

## نگرش ابن ابی‌الحدید در صفات سلبی خداوند و قرابت او به نظریه امامیه

مقاله پژوهشی  
اصیل  
Original  
Article

کریم شکرزاده<sup>۱</sup>، جمشید جلالی شیجانی<sup>۲</sup>، مهدی نجفی افرا<sup>۳</sup>

### چکیده

صفات خداوند و از جمله صفات سلبی او، از مسائل چالش‌برانگیز از گذشته تا حال بوده است؛ چنانکه برخی، تنها صفات خداوند را صفات سلبی او دانسته و علم ایجابی به صفات را نفی کرده‌اند؛ عده‌ای برای شناخت باری تعالی، او را به انسان یا سایر مخلوقات تشبیه کرده و برخی به جسمیت او قائل شده‌اند و در قبال آنها برخی دیگر برای فرار از تشبیه دچار تنزیه مطلق شده‌اند. آنگونه که در نهج‌البلاغه در میان خطبه‌های مختلف موجود است امام علی (ع) با ادله متعدد، تشبیه و تجسیم را رده کرده‌اند، متکلمین مسلمان (اعم از شیعه و سنی) با تکیه بر نظرات خود، بیانات امام علی (ع) را در این مورد شرح و توضیح داده‌اند. در این میان ابن ابی‌الحدید معتزلی، از شارحان نهج‌البلاغه، مهم‌ترین صفات سلبی باری تعالی را با توجه به خطبه‌های نهج‌البلاغه توضیح داده است. **هدف:** هدف از انجام این پژوهش، تبیین نظرات ابن ابی‌الحدید و اثبات قرابت دیدگاه وی با متکلمین امامیه بود. **روش:** پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. **یافته‌ها و نتیجه:** ابن ابی‌الحدید در توضیح صفات سلبی، از جمله نفی تشبیه و اعضا و جوارح و نفی جهت او خداوند و همچنین نفی حلول و عرض و... از باری تعالی، از نظرات متکلمین شیعه متأثر بوده است.

**واژگان کلیدی:** ابن ابی‌الحدید، امامیه، نهج‌البلاغه، صفات سلبیه.

◆ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

karimshokrzadeh@gmail.com

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

Jalalishey@gmail.com (نویسنده مسئول)

۳. استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. Prof.m.n.afra@gmail.com

## الف) مقدمه

با مراجعه به کتاب زندگی مخلوقات؛ یعنی قرآن کریم، درمی یابیم که اسما و صفات باری تعالی با عنوان «الاسماء الحسنی»، پنج بار در سوره های نساء، اعراف، اسراء، طه و حشر ذکر شده و خداوند، بندگان را برای معرفت به آنها ارجاع داده است: «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف: ۱۸). البته صفات حق تعالی به اعتبارات مختلف، تقسیمهای گوناگونی می پذیرد؛ مانند ثبوتی و سلبی، حقیقی و اضافی، ذاتی و فعلی، عقلی و خبری و... .

همان گونه که ذکر شد، یکی از تقسیمهای صفات، به اعتبار سلب و ایجاب است که به این اعتبار، صفات الهی یا دلالت بر جمال دل آرای حق و کمالی از کمالات بی منتهای او می کنند که در این صورت، آنها را صفات ثبوتیه می نامند؛ یا دلالت بر سلب نقص از ساحت ربوبی می کنند، که آنها را صفات سلبيه می نامند.

با عنایت به اینکه در این مقاله، توضیح صفات سلبيه از دیدگاه ابن ابی الحدید معتزلی مد نظر است؛ بنابر این، لازم است در مقدمه این نوشته، توضیح اجمالی درباره صفات سلبيه ارائه شود. صفات سلبيه، سلب از نیستیها و کاستیها و محدودیتهاست و همه آنها به سلب حدوث یا امکان برمی گردد؛ چرا که منشأ نقصها و عدمها و محدودیتها، ماهیت امکانی است و خدای سبحان، بری از ماهیت و امکان است؛ یعنی وجوب ذاتی حق تعالی، منشأ سلب همه صفاتی است که به نحوی به سبب امکانی و ماهیت جوهری یا عرضی شی برمی گردد. در این باره جعفر سبحانی ضمن اینکه صفات سلبی را، سلب سلب دانسته و اعتقاد به واجب الوجود به ذات احدیت را عهده دار ابطال اوصافی مانند حلول و جهت می داند، می گوید: صفت سلبی، صفتی است که نشانگر یک معنای سلبی است؛ اما چون خداوند مبدء هر کمالی است و سلب هیچ کمالی از او جایز نیست، پس صفات سلبی الهی، صفاتی اند که دلالت بر سلب نقص و حاجت می کنند، مثل جاهل و عاجز نبودن (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۳۷). همچنین حکیم سبزواری با اعتقاد به سلب سلب در صفات سلبيه می گوید:

و وصفه السلبيه سلب السلب جا      فی سلب الاحتیاج کلا ادرجا

یعنی وصف سلبی خداوند بیانگر سلب سلب است و همه اوصاف سلبی خداوند در سلب،

احتیاج قابل اندراج است. (سبزواری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۰۳)

اگر می گوئیم خدا جسم نیست، بدین سبب است که جسمیت به ماهیت شی برمی گردد و یکی از اقسام ماهیت جوهری، جسم است. وقتی خداوند ماهیت جوهری امکانی ندارد، پس هر آنچه تحت تقسیم جوهر درآید، از خدا سلب می شود و به همین ترتیب، ماهیات

عرضی نیز از ذات حق تعالی سلب می‌شود. با این بیان، جمیع صفات ممکنات یا حدود امکانی آنها از خدای تعالی سلب می‌شود؛ یعنی خداوند، عالم به علم امکانی و قادر به قدرت امکانی و مرید به اراده نفسانی نیست؛ زیرا همه صفات حق تعالی واجب‌اند، همان‌گونه که ذاتش واجب‌الوجود بذاته است. ممکن است یکی از معانی سخن حضرت امام علی(ع) که می‌فرماید: «کمالُ الاخلاص نفی الصفات عنه» (نهج‌البلاغه، خ ۱)، همین باشد که خدا را از همه صفات امکانی منزّه بدانیم؛ حتی آن صفاتی که برای ممکنات کمال‌اند، یا حدود امکان‌شان در خدا راه ندارد، پس باید از خدا نفی شوند.

طبق بررسی و تحقیق از تارنماهای مختلف چاپ مقالات (از جمله نورمگز و مگیران) در خصوص تشبیه و تنزیه، مقالات عمومی که عمدتاً بر گفتار امام علی(ع) تکیه داشتند یا از نگاه برخی از متکلمین سلف، مقالاتی یافت شد؛ اما درباره تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن ابی‌الحدید معتزلی با توجه به شرح نهج‌البلاغه، هیچ‌گونه مقاله‌ای یافت نشد.

## ب) مهم‌ترین صفات سلبی از دیدگاه ابن ابی‌الحدید

### ۱. نفی تشبیه از حق تعالی

بر اساس آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شورا: ۱۱)، متکلمان امامیه و معتزله و اشاعره و سلفیه بر این باورند که هیچ موجود امکانی، چه در ذات باشد یا در صفات، خواه انسان باشد یا فرشته، مادی باشد یا مجرد، مانند خدای سبحان نیست. اشاعره تنها به دلیل نقلی اکتفا کرده، اما امامیه و معتزله علاوه بر دلیل نقلی، به دلیل عقلی نیز حق تعالی را از مثل و مانند داشتن منزّه می‌دانند. در میان متکلمان معتزله، ابن ابی‌الحدید با استناد به کلام نورانی حضرت علی(ع) که می‌فرماید: «و قرب فی الدنوّ فلا شیء اقرب منه، فلا استعلاوه باعدّه عن شیء فی خلقه» (نهج‌البلاغه: خ ۴۹)، می‌گوید: «و این معنی سخن او علیه‌السلام است: بُعد و قرب؛ یعنی در آنی واحد، هم دور است و هم نزدیک، و لازمه آن نفی جسمانیت از خدای تعالی است.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۷۵)

ایشان در خصوص نفی تشبیه، ضمن بیان انواع اعتقاد گروه‌ها و شخصیت‌های موافق و مخالف، نظریه خود را ابراز می‌دارد. قبل از ذکر نظریه ابن ابی‌الحدید مناسب است اقوالی را که در شرح نهج‌البلاغه و ذیل خطبه ۴۹ بیان کرده است، بیان کنیم و سپس دیدگاه ایشان را درج کنیم.

او معتقد است از جمله کسانی که به تشبیه و جسمانیت حق تعالی قائل اند، هشام بن حکم بوده و می گوید: هشام بن حکم، معتقد است که خداوند تعالی مثل سایر اجسام، جسم مرکب است و عده ای می گویند هشام بن حکم گفت: خداوند با وجب خودش، هفت وجب است، و عقیده هشام را رد می کند (همان). همچنین قائل به این است که از مقاتل بن سلیمان و داود جورابی و نعیم بن حماد مصری حکایت شده است که می گویند خداوند به صورت انسان است. ایشان به نقل از ابو عیسی و راق می گوید: هشام بن سالم جوالیقی قائل به این است که حق تعالی دارای موهای زیاد و سیاه ننگ است.

ابن ابی الحدید به برخی از متکلمین امامیه، از جمله هشام بن حکم و هشام بن سالم، نسبت تشبیه و تجسیم داده است؛ در حالی که شهرستانی در ملل و نحل چنین قولی را نسبت به هشام بن حکم، استبعاد کرده و مؤمن الطاق را شاگرد محرم امام محمد باقر (ع) دانسته و بحث نسبت تشبیه به او را صحیح نمی داند. (شهرستانی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۸۵)

وقتی نسبت تشبیه به مؤمن الطاق، به این دلیل که وی از شاگردان امام باقر (ع) بوده، صحیح نیست؛ به همین دلیل، نسبت تشبیه به سایر شاگردان ویژه ائمه اهل بیت (ع) همانند هشام بن حکم و نیز هشام بن سالم که علم و دانش خویش، از جمله مسائل کلامی را از مظهر امام معصوم کسب کرده اند، صحیح نخواهد بود.

ابن ابی الحدید با ذکر اینکه، روز عیدی، شخصی بر معاذ بن معاذ در حالی که غذایی پخته از آبگوش در مقابلش بود، وارد شد و سؤالهایی درباره باری تعالی از او پرسید. معاذ گفت: به خدا قسم او (خداوند) مثل اینکه در مقابل من است، دارای گوشت و خون است. همچنین، ضمن ذکر پاره اقوالی که به تشبیه و جسمانیت حق تعالی قائل اند و رد همه آنها، با اعتقاد به اینکه اکثر متکلمان اعتقاد به نفی تشبیه دارند، ضمن تأیید نظر اکثر متکلمین مسلمان، ابراز می دارد که نظر، همان نظر و عقیده معتزله و اکثر محققان از متکلمان از فرقه های دیگر و نیز فلاسفه است که قائل اند نفی جسم مرکب یا جوهر فردی غیر مرکب بودن خداوند تعالی است و می گوید: منظور از جوهر در اینجا، جرم و حجم می باشد.

ابن ابی الحدید در خصوص تشبیه و جسمانیت حق تعالی، اقوال عجیبی را نقل کرده که البته مخالف آنهاست؛ اما ذکر برخی از آنها خالی از لطف نیست:

- روایت کرده اند که خداوند تعالی اسبانی را به حرکت درآورد و نفس خویش را مثل یکی از آنها خلق کرد.

- روایت کرده‌اند که او (خدا) جوانی نوخط و بدون ریش، و موی سرش مُجَعَد و پیچ در پیچ، و قدش کوتاه است، و کفشهای زرین در پا دارد و در باغی است سرسبز بر روی یک صندلی که ملائکه آن را حمل می‌کنند.

همچنین گفته‌اند که حق تعالی ملائکه را از موهای آرنجش آفرید و او از درد چشمش شکایت کرد، پس ملائکه برای عیادتش آمدند و خداوند، به صورت آدم نمایان می‌شود و او را دربانانی از فرشتگان است که او را نگهبانی می‌کنند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۱۷۶). ایشان ذیل کلام امام علی (ع) که فرمودند: «و لایاه عنی من شَبْهه» می‌گویند: شیوخ ما گفتند آنکه مشبهه است، خدا را نمی‌شناسد و عبادات و نمازهای او متوجه خداوند تعالی نیست؛ زیرا چیزی می‌پرستد که معتقد است جسم است.

## ۲. نفی اعضا و جوارح

ابن ابی‌الحدید ضمن نقل اقوالی، همانند کرامیه که لفظ «الیدین و الوجه» (دستان و صورت) را بر حق تعالی اطلاق کرده و گفته‌اند از این اطلاق، پافرا تر نمی‌نهیم و نه آن را تفسیر می‌کنیم و نه تأویل، تنها بر اطلاقی که در نصّ وارد است اکتفا می‌کنیم. همچنین اشاعره «دستان و صورت» را به عنوان صفات قائم بر باری تعالی، بدون اینکه قائل به جسمانیت باشند، ثابت دانسته‌اند.

باز می‌گویند: مجسمه معتقدند که خداوند تعالی را دو دست است که به عنوان دو عضو اوست و همچنین است صورت و چشم. همچنین در بخشی از کتاب خود ابراز می‌دارد: و اما از احمد بن حنبل، اعتقاد به تشبیه و تجسیم ثبت نشده است؛ ولی به تأویل آیات اعتقاد نداشت و آنچه کتاب و سنت بر آن اطلاق داشت، اطلاق می‌کرد و در تأویل آنها فرو نمی‌رفت و اکثر شاگردان او بر این قول بودند.

ایشان ضمن رد اقوال فوق، در این خصوص با نظر متکلمین امامیه موافق بوده و می‌گویند: معتزله و محققین از متکلمان، داشتن اعضا و جوارح را از او نفی می‌کنند و آنچه در قرآن عزیز در این باب آمده را تأویل می‌کنند. مثل سخن حق تعالی که می‌گوید: «لما خلقتهم بیدی» (ص: ۷۵) و قول خداوند سبحان: «علی ما فرطت فی جنب الله» (زمر: ۵۶) و غیر از این آیات را بر وجوهی صحیح که در زبان عربی هم جایز است حمل کرده‌اند.

### ۳. نفی جهت از خداوند سبحان

گروهی از فرقه‌های مسلمانان همانند مجسمه و مشبه و سلفیه برای باری تعالی جهت<sup>۱</sup> و مکان و استوا و نزول و صدا قائل اند؛ آنگونه که ابن خلدون می‌گوید: «گروهی از صحابه و تابعین به تشبیه صفات قائل شدند و برای خداوند، جهت و استوا و نزول و صدا و حرف و مانند آن اثبات کردند و چون این صفات نیز مستلزم تجسیم است، برای رهایی از پیامدهای نادرست آن گفتند: خداوند جهت دارد ولی نه مانند جهات اجسام، صدا دارد نه مانند سایر صداها و ... ولی همان‌گونه که در تشبیه در ذات اشکالاتی مانند اینکه این عقیده از دو صورت خارج نیست: یا مقصود، معنای معروف جسم است که در این صورت، صدر و ذیل آن متناقض خواهد بود؛ یا مقصود، معنای دیگری است که در این صورت، در حقیقت قائل به تنزیه شده‌اند نه تشبیه. در تشبیه صفات نیز همان اشکالات وارد خواهد بود.» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۶۴-۲۶۳)

همچنین مجسمه و مشبه و سلفیه و کرامیه برای خداوند، مکانمندی را اثبات کرده و بر اساس ظواهر آیات و روایات سه مدعی داشته و گفته‌اند: ۱. خدا در آسمان است؛ ۲. خدا استوا بر عرش دارد؛ ۳. خداوند شبها به آسمان دنیا می‌آید. (الله‌باشتی، ۱۳۹۲: ۴۳۴)

اما از میان متکلمین شیعه، خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) در تجرید الاعتقاد می‌گوید: «واجب الوجود در جهت نیست، چون جسم نیست و بالا و پایین و راست و چپ نسبت به او برابرند.» (حلی، ۱۴۴۰: ۴۰۷)

ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه، ضمن نقل برخی از اقوال حشویه و کرامیه و در نهایت، مجسمه و مشبه در خصوص اعتقاد به اینکه خدای تعالی در جهت فوقانی قرار دارد و حتی نامی از بعضی از متکلمین شیعه از جمله: هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالیقی ذکر کرده و گفته است که آنها هم چنین نظری دارند، می‌گوید: همه اینان معتقدند که خداوند تعالی حقیقتاً بالا و پایین می‌رود نه مجازاً، و او حرکت می‌کند و پایین می‌آید. حتی می‌گویند در خبر آمده که به آسمان دنیا می‌آید و گروهی دیگر از آنان گفتند: جایز است که خداوند تعالی از آسمان نازل شود و در شهرها بگردد و در جاده‌ها سیر نماید. علاوه بر آن، از برخی از فلاسفه قدیم و فلاسفه رواقی همانند آن را نقل کرده و می‌گوید: «گروهی

---

۱. طرف و نهایت هر امتدادی از حیث طرف بودن، یا نقطه است یا سطح یا خط و از حیث اینکه در معرض اشاره حسی است، جهت می‌باشد. فرق بین جهت و مکان این است که جهت، مقصد شیء متحرک است از حیث وصول به آن؛ اما مکان، مقصد وی است از حیث وصول در آن. (سبزواری، ۱۴۳۲: ۲۵۶)

### نگرش ابن ابی‌الحدید در صفات سلبی خداوند ... ۱۳

از فلاسفه قدیم گفتند: همانا باری تعالی روحی در نهایت لطافت و در نهایت قدرت که در همه جای عالم نفوذ می‌کند و اینان، بودن همه مکانها را حقیقتاً بر خدا اطلاق می‌کنند نه مجازاً و حتی یکی از اینان گفته است که خداوند تعالی در این عالم ساری است همچنان که نفس هر یک از ما در بدنش ساری است». او ضمن نقل و ردّ اقوال مذکور، نظریه خود را چنین بیان می‌کند: «معتزله و اکثر متکلمان محقق معتقدند که خداوند سبحان در جهت و مکان نیست و جهت و مکان از خصوصیات و توابع جسمیت و عرضیت حاصل از جسم بودن می‌باشند و چون جسم بودن و عرض بودن از او منتفی است، پس هرگز در جهتی نخواهد بود و این همان سخن فلاسفه است». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۰)

با توجه به بیان نظریه وی، ملاحظه می‌شود که ایشان همان‌گونه که با نظر فلاسفه اسلامی موافق است، نظریه متکلمین امامیه را قبول دارد.

#### ۴. نفی حلول و عرض از باری تعالی

تفتازانی در نفی صفات حلول و عرض می‌نویسد: «لن الجسم محتاج الی جزئه والعرض الی محله والجوهر وجوده ذائد علی ماهیته» (تفتازانی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳)؛ چون جسم، نیازمند به اجزایش و عرض به محلش است. جعفر سبحانی در محاضرات الهیات می‌گوید: «آنچه از حلول فهمیده می‌شود، عبارت است از قیام یک موجود در موجود دیگر به نحو تبعیت، و این معنا چون مستلزم احتیاج و قیام در چیز دیگر است، در مورد خداوند صحیح نیست». (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۳۸)

متکلمین امامیه معتقدند باری تعالی در هیچ چیزی حلول نمی‌کند، از جمله آنها علامه حلی در شرح تجرید الاعتقاد می‌گوید: «واجب الوجود تعالی حلول در هیچ چیز نمی‌کند و بعضی نصارا گویند در مسیح حلول کرد و بعضی صوفیه معتقد شدند در بدن عارف واصل حلول می‌کند؛ به هر حال هر که گفته باشد، باطل است». (حلی، ۱۴۴۰: ۴۰۷)

ابن ابی‌الحدید نظریه برخی از فرق، از جمله فرقه حلولیه را نقل می‌کند که معتقدند: خداوند سبحان چنانکه خود بخواهد، در بعضی از اجسام حلول می‌کند و در بعضی دیگر حلول نمی‌کند و اغلب آنانی که درباره امیر مؤمنان غلو کرده‌اند نیز به این قول گرایش دارند. بعضی از آنان معتقدند که خداوند بعد از امیر مؤمنان (ع)، در فرزندان او انتقال یافته و بعد از فرزندان او، به گروهی از شیعیان و دوستان او منتقل شده است و گروهی از متصوفه نیز مثل حلاجیه و بسطامیه و غیر آنان در این سخن از آنان تبعیت کرده‌اند. وی سپس نظر خود را در قالب نظریه معتزله چنین بیان می‌کند: «معتزله و اکثر مسلمانان و فلاسفه معتقدند که

محال است خداوند سبحان عرضی باشد؛ چرا که خداوند واجب‌الوجود است. در صورتی که همه چیزهایی که در جسم حلول می‌کنند (اعراض)، ممکن و بلکه حادث‌اند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۲)

### ۵. محل حوادث نبودن

متکلمین امامیه بر این باورند که خدای تعالی محل حوادث واقع نمی‌شود؛ یعنی محال است چیزی تازه برای او پیدا شود که قبلاً نداشت؛ چون اگر داشتن صفت یا حالتی کمال است، باید از اول داشته باشد و اگر نقص است، نباید داشته باشد و نیز اگر این صفت از لوازم ذات خود اوست، از اول بود و اگر از غیر است، باید غیر او که ممکنات‌اند در او تأثیر کنند که جایز نیست.

علامه سید عبدالله شبر در کتاب حق‌الیقین در این باره می‌گوید: «انه تعالی لیس محلا للحوادث كالنوم واليقظه والحركة والسكون والقيام والقعود والكهولة والصبأ والشباب و... لان ما ثبت قدمه يمتنع ان يكون محلاً للحوادث وهذه كلها من لوازم الجسم او الجسماني والله منزّه عنهما...» (شبر، ۱۴۱۸: ۶۰)

ابن ابی‌الحدید در عین اینکه می‌گوید: معتزله و غالب اهل مذاهب و فلاسفه، محل حوادث بودن خداوند تعالی را نفی کرده و معتقد به استحاله آن برای ذات باری تعالی می‌باشند؛ ابراز می‌دارد: کرامیه معتقدند که حوادث در ذات او حلول می‌کند و هر گاه خداوند جسمی را ایجاد کند، معنایی را هم که در ذاتش حلول می‌کند، ایجاد می‌نماید و آن معنا، احداث (ایجاد) است و گفتند آن معنی همان سخن «کن» (باش) است که خلق نامیده می‌شود و خلق، غیر از مخلوق است.

ایشان پس از ذکر اقوال پیش گفته، اعتقاد هم‌کیشان خود را که خودش هم با آنان هم‌نظر است، چنین بیان می‌کند که جای تأمل دارد: «هم‌کیشان ما (معتزله) و غالب متکلمان معتقدند که آن (قیام حوادث به ذات) در مورد واجب‌الوجود صحیح نمی‌باشد و دلیل بر امکان و بالاتر از آن، دلیل بر حدوث او (واجب‌الوجود) است. با این حال، تجدّد صفات را برای او جایز دانسته‌اند (مقصودشان، احوال است نه معانی)، مثل مدرک بودن او بعد از آنکه مدرک نبوده است.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۲)



### ۶. در نفی اتحاد است

متکلمین امامیه، اتحاد خداوند با غیر خود را محال و غیر ممکن می‌دانند. سید عبدالله شبر می‌گوید: «و اما الاتحاد و هو صیوره الشیئین شیئاً واحداً بلا زیاده و لا نقصان فهو محال فی نفسه غیر معقول، والواجب تعالی لو اتحد بغيره لكان ذاك الغير اماً واجباً او ممكناً، فان كان واجباً لزم تعدد الواجب، و ان كان ممكناً فالحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون واجباً او ممكناً و انقلاب كل من الممكن والواجب الى الآخر محال» (شبر، ۱۴۱۸: ۶۱). همچنین جعفر سبحانی می‌گوید: «حقیقه الاتحاد عباره عن صیوره الشیئین المتغایرین شیئاً واحداً، و هو مستحيل فی حقه تعالی مضافاً الى استحاله فی ذاته»؛ زیرا این غیر (که می‌خواهد با خدا متحد شود) به دلیل وحدت واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود است و بعد از اتحاد اگر هر دو (به عنوان دو چیز) موجود باشند، اتحادی در بین نیست و اگر یکی موجود و دیگری معدوم شود، آنچه معدوم شده، یا آن موجود، ممکن است؛ که مستلزمه خلف و عدم اتحاد است یا (آن شیء معدوم) واجب‌الوجود است، که مستلزم معدوم شدن واجب‌الوجود بوده، که محال است. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۳۹)

متکلمین امامیه یکی از دلایل مهم نفی ترکیب و اتحاد را، وجوب وجود من جمیع الجهات می‌دانند؛ چنانکه خواجه نصیر طوسی می‌گوید: «وجوب الوجود يدل علی نفی التركيب بمعانیه و الحلول والاتحاد». (حلی، ۱۴۴۰: ۴۰۷)

ابن ابی‌الحدید ضمن نقل و مخالفت با اقوال برخی از فرقه‌ها، از جمله نصارا<sup>۱</sup> و فلاسفه قدیم<sup>۲</sup> نظریه خود را که موافق امامیه است، چنین بیان می‌کند: «اکثر عقلا، متحد شدن خداوند با غیر خود را محال و غیر ممکن می‌دانند». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۴)

### ۷. در نفی اعراض جسمانی (خستگی - استراحت - درد - لذت)

درد و رنج و خستگی و لذت مزاجی از صفات و اعراض جسمانی و نفسانی‌اند و موجودات دارای روح، احساس رنج و لذت دارند. اما موجودات فاقد روح و مجردات و وجود فوق تجرد، از این صفات منزّه‌اند؛ زیرا از نگاه هستی‌شناسی، درد و رنج و خستگی، فقدان کمال مطلوب موجودات ذی‌روح و آنچه وابسته به آنهاست، می‌باشد. رنج و لذت، یا جسمانی‌اند

۱. فرقه یعقوبیه از نصارا معتقدند: «کلمه» با عیسی، متحد و مرکب از دو جوهر شده است: یکی از آن دو، جوهر الهی و دیگری، جوهر جسمانی است.

۲. گروهی از فلاسفه قدیم از جمله فرفریوس، اتحاد را در نفس الامر جایز دانسته، اما درباره ذات باری جایز نمی‌دانند.

یا خیالی یا عقلی؛ هر یک از اینها برای موجودی که ادراک حسی، خیالی یا عقلی دارد، متصور است. موجوداتی که ادراکشان دون این مرتبه یا فوق این مرتبه است، از لوازم آن نیز مبراً می‌باشند. پس خدای تعالی که کمال بی‌نهایت را دارد و تغییر و کاهش در کمالات او راه ندارد، چیزی از دست نمی‌دهد یا چیزی بر او اضافه نمی‌شود که موجب حدوث درد و رنج یا لذت او شود. پس بری از این اوصاف است.

و اما درباره لذت عقلی، عده‌ای از فلاسفه و متکلمین به ثبوت آن برای خداوند معتقدند. در میان فلاسفه، ابن سینا اعتقاد به لذت غیر مزاجی داشته و با عنوان «ابتهاج»، در کتاب اشارات و تنبیهات می‌گوید: «اجل مبهج بشی، هو الاول، بذاته، لانه اشد الاشياء ادراکاً لاشد الاشياء کمالاً، الذی هو بری عن طبیعه الامکان و العدم» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۶۲)؛ بزرگ‌ترین شادمانی نسبت به چیزی، همان شادمانی واجب نخستین به ذات خویش است؛ زیرا دریافت او از همه چیزها به سبب آنکه کامل‌تر از همه چیزهاست، شدیدتر است و به این سبب از طبیعت (امکان) و نیستی برکنار است.

ابن ابی‌الحدید هم روحیه کلامی و هم روحیه فلسفی دارد؛ لذا در خصوص صفات خداوند نظرات فلاسفه را در کنار متکلمین مطرح می‌کند. ایشان به طور مطلق می‌گوید: فلاسفه، لذت بردن را برای خداوند جایز دانسته و گفته‌اند: همانا او از ادراک ذات خود و کمالش لذت می‌برد؛ چرا که ادراک کمال همان لذت یا سبب لذت است: «و ذهب الفلاسفه الی جواز اللذة علیه...» و خداوند تعالی کامل‌ترین موجودات، و درک او هم کامل‌ترین ادراک می‌باشد. محمد غزالی نیز که از متکلمان اشعری است، به این قول معتقد است.

وی از یکی از قدمای معتزله، معروف به «ابی‌شعیب» نقل می‌کند که غم و شادی و غیرت و تأسف را برای خداوند جایز می‌دانست، و در این باره آنچه از پیامبر (ص) نقل شده است را یادآور می‌شد که فرمود: «هیچ کس غیورتر از خدا نیست» و «همانا خداوند تعالی از توبه بنده خود خوشحال و شادمان می‌شود». اما ضمن رد قول ابن‌شعیب ابراز می‌دارد: و هم‌کیشان ما (معتزله) همه این الفاظ را تأویل می‌برند و بر وجوه صحیحی حمل می‌کنند. در عین حال، نظر خودش را که مطابق با نظر متکلمین امامیه است، چنین بیان می‌دارد که: معتزله و غالب عقلا از اهل مذاهب و غیر آنان، اعراض جسمانی (همانند خستگی و استراحت، درد و لذت، غم و شادی) را از خداوند نفی می‌کنند و معتقد به محال بودن آن نسبت به خداوند

### ۸. قابل رؤیت نبودن باری تعالی

شیخ مفید در «اوائل المقالات» می‌گوید: «و اقول انه لا یصح رؤیه الباری سبحانه بالابصار، و بذلك شهد العقل و نطق القرآن و تواتر الخبر عن ائمه الهدی من آل محمد(ص) و علیه جمهور اهل الامامه و عامه متکلمیهم...» (مفید، ۱۳۸۲: ۱۵). علامه شبر در «حق‌الیقین»، ضمن رد قول مشبهه و کرامیه و اشاعره می‌گوید: «انه تعالی لایری بحاسه البصر لا فی الدنیا و لا فی الآخرة، و اتفقت علی ذلك الامامیه و دلّ الكتاب و السنه علی ذلك. خلافا للمشبهه و الکرامیه» (شبر، ۱۴۱۸: ۶۲). خواجه نصیر طوسی، از جمله متکلمین امامیه، با توضیح علامه حلی می‌فرماید: «مذهب ما این است که خدای تعالی را نتوان به چشم سر دید؛ چون جسم نیست و رنگ ندارد. و گروهی می‌گویند که جسم است و دیده می‌شود و اشاعره با آنکه خدای تعالی را مجرد می‌دانند، باز گویند او را می‌توان دید» (حلی، ۱۴۴۰: ۴۱۱). علامه مجلسی نیز در کتاب «حق‌الیقین»، ضمن ابراز اینکه صانع عالم دیدنی نیست و به دیده سر ادراک نتوان کرد، نه در دنیا و نه در آخرت، می‌گوید: این ضروری دین شیعه است (مجلسی، حق‌الیقین: ۱۲). در این راستا علامه حلی در کتاب «نهج‌الحق» ضمن ذکر شرایط هشت‌گانه تحقق رؤیت می‌گوید: «انه تعالی یستحیل رؤیته» (حلی، ۱۴۴۰: ۴۶۹).

ابن ابی‌الحدید ضمن نقل و نقد برخی از اقوال فرقه‌ها و اشخاص در خصوص رؤیت خداوند، می‌گوید: «کرامیه و حنبلی‌ها و اشعری‌ها گفته‌اند: رؤیت او (خدا) امکان‌پذیر است و در آخرت دیده می‌شود، مؤمنان او را می‌بینند، سپس دچار اختلاف شده‌اند. سپس کرامیه و حنبله گفته‌اند: خداوند در جهت بالا دیده می‌شود». همچنین اضافه می‌کند: «ضرار بن عمرو معتقد است که همانا باری تعالی در روز قیامت با حس ششمی دیده می‌شود، نه با این چشمها».

ایشان با تکیه بر این کلام امام علی(ع): «و امتنع علی عین البصیر» (نهج‌البلاغه: خ ۴۹)، می‌گوید: و معتزله گفتند رؤیت خداوند تعالی محال است، چه در دنیا و چه در آخرت و تنها چیزی که دارای جهت باشد قابل رؤیت است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۵)؛ که دقیقاً با نظر امامیه مطابق است.

### ۹. در اینکه ذات باری تعالی نامتناهی است

آنگونه که در خطبه ۸۵ نهج‌البلاغه آمده، امام العارفین علی(ع) می‌فرمایند: «الاول لا شی قبله والاخر لا غایه له»؛ که در این فقره، امام(ع) ضمن اعلام ازلی بودن باری تعالی، ابدی بودن و بی‌نهایت بودن خداوند را بیان می‌فرمایند.

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «به آنکه توحید و عدل و مباحث شریف الهیات جز از سخنان این مرد (علی(ع)) دریافت نشده، و همانا سخنان دیگر بزرگان از صحابه، اساساً محتوی چیزی از اینها نیست، و آن را حتی تصور نمی‌کردند! و اگر تصویری از آن داشتند، بیانش می‌کردند و این فضیلتی است که نزد من بزرگ‌ترین فضیلت امام علی(ع) (او) است: و هذه الفضیله عندی اعظم فضائله». (همان، ج ۶: ۲۷۵)

وی ضمن نقل و نقد برخی از آرای فرقه‌ها، از جمله کرامیه می‌گوید: «کرامیه گفته‌اند باری تعالی ذات واحدی است جدا از عالم و قائم به نفس، و اینکه غیر از همه موجودات است و ذاتش متناهی است». همچنین اظهار می‌دارد که «هشام بن حکم و یارانش گفته‌اند که خداوند ذاتش متناهی است، ولی قدرتش متناهی نیست». البته این ادعا از ابن ابی‌الحدید در خصوص هشام بن حکم که از یاران امام هفتم(ع) بوده و از کانون امامت عقاید را آموخته است، پذیرفتنی نیست.

شارح نهج‌البلاغه در عین اینکه می‌گوید: «او ابدی است و ذاتش را نه انتهایی است و نه انقضایی»؛ همچنین ذیل کلام امام(ع) در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه که می‌فرماید: «و آخر بعد الاشیاء بلانهایه»، می‌گوید با این همه، او آخر اشیاست؛ آخریتی مطلق که به غایتی معین نمی‌رسد و نیز می‌گوید: معتزله گفته‌اند از آنجا که باری تعالی جسم و جسمانی نیست و حد و نهایت از لواحق اشیا دارای مقدار می‌باشد، نامتناهی می‌باشد.

ایشان اظهار می‌دارد: اینکه گفتیم ذات باری تعالی نامتناهی است، به این معنا نیست که ذاتش دارای امتدادی است نامتناهی؛ چرا که خداوند سبحان دارای امتداد نیست، بلکه به این معناست که اصولاً موضوعی که نهایت بر آن صدق کند، در حق خداوند سبحان تحقق ندارد. (همان، ج ۳: ۱۸۵)

#### ۱۰. عدم راهیابی ترکیب در ذات خداوند

متکلمین امامیه و بسیاری از متکلمین اسلامی بر این باورند که لازمهٔ مرکب بودن یک موجود، نیازمندی او به اجزاست و با ثبوت غنای مطلق حق، هر گونه ترکیب، خواه خارجی باشد یا عقلی، از خدای تعالی سلب می‌شود. علامه شبّر در این باره می‌گوید: «الثالث انه تعالی لیس بمرکب من الاجزاء الخارجیه کالمداد، ولا من الاجزاء الذهنیه کترکب الانسان من الحيوان والناطق ونحوه، والا لزم احتیاجه الی الاجزاء الخارجیه او الذهنیه ...» (شبّر، ۱۴۱۸: ۶۰). همچنین محمد عبده از متکلمین متأخر مصر می‌نویسد: «اللازمه ترکیب، تقدّم اجزا بر ذات

### نگرش ابن ابی‌الحدید در صفات سلبی خداوند ... ۱۹

اوست. آنگاه هر یک از اجزاء، به غیر خودش محتاج است؛ در حالی که واجب تعالی، وجودی است که به ذات خودش موجود است نه به غیر». (عبده، بی تا: ۱۸)

ابن ابی‌الحدید ذیل کلام امام علی (ع) که فرموده است: «و لاتناله التجرئه والتبعیض»؛ ضمن تأیید کلام امام (ع) می‌گوید: خدای تعالی تقسیم و ترکیب‌پذیر نیست؛ زیرا جسم و عرض نیست. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۷۴)

### ج) نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گذشته که به طور عمده به بررسی صفات سلبی باری تعالی از نگاه ابن ابی‌الحدید معتزلی گذشت، دو مطلب قابل برداشت است که عبارتند از: نگرش وی در صفات جلال الهی و هماهنگ بودن نظریات ایشان (عمدتاً) با متکلمین شیعه. شارح معتزلی نهج البلاغه درباره برخی از صفات سلبی خداوند که با استناد به خطبه‌های نهج البلاغه نظر می‌دهد، درباره نفی تشبیه از حق تعالی، با تکیه بر کلام امام علی (ع) در عبارت «و قرب فی الدنو فلاشی أقرب منه...» می‌نویسد: یعنی در آن واحد، هم دور است و هم نزدیک، و لازمه آن، نفی جسمانیت از خدای تعالی است.

وی در خصوص نفی جهت از خداوند، ضمن نقل برخی از اقوال حشویه و کرامیه و نیز مجسمه و مشبیه در اینکه اعتقاد دارند خدای تعالی در جهت فوقانی قرار دارد، با رد اقوال مذکور، نظریه خود را چنین بیان می‌کند: «معتزله و اکثر متکلمان محقق معتقدند که خداوند سبحان در جهت و مکان نیست و جهت و مکان از خصوصیات جسمیت می‌باشد و چون جسم و عرض بودن از او منتفی است، پس هرگز در جهتی نخواهد بود». شیخ معتزلی همچنین همگام با متکلمین امامیه، اتحاد خداوند با غیر خود را محال دانسته و یکی از دلایل مهم نفی ترکیب و اتحاد را وجوب وجود من جمیع الجهات می‌داند؛ چنانکه خواجه نصیر طوسی می‌گوید: «اکثر عقلا متحد شدن خداوند با غیر خود را محال و غیر ممکن می‌دانند.

ابن ابی‌الحدید درباره عدم رؤیت باری تعالی، ضمن نقل و نقد برخی از اقوال فرقه‌ها مانند کرامیه و حنبلی‌ها و اشعری‌ها که گفته‌اند: «رؤیت خداوند امکان‌پذیر است و در آخرت دیده می‌شود و مؤمنان او را می‌بینند»؛ با تکیه بر کلام امام علی (ع) در خطبه ۴۹ که می‌فرمایند: «و امتنع علی عین البصیر»؛ می‌گوید: معتزله گفتند رؤیت خداوند تعالی محال است، چه در دنیا و چه در آخرت و تنها چیزی که دارای جهت باشد، قابل رؤیت است.

### منابع

- قرآن کریم.
  - نهج البلاغه.
  - ابن ابی الحدید (۱۳۷۹). شرح نهج البلاغه. تهران: کتاب آوند دانش.
  - ابن خلدون (۱۳۶۶). مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی.
  - ابن سینا (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات. قم: بوستان کتاب.
  - الله باداشتی، علی (۱۳۹۲). توحید و صفات الهی. قم: دانشگاه قم.
  - تفتازانی، سعدالدین (بی تا). شرح المقاصد. قم: شریف رضی.
  - حلی (۱۴۴۰ ق). نهج الحق و کشف المراد. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
  - سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). محاضرات فی الالهیات. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
  - سزواری، ملاهادی (۱۳۹۵). شرح منظومه. قم: نوید اسلام.
  - شبر، سید عبدالله (۱۴۱۸ ق). حق الیقین. بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
  - شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱). الملل والنحل. تهران: اقبال.
  - عبده، محمد (بی تا). رساله التوحید. بیروت: [بی نا].
  - مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶). حق الیقین. تهران: اسلامی،
  - مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۸۲). اوایل المقالات. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- **Holy Quran.**
  - **Nahj al-Balagha.**
  - Abdo, Mohammad (No Date). **Risalah Al-Tawheed.** Beirut.
  - Allah Badashti, Ali (2013). **Monotheism and Divine Attributes.** Qom: Qom University Publications.
  - Helli (1440 AH). **Nahj al-Haq and Kashf al-Morad.** Qom: Islamic Publishing Institute.
  - Ibn Abi Al-Hadid (2000). **Commentary on Nahj al-Balagha.** Tehran: Avand Danesh Book Pub.
  - Ibn Khaldun (1987). **Introduction.** Translated by Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Scientific and cultural publications.
  - Ibn Sina (2002). **Al-Esharat Va Al-Tanbihat.** Qom: Bostan Kitab.
  - Majlisi, Mohammad Bagher (2007). **Haq Alyaqin.** Tehran: Islamiya Publications.
  - Mofid, Mohammad Ibn Mohammad Ibn Noman (2003). **Avayel all maghalat.** Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.
  - Sabzevari, Molla Hadi (2016). **Description of the Poem.** Qom: Navid Islam Publishing House.
  - **Shahrestani, Mohammad (1982). Melal and Nehal.** Tehran: Iqbal Publishing House.
  - Shobbar, Seyyed Abdullah (1997). **Haq Alyaqin.** Beirut: Scientific Press Institute.
  - Sobhani, Jafar (2009). **Lectures on Theology.** Qom: Imam Sadiq (P.B.U.H) Institute.
  - Taftazani, Saad al-Din (No Date). **Sharh al-Maqasad.** Qom: Sharif Razi.