

نظریه احوال از کلام تا فلسفه

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۰۷

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۷/۲۶

علی طباطبایی نجفی*

قاسم پورحسن درزی**

چکیده

نخستین بار ابوهاشم جبایی، متکلم معتزلی، نظریه حال را رسماً مطرح کرد. این بحث که ناظر به مسئله صفات باری تعالی بوده، در مواجهه با محذور شرک پیش کشیده شده است. اما بسیاری از متکلمان و فیلسوفان، این نظریه را مردود شمرده‌اند. ظاهر کلام فیلسوفان نشان‌دهنده آن است که آنها بین نظریه حال و نظریه ثابت نوعی ترادف دیده‌اند. لذا نقد نظریه حال در سیاق استغراب از نظریه ثابت، و تهاجم به مؤلفانش دیده می‌شود. تکیه اصلی ناقدان این دو نظریه بر معقول نبودن واسطه میان وجود و عدم است و با این رویکرد هستی‌شناسانه، دیدگاه‌های کلامی را با تمرکز بر مسئله علم الاهی به معدومات نقد کرده‌اند. واقعیت این است که نظریه حال فارغ از کیفیت علم الاهی، ناظر به نحوه اتصاف خداوند به مطلق صفات بوده است و پیش از مطرح‌شدن در حوزه معتزلی، شبیه آن را هشام بن حکم در اندیشه شیعی مطرح کرد. اینکه رابطه ذات و صفات از وجهه نظر متکلمان مد نظر چه سنخیتی با سخن فلاسفه در این زمینه داشته، مجال را برای پیگیری رابطه پنهانی دیدگاه‌های آنان با ایده‌های عرفانی، که صفوف عرفا را از فلاسفه جدا کرده باز می‌کند. اهمیت مبحث صفات خدا از یک سو، و ویژگی تشیع در مطرح‌کردن مباحث ظریف اعتقادی و وجود سابقه‌ای از این دست نظریه در آن، از سوی دیگر، بازخوانی تاریخی این نظریه و بازشماری کارکردهای آن را لازم می‌کند.

کلیدواژه: احوال، ثابتات، صفات، شبه احوال، تشبیه، تعطیل، رابطه ذات و صفات

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه علامه طباطبایی.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

مقدمه

نظریه احوال (Theory of modes) یکی از نظریات مهم و جنجال آفرین کلامی به حساب می‌آید که طول عمر زیادی نداشته و می‌توان گفت تقریباً مجموعه متکلمان سنی و شیعه و فلاسفه اسلامی با آن مخالفت ورزیده‌اند و چه‌بسا قائلان به آن را به هذیان‌گویی متهم کرده‌اند. اما واقعیت این است که نگاهی دوباره به تاریخچه این نظریه و درنگ بر سر آن، از آن جهت که بحث صفات از مباحث مهم معارفی است و تنزیه از اصول اساسی اعتقادی در بین مسلمانان است، شایسته است. در میان موضع‌گیری‌ها گاه از این نظریه به نظریه‌ای پیش پا افتاده یاد می‌شود که جز بازی با الفاظ سودی از آن حاصل نیست و گاه آن را نظریه‌ای فلسفی با کارکردهای ویژه و مهم بیان می‌کنند. آیا این نظریه با نظریه ثابتات (Theory of subsistent) گره خورده است؟ آیا این نظریه خاستگاه دیگری غیر از مکتب اعتزال نداشته است؟ و آیا می‌توان برای این نظریه، که در کتب فلسفی به‌جد نقد شده سرانجامی دیگر اندیشید؟

جایگاه و اهمیت بحث

چنان‌که می‌دانیم، یکی از زمینه‌های رشد و بسط فلسفه در جهان اسلام توجه به مسائل کلامی و استمداد از عقل در بررسی، تبیین و دفاع از معارف الهی بوده است. قرآن کریم، که سرشار از مباحث اعتقادی درباره توحید بود، مسلمانان را از سویی به تعقل در آیات قرآن و از سویی به ایمان به غیب تشویق می‌کرد. محصول این تشویق در کنار اوضاع و احوال جدید به‌وجودآمده در عصر فتوحات، رونق‌گرفتن بحث‌های کلامی در کنار توجه به میراث گران‌سنگ سنت بود. از جمله مباحث بسیار متشعب در این حوزه، مبحث اسماء و صفات الهی است. از آنجا که بحث‌های مربوط به حوزه اسماء و صفات الهی شامل دو رویکرد معناشناختی و وجودشناختی می‌شود، بدیهی است که بحث وجودشناختی در خصوص مبحثی که از توقیفی بودن دایره آن نیز سخن رفته است تا چه حد می‌تواند مبحثی نامطمئن قلمداد شود. در این خصوص همین قدر باید دانست که کاربرد ریشه «وصف» در قرآن کریم فقط در انتقاد از توصیف مردمان از خداوند اتفاق افتاده است (صافات: ۸۰ و ۵۹؛ انبیاء: ۲۲) و از این رهگذر بارها خطورت بحث توحید و خطر شرک گوشزد شده است. خطر شرک، که خطر اصلی در برابر ادیان توحیدی و ابراهیمی قلمداد می‌شود، باعث شده است پاره‌ای از موشکافی‌ها و مباحث ظریف درباره مسائل اعتقادی به وجود آید که نظریه حال از آن جمله بوده است.

پیشینه مسئله

نظریه حال، که از لحاظ اسناد موجود تاریخی، به اسم ابوهاشم جبایی (۲۲۷-۳۲۱ ه.ق.) ثبت شده است (شهرستانی، بی تا: ۱۸۰؛ بغدادی، ۱۳۶۷: ۱/۱۸۰)، در رهگذر تاریخ به دیده استغراب نگریسته شد تا اینکه فیلسوفان مسلمان آن را نقد کردند و نسبت هذیان و تهوس^۱ و ... به قائلان به آن دادند. اما فارغ از اینکه نظریه حال نزد فیلسوفان به نحوی با مسئله ثابت مخلوط شده، باید دانست که مسئله حال، مسبوق به سابقه مهمی در کلام شیعی بوده و این بحث از زمره مباحث تنزیهی و در شمار معدود مسائل بغرنجی چون جبر و تفویض است که موضع شیعه در آنها به صورت شاخصی محل توجه اندیشمندان قرار گرفته است.

خاستگاه بحث و تبیین مسئله

چنان که می دانیم معتزله ابتدا به دلیل محذورهای عقلی و دینی چندی از قبیل ترکیب ذات و صفات، تعدد قدما، کامل شدن ذات به وسیله صفات خارج از ذات، به نحوی منکر صفات خداوند شدند. پایه اصلی این نظریه اعتقاد به وجود خدا به عنوان وجودی صرف بوده است که معتزلیان برای تبیین آن و توجیه کمالات ذات الاهی سه نظریه مطرح کردند. این نظریات که همگی نشان می دهد معتزله معتقد به نفی صفات قدیم از ذات خداوند بودند عبارت اند از:

۱ و ۲. قول ابوالهذیل علاف و ابوعلی جبایی با اختلافی در بیان و تقریر مسئله: عموماً دیدگاه معتزله در این باب تحت عنوان نیابت ذات از صفات مطرح شده است، چنان که سبزواری می گوید:

والأشعریُّ بازديادِ قائله و قال بالنيابة المعتزلة

ولی از تأمل در کلماتی که به آنان نسبت داده شده معلوم می شود که آنها طرفدار نظریه عینیت ذات و صفات بوده اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱/۶۰). واقعیت این است که معتزله در بیان مقصود خود، تبیین های مختلفی داشته اند (اشعری، ۱۹۸۰: ۲/۱۵۶). تبیین اول متعلق به ابوالهذیل است که می توان از آن تحت عنوان دقیق تر عینیت ذات و ذات صفات یاد کرد. او می گوید خداوند عالم است نه به سبب صفتی زاید بر ذاتش، بلکه به سبب اینکه خود ذاتش همان عالم و قادر است، یعنی ذات او عین صفات او است. از نظر ابوالهذیل، خداوند عالم به علمی است که همین علم ذات او است، قادر به قدرتی که همین قدرت ذات او است، زنده است به حیاتی که

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

همین حیات ذات او است ... و یقیناً این صفات معانی قائم به ذاتی و رای ذات خداوند نیستند، بلکه همین صفات ذات خداوند هستند (شهرستانی، ۱۹۶۸: ۵۳/۱). اما در تبیین دوم، که از آن ابوعلی جایی است، گفته می‌شود اگر خداوند عالم است نه به واسطه صفت علم بلکه به واسطه ذات خود عالم است (همان: ۵۷ و ۶۲-۶۷).

شهرستانی می‌گوید فرق بین سخن کسی (ابوعلی) که می‌گوید «خداوند به واسطه علمی عالم نیست بلکه ذاتاً عالم است» و سخن کسی (ابوالهذیل) که می‌گوید «خداوند به واسطه علمی عالم است که این علم ذات او است» در این است که سخن اول به معنای نفی صفت است^۲ و سخن دوم به معنای اثبات ذاتی است که خود همین ذات صفت است، یا اثبات صفتی است که خود همین صفت ذات است (همان: ۵۳).

۳. قول ابوهاشم جایی: حال بودن صفات که متناسب با صفاتی که از آنها نیابت می‌کنند به ذات خدا نسبت داده می‌شوند که این احوال معلوم نیستند و اساساً نه موجودند و نه معدوم (همان: ۷۵).

بر اساس نظریه حال، خداوند دارای احوالی است که توجیه‌کننده افعالی از سوی او است. در این نظریه، صفات هیچ‌گونه وجودی نخواهند داشت بلکه این احوالند که افعال خدا را توجیه می‌کنند. بنا بر این تقریر، چنانچه از وجودنداشتن حال سخن می‌رود منظور وجود مستقل خارجی آن است و چنانچه از معدوم بودن آن سخن می‌رود منظور داشتن اثر است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۷۴۹).

یکی از مهم‌ترین دلایل معتزلیان را در این زمینه، مسئله وجود دانسته‌اند. از آنجا که وجود از یک سو متصف به عدم نمی‌شود و از سوی دیگر نمی‌توان آن را به دلیل محذور تسلسل به وجود متصف دانست، وجود نه موجود خواهد بود و نه معدوم. چنانچه می‌دانیم این دلیل خود اصلی‌ترین دلیل سهروردی در اعتباریت وجود است، و چه بسا، چنان که بعضی نیز گفته‌اند، مأخذ وی در طرح چنین دلیلی، همان شبهه معتزلیان در نظریه حال بوده باشد (رضانژاد، ۱۳۸۰: ۴۱۹/۱). اما چنان که می‌دانیم، طبق اصطلاحی که سهروردی در خصوص مفاهیم اعتباری به کار برده، همه معقولات ثانیه از جمله وجود، اعتباری محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۰۱/۱). این مسئله لزوماً به معنای نفی واقعیت از آن نیست. قاضی عضدالدین ایجی نیز نظریه احوال را به همین نحو توجیه کرده است. عین عبارت وی چنین است:

نظریه احوال از کلام تافضه

والذی أحسبهم أرادوه حساباً يُتأخَم اليقين أنهم لما وجدوا مفهومات يُتصوّر عروض الوجود لها أى بأن يُحاذى لها أمر فى الخارج، فسَمُوا تحققها وجوداً و ارتفاعها عدماً...؛ یعنی به گمان نزدیک به یقین، آنان (قائلان به نظریه احوال) وقتی به مفاهیمی برخورد کردند که عروض وجود بر آن به نحو خارجی قابل تصور بود و بر همان اساس تحقق آن را وجود نام نهادند و انتفاء آن را عدم، و همچنین مفاهیمی اعتباری را از قبیل آنچه حکما بر آن اصطلاح معقولات ثانیه نام نهادند یافتند که این گونه نبود، آن احوال را نه موجود و نه معدوم تلقی کردند (ایبجی، ۱۴۰۰: ۵۷).^۳

بعضی از نویسندگان معاصر نیز کوشیده‌اند نه موجود و نه معدوم در نظریه احوال را همان معقولات ثانیه فلسفی معرفی کنند (عبدالله، ۱۹۸۶: ۲۹۵).

تجدید نظر در سابقه بحث

نظریه ابوهاشم را متأثر از نظریه محمد بن عباد سُلمی (۲۲۰ ه.ق.) در باب معانی دانسته‌اند (بغدادی، ۱۹۴۷: ۱۱۷/۱)، که به موجب آن، چیزی که باعث امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر می‌شود وجود معانی بی‌پایان در هر شیء است. هرچند اشعری نظریه معمر را به عنوان تأییدی بر نظریه زیادت صفت بر ذات خدا نقل کرده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۱۶۸/۱)، اما باید دانست که معمر، به عنوان اندیشمندی معتزلی، اصطلاح معنا را فقط در خصوص هستی‌های مخلوق به کار می‌برد، چراکه قطعاً نظریه او در این باب با قول معتزلیان هم‌کیش خود درباره صفات خداوند ناسازگار خواهد بود (ولفسون، ۱۳۶۸: ۱۷۸). اما ابوهاشم بنا به دل‌مشغولی‌هایی که درباره اسما و صفات خداوند داشت پاسخ خود را در خصوص پرسش‌های معمر، در نظریه احوال سر و سامان داد (مجتهد شبستری، ۱۳۶۷: ۱۲۷/۷-۱۲۹) که همان موجب امتیاز خدا از سایر موجودات است و جلوی تسلسل باطل را در اتصاف خداوند به صفات و معانی می‌گیرد و برخلاف جوهر و عرض مستقل، که اجتماعشان موجب ترکیب می‌شود، خارج از حصار وجود و عدم است و فقط از انحاء یا همان احوال خدا خبر می‌دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۲۲۲/۱).

شبیبه مسئله یادشده در مبحث صفات، در همان عصر ظهور نظریه حال، در محفل پیش‌گامان کلام اهل سنت از سوی ابن‌کلاب عالم بصری (وفات پس از ۲۴۰ ه.ق.) مطرح شده است که اسما و صفات الهی را نه خود خدا و نه غیر از او بلکه قائم به خدا می‌شمرد (ولفسون، ۱۳۶۸: ۱۶۹-۱۷۰).^۴ رگه‌هایی از این قول در محافل شیعی در کلام سلیمان بن جریر رقی از فرقه زیدیه

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

دیده می‌شود که با فرض حالتی میان عینیت صفات با ذات و غیریت با آن، صفات الاهی را نه خود خدا و نه غیر خدا دانسته است (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۸/۱).^۵ اما مسئله بدین‌جا ختم نمی‌شود و این قبیل نظریه شبه‌احوال را در موضع‌گیری میانه بین تشبیه و تعطیل، در موضع‌گیری‌های هشام بن حکم (۱۷۹ یا ۱۹۹ ه.ق.) می‌توان دید. وی صفات خدا را نه عین ذات و نه غیر از او می‌دانست (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۷/۱). بر اساس گزارش‌ها، اعتقاد وی چنین بوده است که صفات خدا نه قدیم و نه حادث، نه خالق و نه مخلوق‌اند. وی بر این مبنا که صفات به هیچ‌وصفی متصف نمی‌شوند، صفت را نه موصوف و نه غیر آن می‌دانسته است (شهرستانی، ۱۹۵۶: ۳۰۹/۱).

سیر بحث از کلام تا فلسفه

نظریه معانی، که صرفاً ناظر به بعد وجودشناسی بود، از سوی ابوهاشم جیایی با دغدغه‌ای متفاوت جنبه و صبغه الاهیاتی داشت. او از سویی سلسله بی‌پایان معانی را با آیات قرآن، که از قدر و اندازه سخن می‌گفت (حجر: ۲۱؛ قمر: ۴۹)، منافی می‌دانست و از سویی دغدغه اصلی‌اش اسماء و صفات الاهی و رابطه آن با خداوندی بود که در قرآن پیوسته در قالب اوصاف مختلف معرفی شده، اما محذوره‌های عقلی اجازه اتصاف خدا را به نحو زیادت نمی‌داد. در آن زمان‌ها که معتزلیان نظریه ثابت را مطرح کردند و مشخصاً شحام (۲۸۰ ه.ق.) آن را درباره تعلق پیش از خلقت علم الاهی به موجودات مطرح کرد (شهرستانی، بی‌تا: ۱۵۱/۱) دو نظریه ثابت و احوال در قول به امر مشترک میان معدوم و موجود همگام شدند. اما دیگران، از جمله نصیرالدین طوسی، این دو نظریه را، که لازم و ملزوم هم می‌نمودند، یکی دانستند، چنان‌که وی فصلی را با این عنوان آغاز کرده و به‌صراحت چنین گفته است: «المسألة الثانية عشرة في نفی الحال و هو یرادف الثبوت» (حلی، ۱۴۱۶: ۳۵).

مسئله حال در کتب فلسفی نیز اغلب تحت عنوان مساوقت شیء و موجود و با تکیه و تأکید بر مسئله علم الاهی بررسی وجودشناختی شده است. بدین ترتیب باید گفت عمده تهاجم فیلسوفان و متکلمان بعدی به نظریه احوال از زاویه دید وجود ذهنی انجام گرفت، در حالی که نظریه حال جدای از اینکه صرفاً جنبه الاهیاتی داشت ناظر به مبحث مطلق رابطه اسماء و صفات با ذات حق بود، نه علم الاهی به معدومات (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳: ۴)؛ و آن‌گونه که مجموعه قرائن نشان می‌دهند حال نه ناظر به حیثیات ماهوی که ناظر به مسئله اتصاف در عالم خارج است.

نظریه احوال از کلام تافه

اما به مرور زمان، رفته رفته نگرش‌ها به نگرش رسمی معتزلی نزدیک‌تر شد و از آن پس در کتب فلسفی و در رأس آن شفای بوعلی سینا و همچنین شکل‌گیری کلام جدید امامی، به شدت با نظریه حال مخالفت شد. نکته در خور توجه این است که مسئله حال در کتب فلسفی پیوسته همراه با مسئله ثابت مطرح می‌شده و گویا علت اصلی طرد قاطعانه این نظریه، خلط موضوع یادشده با موضوع ثابتات بوده باشد. حال آنکه فرق این دو در متعلق آنها، یعنی صفات در موضوع حال و ذوات در موضوع ثابتات، است و ناگفته پیدا است که «استقلال» فرق مائز این دو متعلق است.

فلاسفه و نظریه حال

الف. ابوعلی سینا

ابن سینا در *الهیات شفا* در فصل نسبت میان وجود و شیء، پس از نسبت دادن هذیان به کسانی که اعتقاد به اعمیت شیء نسبت به موجود دارند چنین می‌گوید:

مطلع شده‌ام که عده‌ای می‌گویند امر حاصل (ثابت) حاصل است در حالی که وجود خاصی هم ندارد. آنها می‌گویند ممکن است صفت یک چیز این باشد که شیء نباشد، نه موجود باشد و نه معدوم... اینان جزء افراد ممیز نیستند و چنانچه از آنها خواسته شود که سخن خود را توضیح دهند رسوا خواهند شد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴).

در اینجا ذکر این نکته، به عنوان مقدمه ورود به مبحث صفات از زاویه وجودشناختی و معناشناختی و نقش اساسی آن در تبلور جدایی صفوف فیلسوفان از یکدیگر و همچنین از عرفاء، ضروری است که رأی مشهور در میان حکمای مسلمان در خصوص رابطه ذات و صفات همان نظریه معروف وحدت مصداقی و تغایر مفهومی است. در این بین قول شاذ اتحاد مفهومی و مصداقی از آن ابن سینا است (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۶ و ۳۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۶۷). وی ضمن تقسیم‌بندی چندگانه خود از صفات (همو، ۱۲۳۹: ۳۱۱/۳؛ همو، ۱۴۲۱: ۲۲۶)، ملاک جواز اتصاف خدا به صفات را فقط در صورتی می‌داند که تغییر در ذات واجب را موجب نگردد (همان).

اما اینکه مراد وی از عینیت مصداقی و مفهومی ذات و صفات چه باشد، ظاهراً مفاد سخن وی این است که صفات خداوند چنانچه با قطع نظر از مصداق (ذات خداوند) باشند، معانی مغایر خواهند داشت و الا مفهومان یکی خواهد بود (همو، ۱۳۳۲: ۶). این گونه تفسیر از رابطه ذات و

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

صفات حق باعث شد فلاسفه بعدی این نظر عجیب را نقد و رد کنند (شیرازی، بی تا: ۱۴۵/۶). اما این سینا در تفسیر دیگر خود در این زمینه همه صفات خدا را به سلبها و اضافات برگردانده و صفات ذاتی حق، نظیر علم و قدرت و حیات را به ذات واجب و اضافه و نسبت او با معلوم و مقدور و ... دانسته است که از ناحیه انتزاع این مفاهیم و نسبت دادن آنها به ذات هیچ کثرتی ایجاد نمی شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۷).

ب. سهروردی

سهروردی در مشارع و مطارحات این گونه نظریه ثابت و حال را درآمیخته است:

بدان که جماعتی از مردم که شیئیت را اعم از وجود گرفته اند دست به خیالات عجیبی زده اند و گفته اند که معدوم ممکن، شیء است و ثابت؛ و اذعان کرده اند که محال، منفی است و واسطه ای بین نفی و اثبات وجود ندارد و چه بسا آنها واسطه ای را بین موجود و معدوم در نظر گرفته اند به نحوی که اصطلاح ثابت، هم بر موجود و هم بر امری که موجود نیست اطلاق شود که اسم آن را حال نامیده اند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۳/۱-۲۰۷).

وی در حین پاسخ به پاره ای از شبهات خصم در این موضوع، علت قول به ثابت و حال را ناآگاهی آنها از معانی ذهنی دانسته است (همان: ۲۰۸). سهروردی در مکتب خود، هرچند به ظاهر، منکر صفات حقیقی برای خداوند است و آن را منافی بساطت ذات خداوند دانسته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۸۰-۲۸۲) اما مجموع عبارات وی در این زمینه نشان می دهد که مراد او نفی صفات زائد بر ذات بوده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۴/۲). وی درباره صفات اضافیه، سلبیه و اعتباریه نیز سخن گفته و آن را از آن جهت که سلبی و ... است مخلّ وحدت خداوند ندانسته و آن را پذیرفته است.^۶

ج. صدرالدین شیرازی

صدرالدین شیرازی نظریه ثابت و حال را با عبارات ذیل ذکر می کند که البته بخشی از آن عین کلام سهروردی است: «و ربّما أثبتوا واسطة بین الموجود والمعدوم حتی یقال الثابت علی بعض المعدوم و هو المعدوم الممكن و علی نفیس الوجود و علی أمرٍ لیس بموجود و لا معدوم عندهم مما سمّوه حالا...» (شیرازی، بی تا: ۷۵/۱-۷۸). وی در قول پنجم از قائلان علم خداوند به اشیا

نظریه احوال از کلام تافیه

نیز به دیدگاه معتزله درباره ثابتات اشاره می‌کند که مرادشان از نظر وی همان ثبوت مردود ممکنات در ازل است (همان: ۱۸۲/۶). صدرا، که خود را مستغنی از ذکر احتجاجات ضعیف ایشان و اقامه دلیل علیه آنها می‌بیند، کلام صوفیه را چنانچه مرادشان از اعیان ثابته همان منظور متکلمان دانسته شود کلامی سخیف دانسته و با ذکر نمونه‌هایی از کلام فتوحات و فصوص الحکم (همان: ۱۸۴-۱۸۵)، ظاهر قول عرفا را در سخافت بر اساس استحاله تقدم ذاتی و عینی ماهیت بر وجود کمتر از قول متکلمان معتزلی ندانسته است (همان: ۱۸۲-۱۸۳ و ۱۸۶). اما صدرا در میل خود به عرفا و در تفکیک بین دو قول یادشده، ثبوت معدومات را در خارج به معتزله و ثبوت آنها را در ذهن به صوفیه نسبت داده است (همان: ۱۸۱) که از آن به ثبوت عینی و ثبوت ذهنی تعبیر می‌شود.

عرفا و نظریه حال

عرفا اغلب در موضع‌گیری‌های خود راجع به اسماء و صفات الاهی شبیه حکما و فلاسفه و قسم نخست از متکلمان معتزلی، نظریه عینیت ذات و صفات را برگزیده‌اند. اما جدای از اینکه بعضی از عرفا صراحتاً از احوال جانبداری کرده‌اند^۷ در نظریه عرفا، که اغلیت نیز با آنان است، به چند مسئله مهم اشاره شده است:

۱. تفکیک بین مصداق و مفهوم؛ این مسئله که در خصوص صفات خدا به صورت این جمله درمی‌آید که: «صفات الاهی مصداقاً با خدا متحد بوده و مفهوماً مخالف‌اند» دست‌کم موضع عرفا درباره دیدگاه فلسفی سینوی را مشخص می‌کند که صراحتاً در مصداق و مفهوم، هر دو، قائل به عینیت شده است. ملاصدرا، که به این خطای اهل دقت اشاره می‌کند (همان: ۱۴۵ به بعد)، همانند ابن عربی که نتیجه چنین نظری را جزاف‌بودن صفات خدا دانسته (ابن عربی، بی‌تا: ۲۲/۴)، لازمه چنین سخنی را ترادف معانی صفات مختلف دانسته است (شیرازی، بی‌تا: ۱۲۰/۱ و ۱۴۵). آنچه ما را به جدایی پررنگ‌تر این موضع‌گیری از موضع‌گیری‌های قاطع فلسفی رهنمون می‌کند علاوه بر نزدیک‌شدن عبارات عرفا در جمله مد نظر به جمله‌ای بسان: «الأمر الكلية ای المطلقة كالحياة والعلم مثلاً لها وجود عینی فی العقل و وجود غیبی فی الخارج» (کاشانی، ۱۳۶۳: ۲۰)؛ یا: «و هی معانی معقولة فی غیب وجود الحق تعالی تتعین بها شئون الحق و تجلیاته و لیست بموجودات عینیة» (قیصری، ۱۴۱۶: ۳۴/۱) راه را برای کم‌رنگ‌شدن مرز میان عقیده عرفا با بخشی از متکلمان دوره‌های نخست مبنی بر اتخاذ

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

موضوعی میانه فراهم می‌کند. اینجا است که ملاصدرا در تفسیر سوره حمد به مطلب جالبی اشاره کرده و تفکیک میان مصداق و مفهوم را محملی برای توجیه سخن متکلمان دانسته است.^۸ او می‌گوید: «صفات خداوند زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذات او است و فرق ذات و صفات تنها به اعتبارات است ... کسانی هم که صفات الهی را نه خداوند و نه غیر او می‌دانند مرادشان همین است که صفات، خدا نیستند به اعتبار عقلی و غیر خدا نیستند به حسب حقیقت» (شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۴۴-۴۴۵).

۲. تفکیک مقام ذات و صفات یا مقام احدیت و مقام واحدیت؛ چنان‌که می‌دانیم تفکیک میان مقام ذات یا احدیت و مقام صفات یا واحدیت از مسائل بسیار مهم در عرفان است. خلاصه قول در این زمینه دسترسی‌نداشتن به مقام ذات و تعیین اسماء و صفات در مرحله واحدیت و شناخته‌شدن خدا از طریق آنها است که می‌تواند منشأ نسبت‌های مختلفی همچون نسبت واحد به نصفیت و ثلثیت و ... گردد. آیا به‌راستی می‌توان نظریه محل بحث متکلمان نخست را بر این محمل حمل کرد؟

می‌توان شواهدی را برای این قرابت ذکر کرد:

الف. عرفا از عالمی به نام اعیان ثابت‌یاد کرده‌اند و اتفاقاً آن عالم را مربوط به مرحله بعد از ذات، یعنی صفات، دانسته‌اند و چنان‌که می‌دانیم فلاسفه اسلامی و برخی متکلمان حال و ثابت را یکی دانسته‌اند.

ب. چنان‌که می‌دانیم عرفا مقام واحدیت را همان مقام الوهیت دانسته‌اند (قیصری، ۱۴۱۶: ۴۱۳/۱)، که منشأ نسب و اضافات مختلف با موجودات است. وجه تسمیه این مقام به مقام الوهیت، اقتضای مألوهات مختلف برای هر یک از اسماء و صفات حق در این مقام است که همگی به سردستگی الوهیت، به عنوان ام‌اسامی و صفات، متکفل فیض‌رساندن به مربوطات‌اند (کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۱۴). چنین نسبتی بین الوهیت خداوند و بین سایر صفات او به ابوهاشم جیبی نسبت داده شده و وی الوهیت را منشأ سایر احوال حق دانسته است (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۲).^۹

اما فارغ از ابعاد درستی یا نادرستی این نظر، شواهد دیگری حاکی از این است که فلاسفه یا متکلمان در یکی دانستن حال و ثابت راه اشتباهی رفته باشند. زیرا:

نظریه احوال از کلام تافضه

۱. چنانچه بعضی هم اشاره کرده‌اند (مفید، ۱۴۰۳: ۱/۱۱۶؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۳/۲)، اکثر معتزله، که مخالف نظریه حال بودند، علم خدا به معدومات را با التفات به مسئله ثابت حل کرده‌اند. بنابراین، از دید آنان، حال با ثابت متفاوت بوده است.

۲. صدرالدین قونوی، به عنوان یکی از شارحان و شاگردان بزرگ ابن عربی، که نظریه اعیان ثابت در آثار او (ابن عربی) به نحو چشم‌گیری جلوه‌گر شد، علاوه بر نام‌بردن از اصطلاح فراموش شده حال و تأیید آن، به صراحت تمام به تمایز حال از ثابت اشاره دارد (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۶۵-۱۶۶). او پس از اینکه به تفاوت دو مقام احادیث و واحدیت خدا اشاره می‌کند صفات او را از جهت تعیینش در صور مختلف، احوال او بیان داشته (همان: ۷۸) و تحقق مجموع ظهورات و تجلیات را به حسب احوال مربوط به اعیان ثابته معرفی کرده است (همان: ۱۲۳)، و نسبت اسماء و صفات را جز به این عنوان که احوال خداوند هستند صحیح نمی‌داند و صدق اسماء و صفات را بر خدا از آن جهت که دارای احوال است جایز دانسته و بس (همان: ۱۶۶).

تفاوت سخن فلاسفه و عرفا

از مجموع سخنان عرفا این دریافت حاصل می‌شود که آنچه در زبان آنها با ذات خدا عینیت دارد مصداقاً همان نسب و اضافات شمرده شده‌اند. ایراد این سخن این است که چگونه نسب و اضافات که وجود عینی ندارند، در خارج با ذات عینیت دارند (احمدوند، ۱۳۸۹: ۵۸۳ به بعد). شبیه این اشکال در خصوص این ادعای فلاسفه، یعنی جواز انتزاع مفاهیم مختلف از یک ذات بسیط، به ذهن متبادر می‌شود که البته صدرا (شیرازی، ۱۳۸۰: ۷۳) و دیگرانی چون سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۴۰)، درصدد پاسخ به این اشکال برآمده‌اند.^{۱۰}

چنان‌که اشاره شد، عده‌ای از گذشتگان و معاصران، نظریه حال را حمل بر معانی نفس‌الامری و مقولات ثانیه فلسفی کرده‌اند. این توجیه گاه باعث شده است صفات، فقط اعتبارات ذهنی تلقی شوند و وجود خارجی آنها منتفی گردد و واجب از صفات کمال تهی فرض شود (احمدوند، ۱۳۸۹: ۲۰۰). آیا به‌راستی منظور از اوصاف یا مفاهیم انتزاعی در اینجا معنای خاصی است و با آنچه در فلسفه از آن اراده می‌شود متفاوت است؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱، ص ۲۷۸). آیا معانی ثبوتی، نظیر عالمیت و قادریت و برخی دیگر از معانی مصدری را، که یکی از اقسام معانی اعتباری (نفس‌الامری) در کنار اعدام ملکات و نسب و اضافات دانسته‌اند

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

(ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۲۴۰)، باید به نحو زیادت بر ذات واجب اطلاق شوند؟ (طباطبایی، ۱۳۸۸: فصل چهارم از مرحله دوازدهم). ملاصدرا در خصوص صفات اضافی گفته است:

و كما أنّ صفاته الحقيقية كلّها حقيقة واحدة لاتزيد على ذاته و إن تغايرت مفهوماتها ... فكذا صفاته الإضافية و إن كانت زائدة على ذاته المغايرة بحسب المفهوم، لكن كلّها إضافة واحدة متأخرة عن الذات و لا يخلّ بوحدايته كونها زائدة عليه (شیرازی، بی تا: ۱۲۰/۶).^{۱۱}

چنان که گذشت، ابن سینا در تفسیر دیگر خود از نحوه اتصاف ذات به صفات، صفات خدا را به سلبها و اضافات برگرداند. در این موضع گیری، صفت اولیه و ذاتی خداوند، انیت او است و سایر صفات حق، اضافه و نسبت او با موصوفات یا سلب صفتی از وی است که بدیهی است هیچ کدام از آنها دیگر موجب راه یافتن تکثر در ذات وی نخواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۷).

باید گفت نزد قائلان به نظریه احوال، همان گونه که در تبیین و تکمیل نظریه معانی گذشت، آنچه مبدأ سایر صفات یا اضافات می شود همین نوع از مفاهیم اند، چنان که به فرض، عالمیت در نزد آنان منشأ صفت علم و نسبت آن با ذات است، هر چند این گونه معانی به لحاظ مفهومی طرفینی اند و ذهن آن را متأخر از دو طرف اضافه به دست می آورد، اما در حقیقت و نفس الامر، صفت و رابطه آن با ذات، خود، برخاسته از آن است، و نه بالعکس، آن گونه که ملاصدرا گفته است: «فإن الواجب ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه و عمّا أضيف بها إليه، و إنما علوه و مجده و تجمله و بهائه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحادية» (شیرازی، بی تا: ۱۲۰/۶).^{۱۲}

واقعیت این است که باید بین دو معنا از صفات اضافی تمایز قائل شد، چنان که خود صدرا در موضعی دیگر در پاسخ به اشکال ابوالبرکات به نظریه مشائیان در باب علم تفصیلی واجب به اشیا تذکر داده است (همان: ۱۹۹). بدین صورت که گاه از مفاهیمی مثل عالمیت و ... معنای اضافی آنها مراد است که متوقف بر وجود طرفین است و گاه منظور مبادی و ریشه آن اضافات است که همان حیثیت ذاتی بوده و به قول صدرا عین ذات است. همان گونه که در جاهای دیگر تأکید می کند که اساساً اضافه حضرت حق به موجودات دیگر متأخر از ماهیات نبوده و اضافه مزبور اضافه ای اشرافی است؛ و لذا بین صفات حقیقی و صفات اضافی خدا هیچ تفاوتی وجود ندارد و ذات الاهی برای لحاظ صفات حقیقی و سایر نسبتها کافی بوده و مصداق صفات اضافی عیناً همان ذات الاهی خواهد بود (همان: ۱۲۶/۱-۱۲۷).

نظریه احوال از کلام تافه

اما به نظر می‌رسد این نقطه اشتراک، همان نقطه افتراق ملاصدرا از متکلمان و شاید عرفا باشد؛ چراکه صفات اضافی بدین معنا که خود سرمنشأ و مبادی اضافات‌اند و نه بالعکس، امری است که اساساً داخل در وجود نیست. اکنون با توجه به اینکه حال از نظر قائلان بدان، خود موجود نیست چگونه می‌توان صفات دیگر را بدان منتسب کرد؟

شاید سخن قاضی سعید قمی در اینجا مفهوم افتد که صفات حق را منکر شده است و تنها صفات سلبی را بر او قابل اطلاق دانسته، از این جهت که صفات اساساً به موجود لاحق می‌شوند، حال آنکه خدا نزد او (و حال در نزد طرفداران آن)^{۱۳} موجود نیستند (قمی، ۱۳۶۲: ۷۰-۷۱). قیصری در وصف اسما و صفات حق این‌گونه سخن گفته است: «و ذلک التکثر (تکثر الصفات) باعتبار مراتبها الغیبیه التي هی مفاتیح الغیب و هی معانٍ معقوله فی غیب وجود الحق ... و لیست بموجودات عینیّه و لاتدخل فی الوجود أصلاً» (قیصری، ۱۴۱۶: ۳۴/۱).

از این جهت شاید این موضع مشترک متکلمان، حکما و عرفا ناظر به ظرافت‌های همین بحث بوده و آن را شایسته تأمل می‌کند که گاه اطلاق صفات را بر حق تعالی به سبب رعایت طرف اشد از دو طرف نقیض می‌دانسته‌اند، چنان‌که سید حیدر آملی در استناد خود به کلام نصیرالدین طوسی می‌گوید: «منظور خواجه این است که چون عقلاً خواستند در مورد خداوند صفتی به کار برند، علم را به جای جهل به کار بردند، چون علم اشرف است اما خداوند به واقع صفت ندارد» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۴۳).

نتیجه

با توجه به موضوع نظریه احوال، که همان صفات است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این بحث در بردارنده نکات ظریف و ناظر به مبحث غیرسطحی است که تفصیل آن به‌مرور عمق آن را گواهی داده‌اند. می‌توان گفت وضعیّت نظریه حال، بسان وجود رابط و گامی در رسیدن به مفاهیم نفس‌الامری است که متأسفانه در کتب فلسفی، پس از ذکر آن در کنار نظریه ثابتات و تصور ترادف آن دو، هدف حمله قرار گرفته و انکار شده است. درست است که برخی از معتزله در ابتدا برای گریز از محذور شرک به نظریه حال روی آوردند، اما واقعیت این است که این مسئله الاهیاتی می‌توانست به استخدام فلسفه درآمده، در ابعادی از مسائل هستی‌شناسانه به کار آید و ملاکاتی را برای داوری درباره انحاء وجودات به دست دهد. با این حال، ذکر این نکته ضروری به

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

نظر می‌رسد که در توجه به خاستگاه اولیه این نظریه آنچه محل توجه اصلی متکلمان قرار می‌گرفته، تلاش برای رهایی از افراط مشبّه و تفریط معطله در خصوص شناخت خدا بوده است. بنابراین، گرچه اصل توجیهاات در این قبیل مباحث دربرگیرنده نکات عام فلسفی و گامی در پرداخت کامل‌تر آن به دست آیندگان بوده است، اما باید دانست که این نظریه در دل خود به امری ورای آن توجیهاات دل بسته بوده که همان دیدگاه تنزیهی در خصوص خداوند و اخذ صفات او برخلاف مفهوم عادی آن در خصوص انسان‌ها است. در این تحلیل، تعدد قدما فقط یک وجه از محذور شرک خواهد بود و مراد اصلی از این بحث، بیرون‌دانستن خداوند از دو حدّ ابطال و تشبیه است که در وهله اول گویا مانعی نداشته است که منطق استدلال را بر مبنای عقاید مرسوم در اختیار گیرد^{۱۴} و به نظر می‌رسد بسنده کردن به رد شبهات متکلمان در ابطال این نظریه از سوی فلاسفه از شتاب‌زدگی خالی نبوده باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). مخزن الاسرار و منبع الانوار، تصحیح: هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). اسما و صفات حق، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۲). وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۴). الهیات شفا، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۳۲). المبدأ والمعاد، ترجمه: محمود شهبابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۳۹). الاشارات والتنبيهات، به اهتمام: محمود شهبابی، تهران: انتشارات دانشگاه.
- _____ (۱۴۲۱). التعليقات، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- ابن عربی، محیی الدین محمد (بی‌تا). الفتوحات المکیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احمدوند، معروف علی (۱۳۸۹). رابطه ذات و صفات الاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- اسعدی، علی‌رضا (۱۳۸۸). هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نظریات احوال از کلام تافضه

- اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین، به کوشش: هلموت ربتر، ویسبادن.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱). المقالات والفرق، به کوشش: محمدجواد مشکور، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- ایچی، عضد الدین (۱۴۰۰). المواقف فی علم الکلام، قاهره: مكتبة المتنبی.
- بغدادی، عبد القاهر (۱۹۴۷/۱۳۶۷). الفرق بین الفرق، به کوشش: محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره: مكتب نشر الثقافة.
- جرجانی، میر سید شریف علی (۱۴۱۲). شرح المواقف، قم: منشورات الرضی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۲/۱۴۱۳). احوال علی المنزلة العلمية للشيخ المفید، ترجمه: عباس اسدی، قم: کنگره جهانی بزرگداشت هزاره شیخ مفید.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۳۲). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، چاپ هشتم.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۶). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ ششم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷). کلام تطبیقی، قم: جامعة المصطفی العالمیة، چاپ دوم.
- رضائزاد، غلام حسین (۱۳۸۰). حکمت نامه یا شرح کبیر بر منظومه، تهران: الزهرا.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). شرح الاسماء، تصحیح: نجف قلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- شبستری، محمود (۱۳۷۱). مجموعه آثار، به اهتمام: صمد موحد، تهران: انتشارات طهوری.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۵۶). الملل والنحل، به کوشش: محمد بدران، قاهره: مكتبة انجلو مصریة.
- _____ (بی تا). نهاية الاقدام، به کوشش: ألفرد گیوم، قاهره: مكتبة المتنبی.
- _____ (۱۹۶۸). الملل والنحل، به کوشش: عبد العزيز محمد وکیل، قاهره: مؤسسة الحلبي.
- شیرازی، صدر الدین محمد (بی تا). الاسفار الاربعة، قم: مكتبة مصطفوی.
- _____ (۱۳۸۰). المبدأ والمعاد، ترجمه و شرح: محمد ذبیحی، قم: انتشارات اشراق، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸). مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

- طباطبائی، سید محمد (۱۳۸۸). *بداية الحكمة*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طوسی، نصیر الدین (۱۹۸۵/۱۴۰۵). *نقد المَحْضَل*، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
- عبدالله، محمد رمضان (۱۹۸۶). *الباقلائی و آراؤه الكلامیة*، بغداد: مطبعة الامة.
- قاضی عبد الجبار بن احمد (۱۹۷۲). *فرق و طبقات المعتزلة*، به کوشش: علی سامی نشار و عصام الدین محمد علی، اسکندریه: دار المطبوعات الجامعیة.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). *کلید بهشت*، تصحیح: سید محمد مشکاة، قم: انتشارات دار الزهراء، چاپ اول.
- قیصری، داوود (۱۴۱۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: محمد حسن الساعدی، بی جا: انوار الهدی، چاپ اول.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الالهیة*، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات موسی، چاپ اول.
- کاشانی، ملا عبدالرزاق (۱۳۶۳). *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۴۲۸). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، به کوشش: اکبر اسد علی زاده، بی جا: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۶۷). *احوال*، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مسعودی، ابو الحسن علی بن حسین بن علی (بی تا). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بیروت: دار الاندلس.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۰). *آموزش فلسفه*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۸۰). *شرح اسفار اربعه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- مفید، محمد (۱۹۸۳/۱۴۰۳). *اوائل المقالات*، بیروت: دار الكتاب الاسلامی.
- ولفسون، هنری اوسترین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.

پی نوشتها:

۱. سخن از روی هوا و هوس
۲. از این جهت شاید بتوان خصوص این قول را از میان سایر اقوال معتزله، تحت عنوان نیابت ذات از صفات یاد کرد.

نظریه احوال از کلام تافضه

۳. ملا عبدالرزاق لاهیجی پس از این نقل، موضع صاحب مقاصد (تفتازانی) را نقل می‌کند که گفته است: «والحق أن هذا الظن لا یعنی من الحق شيئاً» (لاهیجی، ۱۴۲۸: ۲۶۵/۱).
۴. ابن کلاب یکی از مخالفان معروف و معتبر معتزله است. دیدگاه‌های کلامی وی را در شکل‌گیری کلام اسلامی مهم دانسته‌اند. پس از ابن کلاب، نحله‌های کلامی مختلف درباره دیدگاه‌های وی بحث‌های جدی داشته‌اند. این نظریه را، که صفات خداوند قائم به ذات و نه عین و نه غیر او است، همو از همان نظریه درباره کلام خداوند تعمیم داده است. ذکر این نکته بسیار مهم است که ائمه (ع) شیعیان را از ورود در بحث مخلوق بودن یا نبودن قرآن نهی می‌کردند. اما این موضع‌گیری عموماً بر پایه تقیه توجیه شده است.
۵. ایشان علی‌رغم اینکه صفات خدا را اشیا شمرده، اما اطلاق اشیا را بر مجموع صفات روا نمی‌دانسته است.
۵. قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بر *حکمة الاشراف*، این مطلب را منحصر به سهروردی دانسته است (همان: حاشیه).
۷. ابن عربی این قول را که صفات خدا نه او و نه غیر او است در غایت بعد دانسته است (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۲/۴).
شیخ محمود شبستری (۱۳۷۱: ۱۸۳) درباره رابطه ذات و صفات این اشعار را سروده است:
صفات او چو ذات او است قدیم دائماً حی و قادر است و علیم
صفتش غیر نیست و نبود عین دل دانا در این ندارد غین
چون به معنا نه او است او نبود ور شود زو جدا نکو نبود
۷. مفاد این مطلب در ابیات گذشته شبستری دیده شد.
۸. در فلسفه، این امر به عنوان مصحح سایر *اضافات* به حق است که جایز نیست به صورت متعدد به وی اضافه شوند؛ چون همگی موجب کثرت حیثیات در خدا خواهند شد. بدین صورت سهروردی اضافه‌ای را چون مبدئیت برای اضافاتی نظیر رازقیت و مصوریت در نظر گرفته است و ملاصدرا آن را به عنوان تأییدی بر نظر خود درباره صفات اضافی ذکر کرده است، اما نام آن را برخلاف ابوهاشم یا سهروردی اضافه قیومیه نهاده است (نک: شیرازی، بی‌تا: ۱۲۰/۶-۱۲۱).
۹. گزارش و نقدی از اباحت سبزواری در این زمینه در کتاب *اسماء و صفات حق آمده است* (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۷).
۱۰. سبزواری در تعلیقه خود (همان: ۱۱۹) می‌گوید: «والصفات الاضافية ايضاً - اعني المضافات الحقيقية لا المشهورية - زائدة على ذات الموصوف والا كان الموصوف نسبة محضة».
۱۱. در این زمینه شاید ذکر تعبیرات سید احمد کربلایی در مکتوبات خود خطاب به کمپانی درباره تفاوت مقام ذات و صفات بی‌مناسبت نباشد که: «انتشاء اسماء و صفات از ذات اقدس است؛ نه آنکه ذات مقدس مصداق مطابق مفاهیم متعدده محدوده باشد. بلی اگر الغاء حدود اسماء و صفات شود، پس ثانی نماند غیر ذات» (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲: ۷۴).
۱۳. هرچند تعریف آن را در گزارش‌ها با قید «صفة امر موجود» آورده‌اند، اما با توجه به سابقه بحث و تفاوت رویکرد ابوهاشم با معمر و همچنین هشام بن حکم در مناظره خود با ابوالهذیل علاف، گویا توصیف بعدی‌ها از حال به «صفت امر موجود»، توصیفی نارسا و ناظر به کل حوزه کائنات بوده و چه‌بسا باید بر سر قید «موجود»

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

درنگ کرد. به نظر می‌رسد آنچه در تفکیک میان نظر ابوعلی و ابوهاشم مهم باشد، تأکید ابوهاشم بر اثبات حال در **ورای ذات** (و نه لزوماً امر موجود) است که در گزارش‌ها بدان تصریح شده است.

۱۴. هشام بن حکم در مناظره خود با ابوالهذیل علاف برای استدلال بر این موضوع که صفت نه موصوف است و نه غیرموصوف به دو دلیل استناد کرده است (نک: مسعودی، بی‌تا: ۱۰۳/۴-۱۰۴)، اما همان‌گونه که دلیل دوم وی بر مبنای خصم بوده است و بر همان اساس راهکار نه خدا و نه غیرخدا را در نظر او مختص صفات خداوند ندانسته‌اند (نک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۹۵)، می‌توان اصل احتجاج با علاف را از باب مجادله دانست که اقناع خصم در آن به وسیله تصورات رایج، بعید نبوده باشد.