

اندیشه‌های تنزیهی عباد بن سلیمان

ناصر گذشته^۱

چکیده

عباد بن سلیمان صیمری یکی از دانشمندان ایرانی است که در قرن سوم قمری در مکتب معتزله پرورش یافت و بالید. مهم‌ترین ویژگی مکتب معتزله این بود که در برابر مشبّه که به خدایی شبیه به انسان باور داشتند، با عنایت به اندیشه‌های نو افلاطونی، خدایی تنزیهی را در خلال دستگامی کلامی طرح کردند که هیچ‌گونه صفتی ندارد و صفات خدا را به ذات باز می‌گردانند. به عبارت دیگر، آنان به خدایی باور داشتند که هیچ‌گونه شباهتی با آفریده‌هایش نداشت و «دیگر» بود. عباد بن سلیمان در خداشناسی تنزیهی خویش، چند گام فراتر از همقطاران اعتزالی‌ش رفته و به تنزیه مطلق روی آورده است. او با الهام از حکمایان یونان باستان، جهان را در دو ساحت می‌بیند، نخست، ساحت پیش از وجود که اشیاء و ماهیات بودند ولی فاقد وجود بودند و این اشیاء از ازل همبود با خداوند بودند. ساحت دوم عالم، ساحتی است که با فرآیند خلقت به وجود آمده است، این فرآیند این‌گونه بوده که خداوند با پدید آوردن گفتاری آفرینشگر یا «کن»، ندایی به اشیاء در داد که پدید آیند و آنان نیز پدید آمدند و بدین سان جهان کنونی که مشاهده می‌کنیم و جهان تکون، حدوث و خلقت نام دارد، پدید آمد. خدا هیچ‌گونه ارتباطی حتی ارتباط معرفتی با ساحت دوم عالم ندارد. عباد با ترسیم چنین جهانی، این‌غایت را جستجو می‌کند که هرگونه ارتباط خداوند را با این عالم و به دنبال آن، هرگونه مشابهت وی را با عالم نفی کند و خدا را «به کلی دیگر» بینگارد. این عقیده بالطبع لوازم گوناگونی دارد که یکی از لوازم آن این است که وی می‌بایست عالم را ازلی بداند و ازلی دانستن عالم اندیشه ایست که وی از زمره متکلمان دور ساخته و به فیلسوفان نزدیک کرده است.

کلید واژه‌ها عباد بن سلیمان صیمری، ازلیت عالم، شیئیت عدم، ذات و صفات خدا، معتزله، جهان‌شناسی.

ابوسهل عباد بن سلیمان صیمری از متکلمان برجسته اعتزالی است که پیش از ۲۰۰ق زاده شد و از قرار معلوم حدود ۲۶۰ق زنده بوده است (خیاط، ۹۰؛ فان اس، ۱۶/۱۷). او از شاگردان هشام بن عمرو فوطی بود (ملطی، ۴۴). بغدادی و شهرستانی از آنجا که وی شاگرد فوطی بود، از او نه به عنوان یک شخصیت صاحب مکتب بلکه از هشامیه یاد می‌کنند و فقط به طور پراکنده به عقاید شخصی او می‌پردازند (بغدادی، ۱۶۰-۱۶۲؛ شهرستانی، ۱/۷۲). اگر به کتاب *الاتصار خیاط* توجه کنیم می‌بینیم که در مقایسه با دیگر اندیشوران اعتزالی، ابن راوندی و خیاط عنایت کمتری به اندیشه‌های وی داشته‌اند و از این معنا می‌توان این‌گونه استنباط کرد که او احتمالاً جوان‌تر از آن بود تا در کتاب *الاتصار خیاط* به طور ویژه مطرح شود. پس از اینان با تصویر موجود وی در *مقالات الاسلامیین اشعری* روبرو می‌شویم که کاملاً متفاوت است و دانش ما دربارهٔ اندیشه‌های ویژه وی نیز به طور عمده از آنجا ناشی می‌شود (فان اس، ۱۷/۱۷). اشعری به ویژه به عقاید عباد در مورد صفات علاقه نشان می‌دهد و به تفصیل از آن یاد می‌کند - امری که در *مقالات الاسلامیین* به ندرت رخ می‌دهد.

شمار کتابهایی که از عباد گزارش کرده‌اند تنها ۳ عنوان است (فان اس، ۱۷/۱۹) که متأسفانه هیچیک بر جای نمانده است. از قرار معلوم در مورد عقایدش دربارهٔ صفات پیش از آنچه در منابع آمده، دست به قلم نبرده است. احتمالاً کتاب *الابواب* او کامل‌ترین و جامع‌ترین آنها بوده است (فان اس، همانجا). ابو‌هاشم جبائی (د ۳۲۱ق/۳۳۳م) ردیه‌ای بر این کتاب املاء کرده است (ابن مرتضی، ۱۰۱). ابن ندیم (ص ۲۱۵) از نوشته‌های او به ۳ عنوان اشاره کرده است.

طرح مسأله

مسألهٔ خداشناسی و توحید مهم‌ترین بخش از عقاید کلامی عباد بن سلیمان را تشکیل می‌دهد، اما مشکل اینجاست که هیچیک از نوشته‌های عباد بن سلیمان به دست ما نرسیده و ما برای فهمیدن عقاید او باید به روایتهای پراکنده‌ای که در منابع کلامی، خاصه *مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری*، آمده مراجعه کنیم. مشکل دیگری که برای فهمیدن عقاید عباد پیش روی هر پژوهشگر وجود دارد، این است که روایات به جای

مانده از عقاید عباد پیچیده، دشوار فهم و تناقض گونه است، چندان که گاه به چیستان می‌ماند. جالب اینجاست که این امر موجبات خستگی و بی‌حوصلگی مونتگومری وات^۱ را فراهم کرده زیرا وی می‌گوید: «به نظر می‌رسد که تمایل او متوجه معماهای منطقی دقیق و باریکی بوده که اغلب او را چندان به حل مسائل واقعی رهنمون نمی‌شده است» (وات، 82). ویلفرد مادلونگ^۲ محقق دیگری است که به احوال و عقاید عباد پرداخته و مقاله‌ای در دایرة المعارف ایران (ایرانیکا^۳) دربارهٔ او نوشته است. مادلونگ نیز تنها به یک گزارش ساده و کلی از عقاید وی بسنده کرده و کوششی برای فهم دشواریهای عقاید وی به خرج نداده است. در این میان مقاله‌ای که بنیامین آبراهامو^۴ در باب اندیشه‌های عباد نوشته، کوششی در خور و پژوهشی قابل تأمل است و از این جهت که نویسنده بخشی از مشکلات را گشوده و از کلام معماگونه عباد رمزگشایی کرده، در خور ستایش است.

نوع نگرش عباد بن سلیمان به خدا نشأت گرفته از مدل تنزیهی نوافلاطونیان است که توسط جعدبن درهم و جهم بن صفوان در میان مسلمانان رواج پیدا کرد و توسط معتزله پخته و پرورده شد. با اینکه خداشناسی عباد میراث بر آن مدل تنزیهی است ولی در صورت‌بندی اندیشه و طرح جهان‌شناسی و اینکه در اندیشه تنزیه راه افراط پیموده، با مدل‌های پیشینیان خاصه معتزله، متفاوت است و به عبارتی، اگر معتزله خدایی «دیگر» را مطرح کردند که به هیچ روی شبیه آفریده‌هایش نیست، خدای عباد به کلی «دیگر» است. از دیرباز این پرسش ذهن متکلمان را به خود مشغول داشته بود که چه ارتباطی میان خداوند و علم او با جهان هستی وجود دارد؟ آنان از یک سو نمی‌توانستند علم ازلی خداوند را به موجودات منکر شوند و از سوی دیگر عالم را حادث و غیرازلی می‌دانستند. مسأله بغرنج این بود که با عنایت به این قاعده که علم بدون وجود معلوم ناممکن به نظر می‌رسد، چگونه می‌توان گفت که خداوند از ازل به موجودات علم داشته، در حالی که خود این موجودات، از ازل وجود نداشتند؟ بالطبع پرسش دیگری که از دل این پرسش زاده می‌شد، این بود که آیا موجودات عالم پیش از این وجود مادی، در

1. M. Walt

2. Wilfred Madelung

3. *Iranica*

4. Binyamin Abrahamov

عالم دیگری، به عنوان معلومات خدا وجود داشته‌اند؟ استاد عباد، هشام بن عمرو فوطی منکر این بود که خدا از ازل به اشیاء علم داشته باشد، چون معتقد بود که اگر چنین بگوییم، وجود اشیاء را از ازل اثبات کرده‌ایم و در این صورت، باید عالم را ازلی بدانیم، در حالی که ازلی بودن عالم از دیدگاه وی محال است (اشعری، ۱۵۸).

مسئله دیگری که برای اهل تنزیه خاصه معتزله مطرح بود این بود که اگر خدا شبیه به عالم نیست و اگر علم و اراده خدا، عین او هستند، آیا خدا به این عالم آگاه است یا نه؟ اگر خدا به عالم آگاه است و آن را اراده کرده است، در این صورت عالم، موضوع علم و اراده خدا می‌شود. علم و اراده‌ای که عین خداست. به عبارت دیگر، عالم شبیه خدا می‌گردد و معتزله بر این امر تأیید می‌ورزند که چیزی شبیه خدا نیست (نصری نادر، ۷۰، پاورقی). اینک باید دید که عباد بن سلیمان برای دو مسئله بغرنج بالا چه راه حلی پیش‌روی ما می‌گذارد. او در گام نخست به سوی تنزیه، صفاتی را که مشبّه به خدا نسبت می‌دهند، نفی می‌کند. خدا وجه، نفس، ذات، چشم و دو دست ندارد (اشعری، ۴۹۶)، در مکان نیست (همو، ۱۵۷)، دیده نمی‌شود، نه با چشم سر و نه با دیده دل (همو، ۱۵۷، ۲۱۶). بدین‌سان خدا غیر از اشیاء و یکسره «دیگر» است و این غیریت نیز عرضی نیست (همو، ۱۸۱، ۴۹۶).

گام بعدی او به طرف تنزیه این است که همچون سایر همقطاران، صفات خدا را نفی می‌کند، اما شیوه او در نفی صفات با روش همکیشان اعتزالی‌ها که هر یک به نوعی صفات را به ذات خدا برمی‌گردانند، متفاوت است، زیرا عباد معتقد است که خدا ذات ندارد. مثلاً در مورد علم می‌گفت اینکه می‌گویند خدا عالم است، سخن درستی است ولی اینکه بگویند به سبب علم یا به سبب ذات عالم است، خطاست؛ حتی اگر بگویند خدا را علمی است یا دارای علم است، سخن درستی نیست (همو، ۴۹۶-۴۹۷). بدین سان او می‌گوید که خدا عالم، قادر و حی است، ولی با این گفتار، برای خدا علم و قدرت و حیات اثبات نمی‌کنم و همچنین سمع و بصر برای او اثبات نمی‌کنم و می‌گویم که او عالم است نه به علم و قادر است نه به قدرت و حی است نه به حیات و سمیع است نه به سمع (همو، ۱۶۵-۱۶۶). پس در مورد صفاتی که قرآن به خدا نسبت داده و مسلمانان در مورد خدا می‌گویند، نمی‌توان از قاعده ذات و صفت استفاده کرد، بلکه اساساً این

کلماتی که به عنوان صفت‌های خدا مشهورند، چیزی بیش از گفتارهای زبانی نیستند و نمی‌توان معنای محصل و مستقلى برايشان بازجست و بهترين چيزی که در مورد اينها می‌توان گفت اين است که اين واژه‌ها، نامهای خداوندند، نامهایی مانند دانا، توانا، زنده، بينا و شنوا که نشانگر کمالات اويند. به کار بردن اين اسمها در مورد خداوند هيچ اشکالی ندارد، البته به شرطی که اين نامها در قرآن آمده باشد، يا مسلمانان بر به کار بردن آن، اجماع داشته باشند (همو، ۴۹۸). به روايت اشعری (ص ۴۹۷)، وقتی از او می‌پرسيدند که «خدا عالم است» يعنی چه؟ او می‌گفت عالم اثبات اسمی برای خداست که همراه آن علم به معلوم است و قادر اثبات اسمی برای خداست که همراه آن علم به مقدرات دارد. بصير نیز اثبات اسمی برای خداست که همراه آن دانشی به ديدنها دارد. نمی‌توان گفت که خدا را شنوایی هست يا او داراي شنيدن است يا داراي شنوایی حادث شده است (همو، ۱۶۵-۱۶۶، ۴۹۷-۴۹۸).

البته می‌توان نامهای خداوند را به اين صورت دسته بندي کرد که برخی از آنها به گونه‌ای است که خدا اين اسم را نه به واسطه فعلش و نه به واسطه فعل غيرش، دارد، مثل عالم، قادر، حي، سمیع، بصير، قديم، اله. پاره‌ای از نامها هستند که خدا از رهگذر فعلش به آنها موسوم است مثل خالق، رازق، باری، متفضل، محسن، منعم. برخی نامهایی هستند که خدا به واسطه فعل غيرش به آنها موسوم است، همچون معلوم و مدعو (همو، ۴۹۸-۴۹۹). پس نمی‌توان گفت که خدا از ازل بر آفرينش قادر بود يا نمی‌توان گفت که از ازل بر اجسام و مخلوقات قادر بود و نمی‌توان گفت که از ازل جواد، محسن، عادل، منعم، متفضل، خالق، مکلم، صادق، مختار، مرید، راضی، ساخط، موالی و معادی بوده است چرا که خداوند به واسطه فعلش متصف به اين صفات می‌شود (اشعری، ۴۹۸-۳۹۹).

بدین قرار مامی توانيم که هر یک از اين اسمها را به جای نام خدا به کار ببريم يعنی همانسان که می‌گوئيم خدا ازلی است، می‌توانيم بگوئيم که آن سمیع و آن بصير ازلی است، اما نمی‌توانيم بگوئيم که خدا از ازل سمیع يا بصير است، زیرا وقتی می‌گوئيم که خدا سمیع است، اسمی را برای او اثبات می‌کنيم که به همراه آن، علم به مسموع است همچنان که وقتی می‌گوئيم بصير، اسمی را برای خدا اثبات می‌کنيم که همراه آن علم به مبصر است (همو، ۱۷۳، ۴۹۷).

اکنون باید دید که از نظر عباد، خدا چه نسبتی با عالم دارد؟ او معتقد است که پیش از این عالمی که اکنون پیش روی داریم و عالم جسمها و آفریده هاست (= مخلوقات)، عالم دیگری وجود داشته که ازلی و همبود با خداوند بوده است. اشیاء ناموجود، نا آفریده و نامرکب، به صورت جوهرها، عرضها، حرکتها، رنگها و طمعها، اجزاء این عالم را تشکیل می دادند (همو، ۱۵۸-۱۵۹، ۴۹۵-۴۹۶). در این ساحت، ما با اشیائی مواجهیم که دارای ماهیتند ولی در عین حال، ناموجود و معدومند (اسفراینی، ۳۷). در اینجا باید گفت که عدم، شیء، عین و ذاتی بدون وجود است (نصری نادر، همانجا؛ آبراهاموف، ۱۱۶). این اشیاء قابل دیدن و شنیدن نبودند (اشعری، ۱۷۳). خداوند نیز از ازل به همگی این اشیاء ناموجود علم داشت (اشعری، ۱۵۸-۱۵۹). اما او پیش از اشیاء نبود و اول اشیاء نیز نبود و نمی توان گفت که اشیاء پس از او بودند (همو، ۱۹۶، ۴۹۶، ۵۱۹-۵۲۰).

اینک این پرسش طرح می شود که چه فرآیندی رخ داد که اشیاء ناموجودی که پیش از این جهان فعلی بودند، به اشیاء موجود و تکون یافته تبدیل شدند؟ و به عبارت دیگر، فرآیند خلق و حدوث اشیاء چگونه صورت پذیرفت؟ به نظر می رسد که عباد با عنایت به آیاتی چون انما امره اذا اراد شیئاً أن یقول له کن فیکون همچون ابوالهذیل علاف معتقد است که آفرینش و حدوث اشیاء توسط گفتار انجام شده است، اما او چون ابوالهذیل معتقد نیست که خداوند به آنها گفته باشد «کن» (پدید آیی)، زیرا عباد منکر این است که سخن گفتن را به خدا نسبت بدهیم (همو، ۱۵۸، ۴۹۸).

عباد فرآیند پدید آمدن اشیاء توسط گفتار را یک نوع فعل می خواند و می گوید معنای حقیقی آنچه که به وجود می آید (= مخلوق، محدث) این است که موضوع فعل (= مفعول) قرار بگیرد، نه اینکه همان گونه که عوام می پندارند، از هیچ به وجود بیاید. با اینکه او معتقد است که خداوند در آفرینش عالم هیچ قصد و غرضی نداشته است (اشعری، ۲۵۳)، ولی به این اندیشه نیز باور دارد که جز خیر و صلاح، چیزی از خدا نشأت نمی گیرد (همو، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰).

بدین قرار عالم به وجود آمد یعنی اجسام، مؤلفات و به طور کلی مخلوقات پدید آمدند (همو، ۴۹۵-۴۹۶). عباد در مورد تعلق علم خدا به اشیاء پیش از خلقت (نابود) و اشیاء پس از خلقت (اجسام و مؤلفات) می گفت که خدا از ازل عالم به معلومات، جواهر،

اعراض، افعال و خلق بود، ولی نمی‌توان گفت که خدا از ازل عالم به اجسام، مخلوقات و مفعولات بود (همو، ۱۵۸-۱۵۹، ۴۴۸، ۴۹۵-۴۹۶). بنابراین، می‌توان گفت که خداوند هیچ‌گونه ارتباط معرفتی و به‌طور کلی هیچ‌گونه ارتباطی با عالم پس از خلقت یا جهان موجود ندارد و او یکسره «دیگر» است، چندان که حتی نمی‌توان گفت که خدا سوم هر دو نفر و چهارم هر سه نفر است - چیزی که با متن صریح قرآن متعارض بوده و موجب اعتراض مخالفانش شده است (بغدادی، ۱۶۱)؛ هرچند قاضی عبدالجبار آن را توجیه کرده است (۲۴۱/۴-۲۴۲). یکی از لوازم این عقیده این است که دیگر نمی‌توان استدلال از شاهد به غایب را معتبر شمرد، به عبارت دیگر عباد منکر این بود که ما خدا را مشمول روابط و احکام میان مخلوقات کنیم و هر حکمی را که در میان مخلوقات جاری می‌دانیم، بر خدا نیز بار کنیم؛ زیرا رابطه‌ای میان خدا و مخلوقات وجود ندارد (اشعری، ۴۹۹).

هدف عباد از ترسیم چنین جهانی، این است که هرگونه مشابهتی را میان خدا و عالم نفی کند و این همان تنزیه مطلق است. در اینجا اگر اندیشه‌های عباد را ریشه‌یابی کنیم می‌بینیم که این اندیشه‌ها پنج پایه دارد. پایه نخست اندیشه‌های وی را می‌توان در حکمیان پیش از سقراط یعنی آناکسیمندر^۱ و آناکسیمنس^۲ بازجست چرا که ایشان طرحتی از هستی ارائه می‌کردند (کاپلستن، ۴۰-۴۳). پایه دوم را می‌توان در اندیشه‌های پارمیندس^۳ جستجو کرد چرا که وی معتقد بود که وجود از عدم پدید نمی‌آید (همو، ۷۳). پایه سوم اندیشه‌های وی را باورهای تنزیهی نوافلاطونیان در طرح خدایی به کلی ورای وجود، تشکیل می‌دهد (آبراهاموف، ۱۱۷). پایه چهارم، بر اندیشه‌های ارسطو مبتنی است که خدا کمال مطلق است که توجهی به عالم ندارد (نصری نادر، ۷۱ پاورقی)، و سرانجام پایه پنجم، طرح قرآنی آفرینش است که الله طی چند مرحله عالم را آفریده است.

نکته مهمی که در جهان‌شناسی عباد به چشم می‌خورد، این است که همان‌گونه که دشمنانش وی را متهم کرده‌اند (نک: خیاط ۹۰-۹۱) در کنار خدای ازلی، جهان اشیاء نابود را هم ازلی می‌داند و این اندیشه او را از زمره متکلمان خاصه همقطاران اعتزالیست

دور می‌کند و به فیلسوفان نزدیک می‌سازد - امری که ملطی (ص ۴۴) و ابن ندیم (ص ۲۱۵) به آن تصریح کرده‌اند (نیز نک: ردیه‌ای که ابوهاشم جبائی بر یکی از کتابهای او نوشته است، ابن مرتضی، ۷۷).

کتابشناسی

ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزله*، به کوشش سوزانا دیوالد ویلتزر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.

ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

اسفرائینی، شهنشور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م.

اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م.

بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م.

خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش ه. نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م.

سیوطی، جلال الدین، *المزهر*، به کوشش علی محمد بجاوی و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م.

شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش احمد فهمی محمد، بیروت، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م.

قاضی عبدالجبار، المغنی، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۹۸۴م.

کاپلستن، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران، ۱۳۶۲ش.

ملطی، محمد، *التنبیه*، دمشق، ۱۹۴۹م.

نصری نادر، *آلبر، اهم الفرق الاسلامیه*، بیروت، ۱۹۶۶.

Abrahamov, Benyamin, "Abbad ibn Sulayman on Gods Transcendence. Some notes", *Der Islam*, 71, 1994.

Iranica = Encyclopaedia Iranica, New York, 1982.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, New York, 1997.

Walt, W.M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.