

اشارات و تنبیهات (۴)

۱. ملاحظاتی در باب مدخل «جُزء لایْتَجَزّی» در
دائرةالمعارف بزرگ اسلامی
۲. دو مجموعه مقاله نوانتشار درباره برهان
جهان شناختی کلامی

۲۹۱-۳۰۹

چکیده: سلسله مقالاتی که زیر عنوان «اشارات و تنبیهات» منتشر می‌شود مجالی است برای طرح و تحریر جستارهای گونه‌گون انتقادی و کتاب‌گزارانه و تراش پژوهانه که هر یک از آن جستارها نوشتاری است کوتاه و مستقل در باب موضوعی مشخص و ممتاز. بخش چهارم از این مقالات مشتمل است بر دو نوشتار انتقادی و کتاب‌گزارانه. در مقاله «ملاحظاتی در باب مدخل جُزء لایْتَجَزّی» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی» پاره‌ای ملاحظات و انتقادات در باب مطالب مطرح در این مدخل بیان شده است. نوشتار «دو مجموعه مقاله نوانتشار درباره برهان جهان شناختی کلامی» نیز اشارتی است کوتاه به انتشار دو مجموعه مقاله تازه در خصوص مسائل جدید طرح شده درباره برهان حدوث و قدم و به‌ویژه تقریر نوین ویلیام لین کریگ از آن.

کلید واژه‌ها: جُزء لایْتَجَزّی، جوهر فرد، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، خداشناسی، برهان حدوث و قدم، برهان جهان شناختی کلامی، ویلیام لین کریگ، کلام اسلامی.

Ishārāt wa tanbihāt (Part IV)

Hamid Ataei Nazari

Abstract: The series of essays published with the title “Ishārāt wa tanbihāt (pointers and reminders)” is an opportunity to present various writings such as critical reviews, book reviews, and short communications and notes on the Islamic heritage, each of which is a short and independent essay on a specific and distinguished topic. The fourth part of these essays consists of two critical and bibliographic articles. In the article “Considerations on Atom Entry in the Great Islamic Encyclopedia”, some considerations and criticisms about the contents of this entry have been expressed. The second essay entitled “Two newly published essay collections on the Kalām cosmological argument” also briefly points out the publication of two new essay collections on the latest issues concerning the argument of contingency and eternity, and in particular the new reading of it by William Lane Craig.

Keywords: Atom, The Great Islamic Encyclopedia, Theology, The Kalām cosmological Argument, William Lane Craig, Islamic Theology.

إشارات وتنبيهات (٤)
حميد عطائي نظري

الخلاصة: إن سلسلة المقالات التي ننشرها هنا بعنوان (إشارات وتنبيهات) توفر مجالاً لطرح وتحرير مقالات نقدية مختلفة واستعراضات للكتب وبحوث تراثية، بحيث يمتاز كل واحد من هذه المقالات بالاختصار والاستقلال واختصاصه بأحد المواضيع المعينة والممتازة.

أما القسم الرابع من مقالات (إشارات وتنبيهات) فهو عبارة عن مقالين أحدهما هو مقال نقدي والثاني تعريفياً بأحد الكتب. تضمّن المقال الأول بعنوان (ملاحظات حول مدخل «جزء لا يتجزأ» في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى) عدداً من الملاحظات والانتقادات للمطالب المطروحة في هذا المدخل. أما المقال الثاني (مجموعتي المقالات الصادرة حديثاً حول برهان معرفة العالم الكلامي) فيتضمّن إشارة سريعة عن انتشار مجموعتين من المقالات الجديدة حول المسائل المثارة حديثاً حول برهان الحدوث والقَدَم، وخصوصاً التقرير الجديد لوليم لين غريك عن هذا البرهان. المفردات الأساسية: جزء لا يتجزأ، الجوهر الفرد، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، معرفة الله، برهان الحدوث والقَدَم، برهان معرفة العالم الكلامي، ولیم لین غريك، علم الكلام الإسلامي.

۱. ملاحظات در باب مدخل «جُزء لایَتَجَزّی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مدخل «جُزء لایَتَجَزّی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی که به قلم استاد ارجمند آقای دکتر حسین معصومی همدانی نوشته شده است^۱ نوشتاری است دانشورانه درباره «جوهر فرد» یا «جزء لایَتَجَزّی» که این موضوع مهم کلامی را به اختصار از جوانب مختلف بررسی کرده است. با وجود فوائد و عوائد بسیار نوشته یادشده، پاره‌ای ملاحظات در باب مطالب مطرح در آن مقاله به نظر می‌رسد که در اینجا به اهم آنها اشارت می‌رود. نخست، عین عبارات مندرج در دائرة المعارف نقل می‌شود و سپس نکات قابل تأمل درباره آنها ایراد می‌گردد.

۱- ص ۱۴، ستون نخست، س ۲۰ - ۲۱: «اشعریان و معتزلیان در استدلال بر حدوث عالم و حدوث خداوند از واژه جوهر استفاده می‌کنند».

در عبارت یادشده سهوی رخ داده است و از استدلال اشاعره و معتزله بر «حدوث خداوند» سخن گفته شده! معلوم است که متکلمان اشعری و معتزلی معتقد به قدیم بودن خداوند بوده‌اند و بنابراین، در عبارت مزبور بجای «حدوث خداوند» باید «وجود خداوند» یا «قدم خداوند» نوشته می‌شد.

۲- ص ۱۴، ستون نخست، س ۳۲ - ۳۴: «بسیاری از متکلمان خود مباحث مربوط به جزء لایَتَجَزّی را جزو "دقیق الکلام"، یعنی ریزه‌کاریهای کلامی، می‌آوردند».

تفسیر اصطلاح «دقیق الکلام» به «ریزه‌کاریهای کلامی» تفسیری غریب و تعبیری بعید از معنای معروف آن در دانش کلام است. در نظر متکلمان، «دقیق الکلام» یا «لطیف الکلام» اصطلاحی است برای اشاره به آن دسته از مسائل طبیعی و الهی دانش کلام که پیچیده و غامض و غیر واضح است و اثبات و تبیین آنها نیازمند به دقت نظر و ژرف اندیشی و تأمل ویژه است. در برابر این اصطلاح، اصطلاح «جلیل الکلام» به کار برده می‌شود که نامی است برای آن دسته از مسائل الهی و طبیعی علم کلام که جلی و واضح است و اثبات و تبیین آنها نیازمند به دقت نظر خاص و فحوص و بحث ژرف نیست. بنابراین «دقیق الکلام» یا «لطیف الکلام» یعنی مسائل خفی و غامض و پیچیده و محتاج دقت نظر در علم کلام مثل کیفیت علم و اراده خداوند، جبر و اختیار یا قضاء و قدر، کیفیت معاد و بسیاری از مسائل طبیعی مطرح در علم کلام چون جوهر فرد و نظایر آن، و در مقابل، «جلیل الکلام» یعنی مسائل واضح و جلی و آسان در دانش کلام همچون وجود خداوند، ثبوت پیامبر (ص) و مسائلی از این دست.^۲

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۹، ج ۱۸، صص ۱ - ۱۹.
۲. عبد اللطیف فوذة، سعید، رساله فی بیان جلیل الکلام ودقیقه، دارالذخائر، بیروت، ۱۴۳۶ق، صص ۶۶ - ۶۷. افزون بر شواهدی که عبد اللطیف فوذة در رساله یادشده برای تفسیر دواصطلاح «دقیق الکلام / لطیف الکلام» به «مسائل پوشیده و پیچیده و محتاج دقت نظر در علم کلام» ارائه کرده است، توضیح زیر از متکلم زیدی نامور، احمد بن یحیی بن مرتضی (د: ۸۴۰ق). تصریح و تأکید دیگری بر این تفسیر است: «وأما اللطیف فهو فی اللغة: اسم لما صغر حجمه حتی صعب إدراکه لمساؤا

۳- ص ۱۳، ستون نخست، س ۳- ۱۱: «اساس استدلال معتزلیان، به صورتی که در کتاب المعتمد فی اصول الدین رکن الدین ملاحمی (ص ۸۵) آمده، این است که به وجود خدا جز از راه افعال او (کرده‌ها و ساخته‌های او) نمی‌توان پی برد، و آن ساخته‌های خدایی که ساختن نظیر آنها از فاعلان دیگر بر نمی‌آید عبارت‌اند از جوهرها و اعراض. استدلال بر وجود خدا از راه اثبات جوهرها بهتر است تا از راه اثبات اعراض، زیرا وقتی وجود جوهرها را ثابت کنیم، وجود عرضها خود به خود ثابت می‌شود، در حالی که عکس این درست نیست.».

در عبارات پیشگفته که در واقع بازگفت و شرح مطالبی از کتاب المعتمد فی اصول الدین رکن الدین ملاحمی است اشکالاتی دیده می‌شود:

آ) از نظر ملاحمی، برای اثبات خداوند فقط می‌توان به آن دسته از افعال او استناد نمود که ایجاد آنها از سوی فاعل‌ها و قادرهای دیگر ممکن نباشد، و این افعال عبارت است از جواهر و اعراض مخصوص (مثل رنگها و بوها):

«فلا بد من أن نستدلّ عليه بأفعاله التي لا تصح من القادرين من الأجسام. وهي على ضربين، جواهر وأعراض مخصوصة كالألوان والطعوم والروائح».^۳

ذکر قید «مخصوص (مخصوصه)» برای اعراض - که در توضیح و نوشته نویسنده مدخل مورد گفت و گو مغفول واقع شده - از آن جهت ضرورت دارد که مطلق اعراض، شایستگی مورد استناد قرار گرفتن برای اثبات صانع را ندارد؛ چون ایجاد برخی از اعراض (مثل اصوات و حرکات) از فاعل‌هایی غیر خداوند نیز امکان‌پذیر است و بنابراین وجود این‌گونه اعراض نمی‌تواند دلیلی بر وجود خداوند قلمداد شود. به عبارت دیگر، در برهان حدوث و قدم، آنچه می‌تواند واسطه اثبات وجود خداوند به عنوان موجودی قدیم و پدیدآورنده اشیاء مُحدث قرار گیرد، حدوث اشیایی است که یک موجود حادث مخلوق که قدرت ذاتی ندارد، قادر بر خلق و ایجاد آنها نباشد. اشیایی مثل اجسام (جواهر) و اعراض خاصی همچون رنگ‌ها و بوها و قدرت و حیات موجوداتی هستند که آفرینش و احداث آنها در حدّ توان آفریدگان نیست، و در نتیجه، پدیدآورنده و مُحدث آنها باید موجودی قدیم باشد. اما حدوث اعراضی مثل حرکات و اصوات، که موجودات حادث مخلوق مثل انسان نیز قادر به ایجاد آنها هستند نمی‌تواند دلیلی بر وجود خداوند دانسته شود.^۴

رؤية. وأما في الاصطلاح: فهو عبارة عما يغمض من المسائل حتى يصعب على الفكر إدراك الحق في حقائقها وأحكامها، فسَمِّيت بذلك تشبيهاً باللطيف اللغوي الذي يصعب إدراكه بالحس لصغر حجمه». ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، دماغ الأوهام في شرح رياضة الأفهام في لطيف الكلام، نسخة خطية شماره ۹۸۹ كتابخانه واتيكان برگ ۱۹ آ.

۳. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، کتاب المعتمد فی اصول الدین، عني بتحقيق ما بقي منه: مازن مكدومت، ويلفرد ماديلونغ، الهدى، لندن، ۱۹۹۱ م. ص ۸۴.

۴. نگريد به: ابن متّويه، الحسن بن أحمد، [المجموع في] المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد

بنابراین، درج قید «مخصوص» پس از کلمه «اعراض» - همانگونه که در نص کلام ملاحظی آمده است - ضرورت دارد و بدون آن، توضیح عبارت ملاحظی ناستوار و ناتمام است.

ب) نیز این قسمت از عبارات یاد شده که «استدلال بر وجود خدا از راه اثبات جوهرها بهتر است تا از راه اثبات اعراض، زیرا وقتی وجود جوهرها را ثابت کنیم، وجود عرضها خود به خود ثابت می شود.» هم نادرست است و هم متفاوت با آن چیزی است که رکن الدین ملاحظی در کتاب المعتمد فی اصول الدین بیان نموده. در حقیقت، سخن ملاحظی این است که استدلال بر وجود خدا از طریق «حدوث» جوهرها برتر است از استدلال بر وجود او از راه «حدوث» اعراض؛ زیرا وقتی حدوث جوهرها ثابت شود، با توجه به وابستگی اعراض به جوهر، حدوث تمامی اعراض نیز ثابت می شود و وجود خداوند به عنوان آفریدگار جوهر و اعراض خاص اثبات می گردد، در حالی که عکس این مطلب درست نیست؛ یعنی با اثبات حدوث اعراض خاص، حدوث جوهرها ثابت نمی شود و در نتیجه، اثبات نمی شود که خداوند آفریدگار جوهر نیز هست. عین عبارات ملاحظی در بیان این مطلب چنین است:

«والاستدلال علیه تعالی بالجواهر أولى من الاستدلال علیه تعالی بغيرها لوجهين، أحدهما أن امتی استدللنا علیه تعالی بالجواهر فیتنا حدوثها دخل فی ضمن ذلك حدوث الأعراض کلها، فیعلم أنه تعالی صانع للجواهر والأعراض التي لا تصح من القادرين من الأجسام. ومتی استدللنا علیه بالأعراض المخصوصة لم يدخل فی ضمن حدوثها حدوث الأجسام، فلا یعلم أنه تعالی صانع للجواهر».^۵

پس سخن ملاحظی در واقع این است که اثبات حدوث جوهر، متضمن حدوث اعراض نیز هست نه اینکه - چنانکه نویسنده مدخل تصریح نموده - وجود جوهر متضمن وجود اعراض باشد بطوری که با اثبات وجود جوهر، وجود اعراض نیز خود بخود ثابت گردد. از نظر متکلمان، وجود جوهر، واضح و بی نیاز از اثبات است؛ اما برای اثبات اعراض باید دلایلی ویژه اقامه نمود. بنابراین:

اولاً: ترکیب «اثبات جوهرها» نادرست است؛ چون جوهرها وجودشان معلوم و آشکار و مورد اتفاق نظر است و اصلاً نیاز به اثبات ندارد. بنابراین بجای ترکیب مزبور می بایست نوشته می شد «جوهر» یا «حدوث جوهر».

ثانیاً: صورت درست عبارت «وقتی وجود جوهرها را ثابت کنیم، وجود عرضها خود به خود ثابت می شود» این است که: «وقتی حدوث جوهرها را ثابت کنیم، حدوث عرضها خود به خود ثابت می شود».^۶

۱. الأهوani، الدار المصرية للتألیف والترجمة، ۱۹۶۵ م. ج ۱، ص ۳۶؛ مانکدیم، أحمد بن الحسين، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبة، ۱۴۲۷ ق.، ص ۹۰.
۲. الملاحظی، رکن الدین، المعتمد فی اصول الدین، ص ۸۴.
۳. گفتاورد زیر نیز مؤید پیشنهادی است که برای تصحیح عبارت مندرج در مدخل مورد گفت و گوارانه شد: «لأن فی ضمن

۴- ص ۱۳، ستون نخست، س ۴ از آخر: «اثبات محال بودن رویدادهایی که اول نداشته باشد».

عبارت یادشده برگردان فارسی جمله «إيضاح استحالة حوادث لا أول لها» است. ترجمه واژه «حوادث» - که در این جمله به معنای «موجودات حادث یا اشیاء حادث» است - به «رویدادها»، که امروزه در زبان فارسی به معنای «اتفاقات» و «سوانح» و «حادثه‌ها» است، گزینش مناسبی نمی‌نماید. بهتر بود بجای «رویدادها»، واژه «پدیده‌ها» یا «اشیاء حادث» به کار برده می‌شد.

۵- ص ۶، ستون دوم، س ۱-۶: «مُعَمَّر توضیح می‌دهد که ابعاد سه‌گانه چگونه از اجتماع اجزاء پدید می‌آیند: دو جزء اگر در کنار هم قرار بگیرند، طول به وجود می‌آید و از کنار هم قرار گرفتن دو طول - ۴ جزء - عرض پدید می‌آید. یعنی ۴ جزء سطح را تشکیل می‌دهند و وقتی دو سطح ۴ جزئی روی هم قرار بگیرند جسم، یعنی مکعب مستطیلی با ۶ وجه، حاصل می‌شود».

در خصوص عبارات بالا دو ایراد قابل طرح است:

آ) جمله «از کنار هم قرار گرفتن دو طول - ۴ جزء - عرض پدید می‌آید. یعنی ۴ جزء سطح را تشکیل می‌دهند» عبارت واضح و دور از ابهامی نیست؛ زیرا از یکسو گفته شده که چهار جزء باعث حصول «عرض» می‌شود و بلافاصله اشاره شده که «۴ جزء سطح را تشکیل می‌دهند»! احتمالاً برای خواننده این پرسش به وجود می‌آید که: ترکیب چهار جزء موجب حصول «عرض» می‌شود یا «سطح» و تفاوت این دو اصطلاح با یکدیگر چگونه تبیین می‌شود؟

برای اجتناب از ابهام و ابهام مزبور بهتر بود مطلب فوق بدین نحو توضیح داده شود: وقتی دو جوهر فرد کنار هم قرار گیرند، یا یکدیگر تألیف و ترکیب می‌شوند و خطی دارای طول پدید می‌آید. اگر به خط (یعنی دو جوهر ترکیب شده به نحو طولی) دو جوهر دیگر [به صورت عرضی] افزوده شود، در این صورت، از مجموع آن طول و عرض (چهار جزء) یک «سطح» حاصل می‌گردد. اکنون اگر بر روی این چهار جوهر که یک سطح را تشکیل داده‌اند، چهار جوهر دیگر قرار گیرد آنگاه علاوه بر طول و عرض، عمق نیز پدید می‌آید.^۷

ب) همانگونه که نویسنده مدخل مورد بحث اشاره کرده است (ص ۵) از نظر معتقدان به جزء لا

الاستدلال بحدوث الأجسام معرفة حدوث الأعراض، ولو استدلت بالأعراض لم تعرف حدوث الأجسام». ابن مَنَوِيه، الحسن بن أحمد، [المجموع في] المحیط بالتكليف، ج ۱، ص ۳۷.

۷. عبارات زیر مطلب یادشده را بهتر توضیح می‌دهد: «وكيفية وقوع التركيب في هذه الجواهر أن يحصل الجوهريين وتركبهما طولاً يُسمَى خطأً. ثم هو خط، وإن زيدت أجزاء ما دامت في ذلك سمت فيكون طويلاً. ثم إن وُضِعَ معهما جزآن آخران في جهة العرض، فيحصل في هذه الأربعة الطول والعرض، فهو سطح وضح واما أشبه ذلك. وإن وُضِعَت فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء، حصل مع الطول والعرض العمق، فهو جسم. ولأنجل هذا صار العمق حصول جزء فوق جزء وفي التحتاني طول و عرض. فحصل أن أقل ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء». ابن مَنَوِيه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتعليق: دانيال جيماربه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ۲۰۰۹ م، ج ۱، ص ۹.

یتجزئی، جوهر فرد همگی اندازه‌ای یکسان و مثل هم دارند. بنابراین هنگامی که هشت جوهر به صورت دو سطح چهار جزئی روی هم قرار گیرند جسم پدید آمده دارای شکل «مکعب مربع» خواهد بود^۸ نه «مکعب مستطیل» آنگونه که در متن دائرةالمعارف نوشته شده است.^۹

۶- ص ۴، ستون نخست، س ۱۸ - ۲۶: «مکان گیر بودن اجزاء: عموم متکلمان از این مفهوم با تعبیر «متحیز» بودن اجزاء یاد کرده‌اند و در تعریف متحیز گفته‌اند که متحیز چیزی است که وقتی چیزهای دیگر [از جنس آن] به آن پیوندند اندازه‌اش بزرگ‌تر شود، یا مقداری از مکان را اشغال کند، یا نگذارد که چیزهای دیگر در جایی که آن اشغال کرده است، قرار گیرند (ابن مثنویه، ۴۷). اما به رغم این تصریحات، چنان که خواهیم دید، بسیاری از متکلمان اجزاء لایتجزی را دارای ابعاد سه گانه نمی‌شناسند. بنابراین، تحیز را نباید به معنای اشغال حجم معینی از فضا گرفت».

نتیجه اظهار شده در عبارات مذکور، یعنی اینکه «تحیز را نباید به معنای اشغال حجم معینی از فضا گرفت» نادرست است و - همانگونه که نویسنده محترم مدخل، خود نیز، یادآور شده است - با تصریحات و توضیحات متکلمان معتقد به نظریه جزء لا یتجزئی در باب مکان دار بودن و حجم داشتن جوهر فرد سازگاری ندارد. در عرف متکلمان، اصطلاح «مُتَحِزِّز» بر موجودی مثل جسم اطلاق می‌شود که حجم و مقدار (اندازه) دارد و فضای مکانی را اشغال می‌کند و به همین جهت وقتی بر تعداد آن افزوده شود، حجم و اندازه‌اش نیز بزرگ‌تر می‌گردد. بر این اساس، تردیدی نیست که از منظر اغلب متکلمان حامی نظریه جزء لا یتجزئی - به ویژه پیروان ابوهاشم جَبَّایی (د: ۳۲۱ ه.ق.) - جوهر فرد دارای مقدار (کمیت) و حجم (یا به تعبیر متکلمان: مساحت) است و از این رو «مُتَحِزِّز» (مکان دار یا اشغال کننده فضا) نامیده می‌شود؛ یعنی حیز و مکانی (جهتی) دارد و وقتی موجود می‌شود، همچون جسم، فضایی را به خود اختصاص می‌دهد.^{۱۰} بنابراین، برخلاف نظر نویسنده از جمند مدخل، تحیز جوهر فرد، در حقیقت، به همان معنای اشغال حجم معینی از فضا است. اساساً تصریح مکرر متکلمان بر اینکه وقتی جوهر فرد به همدیگر پیوسته می‌شوند اندازه و حجم آنها بزرگ‌تر می‌گردد و

۸. «و الباقون من المعتزلة قالوا: أقله من ثمانية جواهر يتألف، كمكعب ذي أضلاع ستة مربعات». الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان، مؤسسة الامام الصادق، قم، ۱۴۱۹ ه.ق. ج ۲، ص ۴۱۳.

۹. برای توضیح این مطلب نگرید در:

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden/New York, 1994, Pp. 95 - 96.

۱۰. «إنّ الجوهر له قدر في نفسه و حجم من أجله كان له حيز في الوجود». المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق: الشيخ ابراهيم الاصصاري الزنجاني، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ۱۴۱۴ ق، ص ۹۶: «فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز». الجويني، عبدالملك بن عبدالله، الإرشاد إلى فوايح الأدلة، حقه وعلق عليه وقدم له وفهرسه: محمد يوسف موسى، علي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۳۶۹ ق، ص ۱۷: «الجوهر الفرد عندكم حجم له حفة ومساحة». الشهرستاني، عبدالكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ص ۵۰۷.

جسم بزرگتری را تشکیل می دهند^{۱۱} معنایی جزاین نمی تواند داشته باشد که هر جوهر فرد، فی حدّ نفسه، دارای مقدار (اندازه) است و حجمی از فضا را اشغال می کند.^{۱۲}

این ویژگی جوهر فرد هیچ تنافی و تضادی با خصیصه دیگر آن از نگاه متکلمان، یعنی فاقد طول و عرض و عمق بودن جوهر فرد ندارد و نباید تصریح آنان بر سلب طول و عرض و عمق از جوهر فرد را به معنای بی حجم بودن جوهر و اشغال نکردن حجمی از فضا توسط آن دانست. در حقیقت، تعریف متکلمان طرفدار نظریه جوهر فرد از اصطلاحات «طول» و «عرض» و «عمق» با تعریف و تلقی فلاسفه و ریاضی دانان از این مصطلحات بکلی متفاوت بوده است و به همین جهت نباید مشابهت و اشتراک لفظی این اصطلاحات موجب یکسان انگاری معانی آنها نزد متکلمان و فلاسفه و ریاضی دانان گردد. این تفاوت معنایی مهم، ریشه در اختلافی مبنایی میان آنان در خصوص پیوسته یا گسسته دانستن ابعاد مکانی دارد که در ادامه به اختصار توضیح داده می شود.

چنانکه النور دَنانی (Alnoor Dhanani) تبیین کرده است، از نظر فیلسوفان و ریاضی دانانی که معتقد به هندسه پیوسته (متصل) اقلیدسی بودند، طول و عرض و عمق (ارتفاع)، امتدادها و مقادیری متصل و پیوسته به شمار می آید و بنا بر این هر ماده ممتد دارای مقداری، هر اندازه هم که کوچک باشد، باید طول و عرض و عمق داشته باشد و تا بی نهایت نیز قابل تقسیم باشد. بر این مبنا، جوهر فرد نیز که طبق تعریف متکلمان معتقد به آن دارای مقدار (اندازه) و حجم است، باید طول و عرض و عمق داشته باشد. اما بر اساس نظر متکلمان طرفدار نظریه جوهر فرد که هندسه پیوسته اقلیدسی را نپذیرفته بودند و برخلاف آن، ابعاد مکانی را ابعادی گسسته و منفصل می دانستند که از ترکیب واحدهایی به نام جواهر فرد پدید می آید، جوهر فرد، فاقد طول و عرض و عمق قلمداد می شود و اصلاً قابل انقسام و تجزیه نیز نمی باشد. به اعتقاد این متکلمان، ابعاد مکانی، یعنی «طول» و «عرض» و «عمق» از اجتماع و ترکیب چند جوهر در سمت و جهتی خاص پدید می آید. پس جوهر فرد، فقط واحد سازنده این ابعاد مکانی است و خودش به تنهایی فاقد آنهاست (درست مثل عدد «یک» که طبق یک نظر، خود، عدد نیست ولی از ترکیب و اجتماع آن با مثل خودش، اعداد دیگر ساخته می شود).^{۱۳}

۱۱. «الجوهـر له حظّ فی المساحة عند الشیخ أبی هاشم... إذا قلنا إن له مساحة، فغرضنا أنه متحریر وأنه لأجل هذه الصفة يتعاطف بضمّ غیره إليه». ابن متّویه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۸۶. نیز نگرید به: المُقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، تحقیق: محمود بزدی مطلق (فاضل)، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۴ ق. ص ۳۱؛ «وَأما قولهم: "له حظ من المساحة"، فلعلهم أرادوا به: أن له حجماً ما، ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه». الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، شرح المواقف، تصحیح: محمود عمرالدیاطی، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ ق.، ج ۶، ص ۲۹۲.

۱۲. برای توضیح این مطلب نگرید در:

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'azilī Cosmology*, Pp. 106 – 113.

13. Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'azilī Cosmology*, p. 105–

برای روشن شدن اختلاف نظر یادشده، اشاره به معانی و تعاریف سه اصطلاح «طول» و «عرض» و «عمق» از دیدگاه متکلمان معتقد به نظریه جوهر فرد ضروری می‌نماید. در نگاه‌های این متکلمان ظاهراً سه واژه «طول» و «عرض» و «عمق» در معانی زیر به کار رفته است:

- ۱) به معنای «سه جهت درازا و پهنا و ژرفا».^{۱۴}
- ۲) به معنای «بُعد و امتدادی خاص». این بُعد و امتداد اگر در جهت درازا باشد «طول» (بُعد طولی) نامیده می‌شود، و چنانچه در جهت پهنا باشد «عرض» (بُعد عرضی) خوانده می‌شود، و اگر در جهت ژرفا باشد به آن «عمق» (بُعد عمقی) گفته می‌شود.^{۱۵}
- ۳) به معنای «مصادیقی خاص از عرض تألیف».

در اصطلاح خاص متکلمان سه واژه «طول» و «عرض» و «عمق» اسامی مصادیقی خاص از عرضی به نام «تألیف» هستند. عرض «تألیف»، طبق نظر متکلمان معتزلی بصری، علت و عرضی است که در دو محل (دو جوهر) حلول می‌کند و موجب اتصال و پیوستگی آن دو محل می‌شود بگونه‌ای که حکم محلی واحد پیدا کنند. به عبارت دیگر، عرض «تألیف» سبب اتصال و پیوستگی اجزاء (جوهر) جسم به یکدیگر می‌شود و سختی تفکیک اجزاء هر جسمی از یکدیگر معلول حلول عرض «تألیف» در آن اجزاء و جواهر است.^{۱۶} به عقیده بیشتر متکلمان، عرض «تألیف» نوع واحدی است اما افراد و مصادیق مختلفی دارد. «طول» و «عرض» و «عمق» نیز در واقع، تألیف‌هایی مخصوص یعنی تألیف‌هایی که در سه جهت طول و عرض و عمق حاصل شود) و از مصادیق عرض «تألیف»

۱۴. در جملات زیر سه اصطلاح مورد بحث بطور مشخص در اشاره به سه جهت خاص به کار رفته است: «الذی بدل علی آن معنی الجسم لا يجوز عليهم، أنهم وضوا هذه اللفظة لما جمع الطول والعرض والعمق. يبين ذلك أنهم يصفون ما زاد فيها به في جهة الطول والعرض بأنه أجسم من غيره». الموسوي، علی بن الحسین، الملخص، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش. ص ۲۱۹؛ «فائدة هذه اللفظة أنه ذاهب في الجهات الثلاث؛ الطول والعرض والعمق، ولهذا يقول: هذا أطول من هذا، وهذا أعرض من هذا، إذا زاد عليه في الطول والعرض، وهذا أجسم من هذا، إذا جمع الصفات الثلاث». الطوسي، محمّد بن الحسن، تمهید الأصول، راند، قم، ۱۳۹۴ ش. ص ۱۳۴.

۱۵. در عبارات زیر سه اصطلاح مورد نظر در همین معنای «بُعد و امتداد خاص» استعمال شده است: «وقال قائلون ممن اثبت الجزء الذي لا يتجزأ: للجزء طول في نفسه بقدره ولولا ذلك لم يجزان يكون الجسم طويلا ابدا لأنه اذا جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له لم يحدث له طول ابدا» الأشنعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه: ه. ريتز، استانبول، مطبعة الدولة، ۱۹۲۹ م. ج ۲، ص ۲۱۸؛ «أنه إذا انضم جزء إلى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزء بين إليهما وان العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة فتكون الثمانية الاجزاء جسما عريضا طويلا عميقا». همان، ص ۳۰۳؛ «يزداد طول الجسم وعرضه وعمقه بزيادة التأليفات الواقعة فيها في الجهات المخصوصة». ناشناس، شرح کتاب «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» ابن مثنويه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۵ ش. ص ۱۷۰.

۱۶. در این خصوص نگرید به: الطوسي، محمّد بن الحسن، المقدمة في الكلام چاپ شده با شرح المقدمة في الكلام، تحقیق و تقدیم: حسن انصاری، زاینه اشمنتکه، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۲ ش. ص ۷-۸؛ المقرئ النيسابوري، قطب الدين، الحدود، صص ۴۰-۴۳؛ ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، أعلام الطرائق في الحدود والحقائق، تحقیق: سید علی طباطبائی یزدی، انتشارات ندای نیایش (وابسته به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، تهران، ۱۳۹۳ ش. ج ۱، صص ۵۱-۵۲.

به شمار می‌آید.^{۱۷} به باور این متکلمان، هنگامی که دو جوهر در کنار هم قرار گیرند، در اثر حلول یک عَرَضِ تَألیف در آن دو، با یکدیگر تَألیف و ترکیب می‌شوند و دارای «طول» (یعنی بُعد طولی) یا به تعبیری، «طویل» می‌گردند. به این تَألیف خاص در سمت (طرف) واحد و مخصوص - یعنی در سمت (جهت) درازا یا پهنا - «طول» یا «عَرَض» گفته می‌شود.^{۱۸} بنابراین، «طول» و «عرض» و «عمق» در مصطلح خاص متکلمان، نامهایی برای مصادیقی خاص از عَرَضِ تَألیف هستند که در جواهر حلول می‌کنند و موجب پیوستگی و ترکیب آنها در سمت و طرف خاصی (مثلاً درازا یا پهنا یا ژرفا) و در نتیجه، پدید آمدن ابعاد سه‌گانه مکانی از ترکیب این جواهر به ترتیبی خاص می‌شوند.

از آنجا که عَرَضِ تَألیف نیازمند به دو محلّ برای حلول است و بنابراین مُحال است در یک جوهر فرد حلول کند، جوهر فرد به تنهایی ممکن نیست واجد آن تَألیف خاص به نام «طول» و «عرض» شود و به همین دلیل متکلمان جوهر فرد را فاقد طول و عرض و عمق دانسته‌اند. اما چنانکه گفتیم، وقتی دو جوهر فرد - که به تنهایی فاقد طول هستند - در سمت و جهتی خاص (مثلاً در جهت درازا) کنار هم قرار گیرند و عَرَضِ تَألیف خاصی به نام «طول» در آنها حلول کند، آنگاه از ترکیب آن دو جوهر، خطی پدید می‌آید که درازا یا بُعد طولی دارد.^{۱۹} (هر خطی دو طرف دارد، بنابراین وجود دو جوهر فرد که هر کدام در یک طرف قرار گیرد، برای تشکیل خط ضروری است).^{۲۰} اکنون اگر به این خط جوهری (یعنی دو جوهر ترکیب شده به نحو طولی) دو جوهر دیگر به صورت عَرَضی افزوده شود، در این صورت، به مجموع این چهار جوهر که دارای دو بُعد طولی (درازا) و عرضی (پهنا) است، «طویل و عریض» اطلاق می‌شود

۱۷. ابن مَتَّوِّیه معتزلی در ضمن معرفی اسامی و اقسام مختلف عرض تَألیف، طول و عرض و عمق را نیز از جمله مصادیق این عرض برشمرده است: «ومن هذه الجملة الطول والعرض والعمق، لأن المرجع بهذه الأسماء إلى تألیفات ذاهبة في هذه الجهات، فلذلك نقول: "طولُ الحديد" إذا فعلتُ فيه هذه المماسات المخصوصة». ابن مَتَّوِّیه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۹۵؛ «ومن الأسماء الجارية على التَألیف قولهم: طول و عرض و عمق إذ لا مرجع بذلك إلا إلى تَألیف ذاهب في هذه الجهات الثلاث ولهذا تری یزادُ طول الجسم و عرضه و عمقه بزيادة التَألیفات الواقعة فيها في الجهات المخصوصة على حسب ما ثبت في الحديد إذا طُوِّل و فعلت فيه هذه المماسات المخصوصة». ناشناس، شرح کتاب «التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض» ابن مَتَّوِّیه، ص ۱۷۰.

۱۸. «فإن تألفت الجواهر في حَظِّ واحد سَمِّي ما فيها من التَألیف طَوِّلاً أو عرضاً بحسب ما يضاف إليه». الطوسی، محمد بن الحسن، المقدمّة فی الکلام چاپ شده با شرح المقدمّة فی الکلام، ص ۹؛ «فإذا اختلف جزءان من هذا الجنس، سَمِّي مؤلفاً. وإن زاد المؤلف والسمت واحد، سَمِّي خطأ وطويلاً؛ لأنَّ الطول، حصول التَألیف في الجواهر في سمت مخصوص، وقد يكون قبالة الناظر. وإذا وضع جزءان بجنب جزأین، سَمِّي سطحاً؛ لأنه قد حصل له الطول والعرض. والعرض: حصول التَألیف في الجواهر في سمت مخصوص، والعرض تلك الجواهر». المقرئ النيسابوری، قطب‌الذین، الحدود، ص ۲۴؛ «الطول تَألیف مخصوص ولهذا يقال: طولت الحديد إذا فعلت فيه تَألیفات مخصوصة». الحلّی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام، ج ۲، ص ۴۱۶؛ «لا نسلم أنَّ الطول نفس الجوهر، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تَألیف الجواهر في سمت مخصوص». همان، ص ۵۹۵.

۱۹. «الخط: يقال للجوهرين، إذ اتّصل أحدهما بالآخر، حصل منهما طول». قاضي صاعد البريدي، أشرف‌الذین، الحدود و الحقائق، تحقیق: حسین علی محفوظ، قم، مطبعة الإسلام (افست طبع مطبعة المعارف بغداد، ۱۹۷۰ م)، ص ۱۹.

۲۰. «الطویل إذا كان المستفاد به ما يتألف تَألیفاً مخصوصاً فغير ممتنع أن يصير الجزآن بانضمام أحدهما إلى الآخر طويلاً لحلول التَألیف فيهما، وإن لم يكن كل واحد منهما بانفراده طويلاً لأنَّ وجود التَألیف فيه مُحال. وليس يمتنع أن يجتمع ما ليس بطویل إلى ما ليس بطویل فيصيران طويلاً». ابن مَتَّوِّیه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۹۰؛ «فإذا ... كان التَألیف يستحيل وجوده في المنفرد من الأجزاء، لم يكن له حَظٌّ من الطول ولا من العرض». همان، ص ۸۷.

که در کنار هم، یک «سطح» جوهری یا «صفحه» را تشکیل می دهند. حال اگر بر روی این چهار جوهر که یک سطح را تشکیل داده اند، چهار جوهر دیگر قرار گیرد، آنگاه علاوه بر دو بُعد طولی و عرضی، بُعد عمقی یا ژرفا نیز پدید می آید و یک جسم سه بعدی حاصل می شود.^{۲۱}

از آنچه گفته شد این نکته آشکار گردید که متکلمان طرفدار نظریه جوهر فرد به مقوله ای به نام کم متصل قاز الذات (مقدار) که فلاسفه مطرح کرده اند اعتقاد نداشته اند؛ زیرا از دیدگاه این متکلمان جسم، موجودی مرکب از جواهر فرد است و اتصال حقیقی میان این جواهر وجود ندارد؛ یعنی جواهر فردی که در جسم، در مجاورت و کنار هم قرار گرفته اند در حقیقت، واحدهایی منفصل از یکدیگرند اما به سبب کوچکی محل پیوستگی آنها، منفصل بودن این جواهر از هم مشاهده و احساس نمی شود. از این منظر، برخلاف دیدگاه فلاسفه، در جسم، امر متصلی که در آن حلول کرده باشد وجود ندارد و حد مشترکی میان اجزاء و جواهر جسم نیست. در واقع، با فرض ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزأ، هیچ کم متصلی در جسم تحقق ندارد و - چنانکه گذشت - تنها از کنار هم قرار گرفتن جواهر فرد در سه جهت، به ترتیب، خط جوهری و سطح جوهری و جسم پدید می آید.^{۲۲}

پس بنا بر عقیده متکلمان قائل به نظریه جوهر فرد، ابعاد سه گانه مکانی (یعنی دراز و پهنا و ژرفا یا بُعد طولی و عرضی و عمقی) از ترکیب و پیوستگی جواهر فرد در اثر حلول عرضی تألیف خاصی (به نام طول یا عرض یا عمق) در آنها پدید می آید و این ابعاد ذاتاً گسسته و ناپیوسته اند. طبق این نظر، تحقق بُعد طولی یا عرضی دست کم متوقف بر وجود دو جوهر و حلول عرضی تألیف در آنها است. در نتیجه، یک واحد جوهر، به تنهایی، برای تشکیل ابعاد سه گانه طولی و عرضی و عمقی کافی نیست و جوهر فرد هیچ یک از این ابعاد را دارا نمی باشد، لیک ترکیب و اتصال آن با جواهر فرد دیگر در اثر حلول عرضی تألیف (یعنی مصادیق خاصی از عرض تألیف به نام طول و عرض و عمق) در آنها می تواند موجب پدید آمدن این ابعاد مکانی گردد.

بر بنیاد این توضیحات، معنای سلب طول و عرض و عمق از جوهر فرد در عبارات متکلمان معتقد به نظریه جزء لا یتجزأ چیزی جز این نیست که:

(۱) حلول این اعراض (یعنی طول و عرض و عمق) - که مصادیقی خاص از عرض تألیف هستند -

۲۱. «إذا كان الجسم مرکباً من أجزاء لا تتجزأ لم يثبت وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة بسميه بعضهم خطأ جوهرياً، وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى سطحاً جوهرياً، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً». الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، ج ۵، ص ۷۶.

۲۲. «المتكلمين أنكروا المقدار كما أنكروا العدد بناء على أن تركيب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزأ كما سيأتي فانه لا اتصال بين الأجزاء التي تركيب الجسم منها عندهم، بل هي منفصلة بالحقيقة إلا أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها وإذا كان الأمر كذلك فكيف يسلم عندهم أن ثمة، أي في الجسم اتصالاً، أي أمراً متصلاً في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم». الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، ج ۵، ص ۷۶.

در یک جوهر فرد مُحال است و جزء لا یتجزئ فاقده تمامی این اعراض است (زیرا چنانکه بیان شد، عَرَض تالیف نیازمند به دو محلّ برای حلول است و مُحال است که در یک محلّ (یک جوهر فرد) حلول کند).

۲) چون حلول این اعراض خاص در یک جوهر فرد مُحال است، پس جوهر فرد، ابعاد سه گانه مکانی (یعنی درازا و پهنا و ژرفا یا بُعد طولی و عرضی و عمقی) را که، طبق نظر متکلمان، در اثر ترکیب و پیوستگی جواهر فرد - به سبب حلول مصادیق خاصی از عَرَض تالیف به نام طول و عرض و عمق در آنها - پدید می آید، دارا نیست.

سلب «طول» و «عرض» و «عمق» از جوهر فرد به دو معنایی که ذکر شد، طبعاً منافاتی با متحیز بودن آن - به معنای مقدار (اندازه) و حجم داشتن جوهر و اشغال حجم معینی از فضا توسط آن - ندارد و توهم ناسازگاری این دو امر با هم ناشی از خلط معانی خاص اصطلاحات طول و عرض و عمق نزد متکلمان با مفاهیم متداول این واژگان نزد فلاسفه و ریاضی دانان است.

در اینجا به مناسبت بحث پیشگفته تذکار نکته ای دیگر در این زمینه نیز سودمند می نماید. در مدخل «جسم» از دائرة المعارف بزرگ اسلامی که باز به قلم استاد ارجمند آقای دکتر حسین معصومی همدانی تحریر یافته است، درباره نظرگاه متکلمان اشعری و معتزلی در باب اندراج سه عَرَض «طول» و «عرض» و «عمق» ذیل طبقه ای خاص از اعراض چنین نوشته شده:

«متکلمان با اینکه جسم را بر حسب طول و عرض و عمق تعریف می کنند، درباره اینکه این

۳ چه هستند، چیزی نمی گویند؛ و هر چند متکلمان اشعری و معتزلی جزا جزا لایتجزئ و اجسام، هر چیز دیگر را عرض می شمارند، نام طول و عرض و عمق در هیچ یک از طبقه بندیهای ایشان از اعراض دیده نمی شود».^{۲۳}

چنانکه در سطور پیشین بیان شد، دست کم برخی از متکلمان معتزلی و امامی تصریح کرده اند که «طول» و «عرض» و «عمق» ذیل گونه ای از اعراض به نام «تالیف» تعریف می شوند و این سه، در واقع، مصادیقی خاص از عَرَض «تالیف» به شمار می آید.^{۲۴} از این رو، این ادعا که «نام طول و عرض و عمق در هیچ یک از طبقه بندیهای ایشان از اعراض دیده نمی شود» گزاره ای درست نیست و شاید بهتر بود

۲۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸، ص ۱۳۴، ستون دوم، س ۱۸ - ۲۲.

۲۴. ابن متّویه معتزلی در ضمن معرفی اسامی و اقسام مختلف عرض تالیف، طول و عرض و عمق را نیز از جمله مصادیق این عرض برشمرده است: «ومن هذه الجملة الطول والعرض والعمق، لأن المرجع بهذه الأسماء إلى تألیفات ذاهبة في هذه الجهات، فلذلك نقول: "طولُ الحديد" إذا فعلتُ فيه هذه المماتات المخصوصة». ابن متّویه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۹۵؛ «ومن الأسماء الجارية على التألیف قولهم: طول و عرض و عمق إذ لا مرجع بذلك إلا إلى تألیف ذاهب في هذه الجهات الثلث ولهذا نرى يزداد طول الجسم و عرضه و عمقه بزيادة التألیفات الواقعة فيها في الجهات المخصوصة». ناشناس، شرح کتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متّویه، ص ۱۷۰.

با چنین قطعیت و کلیتی از عدم اندراج نام این سه عرض در طبقه بندی های متکلمان از اعراض سخن گفته نمی شد.

۷- ص ۱۳، ستون دوم، س ۱-۳: «چه در استدلال معتزلیان و چه در استدلال اشعریان، دسته ای از اعراض که کون نام دارند و خواص مکانی اجسام را بیان می کنند، جایگاه ویژه ای دارند.».

توصیفی که در عبارت بالا در خصوص عرض «کون» بیان شده است دالّ بر اینکه این دسته از اعراض «خواص مکانی اجسام را بیان می کنند» توصیف دقیق و رسایی نیست و حتی از جهتی نیز نادرست به نظر می رسد. اصطلاح «کون» (جمع آن: «اکوان») یکی از اصطلاحات کلامی مهم در مکتوبات متکلمان قدیم است. طبق نظر برخی از متکلمان، اصطلاح «کون» جنسی است شامل چهار نوع عرض به نامهای: حرکت، سکون، اجتماع و افتراق.^{۲۵} به این چهار نوع عرض، «اکوان اربعه» گفته می شود. در تعریف اصطلاح «کون» اختلافی مبنایی میان متکلمان بهشمی (پیروان ابوهاشم جُبّایی) و یسّاهشمی (پیروان ابوالحسین بصری) وجود داشته است. ابوهاشم جُبّایی و پیروانش که معتقد به وجود «معانی» و «احوال» بودند «کون» را «معنی» (یعنی علّت و عرضی) که موجب حصول جسم در مکان (حیّز/ جهت) می شود» تعریف کرده اند. در مقابل، ابوالحسین بصری و تابعانش که منکر وجود «معانی» بودند «کون» را به نفس «حصول جسم در مکان (حیّز/ جهت)» معرفی می نمودند. عبارت ابوالحسین بصری در بیان این تفاوت چنین است:

والکون حصول الجسم فی مکانٍ. و عند أصحاب شیخنا أبي هاشم أن الكون والحركة والسكون معانٍ توجب هذه الأحوال، و الكون معنی یوجب حصول الجسم فی مکانٍ.^{۲۶}

ابن میثم بحرانی نیز اختلاف نظر یاد شده را اینگونه بیان کرده است:

الکون عند مُثبّتی الأحوال عبارة عن معنی یقتضی الحصول فی الحیّز، وعند نفاتنها نفس الحصول فیهِ.^{۲۷}

۲۵. الحلّی، الحسن بن یوسف، تسلّیک النفس، تحقیق: فاطمه رضانی، قم، مؤسّسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۶ ق.، ص ۶۶.

۲۶. نگرید به:

Hassan Ansari, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, "Yūṣuf al-Baṣīr's Rebuttal of Abū I-Ḥusayn al-Baṣīr in a Yemeni Zaydī Manuscript of the 7th/13th Century", in: *The Yemeni Manuscript Tradition*, Edited by: David Holtenberg Christoph Rauch, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden, 2015, p. 45.

۲۷. البحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: أنمار معاد المظفر، کربلاء، العتبة الحسينية المقدسة، ۱۴۳۵ ق.، ص ۱۲۳.

رکن الدین ملاجمی^{۲۸}، از پیروان مکتب ابوالحسین بصری، و میر سید شریف جرجانی^{۲۹} از متکلمان اشعری نیز به همین تفاوت تصریح کرده‌اند.

بنابراین، «کون»، بر اساس دیدگاه متکلمان بهشمی، به مفهوم «معنی و علتی که موجب حصول جسم در مکان می‌شود» است و طبق نظر متکلمان پیرو ابوالحسین بصری به معنای «حصول جسم در مکان». در این صورت، توصیف «کون» به «دسته‌ای از اعراض که خواص مکانی اجسام را بیان می‌کنند» با توجه به تعریف متکلمان بهشمی از «کون» کاملاً نادرست است و بر طبق نظرگاه متکلمان پیرو ابوالحسین بصری نیز تعبیر و توصیفی دقیق و رسا نمی‌نماید.

۸- ص ۱۵، ستون نخست، س آخر- س ۵ ستون دوم: «به نظر ابن تیمیه، متکلمان به سبب اعتقاد به جزء لا یتجزئ در مسئله معاد هم به حیرت دچار شده‌اند: بعضی از ایشان گفته‌اند که خداوند این اجزاء را از هم جدا می‌کند و دوباره گرد هم می‌آورد، اما خود این اجزاء بعینه باقی‌اند. برخی دیگر گفته‌اند که خداوند این اجزاء را، و نیز اعراضی را که به آنها قائم‌اند، از میان می‌برد و دوباره آنها را بازمی‌آفریند.»

در عبارات پیشگفته ادعا شده است که ابن تیمیه در کتاب التَّبَوَات ابراز داشته که «متکلمان به سبب اعتقاد به جزء لا یتجزئ در مسئله معاد هم به حیرت دچار شده‌اند». این در حالی است که در مأخذ یادشده هیچ تصریحی از ابن تیمیه دال بر این نکته که چون متکلمان به جواهر فرد باور داشته‌اند در کیفیت معاد دچار تحیر شده‌اند دیده نمی‌شود. در واقع سخن ابن تیمیه در مأخذ یادشده این است که فلاسفه و متکلمان چون در موضوع هویت انسان و مبدأ و کیفیت آفرینش او از خاک و نطفه دچار اختلاف نظر شده‌اند و آراء مختلفی را بیان کرده‌اند، در موضوع معاد نیز دچار تشویش و آشفتگی در آراء خود شده‌اند و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح نموده‌اند:

وعندهم ما زال جواهر الإنسان شيئاً، وذلك الشيء باق، وإنما حدث أعراض لتلك الأشياء. ومعلوم أن تلك الأعراض وحدها ليست هي الإنسان؛ فإن الإنسان مأمورٌ، منهيٌّ، حيٌّ، عليمٌ، قديرٌ، متكلمٌ، سميعٌ، بصيرٌ، موصوفٌ بالحركة والسكون، وهذه صفات الجواهر، والعرض لا يوصف بشيء؛ لا سيما وهم يقولون: العرض لا يبقى زمانين. فالمخلوق - على قولهم - لا يبقى زمانين، بل يفنى عقب ما يُخلق. ولهذا اضطربوا في المعاد؛ فإن معرفة المعاد مبنية

۲۸. «الكون عندنا هو حصول جوهر في محاذة جوهر مقدر أو محقق... فأما أبوهاشم وأصحابه فإنهم يثبتون المعاني، فيجعلون الكون معنى يوجب حصول الجوهر في محاذة». الملاجمي الخوارزمي، ركن الدين، الفائق في أصول الدين، تحقيق و مقدمه: ويلفرد مادلونگ، مارتين مكدروم، تهران، مؤتسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶ ش. ص ۱۲.

۲۹. «والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به، فهناك شينان: ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون. (وزعم قوم منهم) أعنى مبنية الحال (أن حصول الجوهر في الحيز معلى بصفة قائمة بالجوهر، فسموا بالحيز بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء: ذات الجوهر، وحصوله في الحيز، وعلته». الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، ج ۶، ص ۱۷۰.

علی معرفة المبدأ، والبعث مبني على الخلق.^{۳۰}

پس ابن تیمیّه تنها درصدد بیان این نکته است که علت تشویش رأی متکلمان و فلاسفه در مسأله معاد، اختلاف نظر آنها در هویت انسان و کیفیت آفرینش اوست که - بنا به گفته ابن تیمیّه - متکلمان قائل به قدیم بودن جوهر و فلاسفه معتقد به ازلیت ماده بوده‌اند و طبق نظر آنان هنگام آفرینش انسان فقط اعراض (به باور متکلمان) یا صورت (بنابر نظر فلاسفه) خلق شده است. در واقع، از دیدگاه ابن تیمیّه، تشنّت رأی متکلمان در مسأله معاد به عدم معرفت صحیح آنها از هویت واقعی انسان باز می‌گردد که جوهر انسان را قدیم و اعراض آن را حادث دانسته‌اند و آنگاه در باب معاد گروهی حکم به تفریق و جمع اجزاء انسان، و گروهی دیگر حکم به اعدام و اعاده اجزاء و اعراض آنها کرده‌اند. بنابراین ابن تیمیّه هیچ تصریحی بر این نکته نکرده که چون متکلمان به جوهر فرد معتقد بوده‌اند این اعتقاد آنان به انقسام ناپذیری و لا یتجزئ بودن جوهر سبب تحیرشان در مسأله معاد شده است و اگر آنان به جوهر فرد معتقد نبودند چنین اختلاف نظری در باب معاد پیدا نمی‌کردند.

۹- عدم اشاره به علت تجزیه ناپذیری جوهر فرد از نظر متکلمان.

گذشته از ملاحظاتی که در باب مطالب مدخل مورد گفت و گو بیان شد، برخی کاستی‌ها در مدخل مزبور نیز به نظر می‌رسد که یادکرد آنها ضروری است. برای نمونه، یکی از نکات و مسائل مهم در معرفتی نظریه «جزء لا یتجزئ» تبیین علت تجزیه ناپذیری جوهر فرد از منظر متکلمان است که متأسفانه در مدخل یادشده بدان پرداخته نشده است. اینکه چرا متکلمان طرفدار نظریه جزء لا یتجزئ معتقد بوده‌اند جوهر فرد تقسیم ناپذیر است، مسئله‌ای بنیادین در ترسیم و تشریح این نظریه است که پرداخت به آن، در معرفتی دیدگاه متکلمان در موضوع مزبور بایسته می‌نماید.

به عقیده متکلمان معتقد به نظریه جزء لا یتجزئ جوهری که از ترکیب آنها یک جسم پدید می‌آید به سبب حلول عرضی به نام «تألیف» در جسم، در کنار هم قرار گرفته و ترکیب و تألیف شده‌اند و در واقع، وجود همین عرض تألیف در اجسام است که انقسام‌پذیری و تجزئ جسم را ممکن می‌سازد. هنگامی که عرض تألیف از جسمی زائل شود آن جسم به اجزایی تقسیم می‌شود. از آنجا که عرض تألیف برای حلول نیازمند به دو محل است، در یک محل، یعنی جوهر فرد، هیچ عرض تألیفی نمی‌تواند حلول کند. نبود عرض تألیف در جوهر فرد علت تقسیم ناپذیری و عدم تجزئ جوهر فرد

است.^{۳۱}

۳۰. ابن تیمیّه، أحمد بن عبدالحلیم، الذبوت، دراسة و تحقیق: عبدالعزیز بن صالح الطویان، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الثانية، ۱۴۲۷ ق.، ص ۳۱۵.

۳۱. «أن هذه الأجسام مؤلفة بتأليف... وإنما يصح تجزئها لثبوت التأليف فيها، فإذا بطل تأليفها بالتفريق الذي هو في حكم المضاد له، فقد بقيت أعيانها لا يصح تجزئها لزوال التأليف عنها». ابن مَنَوِيه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۷۶؛ «التأليف يستحيل وجوده في المنفرد من الأجزاء». همان، ص ۸۷؛ «التجزؤ لا يصح فيما لا تأليف فيه». الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: إبراهيم مدكور، ج ۱۲، ص ۱۵۴.

۱۰- کم توجهی به پژوهش های اخیر درباره نظریه «جزء لایتجزئی».

در چند دهه اخیر برخی کتابها و مقالات محققانه و سودمند درباره نظریه جوهر فرد نگاشته شده است که ما را باریشه و پیشینه این نظریه و جوانب مختلف آن آشنا می سازد. بطور قطع استفاده از این منابع می توانست بر سود و سداد و صلاح مطالب مطرح در مدخل مورد گفت و گو بیفزاید؛ اما بنا به دلایلی، آن تحقیقات در نگارش مدخل یاد شده مد نظر قرار نگرفته است. در میان این پژوهش ها، کتاب النور ذنانی که به طور خاص به معرفی و بررسی نظریه «جزء لایتجزئی» در مکتب معتزله پرداخته است^{۳۲}، مأخذی مهم و شایسته اعتنا به نظر می رسد که نویسنده ارجمند مدخل یاد شده توجه چندانی به استفاده از مطالب و نتایج آن ننموده اند. در سرتاسر مدخل «جزء لایتجزئی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی تنها یکبار به این کتاب ارجاع داده شده (ص ۱۴، ستون دوم) که آن هم ارجاعی است کلی به تمام کتاب (نام نویسنده کتاب به خطا «ذنانی» ثبت شده است).

اشکالات و انتقادات خرد یاد شده، بیش از هر چیز، دشواری پژوهش و نگارش در باب موضوعات غامض کلامی را نشان می دهد و یاد کرد آنها نیز اساساً به قصد تذکار همین نکته صورت گرفته است. امیدوارم ملاحظات ارائه شده در این نوشتار، در جهت ایضاح پاره ای نکات کلامی کهن سودمند واقع شود.

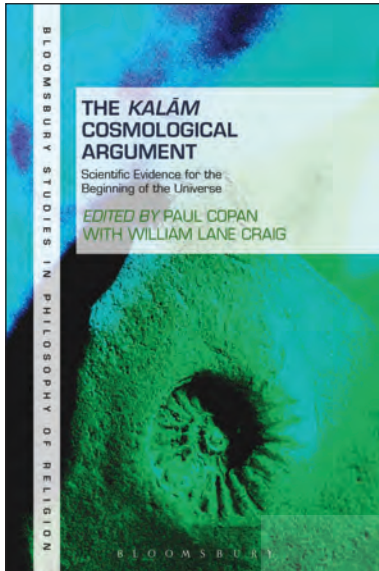
۲. دو مجموعه مقاله نوانتشار درباره برهان جهان شناختی کلامی

برهان جهان شناختی حدوث و قدم که به «برهان کلامی» نیز معروف است، استدلالی است که بر اساس فرضیه «حدوث و آغاز زمانی عالم» و قاعده «احتیاج هر موجود حادث (= نوپدید) به علت و محدث (= پدیدآورنده)» وجود آفریدگاری را برای عالم اثبات می کند. از این رو، هر تقریری از برهان حدوث و قدم، دست کم، مشتمل است بر دو مقدمه: یکی حدوث عالم، و دیگری، نیازمندی حادث به علت و محدث. این دو مقدمه، ناظر به دو مسئله اساسی فلسفی و طبیعی است:

نخست اینکه: آیا جهان هستی همیشه وجود داشته است (یعنی قدیم است) یا اینکه در زمان و مقطعی خاص به وجود آمده است (یعنی حادث است)؟

دیگر آنکه: اگر جهان هستی در زمانی خاص به وجود آمده است، آیا پیدایی و حدوثش در آن مقطع و زمان خاص، علت و سببی داشته یا نه؟

برهان حدوث و قدم از پیشینه ای دراز در تاریخ اندیشه های خداشناسانه انسان برخوردار است و در شمار استدلال های دیرین و سنتی متکلمان ادیان گوناگون برای اثبات وجود خداوند قرار داشته.



در کلام اسلامی و یهودی و مسیحی تقریرها و تحریرهای مختلفی از این برهان مطرح شده است و در باب مقدمات آن نیز مباحث ژرف و گسترده‌ای مجال طرح یافته.^{۳۳} برهان مزبور، در سنت کلام اسلامی، از آغازین سال‌های تکوین و تدوین دانش کلام و شروع نخستین تلاش‌های متکلمان مسلمان برای ارائه استدلال بر وجود خداوند و دفاع از اندیشه خدا باوری، با سبکها و تقریرهای مختلفی بیان شده است. از این رو، بی‌تردید، این برهان در دوره و دامنه‌ای طولانی از تاریخ کلام اسلامی مهمترین استدلال بر وجود خداوند قلمداد می‌شده است.

اگرچه برخی از تقریرهای متکلمان از برهان حدوث و قدم بر اساس پاره‌ای از مبانی فلسفی و طبیعی مقبول آنها در ادوار پیشین بنا نهاده شده است که امروزه مردود شمرده می‌شود و از این حیث شاید بحث

از آنها بیهوده نماید، تقریرهای دیرین و نوین دیگری از این برهان نیز ارائه گردیده که همچنان معتبر و شایان توجه به نظر می‌رسد. مهمترین تقریر نوین از برهان حدوث و قدم در دوره معاصر که ارائه آن موجب بررسی و ارزیابی دوباره این برهان از سوی محققان شد، استدلالی است که یکی از الهی‌دانان مسیحی برجسته عصر حاضر به نام ویلیام لین کریگ مطرح نمود. کریگ در سال ۱۹۷۹ میلادی با انتشار کتاب معروفی زیر عنوان برهان جهان‌شناختی کلامی^{۳۴} تقریر تازه بحث برانگیزی از برهان حدوث و قدم را ارائه کرد. وی کوشید با استناد به استدلال‌های فلسفی و نیز استشهاد به فرضیات و یافته‌های علمی تازه درباره پیدایش و حدوث عالم - مثل نظریه مه بانگ (انفجار بزرگ / بیگ بنگ^{۳۵}) - از این برهان کهن دفاع نماید.

تقریر نوین کریگ از برهان حدوث و قدم، که به جهت مساهمت شایان توجه متکلمان مسلمان در طرح و تأیید این برهان و نقش محوری آن در کلام اسلامی به نام «برهان جهان‌شناختی کلامی» خوانده شده^{۳۶}، موجب احیای دوباره برهان حدوث و قدم در الهیات معاصر گردید و آن را پس از مدتها بار دیگر موضوع تحقیق و پژوهش الهی‌دانان عصر حاضر قرار داد. این تقریر جدید، مباحثات و مجادلات

۳۳. برای پیشینه و سرگذشت این برهان در کلام یهودی و مسیحی و اسلامی در قرون میانی نگریده به:

Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 86 – 153.

(دیویدسن، هربرت آلن، برهان‌هایی بر قدم، حدوث و وجود خدا در فلسفه اسلامی و یهودی قرون میانی، صص ۸۶ - ۱۵۳).

34. Craig, William Lane, *The kalām cosmological argument*, London, Macmillan, 1979.

35. The Big Bang theory.

36. Craig, William L., and Sinclair, James. D., "The kalam cosmological argument", In: William Lane Craig and J. P. Moreland (Eds.), *The Blackwell companion to natural theology*, Chichester, Blackwell, 2009, p. 101.

دامنه‌داری را به همراه داشت به گونه‌ای که طی چند دهه اخیر مقالات پرشماری در دفاع یا انتقاد از آن نشر یافت.

در اینجا به دو مجموعه مقاله که در بردارنده شمار زیادی از مقالات مهمی است که در نقد یا دفاع از برهان حدوث و قدم و به ویژه تقریر ویلیام کریگ از آن نگاشته شده اشاره می‌شود. بسیاری از جستارهای مندرج در این دو مجموعه مقاله پیشتر در مجلات مختلف نشر یافته بوده است و اینک در کنار بعضی مقالات جدید باز نشر گردیده. مجلد نخست از این دو مجموعه، با عنوان «برهان جهان‌شناختی کلامی: براهین فلسفی بر تنهایی [حوادث و زمان] گذشته» با مشخصات زیر چاپ شده است:

Paul Copan with William Lane Craig (eds.), *The Kalām Cosmological Argument: Philosophical Arguments for the Finitude of the Past*, New York, Bloomsbury, 2018, Pp. vi + 326.

این مجلد، در دو بخش تدوین یافته است: بخش نخست، مشتمل است بر دو مقاله در بررسی قاعده «احتیاج هر موجود حادث به علت و مُحدَث»، و بخش دوم، شامل شانزده مقاله در باب «استدلال‌های فلسفی برای اثبات حدوث عالم» است.

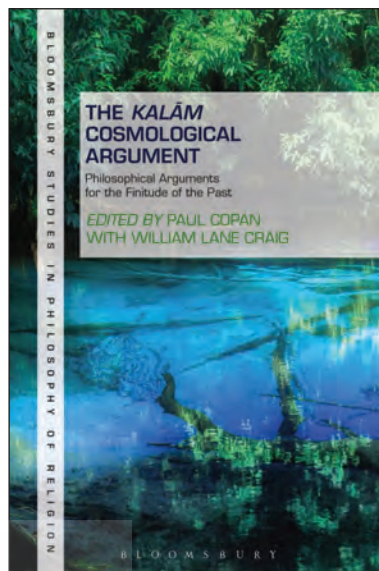
جلد دوم از این مجموعه مقالات نیز زیر عنوان «برهان جهان‌شناختی کلامی: شواهد علمی بر حدوث عالم» نشر یافته که حاوی هشت مقاله در بررسی آخرین شواهد و یافته‌های علمی در باب حدوث و پیدایی عالم، و سه مقاله در خصوص علت و پدیدآورنده عالم و ویژگی‌های آن است:

Paul Copan with William Lane Craig (eds.), *The Kalām Cosmological Argument: Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, New York, Bloomsbury, 2018, Pp. viii + 368.

به رغم نوشتارهای پرشماری که پژوهشگران غربی درباره برهان جهان‌شناختی کلامی کریگ و مسائل قابل طرح گوناگون در باب مقدمات آن نگاشته‌اند، شوربختانه این برهان و پژوهش‌های نشر یافته حول آن بازتاب درخور توجهی در میان محققان ایرانی نداشته است. تا آنجا که راقم این سطور آگاه است، در مکتوبات و تحقیقات فارسی تاکنون فقط چند مقاله محدود و یک کتاب مختصر در معرفی و نقد برهان جهان‌شناختی کلامی کریگ نوشته شده است که مشخصات نشر آنها از این قرار است:

۱) رامین، فرح، حقی، فائزه، برهان جهان‌شناختی کلامی (بررسی و نقد)، مرکز نشر هاجر، قم، ۱۳۹۸، ش. ۱۸۴، ص.

در این کتاب، متأسفانه از دو مجموعه مقاله پیشتر معرفی شده درباره برهان جهان‌شناختی کلامی استفاده نشده است.



۲) توکلی، غلامحسین، «کرایگ و برهان کیهان‌شناختی کلام (دلیل حدوث)»، مجله الهیات تطبیقی، سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.، صص ۷۳ - ۹۲.

باری، تحقیقات و مجادلات صورت‌گرفته اخیر در باب برهان حدوث و قدم و تقریرهای تازه آن چندان پرشور و پرشمار است که برخی از پژوهش‌گران احتمال داده‌اند این برهان بحث‌برانگیزترین استدلال برای اثبات وجود خدا در عصر حاضر باشد.^{۳۷} چنین توصیفی حاکی از آن است که برهان حدوث و قدم همچنان استدلالی زنده و مطرح در کلام اسلامی و الهیات معاصر برای اثبات وجود خداوند به حساب می‌آید و از دایره بحث و اعتبار خارج نیست. ارائه برگردانی فارسی از دو مجموعه مقاله پیشگفته درباره برهان جهان‌شناختی کلامی اقدامی است شایسته که می‌تواند زمینه‌آشنایی وافرو ژرف‌تر محققان ایرانی را با مباحث جدید مطرح در باب برهان حدوث و قدم فراهم آورد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

37. Copan, Paul, and Craig, William Lane, (eds.), *The Kalām Cosmological Argument: Philosophical Arguments for the Finitude of the Past*, Pp. viii, 1.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی