

## آیا حال همان ثابت ازلی است؟

محرم ترابی کچوسنگی\*

### چکیده

علمای علم کلام وظیفه خود را دفاع از ضروریات دین تعریف کرده‌اند. ایشان در دوره‌ای، که هنوز بسیاری از مباحث فلسفی و کلامی دقیقاً شکل نگرفته بود، برای تبیین عقاید خود توجیحات خاصی ارائه می‌دادند. این توجیحات اغلب با بیان نظرات ابتکاری همراه بود. معتزله برای توجیه کیفیت اتصاف ذات باری به صفات و همچنین برای توجیه نحوه تعلق علم باری به موجودات، نظریه ابتکاری «احوال» و «ثابتهات ازلیه» را ارائه کرده‌اند. فلاسفه و متکلمان بعدی نیز بطور مفصل این دو نظریه را مورد بررسی قرار دادند و گاه آنها را به دلیل برخی شباهتها با هم یکی گرفته‌اند. این نوشته در صدد نشان دادن این مطلب است که دو نظریه فوق‌الذکر، چه به لحاظ موضوعاتی که مستقیماً به آنها می‌پردازند و چه به لحاظ نتایج و لوازمی که به بار می‌آورند، با هم متفاوت‌اند و در دوره‌های بعد است که با هم خلط و یکی قلمداد شده‌اند.

واژگان کلیدی: حال (احوال)، ثابت ازلی (ثابتهات ازلیه)، ذات، صفات، معتزله.

\*\*\*

## حال

در فرهنگ اسلامی بحث از صفات و اسماء الهی در میان عرفاء، فلاسفه و متکلمان مطرح شده است و هر کدام از این فرقه‌ها با توجه به مختصات فکری خود جوابهای خاصی به سؤالات مربوط به این بحث داده‌اند. در این میان فرقه‌های کلامی از تنوع و گوناگونی بیشتری برخوردارند، اما سه فرقه اشاعره، معتزله و شیعه را می‌توان از فرقه‌های اصلی دانست که با هم اختلافاتی اساسی دارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، صص ۹۶-۸۸).

یکی از اصولی که تقریباً تمام فرقه‌های کلامی آن را قبول کرده‌اند اصل توحید خداوند است اما این اصل خود شامل فروع و مباحثی فرعی است. مثلاً توحید در ذات، توحید در صفات، توحید در خالقیت، ... از این میان این سه فرقه کلامی اشعری، معتزله و شیعه در بحث از توحید صفات با هم اختلاف نظر دارند.

اشاعره درباره کیفیت تحقق صفات متعدد ذات باری، قائل به زیادت صفات بر ذات شده‌اند؛ با این توضیح که اولاً آنها برای خداوند صفاتی را در نظر گرفته‌اند، زیرا در غیر این صورت مخالف نص صریح کتاب مقدس عمل می‌کردند. ثانیاً صفت را غیر از موصوف دانسته‌اند. به عبارت دیگر، میان ذات و صفات مصداقاً و مفهوماً تمایز و تغایر قائل شده‌اند و این تمایز و تغایر را در ممکن و واجب یکسان فرض کرده و خدا را به واسطه صفت قدرت قادر می‌دانند. اشعری (۳۲۴-۲۶۰هـ) در دو کتاب *المع* (۱۹۵۵، ص ۳۰) و *الابانه* (۱۳۴۸، صص ۴۶-۴۱) دلایلی نیز بر این مطلب ارائه داده است. لازمه این قول اشعری تعدد قدما بر حسب تعداد صفات است.

معتزله به دلیل وجود اشکال تعدد قدما و ترکیب ذات با صفات و کامل شدن ذات خداوند به واسطه صفات خارج از ذات در نظر اشاعره، قائل به نیابت ذات از صفات شدند. آنها اولاً وجود خداوند را وجودی بحت و بسیط در نظر گرفتند، ثانیاً خداوند را فاقد صفت دانسته و اذعان داشتند که خداوند صفتی ندارد ولی ذات او از صفات او نیابت می‌کند.

معتزله در بیان مقصود خود درباره نیابت ذات از صفات، تبیین‌های مختلفی دارند (اشعری، ۱۳۷۳ق، ج ۲، ص ۱۵۶). تبیین اول متعلق به ابوالهذیل (۲۳۵-۱۳۵هـ) است که می‌گوید خداوند عالم است نه به سبب صفتی زائد بر ذاتش بلکه به سبب اینکه خود ذاتش همان عالم و قادر است، یعنی ذات او عین صفات او است (مطابق نظر شیعه). شهرستانی (۵۴۸-۴۶۸هـ) می‌گوید او با سایر معتزله در ده مورد اختلاف نظر دارد که اولین مورد آنها کیفیت اتصاف ذات باری به صفات است:

ابوهذیل به طور قطع در ده مورد از دوستانش متمایز است. اولین مورد این است که از نظر او خداوند عالم به علمی است که همین علم ذات اوست، قادر به قدرتی که همین قدرت ذات اوست، زنده است به حیاتی که همین حیات ذات اوست ... و یقیناً این صفات معانی قائم به ذاتی و راء ذات خداوند نیستند بلکه همین صفات ذات خداوند هستند. (شهرستانی، بی تا، ص ۵۳)

تبیین دوم متعلق به ابوعلی جبائی (متوفی ۳۰۳ هـ) است که می‌گوید اگر خداوند عالم است نه به واسطه صفت علم بلکه به واسطه ذات خود عالم است. شهرستانی در *ملک و نحل* فرق میان نظر ابوهذیل و ابوعلی را در عبارتی مختصر و دقیق این چنین بیان کرده است:

فرق بین سخن کسی که می‌گوید «خداوند به واسطه علمی عالم نیست بلکه ذاتاً عالم است» و سخن کسی که می‌گوید «خداوند به واسطه علمی عالم است که این علم ذات اوست» در این است که سخن اول به معنی نفی صفت است و سخن دوم به معنی اثبات ذاتی است که خود همین ذات صفت است، یا اثبات صفتی است که خود همین صفت ذات است. (ص ۵۳)

تبیین سوم متعلق به ابوهاشم (۳۲۱-۲۷۷ هـ) پسر ابوعلی جبائی است. او نه صفت را عین ذات می‌داند و نه قائل است که خداوند ذاتاً حائز علم است، بلکه می‌گوید خداوند به واسطه حالتی که در ذاتش بر آن قرار دارد مستحق صفت است، «انه يستحقها لما هو عليه في ذاته» (همدانی، ۱۳۸۴ ق، ص ۱۸۲). ابوهاشم احوال مختلفی را در نظر گرفته که متناسب با صفاتی که از آنها نیابت می‌کنند به ذات خدا نسبت داده می‌شوند و این احوال نه موجودند، نه معدوم، نه معلوم و نه شیء. همانطور که قبلاً گفته شد، شهرستانی نیز در *ملک و نحل* بعد از اینکه مسائل مورد توافق ابوعلی و ابوهاشم را ذکر می‌کند، به بررسی مسائل مورد اختلاف میان این پدر و پسر می‌پردازد و به‌عنوان اولین مسأله مورد اختلاف، کیفیت انصاف ذات باری تعالی به صفات را مطرح می‌کند. نظر ابوعلی در این خصوص این بود که خداوند ذاتاً عالم، قادر، حی و ... است. به عبارت دیگر، نه صفت علم، نه هیچ صفت دیگری و نه حتی هیچ حالتی موجب متصف شدن خداوند به صفتی نمی‌شود بلکه او لذاته عالم، قادر و ... است. ابوهاشم نیز در این خصوص می‌گوید: اگر خداوند عالم است، به معنی این است که او دارای حالتی است که این حالت صفتی غیر از ذات خداوند است و این را هر کسی می‌داند که صفت به تنهایی شناخته نمی‌شود بلکه به شناخت آن همراه ذات امکان‌پذیر است. شهرستانی اختلاف نظر این پدر و پسر را اینگونه بیان می‌کند:

از مواردی که این دو با هم در آن اختلاف دارند صفات خداوند است؛ جایی می‌گوید خداوند ذاتاً عالم، قادر، حی و ... است. منظور جایی از «ذاتاً» این است که عالم بودن خداوند اقتضای این را ندارد که برای او صفتی همچون علم لحاظ شود یا حالی باشد که موجب عالم بودن او شود. اما از نظر ابوهاشم، خداوند ذاتاً عالم است یعنی او دارای حالتی است که این حالت صفت مشخصی ورای وجود و ذات خداوند است و بطور قطع صفت نه به تنهایی بلکه بر اساس ذات شناخته می‌شود. پس او احوالی را اثبات می‌کند که همان صفات‌اند و این صفات نه موجودند و نه معدوم، نه معلوم‌اند و نه مجهول. یعنی این احوال یا صفات جداگانه در نظر گرفته نمی‌شدند بلکه به همراه ذات هستند. (شهرستانی، بی‌تا، ص ۷۵)<sup>۱</sup>

قائلین به نظریه «حال» یا «احوال» برای توجیه نظریه خود دلیلی دارند. فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳ هـ) معتقد

است اشتراک ماهیات نوعیه در اجناس مستلزم قول به نظریه حال است، او استدلال طرفداران این نظریه را با دو تقریر ارائه گزارش کرده است:

### بیان اول: وجوه [اشتراک و افتراق]

۱. سیاهی و سفیدی در رنگ بودن مشترکند و این اشتراک در صرف لفظ نیست زیرا که اگر ما سیاهی و حرکت را به اسم واحد بنامیم و برای سیاهی و سفیدی نامی واحد وضع نکنیم، با این وجود بالضرورة می‌دانیم که بین سیاهی و سفیدی مجانستی هست که بین سیاهی و حرکت نیست ...
۲. علومی که به معلومات مختلف تعلق دارند، مختلفند. پس ما علم را به حد واحدی تعریف می‌کنیم که در آن علم به قدیم و علم به محدث و علم به جوهر و علم به عرض مندرج است و محدود [تعریف شده] لفظ نیست بلکه معنی است. پس دانستیم که علم بودن وصفی است که این ماهیات مختلفه در آن مشترکند.
۳. ما می‌گوییم ممکن یا جوهر است یا عرض، پس اگر عرض بودن وصف واحدی نباشد تقسیم منحصر نیست، چنانکه این قول که «ممکن یا جوهر است یا سیاه یا سفید» تقسیم منحصر نیست.

### بیان دوم

هنگامیکه ثابت شد این ماهیات در بعضی جهات مشترک و از جهاتی دیگر مختلفند، این دو وجه [اشتراک و افتراق] یا موجودند یا معدوم، یا نه موجودند و نه معدوم. فرض اول باطل است و گرنه قیام عرض به عرض لازم می‌آید. فرض دوم نیز باطل است چون می‌دانیم که این امور اعدام صرف نیستند. پس فرض سوم می‌ماند که مطلوب ماست (رازی، ۱۳۷۸، صص ۷-۱۶۵).

در توضیح این دلیل می‌توان گفت همانطور که ذات واحد به صفات مختلف متصف می‌شود، صفت واحد نیز می‌تواند موصوف صفات مختلف باشد. مثلاً در دلیل فوق «جسم» (ذات) به رنگ داشتن متصف شده است و «رنگ داشتن» خود موصوف (صفت مرتبه اول) به رنگ سفید بودن یا رنگ سیاه بودن (صفت مرتبه دوم) واقع شده است. یا «شخص» (ذات) برای عالم بودن، و «عالم بودن» (صفت مرتبه اول) برای عالم به قدیم یا عالم به محدث بودن (صفت مرتبه دوم) موصوف است. چون از اتصاف صفات مرتبه اول به صفات مرتبه دوم (عارض شدن صفات مرتبه دوم بر صفات مرتبه اول) قیام عرض به عرض لازم می‌آید، و از طرفی این امر در نزد متکلمان محال است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۳، صص ۴-۳۹۳)، لذا این دو صفت نمی‌توانند موجود باشند. به علاوه چون از امور عدمی نیز نمی‌توانند باشند، پس ناگزیر این صفات باید شق سوم یعنی نه موجود و نه معدوم باشند. معتزله این صفات را که به امری موجود نسبت داده می‌شوند، «حال» می‌نامند.

مثبتین حال برای ادعای خود دلیل دیگری نیز آورده‌اند؛ بدین صورت که وجود نه موجود است و نه معدوم، زیرا اگر معدوم باشد عین نقیض خود شده است و اگر موجود باشد ذاتی است که وجود برای او ثابت شده است، پس مجدداً از همین وجود سؤال می‌شود که آیا موجود است یا معدوم و این کار به

تسلسل می انجامد.

فخر رازی این دلیل در *المحصل* چنین بیان کرده است:

مشخص کردیم که وجود وصف مشترک میان موجودات است و شکی نیست که موجودات به حسب ماهیاتشان یا یکدیگر اختلاف دارند. به عبارت دیگر، مابه‌الاشتراک که همان وجود اشیاء است، غیر از مابه‌الامتیاز که همان ماهیات است، می‌باشد. پس این وجود یا معدوم است یا موجود و یا نه معدوم و نه موجود. شق اول محال است زیرا موجود بودن نقیض معدوم بودن است و شیء نمی‌تواند نقیض خود باشد. شق دوم نیز محال است زیرا اگر وجود موجود باشد در موجود بودن با سایر موجودات برابر است و شکی نیست که وجود با سایر موجودات از جهتی اختلاف دارد و مابه‌الاشتراک غیر از مابه‌الامتیاز است. پس موجودیت مشترک بین موجود و ماهیات موجود با ماهیت مخصوص وجود که تمایز به واسطه آن صورت می‌پذیرد، مغایر است. در نتیجه برای وجود، وجود دیگری وجود ندارد و لازمه آن وقوع تسلسل است که امری است محال. پس ثابت شد که وجود نه موجود است نه معدوم. (رازی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴)

در توضیح این دلیل باید گفت که معتزله وجود را نیز یک صفت لحاظ می‌کنند که با توضیحات فوق، نه موجود می‌شود و نه معدوم. بنابراین حداقل می‌تواند به عنوان یک مصداق برای نظریه حال در نظر گرفته شود. در رد این دلیل گفته شده است که موجود «ذات ثبت له الوجود» نیست بلکه «ذات هو الوجود» است؛ یعنی موجود همان وجود است نه ذاتی که وجود را جداگانه برای آن به اثبات برسانیم. خواجه نصیر طوسی (۶۷۲-۵۹۷هـ) هم در کتاب *تجرید الاعتقاد*، در رد نظریه حال می‌گوید «الوجود لاترد علیه القسمه» (حلی، ۱۴۱۹، ص ۵۲)؛ یعنی وجود به وجود و معدوم تقسیم نمی‌شود، زیرا در این صورت تقسیم شیء به خودش و غیر خودش لازم می‌آید، مثلاً نمی‌شود گفت سیاه یا سفید، زیرا آنچه مورد تقسیم قرار می‌گیرد باید اعم از طرفین قسمت باشد در صورتی که وجود اعم از موجود و معدوم نیست بلکه وجود همان موجود است. ناگفته نماند که این جواب مرحوم خواجه زمانی می‌تواند درست باشد که از قبل ثابت شده باشد که وجود همان موجود است.

علاوه بر دو دلیل فوق، در کتب مختلف کلامی و فلسفی دلایل مربوط به «حال» با تقریرهای دیگری نیز ذکر شده است که برای جلوگیری از اطاله کلام خواننده را به کتب مربوطه ارجاع می‌دهیم.<sup>۲</sup> بطور خلاصه می‌توان گفت نظریه حال در پاسخ به چگونگی اتصاف ذات باری به صفات و به‌منظور توجیه نظر معتزله در نیابت ذات از صفات مطرح شد و مدعی است خداوند دارای حالاتی است که این حالت توجیه‌کننده افعالی از خداوند هستند و این افعال گویی نشانه‌ای از صفتی در خداوندند. مثلاً خداوند، عالم نیست ولی دارای حالت عالم بودن است. عالم بودن یا عالمیت خداوند چیزی نیست که در خارج مستقلاً وجود داشته باشد بلکه به تبعیت از موجودیت وی وجود دارد. در واقع ابوهاشم در این نظریه برای صفات خداوند، هیچگونه وجودی مستقل از ذات قائل نیست بلکه فقط حال را صفتی می‌داند که به تبع موجود بودن، وجود پیدا می‌کند و افعال آن موجود را توجیه می‌کند.

پس «حال» نه موجود است (یعنی وجود مستقل خارجی ندارد) و نه معدوم؛ یعنی این طور نیست که هیچ اثری از خود نداشته باشد. مثلاً قاضی بودن حالی است برای شخص قاضی، که نه وجود مستقل از قاضی دارد و نه بلائثر است بلکه شخص قاضی بر اساس قاضی بودن خود حکم می کند و حکمش نافذ است.

### علم الهی و ثابتات ازلیه

یکی دیگر از سوالاتی که معتزله مانند سایر فرق اسلامی درصدد پاسخ گویی به آن بودند، مسأله علم ازلی الهی به سایر موجودات بود، هرچند معتزله صفات خداوند را نفی کرده بودند لکن افعال خداوند را عالمانه می دانستند لذا باید ارتباط رفتار عالمانه خداوند، با سایر موجودات را به نحوی توضیح می دادند و این در واقع همان مسأله علم الهی است.

گروه کثیری از معتزله برای حل این مسأله، قائل به ثابتات ازلیه شدند<sup>۲</sup> و برای این منظور در قلمرو مفهومی کلماتی مانند وجود، عدم، ثبوت، شئیت و ...، که مورد قبول اکثر متفکران بود، تغییراتی دادند. اولاً مفهوم ثبوت و شئیت را، که نزد حکما و سایر متکلمان مساوی وجود بود، اعم از وجود گرفتند و شامل «واجب»، «ممکن موجود» و «ممکن معدوم» دانستند. به عبارت دیگر، مفهوم شئیت را مساوی و مساوی وجود ندانسته و برای «ممکن معدوم»، که همان «ماهیت معدوم» است، نیز در هنگام عدم، شئیت قائل شده اند، از طرفی «عدم» را نیز اعم از «ممتنع و معدوم ممکن» گرفته و نام «ممتنع» را «منفی» نهاده اند.

با این توضیح، دیگر وجود و عدم به معنایی که فلاسفه و اکثر متکلمان در نظر دارند، نقیض یکدیگر نیستند بلکه ثبوت و نفی یا ثابت و منفی با هم متناقض بوده و میان آنها واسطه ای فرض نمی شود. از نظر آنها اشیائی که هنوز وجود نیافته اند و ممتنع هم نیستند، یعنی ماهیات معدومه، در هنگام عدم، تقرر و ثبوت دارند و خداوند از ازل به این ماهیات ثابت قبل از اینکه لباس وجود به تن کنند و به صفت وجود متصف شوند علم دارد و چون علم خداوند ازلی است این ثابتات نیز باید ازلاً شئیت، تقرر، و ثبوت داشته باشند. عمل خلق از طرف خداوند زمانی صورت می گیرد که این ماهیات معدوم به دایره وجود پا گذارند و علاوه بر «ثبوت»، «وجود» نیز پیدا کنند.<sup>۳</sup>

در اینجا عبارتی را از *المحصل* فخر رازی درباره «ماهیات معدومه» یا «ثابتات ازلیه» نقل می کنیم که حاوی نکات ارزنده ای است:

بیان تفصیلی سخن متکلمان معتزلی در خصوص معدومات چنین است: ابویعقوب الشحام، ابوعلی الجبائی، پسر ابوعلی ابوهاشم، ابوالحسن خیاط، ابوالقاسم یعقوب البلخی، ابوعبدالله البصری، ابواسحق ابن عیاش، قاضی عبدالجبار ابن احمد الهمدانی گمان کرده اند که معدومات ممکنه قبل از اینکه وجود یابند خود ذوات، اعیان و حقائق هستند و فاعل در ذوات شدن آنها نقشی ندارد بلکه فقط این ذوات را به عرصه وجود می آورد. این فلاسفه با هم متفق القولند که سه این ذوات با

یکدیگر مایبنت دارند و نیز اینکه ثابت ازلی مربوط به هر نوع از این معدومات، تعدادی نامتناهی است. (رازی، ۱۳۷۸، صص ۸-۱۵۷)

کسانی که ثبوت و شئییت را اعم از وجود گرفته و برای معدومات در خارج از حیطه وجود شئییت و تقرر و ثبوت قائل شده‌اند دلالتی را بر نظر خود ذکر کرده‌اند. مهمترین دلیل آنها این است که هر معدومی قابل تمییز و تشخیص است و هرچه که قابل تمییز و تشخیص باشد ثابت است، پس هر معدومی ثابت است. به‌وضوح مشخص است که صغری در این استدلال غلط است، زیرا اگر هر چیزی که قابل تمییز و تشخیص است ثابت هم باشد، لازم می‌آید ممتنعات هم ثابت باشند؛ حال اینکه خود آنها اذعان می‌کنند که ممتنعات ثابت نیستند.<sup>۵</sup> فخر رازی در این باره در *المباحث المشرقیه* می‌گوید: «برخی از معدومات از برخی دیگر متمایزند و هر چیزی که این چنین باشد ثابت است» (۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۵). مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی هم استدلال و اشکال آن را در عبارتی مختصر این چنین بیان فرموده است: «و لو اقتضى التمیيز الثبوت لزم منه محالات» (حلی، ۱۴۱۹، ص ۴۸). در ادامه بحث می‌توان مقایسه اجمالی میان ثابتات ازلیه معتزله و اعیان ثابته عرفا انجام داد تا موضوع مورد بحث وضوح بیشتری پیدا کند.

معدومات معتزله پیش از وجود، مستقل از هر فاعلی و جاعلی، در خارج مقرر و ثابت‌اند و این ثبوت نوعی از وجود نیست بلکه واسطه میان وجود و نفی است. اعیان ثابته ابن عربی (۶۳۸-۵۵۶هـ)، پیش از وجود خارجی در علم الهی ثابت‌اند و این ثبوت اولاً در خارج نیست بلکه در علم است، ثانیاً مستقل نیست بلکه وابسته به وجود حق و به وجهی عین اوست و ثالثاً واسطه بین وجود و نفی نیست بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی است. بنابراین به عقیده معتزله، خلق عبارت است از اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی و موجودات علمی یعنی آثار و احکام آنها. علاوه بر این، در نظر معتزله با ایجاد حق، خود اعیان در خارج موجود می‌گردند. اما بطوری که در گذشته گفته شد به عقیده ابن عربی، احکام و آثار اعیان ثابته در خارج ظهور و وجود می‌یابند نه خود آنها. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۷۹)

تذکر این نکته ضروری است که طرح ثابتات ازلیه معتزله و اعیان ثابته عرفا هر دو به‌منظور حل مسأله علم ازلی به سایر موجودات بوده است.<sup>۶</sup>

### ثابت ازلی و حال

در اینجا می‌توان مقایسه دیگری نیز انجام داد و آن مقایسه میان حال و ثابتات ازلیه معتزله است. این مقایسه را در قالب یک سؤال مطرح می‌کنیم: آیا حال همان ثابت ازلی است؟ اهمیت سؤال از حال و ثابت ازلی به‌لحاظ فلسفی به اهمیت موضوعاتی برمی‌گردد که هر کدام از آنها بدان می‌پردازند. حداقل در مورد حال این بحث مهم فلسفی را نیز می‌توان مطرح کرد که آیا حال که بنا به نظر برخی معتزله نه

موجود است نه معدوم بلکه واسطه‌ای میان این دو است، می‌تواند مثال نقضی برای اصل کلی عدم تناقض باشد؟

برخی به این سؤال صریحاً جواب مثبت داده‌اند و حال را همان ثابت ازلی دانسته‌اند. برای بررسی بهتر این موضوع نقل قول‌هایی را از کتب گوناگون فلسفی که به لحاظ تاریخی نشان‌دهنده سیر این بحث است می‌آوریم. اولین نقل قول از آن شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹هـ) است. عین عبارت او در کتاب *مطارحات* چنین است:

بدان کسانی که شیء بودن را اعم از وجود قلمداد کرده‌اند دچار خیال‌باقی‌های عجیبی شده و گفته‌اند که معدوم ممکن شیء است و به عبارت دیگر همان ثابت است. آنها همچنین پذیرفته‌اند که امر محال منفی است و میان نفی و اثبات واسطه‌ای نیست و به گمان خود اثبات کرده‌اند که میان موجود و معدوم واسطه وجود دارد؛ بطوری که گفته‌اند ثابت شامل موجود و چیزی که نه موجود است و نه معدوم، یعنی چیزی که آنها آن را «حال» نامیده‌اند، و برخی از معدومات، یعنی همان معدومات ممکن، می‌شود. (۱۳۷۳، ص ۲۰۳)

همانطور که مشاهده می‌شود، شیخ اشراق در بیان نظر معتزله، حال را هم جزء ثابت می‌داند. ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹هـ) نیز در *اسفار* همین عبارت شیخ اشراق را از *مطارحات* با کمی تغییر نقل کرده است. عین عبارات او چنین است:

آنها همچنین گفته‌اند که صفات نه موجودند و نه معدوم، نه مجهولاند و نه معلوم، بلکه معلوم همان ذات متصف به صفت است بطوری که صفت شناخته نمی‌شود. به علاوه، آنها پذیرفته‌اند که امر محال منفی است و میان نفی و اثبات واسطه‌ای نیست و به گمان خود اثبات کرده‌اند که میان موجود و معدوم واسطه وجود دارد؛ بطوری که گفته‌اند ثابت شامل برخی از معدومات که همان معدوم ممکن است و شامل چیزی که نه موجود است و نه معدوم، یعنی چیزی که از طرف آنها «حال» نامیده شده است، می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۶)

همچنین حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲هـ) در شرح منظومه در این باره می‌فرماید: «برخی از معتزله گفته‌اند که واسطه‌ای میان موجود و معدوم قرار دارد. آنها این واسطه را حال نامیده‌اند و به آن ثابت نیز گفته‌اند» (۱۴۱۶، ص ۱۸۴). علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱هـ ش) در *نهایه الحکمه* همین سخن را به این شکل بیان فرموده‌اند: «منفی همان محال است و ثابت شامل واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم و حال، یعنی چیزی که نه موجود است و نه معدوم» (۱۴۱۷، ص ۲۲).

عده‌ای نیز به این سؤال که آیا حال همان ثابت ازلی است؟ توجه زیادی نداشته‌اند، لذا این دو مبحث را گاهی جدای از هم ولی در کنار هم و گاهی با هم مطرح کرده‌اند. مثلاً در شرح *المقاصد* دو مبحث با هم مطرح شده ولی در *المحصل* فخر رازی و شرح *المواقف* و *کشف المراد*، اول بحث مساوقت وجود با شئییت مطرح شده و بلافاصله بعد از آن بحث حال نیز آمده است. در این کتابها نه به یکی بودن این دو



بحث تصریح شده و نه به متفاوت بودن آنها اذعان شده است بلکه مباحث و دلائل هر یک از دو موضوع و اشکالات مربوط به آنها طرح و بررسی شده و در اکثر آنها این دو مبحث در قسمت مربوط به وجود و عدم و امور عامه جای گرفته است؛ درحالیکه در کتابهای کلامی که رنگ و بوی فلسفی کمتری دارند این دو مبحث کاملاً جدای از هم بوده، مثلاً در *الشامل فی اصول الدین* جوینی (۴۷۸-۴۱۹هـ) و *النهاییه* شهرستانی بحث حال و بحث عدم تساوق وجود با شئییت نه از لحاظ وجودشناسی و فلسفی بلکه صرفاً از لحاظ کلامی مورد بررسی قرار گرفته است. به هر حال مرز میان این دو نظریه در این کتابها کاملاً مشخص نیست. به علاوه، در عین اینکه این دو نظریه دو چیز متفاوتند، به خاطر ارتباط پیدا کردن به مباحث مربوط به وجود و عدم و بکار بردن بعضی از واژه‌های مشابه در هر دو نظریه، ابهام میان آنها زیادتیر شده است.

### نتیجه

آنچه در نهایت به نظر می‌رسد این است که این دو نظریه چه از لحاظ پیدایش و چه از لحاظ محتوایی، کاملاً با هم متفاوت بوده و می‌توان گفت به جز اشتراک الفاظ هیچ ارتباطی با هم ندارند. زیرا: اولاً، نظریه حال برای بررسی چگونگی اتصاف ذات خداوند به صفات و توجیه نظریه نیابت ذات از صفات نزد معتزله مطرح شده است. در واقع این نظریه به بررسی رابطه بین عالم (ذات) و علم (صفت) می‌پردازد و قصد حل مشکل کیفیت تحقق صفت در ذات را دارد. ولی نظریه ثابتات ازلیه معتزله به بررسی نحوه ارتباط عالم (ذات) با سایر موجودات یعنی معلومات خداوند (متعلق صفت که در اینجا همان علم است) می‌پردازد. در نظریه حال این سؤال مطرح است که آیا خداوند می‌تواند به صفتی موصوف شود یا نه و اگر می‌تواند، نحوه این اتصاف چگونه می‌باشد؟ ولی در نظریه ثابتات ازلیه حداقل صفت علم برای خداوند مسلم در نظر گرفته شده است و خداوند را عالم فرض کرده‌ایم و سپس کیفیت ارتباط این عالم با معلومات خودش را مورد بررسی قرار می‌دهیم. با این بیان مشخص می‌شود که این دو نظریه دو مشکل کاملاً متفاوت را حل می‌کنند.

ثانیاً، «حال» فقط به شکل کلی مطرح می‌شود و به‌نحو کلی به موجودات نسبت داده می‌شود. اشخاصی مثل عبدالرحمان بدوی و ولفسن بر این مسأله تأکید کرده‌اند؛ مثلاً بدوی در *مذاهب الاسلامیین* می‌گوید: «مسأله احوال عیناً همان مسأله معروف «کلیات» است که در اروپا در طول قرون وسطی از روسلان تا اوکام مجادلات فراوانی پیرامون آن صورت گرفت» (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۸). همچنین ولفسن می‌گوید:

احتمالاً سبب آنکه احوال عبارت از الفاظی هستند که محمول یک موضوع واقع می‌شوند و هر لفظ محمول یک موضوع، جز نام‌های خاص، از الفاظ کلی است. همین امر باعث آن شده است که ابوهاشم و پیروان وی لفظ احوال را به معنی کلیات بکار برند. به چنین کاربردی از احوال مستقیماً توسط غزالی در این گفته وی اشاره شده است که «قوه عقلیه، کلیات عامه

عقلی را که متکلمان به نام احوال می خوانند، ادراک می کند.» و ابن میمون نیز مستقیماً با عبارت «احوال یعنی معانی کلیه» به آن اشاره کرده است. (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۸۵)

این در حالی است که ثابتات ازلیه فقط در مورد جزئیات معنی پیدا می کند. عباراتی قبلاً از فخر رازی نقل شد که گفته بود «اتفقوا علی تلک الذوات متباینه باشخاصها» و اساساً علم تفصیلی خداوند به این ثابتات جزئی تعلق می گیرد و این ماهیات جزئی هستند که در عدم تقرر دارند.

ثالثاً، حال همواره در خارج وجود تبعی دارد و هرگز وجود استقلالی پیدا نمی کند، به همین دلیل است که در تعریف آن گفته شده است «صفت لموجود لاموجوده و لامعدومه»؛ یعنی «حال» صرفاً از آن جهت که وجود مستقل در خارج ندارد لاموجود است و الا وجود تبعی برای آن به عنوان صفتی برای موجود کاملاً پذیرفته است. و اینکه در مورد حال گفته شده است لامعدومه به این معناست که «حال» اگرچه در خارج وجود مستقل ندارد ولی این طور هم نیست که منشأ هیچ گونه اثری در خارج نباشد. در ادامه بدون هرگونه توضیح اضافی عباراتی را در این مورد از سه کتاب نقل می کنیم. در شرح المقاصد آمده است: «گفته شده است که معلوم یا ثبوتی ندارد که همان معدوم است یا به اعتبار ذات خود ثبوتی دارد که همان موجود است یا تابع چیزی غیر از خودش است که همان حال است. پس حال صفتی برای موجود است که نه موجود است و نه معدوم است. در نتیجه واسطه مورد نظر اثبات شد.» یا در عبارت دیگری: «اگر معلوم در اعیان وجودی مستقل داشته باشد همان موجود است و اگر وجودی تبعی داشته باشد همان حال است و اگر وجودی در اعیان نداشته باشد معدوم است» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۱).

در شرح فصوص نیز می خوانیم: «[احوال نه موجودند و نه معدوم، یعنی عینیتی در خارج ندارند زیرا نسبت اند] و نسبت، عینیتی در خارج ندارد. این نسبت [معدوم هم نیست] زیرا به اعتبار ظهوری که [در حکم] دارد بهره ای از وجود برده است. پس احوال اگرچه مانند صفات علم و حیات عینیتی در خارج ندارند اما مانند حکم ظهوری در خارج دارند» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۷۴۹). قیصری نیز می نویسد «آنچه که علم بدان قائم است عالم نامیده می شود و این همان حال است، یعنی این قیام همان حال است که به دارنده آن عالم می گویند. یا به عبارت دیگر از نظر معتزله چیزی حال نامیده می شود که واسطه میان وجود و عدم است» (۱۳۷۵، ص ۱۰۳۲).

بطور خلاصه، حال در خارج عین موجود و مستقلی ندارد لکن وجودی تبعی دارد که در وجود عینی به حسب تأثیری که در حکم دارد از بین نمی رود. پس احوال احکام و معانی کلیه ای هستند که واسطه میان موجود و معدوم اند؛ به این معنی که آنها ذوات و اعیان مستقل خارجی ندارند و همچنین خود به تنهایی معدوم نیستند زیرا موجوداتی تبعی اند و تابع ذوات اعیان موجود در خارج می باشند.

در مقابل حال، ثابتات ازلیه اگر وجود پیدا کنند و از حیثه عدم خارج شوند وجود مستقل پیدا می کنند چون ثابتات ازلیه ذوات اند و احوال صفات، و این ذوات ازلی چه در مرتبه عدم و چه در مرتبه وجود، دارای استقلال اند.

رابعاً، از عباراتی که از شرح مقاصد نقل شد براحتی می توان فهمید که معتزله در بیان نظریه حال از

وجود و عدم همان چیزی را مد نظر دارند که فلاسفه و اکثر متکلمان قصد می‌کنند. یعنی از نظر معتزله در بحث حال، هنوز وجود و عدم نقیض یکدیگرند ولی در بحث ثابت ازلی، ثابت و منفی نقیض هم محسوب می‌شوند.

خامساً، اگر ثابت ازلی همان حال بود، دلیلی برای مخالفت ابوعلی جبائی، پدر ابوهاشم، و سایر معتزله با نظریه حال وجود نداشت. توضیح اینکه اکثر معتزله، از جمله ابوعلی و ابوهاشم، قائل به ثابتات ازلیه بودند و در این مسأله با هم توافق داشتند ولی عده‌ای از همین افراد از جمله ابوعلی با نظریه حال که طراح آن ابوهاشم، پسر خود او، بود شدیداً مخالفت می‌کردند. از طرف دیگر دو تن از اشاعره به نام قاضی ابوبکر و امام الحرمین که قائل به ثابتات ازلیه نبودند، نظریه حال ابوهاشم را حداقل در دوره‌ای از افکار خود قبول کرده‌اند (رازی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳) و این خود دلیلی است بر اینکه نظریه ثابت ازلی و حال یک چیز نبوده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. گزارش‌های مشابه دیگری نیز در مورد حال وجود دارد. مثلاً می‌توان به گزارشی که شهرستانی در کتاب نهاییه الاقدام فی علم الکلام، قاعده ششم از صفحه ۱۳۱ تا ۱۴۹ تحریر و تصحیح آلفرد گیوم، و همچنین گزارشی که امام الحرمین جوینی در کتاب الشامل فی اصول الدین از صفحه ۳۷۱ تا ۳۸۳ چاپ دارالکتب العلمیه بیروت ارائه داده‌اند، رجوع کرد.

۲. برای مطالعه بیشتر در خصوص بحث «حال» و دلایل و اشکالات مربوط به آن می‌توان به کتب زیر رجوع کرد: رازی، ۱۳۷۸، صص ۱۷۲-۱۶۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵، صص ۱۶-۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۳۷۶-۳۶۶؛ بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۴۰۲-۳۷۷؛ حلی، ۱۴۱۹، صص ۵۴-۵۰؛ قوشچی، بی‌تا، صص ۲۱-۱۸؛ لاهیجی، بی‌تا، صص ۶۳-۵۹؛ سبزواری، ۱۴۱۶، صص ۱۹۰-۱۸۳؛ حلی، ۱۴۱۵، صص ۹۸-۲۸۹؛ ولفسن، ۱۳۶۸، صص ۲۲۲-۱۸۲.

۳. علاوه بر مسأله علم ازلی الهی، مسأله تصحیح امکان ماهیات و مسأله ثبوت شیء برای خود، با قطع نظر از وجود و عدم، نیز انگیزه دیگری برای بیان ثابتات ازلیه از طرف معتزله است. در مورد انگیزه‌های اول و دوم نک: سبزواری، ۱۴۱۶، ص ۱۸۳ و در مورد انگیزه سوم به ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۷۸-۷۵.

۴. درباره خلق ماهیات معدومه رجوع کنید به شعرانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴ و جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۹-۳۷۷.

۵. در خصوص استدلال‌های مربوط به این بحث می‌توان به: رازی، ۱۴۱۰، صص ۸-۱۳۴؛ ۱۳۷۸، صص ۶۳-۱۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، صص ۶۶-۳۵۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، صص ۲۱۹-۱۸۹؛ حلی، ۱۴۱۹، صص ۹-۴۸ رجوع کرد.

۶. برای بررسی مفصل جواب‌هایی که در حل مسأله علم الهی تاکنون بیان شده است می‌توان به جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش سوم از جلد ششم رجوع کرد.

### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۶). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵). *اسماء و صفات حق (تبارک و تعالی)*. تهران: انتشارات اهل قلم.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۷۸). *تسرح فصوص الحکم*. قم: انتشارات بیدار.
- اشعری، ابولحسن. (۱۹۵۵). *کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. صححه و قدم و علق علیه الدكتور حموده غرابه. مصر: شرکت مساهمه مصریه.
- (۱۳۴۸ هـ). *الایانه عن اصول الدیانه*. مصر: اداره الطباعة المنیریة.
- (۱۳۷۳ هـ). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. بتحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام (مذاهب الاسلامیین)*. ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). *تسرح المقاصد*. قم: افست منشورات الشریف الرضی.
- جرجانی، سید شریف. (۱۳۲۵). *تسرح المواقف*. قم: افست منشورات الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). *تسرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ششم. تهران: انتشارات الزهراء (س).
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵). *مناهج الیقین فی اصول الدین*. دارالاسوه للطباعة و النشر.
- (۱۴۱۹). *کنشف المراد فی تسرح تجرید الاعتقاد*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۷۸). *کتاب المحصل*. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- (۱۴۱۰). *المباحث المشرقیه*. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۱۶). *تسرح المنظومه*، قسم الحکمه. تهران: نشر تاب.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۶). *کنشف المراد (تسرح تجرید الاعتقاد)*. ترجمه و شرح فارسی شیخ ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
- شهرستانی، عبدالکریم. (بی تا). *الملل و النحل*. قم: افست منشورات الشریف الرضی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- قوشچی، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا). *تسرح تجرید العقائد*. قم: منشورات رضی.

- قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵). *تسرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (بی تا). *تسوارق الالهام فی تسرح تجرید الکلام*. اصفهان: انتشارات مهدوی.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱). *الحکمه متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ولفسن، هری. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات المهدی.
- همدانی، قاضی عبدالجبار. (۱۳۸۴هـ). *تسرح الاصول الخمسه*. تحقیق الدكتور عبدالکریم عثمان، قاهره.