

بحث وجود در مذهب اشعری



نوشته دانیل ژیماره

ترجمه اسماعیل سعادت

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقاله حاضر ترجمه فصل مقدماتی کتاب مذهب اشعری*، تألیف دانیل ژیماره، اسلام شناس فرانسوی است که در سال ۱۹۹۰ به اهتمام مرکز ملی تحقیقات علمی (CNRS) انتشار یافته است. کتاب، چنانکه نویسنده خود در مقدمه آن می‌گوید، بر اطلاعات مأخوذ از سه منبع مبتنی است: نخست رسالات معدودی که از خود ابوالحسن اشعری (متوفی ۹۳۵/۳۲۴) بر جای مانده است، دوم کتاب مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن اشعری، تألیف ابوبکر محمد بن حسن بن فورک (ابن فورک، متوفی ۱۰۱۵/۴۰۶) از نخستین متکلمان بزرگ اشاعره، و سوم کتابهای مختلف در ملل و نحل.

مذهب اشعری بی‌گمان یکی از مهمترین مذاهب کلامی در اسلام است، اما از بنیانگذار آن،

* مشخصات این کتاب از این قرار است:

Daniel Gimaret, *La doctrine d'Aš'ari*, Patrimoines Islam, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990.

ابوالحسن اشعری، اطلاع اندکی در دست است، زیرا قسمت اعظم تألیفات فراوان او از بین رفته است و در میان چند کتاب معدودی هم که از او در دست داریم، تنها کتاب اللّمع را می‌توان نماینده حقیقی اندیشه صاحب آن دانست. حکمی که در مورد کتاب دیگر او به نام الابانه نمی‌توان کرد، هر چند اشاعره متأخر درباره ارزش آن مبالغه کرده و غالباً با استناد به مطالب آن تصویر بسیار کاذبی از او به دست داده‌اند.

دانیل ژیماره بر آن است که مهمترین کتاب اشعری کتاب اللّمع است و چنانکه در مقدمه کتاب خود می‌نویسد، گواه اهمیت آن شروحي است که باقلائی (شرح اللّمع) و ابن فورک بر آن نوشته‌اند و ردّ و ابطالی که قاضی عبدالجبار در نقد اللّمع بر آن وارد آورده و چندی بعد، باقلائی آن را در نقد اللّقد خود رد کرده است. کتاب دیگری که از اشعری بر جای مانده، و آن نیز بسیار با ارزش است، کتاب مقالات الاسلامیین اوست که تصحیح پاکیزه‌ای از آن به همت ریتز انتشار یافته است. بنابراین منبع اطلاعات دانیل ژیماره در میان آثار معدود اشعری عمدتاً کتاب اللّمع، الابانه و مقالات الاسلامیین اوست.

پس از آنها، چنانکه گفتیم، بیشترین تأکید نویسنده بر کتاب مجرّد مقالات اشعری است که به سبب از میان رفتن بیشتر آثار او اهمیتی استثنایی دارد، زیرا کتاب حاوی بررسی دقیق و منظم آراء اشعری با مراجعه به تألیفات او در زمانی است که این تألیفات هنوز در دسترس بوده است. در این کتاب همه مسائل سنتی کلام، آن‌گونه که در آن عصر مطرح بوده، بررسی شده است، نه تنها مسائل اساسی علم، بلکه همچنین مسائل دقیقی که اشعری و استادان معتزلی او به آنها اعتقاد داشته‌اند.

کتاب مجرّد مقالات اشعری به اهتمام خود دانیل ژیماره کشف و تصحیح و منتشر شده است و چنانکه خود او می‌گوید، بدون آن، کتاب مذهب اشعری او صورت تحقیق نمی‌یافت. نویسنده در مقدمه این کتاب دو مسئله طرح می‌کند: یکی اینکه آیا این کتاب حقیقتاً نوشته ابن فورک است، و دیگر اینکه، اگر چنین است، آیا آراء اشعری را دقیقاً منعکس می‌کند؟ در مورد اول، در تأیید اطمینان خود، سخن ابواسحاق الصفاء بخاری (متوفی ۱۱۳۹/۵۳۴) متکلم ماتریدی را شاهد می‌آورد که در سه جای کتاب خود، به نام تلخیص الادله لقواعد التوحید، تقریباً کلمه به کلمه عباراتی از مجرّد (که او آن را کتاب المقالات می‌خواند) نقل می‌کند و در هر سه جا صریحاً کتاب را به ابن فورک نسبت می‌دهد.

نویسنده به سؤال دوم هم پاسخ مثبت می‌دهد و می‌گوید نمی‌توان تصور کرد که ابن فورک از آراء اشعری بی‌اطلاع بوده باشد، زیرا او متعلق به نسل دوم متکلمان اشعری (به موجب فهرست تبیین ابن عساکر) و مانند معاصرانش، باقلائی و ابواسحاق اصفهانی، شاگرد یکی از نزدیکترین شاعران اشعری، یعنی ابوالحسن باهلی بوده است، به علاوه شهرت آن را داشته است که مخصوصاً با زندگی و آثار و آراء استاد خود آشناست. چنانکه کتاب تبیین ابن عساکر

چندین بار به کتابی که او در ترجمه احوال اشعری نوشته است اشاره می‌کند. همچنین کتابنامه‌ای که ابن عساکر در کتاب الغند خود آورده مأخوذ از اوست. دو کتاب دیگر به او نسبت می‌دهند که در یکی آراء ابن کلاب و در دیگری آراء قلانسی با آراء اشعری مقایسه شده است. مطابقت آراء اشعری منقول در مجوز نیز با آراء او در لعم و ابانه گواه دیگری بر صحّت اقوال ابن فورک درباره اشعری است.

و سرانجام سوّمین منبعی که نویسنده در نوشتن کتاب خود از آن استفاده کرده است کتابهای مختلف ملل و نحل است. علاوه بر فصل بسیار جالب توجّهی که ملل و نحل شهرستانی به اشعری اختصاص داده است، کتابهایی که بیش از همه به این موضوع پرداخته‌اند عبارتند از: کتابهای بغدادی (اصول الدّین و تفسیر اسماء الله الحسنی)، جوینی (مخصوصاً الشامل فی اصول الدّین، و البرهان فی اصول الفقه)، ابوالقاسم انصاری (الغنیة فی الکلام و شرح الارشاد)، ابوالیسر بزّودی (اصول الدّین)، ابوالمعین نسفی (بصرة الادلّة فی اصول الدّین)، آمدی (اخبار الافکار فی اصول الدّین، و الاحکام فی اصول الاحکام). بسیاری متون دیگر نیز حاوی اطلاعات شایان توجّهی درباره موضوع مورد بحث این کتاب است که نویسنده به بعضی از آنها مانند اعجاز باقلانی، البیان عن اصول الایمان سمنانی و الکافیة فی الجدل جوینی، تلخیص الادلّة لقواعد العقاید صفّار اشاره می‌کند و مخصوصاً تأکید می‌کند که ممکن است کتابهای ملل و نحل دیگری باشد که هنوز به صورت نسخه خطی باقی است و باید آنها را کشف کرد و به بررسی آنها در جهت تکمیل این تحقیق پرداخت.

اهمّ مباحث این کتاب، علاوه بر بحث وجود که تفصیل آن در پی خواهد آمد، عبارت است از: جهان (جوهر - جزء لایتجزّأ، عَرَض، مکان، حیات، قدرت، علم، ادراک، نظر، اراده، کلام)؛ خدا (براهین وجود خدا، اراده خدا، کلام خدا، رؤیت خدا، اسماء الله)؛ خدا و سرنوشت انسان (لطف، توفیق، خذلان، هُدی، اضلال، نبوّت، ایمان و کفر، قیامت)؛ حقوق و سیاست (فقه و اصول، قواعد تفسیر قرآن، سنّت، اجماع، اجتهاد و مسئله امامت).

مواد از موجود چیست

اشعری نیز مانند استاد خود جَبّائی (نگاه کنید به مقالات الاسلامیین ۵۲۰، ۱۳-۱۶؛ المعنی، پنجم ۲۵۴، ۱۱-۱۳) بر آن است که «موجود» را به دو گونه می‌توان شناخت: یکی «موجود» به معنی نسبی آن، یعنی نسبت آن به «واجد» که در این صورت معادل است با «معلوم»، و دیگری به معنی مطلق («الموجود المطلق») که در این صورت مرادف است با «کائن»، «ثابت»، «واقعی»، متضادّ با «منتفی» یا «معدوم». این موضوع توجّه ما را به سه نکته جلب می‌کند.

۱. ممکن است چنین استنباط شود که، به این ترتیب، اشعری نوعی برابری میان «موجود» و «معلوم» طرح می‌کند. آنچه وجود دارد همان است که معلوم ماست، به عبارت دیگر، «جهان خارج چیزی جز تصویری که ما از آن داریم نیست»، امری که به معنی نوعی اتخاذ موضع فلسفی اصالت تصویری خواهد بود. به این اعتبار خدا نیز بدان سبب وجود دارد که ما او را ادراک می‌کنیم... ولی، بی‌گمان، این نظرگاه اشعری نیست. برای او، از یک سو «موجود» در واقع لفظی دو پهلو است؛ هم به معنی «معلوم» است و هم به معنی «باشنده» و «هستنده»؛ و از سوی دیگر، موضع فکری او، مانند همه متکلمان اسلامی بی‌گمان موضع اصالت تصویری نیست؛ بلکه، به عکس، در آنجا که موجود «معلوم» و موجود «هستنده» با یکدیگر برابرند آنچه به ذهن القامی شود این است که موضع او عکس موضع اصالت تصویری است. موجود به معنی اسم مفعول «وَجَدَ» چیزی است که مشاهده می‌شود، به تجربه در می‌آید، و قابل احساس است. به عبارت دیگر، ذهن نیست که تصور خود را برون افکنده باشد، بلکه، به عکس، هستنده خارجی است که خود را بر ذهن تحمیل می‌کند و ذهن ناگزیر از «بازشناختن» آن است.

آنچه بیشتر به بحث ما مربوط است، و با اشتغالات ذهنی متکلم معاصر اشعری بیشتر سازگاری دارد، اعتراضی است که ممکن است این تفسیر دوگانه «موجود» در اطلاق آن بر خدا برانگیزد. می‌توان دریافت - و این آنجاست که ضعیفی سخن اشعری را نقل می‌کند و ابن فورک در مجرد خود سعی می‌کند که خطاهای تفسیر او را تصحیح کند - که به عقیده اشعری خدا فقط به موجب «وجود»، یعنی به موجب «علم»ی که در ماست، «موجود» به معنی اول این کلمه است؛ که در این صورت لازم می‌آید که خدا قدیم نباشد. ولی ابن فورک پاسخ می‌دهد که این نقل قول از او درست نیست، زیرا اشعری در کتاب الایضاح خود تصریح می‌کند که خدا برای ما نه تنها به سبب علمی که ما به او داریم، بلکه علاوه بر آن به سبب علمی که او به خود دارد لِنَفْسِهِ موجود است. خدا، در عین حال، هم «موجودٌ لَنَا بِوُجُودِنَا لَهُ» است و هم «موجودٌ لِنَفْسِهِ بِوُجُودِهِ لِنَفْسِهِ»، و بنابراین، به این معنی نیز، خدا «موجودٌ فِی مَا لَمْ یَزَلْ» است (نگاه کنید به: مجرد ۳۲۶، ۱۵-۱۹). باید گفت که موقف جُبَّائِی قِبَلًا چنین بود (المنعنی، پنجم، ۲۵۴، ۱۱-۱۳).

۲. از عباراتی که اشعری به کار برده است - البته آن گونه که ابن فورک نقل می‌کند - چنین برمی‌آید که «وصف» (صفت) «موجود» به مفهوم اوّل متضمّن معنی «موجود» بر حسب طرح متعارفی است که

به موجب آن - مخصوصاً در نزد اشعری - بر هر «وصفی» یا «حکمی» معنایی منطبق است که علت وجودی آن است. وجود، چنانکه دیدیم، در حقیقت به این معنی صریحاً معادل علم، یعنی صفت ازلی در خدا، و عَرَض در انسان، دانسته می‌شود. اشعری می‌گوید: خدا «موجودٌ لَنَا عَلٰی مَعْنٰی اَنَّهُ مَعْلُومٌ لَنَا بِوُجُودِنَا لَهُ وَ هُوَ عَلِمُنَا بِهِ» (مجرد: ۲۷، ۱۳-۱۴) است، و او خود از ازل «وَاجِدٌ لِنَفْسِهِ بِوُجُودِهِ وَ هُوَ عَلِمُهُ» (مجرد: ۳۲۶، ۱۸-۱۹) است.^۱

مسئله این است که بدانیم آیا «موجود» به معنی دوم (معادل «کائن» و «ثابت») نیز متضمن معنی «وجود» است؟ و آیا باید گفت که «موجود» موجود است به سبب معنی «وجود»ی که در آن است، همان گونه که عالم است به سبب معنی «علم»ی که در آن است، و جز اینها؟ در حقیقت، این نظر مورد تأیید سلیمان بن جریر، متکلم زیدی، است (که نظریات او در موضوع صفات الهی خبر از نظریات ابن کلاب می‌دهد). بغدادی آن را با این عبارت بیان می‌کند: «الموجود ما لَهُ وَ جُودٌ، وَ الوجود صفةً قائمةً بالموجود» (تفسیر اسماء الله الحسنى ۱۷ ب، ۵-۶)؛ سلیمان بن جریر می‌گفت: «خدا خود «موجودٌ لِمَعْنٰی» به» است («موجود به سبب معنایی که در اوست») (اصول الدین، ۱۲۳، ۱-۲). نظریه‌ای که دشوار می‌توان آن را پذیرفت، زیرا - به موجب این قاعده متفق‌فیه که آنچه صفت یا عَرَض است ممکن نیست قائم به صفت یا عَرَض دیگر باشد - متضمن آن است که تنها چیزی ممکن است وجود داشته باشد که مقوم معنایی باشد، یعنی ذات الهی در مورد خدا، و جوهر در مورد جهان مخلوق. و در حقیقت، به عقیده بغدادی، نظرگاه سلیمان همین بود: در نظر او اعراض و صفات را نمی‌توان «موجود» توصیف کرد؛ و به عبارت دقیق‌تر، آنها را نه می‌توان «موجود» خواند و نه «معدوم» («لا موجوده» و لا معدومه)، نگاه کنید به تفسیر اسماء الله الحسنى ۱۷ ب، ۶-۸؛ اصول الدین ۱۲۳، ۱-۲). سخنی که به عقیده بغدادی نامعقول است، زیرا میان موجود و معدوم حدّ واسطی نیست. بی‌گمان به همین سبب است که ابن کلاب نیز نظر سلیمان را رد می‌کند؛ به عقیده ابن کلاب، خدا «موجود نه به سبب وجود» (موجودٌ لا یُوجَد) است، همچنانکه «شیء است، نه به سبب وجود معنایی در او که او به موجب آن شیء باشد» (مقالات الاسلامیین ۱۷۰، ۱ و ۵۴۶، ۱۰).

همچنین نظرگاه اشعری چنین است: موجود، هنگامی که به مفهوم «ثابت» گرفته شود، متضمن معنایی که موجود به یمن آن موجود باشد نیست («لا یقتضی معنی بِه یَکُونُ موجوداً»)، و این هم در

۱. جُبائی، طبعیتاً، در این مورد خاص، از رجوع به «مصدر» خودداری می‌کند. به عقیده او خدا از ازل موجود به معنی معلوم است، صرفاً به اعتبار اینکه او به خود علم دارد: «لَا نَهْ عَالَمٌ بِنَفْسِهِ» (المنی، پنجم، ۲۴۵، ۱۱-۱۲).

مورد خدا صادق است و هم در مورد مخلوقات (نگاه کنید به: مجرّد ۲۸، ۹-۱۰ و ۱۷؛ ۳۲۶، ۱۹-۲۰؛ المجموع فی المحيط، اول، ۱۸۳، ۱۹-۲۰؛ همچنین نگاه کنید به: مجرّد ۲۱۲، ۲۳ به بعد: «الموجود موجودٌ لِنَفْسِهِ لَا لِمَعْنَى»). هنگامی که می‌گوید وجود شیء چیزی جز این شیء نیست: «وجود الشیء هُوَ هُوَ و لیسَ بِمَعْنَى» مراد او از آن همین است.

حالات مختلف وجود نیز به همین منوال است. دربارهٔ حدوث شیء نیز گفته می‌شود که حدوث شیء بیش از خود آن شیء نیست (حُدُوثُ الشیء لیسَ هُوَ أَكْثَرُ مِنْ نَفْسِ الحَادِثِ)، مجرّد ۲۳۹، ۲۲-۲۳؛ نگاه کنید همچنین به: مجرّد ۲۵۴، ۶-۷. یا به عبارت دیگر: مُحَدَّثٌ نِیَازٌ بِمَعْنَايِهِ که آن را مُحَدَّثٌ کند ندارد («المُحَدَّثُ بِکَوْنِهِ مُحَدَّثًا لَا یَحْتَاجُ اِلَى مَعْنَى بِه یَکُونُ مُحَدَّثًا»، مجرّد ۲۸، ۹). به این معنی، هر مُحَدَّثی را می‌توان «مُحَدَّثٌ لِنَفْسِهِ» گفت. البته این قاعده ایهام خطرناکی دارد که ممکن است موهم این معنی باشد که هر مُحَدَّثی حدوث خود را از خود دارد. در حقیقت، هر مُحَدَّثی حدوث خود را از مُحَدَّثی که خدا باشد دارد. ولی مقصود این است که صفت مُحَدَّث بودن آن متضمّن حضور معنای خاصی در آن نیست (برخلاف متحرّکی که نمی‌تواند جز به یمن معنایی به نام «حرکت» متحرّک باشد). عبارت اشعری، برای اجتناب از ایهام، این بود که می‌گفت: «المُحَدَّثُ مُحَدَّثًا لِنَفْسِهِ مِنْ مُحَدِّثِهِ» (مجرّد ۲۸، ۱۰-۱۲).

همچنین است مورد نخستین احداث («ابتداء») و سپس بازگشت به وجود («اعاده») پس از فنا. به عقیده اشعری، بر خلاف عقیده آن متکلم اهل سنتی که او نظریه‌اش را در نوادر نقل کرده است^۲، معنایی به نام «اعاده» متمایز از «مُعَاد» وجود ندارد: «الأعادة هِیَ نَفْسُ المُعَاد» و همچنین «بازگشت به وجود» نیز «ابتداء ثانی» ای بیش نیست («الابتداء هُوَ نَفْسُ المَبْتَدَأ» (مجرّد ۲۴۲، ۱۷-۲۲).

مورد «قِدَم» نیز به همین منوال است. البته اشعری در این مورد همواره موضع یکسانی نداشته است. در آغاز، مانند ابن کلاب و قلابی، قبول داشت که خدا «قَدِیمٌ بِقَدَم» است؛ عقیده او مخصوصاً در کتاب الايضاح چنین بود. ولی بعداً^۳ متوجه می‌شود که «قَدَم» نیز حالتی از وجود یعنی وجود داشتن پیش از چیز دیگر («التقدّم بِالوُجُود»)، بیش نیست؛ بنابراین، دلیلی ندارد که وجود داشتن پیش از چیز دیگر مقتضی معنایی بیش از صرف وجود داشتن باشد. به همین سبب است که از جمله در کتاب المحترّین می‌گوید: «التقدیم قَدِیمٌ بِنَفْسِهِ لَا بِمَعْنَى لَهُ کَانَ قَدِیمًا» (مجرّد ۲۸، ۱۲-۱۷ و ۳۲۶، ۷-۱۲). این

۲. بی‌گمان مقصود قلابی است. نگاه کنید به: ص ۵۰۵ همین کتاب.

۳. بنا بر آنچه الفیة فی الکلام ۲۵ الف، ۱۶-۱۷ روایت می‌کند، موضع قطعی او چنین بود: «علی کذا استقرّ کلامه». بغدادی نیز جز این به او نسبت نمی‌دهد، نگاه کنید به: اصول الذین ۸۸، ۱۶ به بعد؛ ۷۰، ۷-۸، ۱۲۳، ۷-۸.

نشان می‌دهد که چرا اشعری، در اینجا هم برخلاف ابن کلاب و قلابی، از آن پس معانی مربوط به ذات الهی، یعنی حیات و علم و قدرت و جز آنها، را «قدیمه» توصیف می‌کند، امری که در نظر این دو متکلم دیگر (ابن کلاب و قلابی)، به موجب اصل سابق الذکر امتناع قائم بودن صفتی به صفت دیگر (بستحیل قیام الصفة بالصفة) غیر ممکن است.

در مقابل، اشعری در مورد «بقاء» - که ما آن را هم به طور طبیعی حالتی از وجود و، به موجب یکی از تعاریف پیشنهادی متکلمان پیرو جباتی (نگاه کنید به: اسماء الهی، ۱۷۷-۱۸۰)، استمرار وجود ادراک می‌کنیم - با کمال تعجب می‌بینیم که او همواره به این اصل ابن کلاب و یاران او، که به موجب آن باقی باقی به بقاء است، اکتفا می‌کند، و تنها اختلاف او با اسلاف اهل سنت خود اختلاف در عبارت است: یعنی در حالی که اسلاف او «باقی» را «مَنْ قَامَ بِهِ الْبَقَاءُ» (آن که بقاء قائم به اوست) تعریف می‌کنند، او ترجیح می‌دهد که آن را «مَنْ لَهُ بَقَاءٌ» (آن که بقا دارد) تعریف کند، تعریفی که، به عقیده او، امکان می‌دهد که صفات قدیم خدا را هم، با آنکه صفت‌اند، به موجب بقاء قائم به خود خدا، «باقیه» توصیف کنیم (نگاه کنید به: ص ۱۲۶ و ۲۸۹ همین کتاب). ولی به عقیده او، «بقاء» نه «وجود» است و نه «حالتی» از وجود. می‌گوید: درست است که موجود نمی‌تواند لحظه‌ای جز به بین بقا وجود داشته باشد («لَا يَصْحُحُ وجودُهُ فِي الثَّانِي إِلَّا وَ لَهُ بَقَاءٌ بِهِ يَبْقَى»)، ولی این مستلزم آن نیست که بقاء آن همان وجود آن باشد. همچنین، این که جسم ممکن نیست بدون أعراض خود وجود داشته باشد مستلزم آن نیست که أعراض^۴ آن همان وجود آن باشد» (۲۳۸، ۲۰-۲۴). نظر عجیبی است. از یک سو تردیدی باقی نمی‌گذارد که اشعری فعل «بَقِيَ» را به همان معنایی می‌گیرد که همه به آن می‌دهند، یعنی «ادامه دادن به بودن»، و میان «بَقِيَ» و «بقاء» ربط ریخت‌شناسی و معنی‌شناسی برقرار می‌کند، چنانکه ابن فورک از قول او می‌گوید: «الْبَقَاءُ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي لِأَجْلِ يَبْقَى الْبَاقِي» (مجموعه ۲۲۷، ۱۷-۱۸). ولی، از سوی دیگر، چنان سخن می‌گوید که گویی «باقی»، به سبب معنی «بقا» بی‌کی که هیچ ربط معنی‌شناختی و وجودی با «وجود» آن ندارد به بودن خود ادامه می‌دهد (بَقِيَ وَ وُجِدَ فِي الثَّانِي) و فقط با اتحاد بالفعل با آن متحد است، مانند اتحاد بالفعل میان وجود جسم و وجود أعراض آن ... و اما اخلاف اشعری در منطق تحلیل‌های او در باب «وجود»، «حدوث»، «قدم» و جز آنها این موضع غیر متعارف را رها می‌کنند و بر آن اند که «باقی» نیز «باقی لِنَفْسِهِ»^۵ است (نگاه کنید به: اسماء الهی، ۱۸۲).

۴. ترجمه تحت لفظی: «وجود اعراض».

۵. در اینجا نیز این تصریح لازم است که باقی از آن جهت باقی لِنَفْسِهِ است که این صفت مقتضی معنی بقاء نیست. وگرنه، بدیهی است که، به استثنای خود خدا، هر چه باقی است به بین مُبْقَى خارج از آن، یعنی خدا، باقی است.

۳. اشعری، چنانکه دیدیم، «موجود» را، به معنی مطلق کلمه، معادل با «ثابت» می‌گیرد. به علاوه، برای کلمه «شیء» تعریفی دقیقاً همانند با تعریف «موجود» ارائه می‌دهد. مثلاً ابن فورک از قول او درباره اسم «شیء» در اطلاق آن به خدا چنین می‌گوید: «يَقُولُ لَهُ أَنَّهُ شَيْءٌ وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ ثَابِتٌ كَأَنَّ لَيْسَ بِمَعْدُومٍ وَلَا مُتَنَفٍّ» (مجرد: ۴۲، ۱۳-۱۴؛ مقایسه کنید با تعریف «موجود» در مجرد: ۲۷، ۱۵-۱۶: وَأَمَّا الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِوُجُودِ الْوَاجِدِ لَهُ فَهُوَ الثَّابِتُ الْكَائِنُ الَّذِي لَيْسَ بِمُتَنَفٍّ وَلَا مَعْدُومٌ).

از این سخن به روشنی تمام چنین برمی‌آید که اشعری تمییز معتزله، از یک سو میان «موجود» و «شیء» و از سوی دیگر میان «وجود» و «ثبوت» را قبول ندارد. برای معتزله - مخصوصاً برای جَبَّائِيَانِ - شیء عبارت است از «هر چیزی که متعلق علمی یا خبری باشد» («كُلُّ مَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ وَ يُخْبَرَ عَنْهُ»، نگاه کنید به: المعنى پنجم ۲۰۲، ۸؛ ۲۴۹، ۴-۵). بنابراین، «معدوم» را هم، به محض آنکه بتوان شناخت و از آن خبر داد، می‌توان «شیء» خواند. این سخن تضمینی اساسی در سطح وجودشناسی دارد. «معدوم» در نظر معتزله عدم صرف نیست؛ نوعی واقعیت دارد که دقیقاً با لفظ «ثبوت» بیان می‌شود، لفظی که برای مقصود مورد بحث متمایز از لفظ «وجود» است. برای آنها واقعیت جوهر یا، به قول آنها واقعیت اجناس (یعنی مقولات مختلف وجودی هست که مقدم بر وجود آنها و مستقل از آن است. هر جنسی - اعم از جنس «جوهر»، جنس «عَرَض»، جنس «رنگ»، جنس «سیاهی» و جز اینها - «صفات» و خصایص (یا «احکام»)ی دارد که مشخصه آن است؛ مثلاً خصیصه جوهر، هنگامی که وجود دارد، آن است که مکانی اشغال می‌کند و حامل اعراضی است و جز اینها. این مشخصات اجناس (یا «صفات الاجناس») تغییر ناپذیرند. به عقیده معتزله خدا اجناس من حیث اجناس نمی‌آفریند؛ با آفریدن آنها، به عنوان صفتی متمیمی، وجود اعطا یا «الحاق» می‌کند. در حالت عدم، جوهر همان جوهر و عَرَض همان عَرَض است (نگاه کنید به: اسماء الهی ۳۰۶).

اشعری این نظرگاه را صریحاً رد می‌کند. برای او معدوم حقیقتاً عدم محض است؛ به هیچ وجه نمی‌توان آن را توصیف کرد و به صفتی متصف دانست. «معدوم را نه رنگ می‌توان گفت و نه جوهر» («لَا يَصِحُّ أَنْ يَوْصَفَ الْمَعْدُومُ بِأَنَّهُ لَوْنٌ وَلَا بَأَنَّهُ جَوْهَرٌ»، مجرد: ۲۴۶، ۸)؛ «نمی‌توان گفت که معدوم جوهر است یا عَرَض یا سیاه یا سفید، و نمی‌توان هیچ یک از دیگر اوصاف مثبت را که به اعیان نسبت می‌دهند به آن اطلاق کرد» («لَا يَصِحُّ أَنْ يُسَمَّى الْمَعْدُومُ وَيَوْصَفَ بِأَنَّهُ جَوْهَرٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ سَوَادٌ أَوْ بِيَاضٌ أَلَى سَائِرِ مَا تَوْصَفُ بِهِ الْأَعْيَانُ مِنْ أَوْصَافِ الْأَثْبَاتِ لِلذَّوَاتِ»، مجرد: ۲۵۴، ۲۱-۲۲). موضع اشعری

مبتنی بر اینهائمی است که او میان «وجود» و «ثبوت» برقرار می‌کند: اثبات شیء اثبات وجود آن است. دقیق‌تر بگوییم، موجود یکی از اوصافی است که او آنها را «اوصاف الإثبات» یا «اسماء الإثبات» می‌نامد (یعنی اسماء یا اوصافی که متضمن ثبوت، و بنابراین متضمن وجود، شیء است. در میان این اوصاف، «موجود»، که در جای دیگر عین شیء دانسته شده است، واجد عام‌ترین اهمیت و به عبارت دیگر واجد حداکثر امتداد است که در همه موجودات صادق است (نگاه کنید به: مجرّد ۹۰، ۱۴-۱۵: «اعمّ اوصاف الموجود کونه موجوداً»). براساس همین معنی است که استدلال می‌کند که اگر نتوان وصف «اعمّ» (وصف «موجود») را به «معدوم» اطلاق کرد، چگونه می‌توان اوصاف «اخصّ» مانند «جوهر»، «عَرَض» و جز اینها را به آن اطلاق کرد؟ این فورک می‌گوید: «او محال می‌دانست که بتوان معدوم را متّصف به رنگ یا سیاهی کرد؛ می‌گفت که این به سبب آن است که نمی‌توان آن را شیء یا موجود نامید؛ پس اگر نتوان آن را شیء یا موجود نامید، چگونه می‌توان نامهای خاصّ تر («ما هو اخصّ من ذلك») بر آن اطلاق کرد؟» (مجرّد ۲۴، ۲۴۶، به بعد). یا همچنین «اعمّ اسماء اثبات کلمات شیء» و «موجود» ند: اسماء و اوصاف خاصّ در آنها جمع است؛ چیزی که استحقاق نام «اعمّ» نداشته باشد ممکن نیست استحقاق نام «اخصّ» داشته باشد. نام موجود اعمّ از نام عَرَض، سیاهی یا جوهر است. اگر نتوان نام موجود را که اعمّ اسماء اثبات است به معدوم اطلاق کرد، این خود دلیل بر آن است که نمی‌توان اسماء اخصّ را به آن اطلاق کرد و مثلاً در حالی که موجود نیست آن را سیاهی نامید؛ نمی‌بینی که، چون کلمه «رنگ» اعمّ از کلمه «سیاهی» است، نمی‌توان چیزی را که رنگ نیست سیاهی نامید (...) و این نشان می‌دهد که اسم اخصّ ضرورتاً مستلزم اسم اعمّ است» (مجرّد ۲۵۵، ۵-۱۲؛ همچنین نگاه کنید به: مجرّد ۴۲، ۱۳ درباره کلمه شیء).

وانگهی، به عقیده اشعری، خصایص ثبوتی ذوات یا ممیزات اجناس نیز حاصل فعل خالق است. هنگامی که خدا می‌آفریند، تمامی شیء، اعمّ از ذات و وجود آن، را می‌آفریند. این که بعضی، مانند معتزله، دعوی می‌کنند که خدا فقط وجود را به ذوات غیر مخلوق اعطا می‌کند به معنی قول به قِدَم عالم است. «او می‌گفت که محدث به صورت شیء و به صورت موجود حادث می‌شود، یعنی به صورت جوهر اگر جوهر است و به صورت عَرَض اگر عَرَض است، با جمیع اوصاف خاصّ ذاتش؛ برخلاف معتزله که می‌گفتند محدث به صورت موجود حادث می‌شود، نه به صورت شیء و رنگ و سیاهی و عَرَض، و می‌گفت: خلاف این مؤدّی به قول به قِدَم عالم می‌شود (مجرّد ۳۷، ۱۶-۱۹). همچنین است

مخصوصاً فعل ارادی انسان که اشعری آن را «کسب» می‌نامد؛ به عقیده اشعری، فعل ارادی انسان را هم خدا با همه وجوه آن، «با همه صفات خاص ذات آن» («بجميع صفاته الرَّاجعة الى نفسه») می‌آفریند. و این فوزک در ادامه سخن می‌گوید: و این «ناشی از عقیده اوست که به موجب آن معدوم نه شیء است، نه عین، نه ذات، نه جوهر، نه عرض، نه سیاهی، نه سفیدی، نه زشت و نه زیبا و همه این اوصاف وابسته به کسی است که موجود را برحسب این اوصاف حادث می‌کند («و إنَّ جميع هذه الاوصاف يتعلَّق بِمُحَدِّثِ الْعَيْنِ عَلَيْهَا»)، همان‌گونه که اوصاف وجود و حدوث وابسته به اوست (مجرد ۹۴، ۹-۱۴؛ نگاه کنید همچنین در همین معنی به: مجرد ۲۴۴، ۲۲-۲۳ و ۲۵۳، ۱۸ به بعد). این سخن بی‌گمان شبیه به عبارت کتاب اللُّمَع (بندهای ۸۵-۸۶) است که در آن اشعری می‌کوشد تا ثابت کند که فعل ارادی انسان مخلوق خداست، به سبب آنکه در بعضی شرایط آنچه «فعل» گفته می‌شود خصایصی از خود نشان می‌دهد که موافق با اراده کسی که آن را «کسب می‌کند» نیست؛ کافر می‌خواهد که کفرش خوب و درست باشد، در حالی که در حقیقت بد و نادرست است؛ مؤمن می‌خواهد که ایمانش برایش مقرون به نعب نباشد. اشعری می‌گوید. به همین سبب است که دیگری، سوای کافر یا مؤمن، این افعال را آن‌گونه که در واقعیت هست حادث کرده است؛ به عبارت دیگر، کسی دیگر تعیین‌کننده ذات آنهاست (نگاه کنید به: مجرد ۹۵، ۱۱-۱۳؛ نظریاتی درباره فعل انسانی در کلام اسلامی، ۸۰-۸۱؛ و همین کتاب: ص ۳۷۲-۳۷۳).

البته این نظریه با اعتراضی روبه‌رو می‌شود که عبدالجبار آن را به تفصیل شرح می‌دهد: قبول این معنی که «صفات اجناس» نیز ناشی از فعل آفرینندگی و مشیت خداست به معنی قبول امکان «قلب اجناس» است؛ خدا ممکن است اراده کند و کاری کند که کفر نیک شود و ایمان بد، سیاهی تلخی شود و جوهر عرض، و جز اینها (نگاه کنید به: نظریاتی درباره فعل انسانی در کلام اسلامی ۶ و ۱۶). ولی اشعری این اعتراض را رد می‌کند و با کمال تعجب می‌بینیم که می‌گوید: این که چیزی فلان صفات اساسی را از فاعلی داشته باشد مستلزم آن نیست که ممکن باشد که این چیز همین صفات را از این فاعل نداشته باشد («لیس شرط ما یكون بالفاعل أن یجوز أن یكون علی خلافه بالفاعل»، مجرد ۲۵۴، ۱۲-۱۳). «ممکن نیست که جوهر از فاعل خود لاجوهر باشد، زیرا به ذات خود جوهر است («لأنَّه لِنَفْسِهِ كَانْ جوهرًا»؛ به محض اینکه ذات آن به وجود آید، لازم می‌آید که جوهر باشد؛ تناقض خواهد بود اگر لاجوهر باشد، در حالی که ذاتش، که ضرورتاً مقتضی جوهر بودن است، موجود باشد («و نفسه المقتضية لكونه جوهرًا موجودةً»)، همچنین محال است که آنچه عرض است موجود باشد و لا عرض

باشد.» همچنین جواهر به موجب ذاتشان متحیز و کائن اند^۷ (مجرد ۲۵۴، ۱۶-۲۰). از این رو، در هر جنسی صفاتی هست که غیر قابل تغییر است. ابن فورک، در جایی دیگر، در همین معنی، مثال عَرَض را یاد می‌کند که ضرورتاً نیاز به «محلّ»ی برای حدوث خود دارد؛ اشعری می‌گوید: این خصیصه (یا «حکم») ممکن نیست تغییر کند و دگرگون شود («لایجوزُ تَغییرُه و اِنقلابُه») (مجرد ۱۳۲، ۹-۱۱؛ و همچنین نگاه کنید به: مجرد ۱۳۲، ۲۱-۲۲ که در آنجا تصوّر وجودِ عَرَض بدون محلّ محال دانسته شده است). ولی به عقیده اشعری، این ضرورت درونی ذات (که ابن فورک آن را در جای دیگر «حکمّ الشیء فی نفسه» می‌نامد، نگاه کنید به: مجرد ۳۲، ۱۶) مقدّم بر وجود نیست؛ همینکه جوهر موجود شود («اِذَا وُجِدَتِ نَفْسُهُ») ضرورتاً جوهر است. در حقیقت، این موضع او چندان قابل قبول نیست، زیرا مؤدّی به قبول این معنی می‌شود که قوانینی هست که درونی ذوات من حیث ذوات است، و این قوانین بیرون از فعل آفرینندگی خداست.^۸ از این رو، تصوّر رَوْنَدیِ سِوای رَوْنَدیِ که معتزله توصیف می‌کنند دشوار است. معتزله می‌گویند: خدا تعیین‌کننده ذات است؛ و ذات، به موجب ضرورت درونی از پیش بنیان نهاده‌ای، جوهر یا عَرَض یا جز آن می‌شود، با همه صفاتی که خاص آن است.

طبقات موجودات

همه موجودات طبیعت یکسانی ندارند. میان آنها دو فرق اساسی می‌توان نهاد.

۱. فرق اوّل جنبه زمانی دارد. موجودی هست که وجودش آغازی داشته است («لَهُ اَوَّلٌ») - به عبارت دیگر، موجودی که پیش از وجود داشتن معدوم بوده است («هُوَ الْمَعْدُومُ قَبْلَ وُجُودِهِ») - و موجودی که وجودش آغازی نداشته است («لَا اَوَّلَ لَهُ») و بنابراین از ازل موجود بوده است («هُوَ الْمَوْجُودُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ مَوْجُوداً»). (مجرد ۲۷، ۱۷-۱۸ و ۳۲، ۱۳-۱۴). اشعری این دو طبقه موجودات را غالباً با الفاظ «مُحَدَّث» برای اوّلی، و «قَدِيم» برای دومی، توصیف می‌کند (نگاه کنید در میان مثالهای متعدّد دیگر به: مجرد ۴۳-۴؛ ۸۸، ۱۸؛ ۹۲، ۱-۳؛ ۲۳۶، ۱۷-۱۸؛ ۲۵۳؛ ۱-۲؛ ۳۲۶، ۱۹-۲۰؛ همچنین نگاه کنید به: نُعَم، بند ۶؛ الْحَخَّ عَلَيَّ الْبَحْثُ، بند ۱۵). از اینجا ممکن است نتیجه بگیریم که او این الفاظ را، دقیقاً بر اساس فرقی که از آن سخن گفتیم، تعریف می‌کرد، و بنابراین، به عقیده او موجود قدیم «موجودی [بود] که وجودش آغاز ندارد» («مَوْجُودٌ لَا عَن اَوَّلٍ، لَا اَوَّلَ لَوْجُودِهِ»).

۷. درباره این معنی دیگر «کائن» نگاه کنید به ص ۹۹، و درباره «متحیز» نگاه کنید به ص ۴۶ همین کتاب.

۸. در مجرد ۳۲، ۱۳، ابن فورک صراحتاً می‌گوید که «وجوب» خاص «حکم‌الشیء» متعلق به «فعل و ترک» نیست.

در حقیقت، در این مورد، اطلاعات متناقض است. نسفی با اطمینان می‌گوید که عقیده اشعری چنین بوده است (نگاه کنید به: تبصرة الادله فی اصول الدین، ۲۶-۲-۳). ضحیٰ نیز که ابن فورک از او نقل قول می‌کند همین را می‌گوید. ولی ابن فورک، به عکس، اطمینان می‌دهد که اشعری این تعریف را که به گفته ابن فورک قول معتزله بوده است با شدت هر چه تمام‌تر رد می‌کرد («كَانَ يَأْتِي أَشَدَّ الْإِبَاءِ») (مجرد ۳۲۸، ۱-۳)؛ بی‌گمان باید حدس زد که موضع اشعری در این مورد هم مانند بسیاری موارد دیگر تغییر کرده است، کما اینکه موضع استادش جُبَّائِي نیز فرق کرده است.

زیرا برخلاف آنچه ابن فورک ادعا می‌کند، به هیچ وجه چنین نیست که معتزله همواره «قدیم» را «آنچه وجودش آغازی ندارد» تعریف کرده باشند. عبدالجبار می‌گوید که جُبَّائِي در بعضی (یا یکی؟) از کتابهای خود («فی بعضِ کُتُبِهِ») (معنی پنجم ۲۳۳، ۱-۳) آن را چنین تعریف کرده است. ولی در بعضی دیگر از کتابهایش، و مخصوصاً در کتاب الأسماء و الصفات خود قائل به تعریف دیگری بسیار سازگارتر با معنی اشتقاقی کلمه بود، که به موجب آن «قدیم» صرفاً به معنی «مُتَقَدِّمٌ فی الوجود» (معنی پنجم ۲۳۳، ۱۷-۱۸) است، تعریفی که ابوهاشم جُبَّائِي بعداً به‌طور کلی آن را بر تعریفهای دیگر رجحان می‌نهاده است. (معنی پنجم ۲۳۳، ۲۱ به بعد). بدیهی است که «قدیم» را، اگر به این معنی گرفته شود، می‌توان حتی به چیزی هم که آغازی دارد اطلاق کرد، فقط کافی است که آن چیز از جهت زمانی مقدّم بر چیزی دیگر باشد. بنابراین، تناقض آمیز نخواهد بود که یک چیز واحد را در عین رعایت اتقان لفظ، به مناسبت، با صفت «مُحَدَّثٌ» و «قدیم» وصف کنیم (همان ۲۳۴، ۱۰-۱۳). حتی قرآن نیز در توصیف شاخه (عُرْجُون) کهن سألَ لَفْظِ «قدیم» به کار می‌برد (وَ الْقَمَرُ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ، یس، ۳۹) (همان ۲۳۴، ۴-۷). البته دو نوع «تقدّم» هست: یکی تقدّم منتهای («إلی غایه») و دیگری تقدّم نامنتهای («إلی غایه»). تقدّمی که خاصّ خدا، ذات قدیم، است. این دو تعبیر «إلی غایه» و «لا الی غایه» را در حقیقت عبدالجبار به کار نبرده است؛ ولی اشعری در مقالات خود آنها را صریحاً به جُبَّائِي نسبت داده است (نگاه کنید به: مقالات ۵۱۷، ۱۰-۱۱ و ۵۳۱، ۵-۶، و نیز ۱۸۰، ۴-۵).^۹

به نوشته ابن فورک، اشعری به‌طور قطع این نظرگاه دوم را اختیار کرده بوده است. «قدیم»، به معنی حقیقی کلمه، هر چیزی است که وجودش مقدّم بر وجود چیز دیگر باشد («المتقدّم بوجوده علی وجود ما حدّث بعده»). مجرد ۲۶، ۱۹-۲۰ و ۴۲، ۲۱-۲۲). و به همین سبب است که آنچه ما

۹. برای آگاهی مبسوط‌تر از موضع معتزله در این موضوع، نگاه کنید به: اسماء الهی، ۱۶۴-۱۶۷.

«مُحَدَّث» می‌نامیم (من حیث اینکه وجودش آغازی داشته است)، در صورتی که وجودش مقدم بر مُحَدَّث‌های دیگر باشد، ممکن است در عین حال به صفت «قدیم» نیز وصف شود، چنانکه قرآن در مورد «عرجون» مثالی از آن را به دست می‌دهد (المعنی ۲۷، ۲۱ به بعد و ۳۷، ۱۰-۱۲). فقط در اینجا نیز باید، مانند جُبَّاتی، دو نوع تقدّم را از یکدیگر باز شناخت، یکی تقدّم متناهی («تقدّم بغایة») و دیگری تقدّم نامتناهی («تقدّم بلاغایة») (نگاه کنید به مجرّد ۲۷، ۱۹-۲۱). هنگامی که ما، بنابر تعبیر رایج، می‌گوییم که خدا قدیم است، در حقیقت مرادمان این است که خدا در وجود مقدّم بر هر محدثی است و آن هم به نحو نامتناهی («مُتقدّم بوجوده علی کلّ ما وُجِدَ بالحدوث بغیر غایة و لامُدّة») (مجرّد ۴۲، ۱۹-۲۰؛ نگاه کنید به: تفسیر اسماء اللّٰه الحسنی ۱۸ الف و ۲۸۷ ب، ۶-۱۰؛ الشّابلی فی اصول الدّین ۲۵۲، ۱۳-۱۵).^{۱۰} همین تعبیّرات را بعداً باقِلّاتی نیز به کار می‌برد.^{۱۱}

بی‌گمان همین دو پهلویی اساسی لفظ «قدیم» است که توجیه می‌کند که چرا اشعری در سخن گفتن از خدا و صفات او نیاز به آن داشته است که معنی «قدیم» را، با آوردن وصف غیر دوپهلوی «أزلی» در کنار آن، تصریح کند (نگاه کنید به: مجرّد ۴۳، ۱۷؛ ۶۰؛ ۷، ۶۶، ۱۴، که در آنها «قدیمُ أزلی» یا «قدیمُ الازلی» به کار رفته است). گاهی نیز دیده می‌شود که، در عبارتی که این فورک از قول او نقل می‌کند، فقط «أزلی» به کار می‌رود (مثلاً در مجرّد ۲۸، ۲۲-۲۴، که در آن «أزلیُّ الوجود» در تقابل با «حادثُ الوجود» نهاده شده است؛ همچنین نگاه کنید به: مجرّد ۴۲، ۱۹؛ ۴۷؛ ۱، ۵۸، ۱۶).

اشعری، به گفته این فورک، در مورد «مُحَدَّث» نیز عادت داشت که یا آن را «آنچه نبود و هست شد» («ما لم یکن فکان») تعریف کند، یا «آنچه هست پس از آنکه نبود» («ما کان بعد أن لم یکن»). یا «آنچه آغاز بودن کرده است» («ما وُجِدَ عن أوّل») تعاریفی که در بادی امر کاملاً مقنع می‌نماید، ولی چون اعتراض ابن‌راوندی را در این مورد بر او وارد کردند، این عبارات متفاوت را ترک گفت («ولکنّهُ تَرَکَ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ عِنْدَ ذِكْرِ سُؤْلِ ابْنِ الرَّائِدِيِّ»، مجرّد ۳۷، ۱۲-۱۴). کدام اعتراض؟ بی‌گمان اعتراض منسوب به ابن‌راوندی به اندیشه آغاز مطلق در وجود: به گفته ابن‌راوندی، هیچ چیز ما را از این اندیشه باز نمی‌دارد که پیش از محدثی دیگر وجود داشته است، و پیش از آن محدثی دیگر، و قس علی هذا الی غیر التّهایة (نگاه کنید به: ص ۲۲۵). به همین سبب است که اشعری در کتاب الاصول

۱۰. همچنین نگاه کنید به: النّظامی فی اصول الدّین، ۱۹ الف، ۲-۸ که این نظریه را به «دانشمندی از اصحاب ما» («بعض العلماء من اصحابنا») نسبت می‌دهد.

۱۱. «فالقدیم هو المتقدّم فی الوجود علی غیره (...) و قد یكون المتقدّم (...) متقدّمًا الی غایة و هو المحدث (...) و قد یكون متقدّمًا الی غیر غایة و هو القدیم جَلَّ ذِکْرُهُ» (التمهید، بند ۲۶).

الکبیر خود، سرانجام، به موازات تعریفی که برای «قدیم» اختیار کرده بود («آنچه وجودش مقدم بر وجود دیگری است»)، محدث را «آنچه وجودش مؤخر است از وجود آنچه بی‌زوال است» («الذی تأخر وجوده عن وجود ما لم یزل»، مجرّد ۳۷، ۸-۹) تعریف می‌کند.

۲. تمایز دیگر در مقوله «موجود» مربوط است به حالت وجود که به موجب آن موجود برای وجود داشتن نیاز به چیزی دیگر جز خود دارد یا ندارد. البته، این تمایز در درجه اول و پیش از هر چیز در مورد مقوله موجودات محدث صدق می‌کند که همان تمایز سنتی میان جوهر و عرض است: عرض برای حدوث خود نیاز به «محلّ»ی دارد («یحتاجُ فی حدوثه إلى محلّ»)، مقتضی «محلّ»ی است که قائم به آن باشد («یقتضی محلاً یقوم به»)، در حالی که جوهر (و نیز جسمی که مرکب از جوهر است) نیازی به محلی برای حدوث خود ندارد («مستغنی فی حدوثه عن محلّ») (مجرّد ۱۳۲-۹-۱۳؛ ۲۷۶، ۵-۷؛ ۲۹۱، ۳-۶). ولی، به عقیده اشعری، این رابطه میان عرض و جوهر، که خاصّ محدثات است - و به موجب آن عرض ممکن نیست جز در جوهر وجود داشته باشد - دقیقاً موازی با رابطه میان صفات خدا - که اشعری نام «معانی» به آنها می‌دهد - و ذات در بردارنده آنهاست.

بنابراین، به عقیده او سزاوار است که کلّ موجودات، از جمله خدا و صفات او را به دو مقوله تقسیم کنیم: یکی «آنچه برای وجود خود مقتضی چیزی، اعم از محلّ و جز آن، نیست که به آن متعلق باشد» («ما لا یقتضی بوجوده ما لا یتعلّق به من محلّ و غیره»)، و دیگری «آنچه مقتضی محلّ یا چیز دیگری است که به آن متعلق است» («ما یقتضی محلاً أو متعلقاً به»). آن‌گاه، اشعری می‌گوید: از این بابت میان آنچه ازلی («ازلی الوجود») و آنچه حادث («حادث الوجود») است فرقی نیست: این تمایز (یا «انقسام») هم برای آن و هم برای این ممکن و جایز است (مجرّد ۲۸، ۲۱-۲۴).

بارها در مجرّد این تمایز دیده می‌شود (نگاه کنید به: ۲۹، ۷-۸؛ ۹۰، ۱۱؛ ۲۱۵، ۱-۳؛ ۲۲۰، ۱۸؛ ۲۷۰، ۱۲). یک معنی، بر حسب مورد، عرض یا صفت است، بر حسب اینکه درباره انسان باشد یا درباره خدا: از آن جمله است معانی حیات (مجرّد ۴۴، ۲۱)، کلام (۴۶، ۲-۳)، اراده (۶۹، ۱۵-۲۱). دلیل این تفاوت لفظ به وضوح مربوط به تفاوت حیث وجودی است. هیچ اراده‌ای، هیچ حیاتی، چه از آن خدا باشد و چه از آن انسان، ممکن نیست مستقلاً وجود داشته باشد، لازم است که «حیی وجود داشته باشد تا حیات قائم به آن باشد» («تقتضی حیاً یقوم به»، مجرّد ۶۹، ۱۵-۱۶). ولی در مورد انسان، این اراده یا این حیات حادث می‌شود، به همین سبب است که نامش عرض است، در حالی که در خدا جاودانه وجود دارد و حتی مقوم وجود اوست، و یکی از «صفات» اوست (ان حیثاً تا عرض و

هی مُحَدَّثَةٌ. فَأَمَّا صِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّتِي لَمْ يَزَلْ بِهَا حَيًّا فَهِيَ حَيَاةٌ قَدِيمَةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ، مجرد ۲۵۷، ۲-۴).
اعراض و صفات ضرورتاً نیاز به چیزی دارند که قائم به آن شوند («تَقْوَمُ بِهِ»). و این نفیاً به معنی آن است که اعراض و صفات «قائم به خود» نیستند («لَا تَقْوَمُ بِأَنْفُسِهَا»، مجرد ۹۰، ۱۱؛ همچنین در مورد اعراض، نگاه کنید به: مجرد ۶۹، ۱۵؛ ۲۱۱، ۱۲؛ ۲۷۶، ۵-۶؛ ۳۳۳، ۴-۵). بنابراین، نتیجه می‌گیریم که جوهر را باید «قائم بنفسه» گفت و خدا را هم «قائم بذاته». در حقیقت، در متون عربی-اسلامی، این یکی از تعاریف پیشنهادی برای جوهر است که آشکارا ناشی از تعریفی است که ارسطو در مقولات، بخش ۵ به دست می‌دهد: «آنچه در یک حامل نیست». متکلمان مسلمان این تعریف جوهر به عنوان «القائم بالنفس» یا «القائم بذاته» یا «القائم بنفسه» را به مسیحیان نسبت می‌دهند که می‌خواهند بدین وسیله عمل خود را در اطلاق این لفظ به خدا توجیه کنند، زیرا آنها خدا را «جوهر واحد در سه اُنْتوم» تعریف می‌کنند (نگاه کنید به: مقالات ۳۰۶، ۱۵-۱۶؛ التمهید، بند ۱۳۲؛ الشامل فی اصول الدین ۱۴۳، ۴).

به نظر نمی‌آید که اشعری هرگز جوهر را اثباتاً بدین گونه تعریف کرده باشد.^{۱۲} به عقیده او، چنانکه خواهیم دید، جوهر را باید ظرف اعراض تعریف کرد (نگاه کنید به: ص ۴۵ همین کتاب). ولی این مسئله که آیا جوهر را می‌توان «قائم بنفسه» گفت، و آیا این «قائم بنفسه» را می‌توان یا نمی‌توان در مورد خدا گفت، یا شاید نباید جز در مورد خدا گفت، او را سخت مشوش کرده است. این فوراً به تفصیل شرح می‌دهد که چگونه موضع او در این باره نامشخص بوده است. در بعضی از کتابهای خود می‌گوید که «آنچه مقتضی چیزی برای تعلق داشتن به آن نیست» («مَا لَا يَقْتَضِي مُتَعَلِّقًا بِهِ») را باید به معنی «قائم بنفسه» دانست، در حالی که «مَا يَقْتَضِي مُتَعَلِّقًا بِهِ» را باید به معنی «لَا يَقْوَمُ بِنَفْسِهِ» گرفت. در یکی دیگر از کتابهایش، یعنی در کتاب المسائل المنثورة - که در آن سخن از بحثهای او با مخالفان مسلمان و غیر مسلمان است^{۱۳} - در مناظره با یکی از مسیحیان می‌گوید که خدا را نمی‌توان «على الاطلاق» «قائم بنفسه» گفت. و بالأخره در الموجز و کتابهای دیگر [به عکس] بر آن است که محدثات را [هر چه باشند] نمی‌توان «قائمة بأنفسها» گفت و جز خدای تعالی چیزی «قائم بنفسه» نیست، و محدثات را باید «قائمة بمن أقامها» دانست، زیرا باقی به کسی اند که آنها را باقی می‌دارد، می‌آفریند و وجود می‌دهد («باقية بمن أبقاها وأنشأها وأوجدها») (مجرد ۲۹، ۱-۶).

۱۲. با این همه، نسبی ظاهراً عکس این را ادعا می‌کند. به گفته او، اشعری گویا تعریفی برای جوهر بدین عبارت ذکر کرده است: «القائم بالذات القابل للمضادات» (نصرة الأدلة في اصول الدین ۴۶، ۱-۱).

۱۳. درباره این کتاب، نگاه کنید به: «کتابنامه اشعری»، نوشته نویسنده همین کتاب، شماره ۴۰.

اگر موضع او همین موضع اخیر باشد^{۱۴}، به آسانی می‌توان دلیل آن را دریافت. عبارت «قائم بنفسه» سخت دویلهو (و به همین سبب غیر قابل ترجمه) است. به آسانی می‌توان پذیرفت که شیئی که قائم به شیء دیگر است «قائم بغيره» گفته شود. ولی «قائم بنفسه» ممکن است، به عکس، به معنی بسیار قوی‌تری دریافت شود. در حالی که باید از این عبارت، برخلاف عبارت دیگر، صرفاً دریافت که شیء موصوف نیاز به چیز دیگر ندارد که قائم به آن شود، ضمناً این معنی را هم از آن می‌توان از آن دریافت که این شیء برای «وجود داشتن» هم نیاز به چیز دیگر ندارد و منشأ وجود خود را در خود دارد، سخنی که در حقیقت جز درباره خدا نمی‌توان گفت. این فورک در جایی، ظاهراً به نقل از اشعری، می‌گوید که خدا «قائم بنفسه مُستغنٍ عن غیره» است (مجموعه ۵۸، ۲۲-۲۳). و اما محدثات را باید «قائمة بمن أقامها» گفت، یعنی آنها وجود خود، و بقاء در وجود خود، را از خدا دارند.^{۱۵}

و اما مجزده، در مورد اینکه اشعری به چه دلیل در مناظره خود با آن شخص مسیحی گفته است که خدا را نمی‌توان به هیچ وجه با صفت «قائم بنفسه» وصف کرد، چیزی نمی‌گوید. این فورک، در فقره دیگری از کتاب خود که باز هم به همین موضع اشعری اشاره می‌کند، صرفاً می‌گوید که اشعری بر ابهام این عبارت تأکید کرده است؛ اشعری تفسیرات ممکن متفاوت آن را بر شمرده و نتیجه گرفته است که هیچ یک مناسب خدا نیست. جوینی که او نیز در الشامل به این مناظره اشاره می‌کند (۴۲۳، ۸-۱۱ و ۵۷۴، ۱۳-۱۴) بر آن است که اشعری امتناع داشته است از اینکه چیزی را هر چه باشد و نه تنها خدا با صفت «قائم بنفسه» وصف کند: «لا حقیقة (یا: لامعنی) للقائم بالنفس شاهداً و غائباً!» و اما در مورد خدا (الشامل، ۴۲۳، ۱۱-۱۳)، گویا به اعتقاد اشعری، از یک سو، چنین تعبیری در وحی الهی تأیید نشده است (دلیلی که برای حذف آن کافی است، زیرا از اسماء الهی نیست، نگاه کنید به: ص ۳۶۰ همین کتاب)، از سوی دیگر، این تعبیر به خودی خود درست نیست، مگر آنکه آن را به معنی مجازی بگیریم (؟).^{۱۶} شاید مقصود او صرفاً این بوده است که این گونه سخن گفتن ممکن است مؤدبی به تصور خدا به عنوان یک جوهر شود، ولی به معنایی که متکلمان اسلامی، نه مانند مسیحیان، از این لفظ اراده می‌کنند، یعنی به عنوان عنصری از یک جسم، که البته چنین چیزی درست نیست؟

۱۴. تنها موضعی که نسق از آن خبر دارد، نگاه کنید به: بصره الأدلة، ۴۴، ۱۷ به بعد.

۱۵. به همین سبب است که ابواسحاق اسفراینی در این مورد می‌گوید که مراد از «قائم بنفسه» چیزی است که برای وجود داشتن نه به محلی نیاز دارد و نه به آفریننده‌ای (نگاه کنید به: الارشاد، ۱۹، ۱۷ به بعد). درباره این مسئله، همچنین نگاه کنید به: النظامی فی اصول الدین، ۲۰ ب ۵ به بعد.

۱۶. اعتراف می‌کنم که معنی کلمات اخیر را در نمی‌یابم: و هی موهمة فیا ما.

به عقیده اشعری، گاهی هم استعمال خود فعل «قام» برای رساندن مفهوم حضور عَرَض در جوهر، یا صفت در ذات الهی، جای اعتراض دارد. ابن فورک می‌گوید: اشعری «در بسیاری از کتابهای خود، با این سخن مخالفت می‌کرد که بگویند: «الأعراض والصفات قائمة بالجوهر او الموصوف بها» (مجرد ۲۹، ۶-۸؛ همچنین نگاه کنید به: بصره الادلة ۲۵۷، ۲۰ به بعد). در حقیقت، تعبیر مجرد - لا اقل اگر واژگان اشعری در آن خوب رعایت شده باشد - چنین تصویری ایجاد نمی‌کند. به عکس، به نظر می‌آید که «قام» در این مورد لفظ معمول او باشد، چه برای صفات الهی (نگاه کنید به: مجرد ۴۰، ۴-۸؛ ۴۳، ۳؛ ۲۰۹، ۱۷؛ ۲۳۷، ۷؛ ۳۳۷، ۱۳-۱۴)، و چه برای اعراض (۱۵، ۱۷-۲۰؛ ۱۰۸، ۱۹-۲۰؛ ۲۶۲، ۲۰-۲۳؛ ۲۶۳؛ ۲۱-۲۲؛ همچنین نگاه کنید به: نفع ۲۳، ۱۲). وانگهی ابن فورک خود تصدیق می‌کند که او غالباً می‌گفت: العَرَض قائمٌ بالجوهر (مجرد ۲۱۳، ۱-۲ و ۲۶۵، ۶-۷).

فعل دیگری که اشعری، از جهت نظری، از استعمال آن برای دلالت بر رابطه عَرَض با جوهر، یا صفت با ذات الهی، خودداری می‌کرد فعل «حَلَّ» بود (مجرد ۲۹، ۸-۹). ابن فورک - احتمالاً در کتاب اختلاف الشیخین خود (نگاه کنید به بصره الادلة ۴۲۷، ۱۷-۱۸) - می‌گوید اشعری، در این مورد نیز مانند بسیار موارد دیگر، با قلانسی اختلاف نظر داشت (همان ۳۳۴، ۴-۵). دلیلی که اقامه می‌کرد این بود که، به عقیده او، «حَلَّ» مترادف با «سَكَنَ» است که خود سَكَنَ نیز باید به معنی «اشغال کردن مکانی» (شَغَلَ مکاناً) گرفته شود (نگاه کنید به: ص ۱۰۸ همین کتاب). بنابراین، این فعل را جز در وصف چیزی که بتواند مکانی را اشغال کند، یعنی جز در وصف جوهری یا جسمی (که مرکب از جواهر است) نمی‌توان گفت (نگاه کنید به: مجرد ۲۱۲، ۲۰-۲۲ و ۲۶۵، ۲-۵؛ تلخیص الادلة لقواعد العقائد ۴۸ ب ۵). به علاوه، عَرَض را نمی‌توان با صفت «حَالٌ» وصف کرد، مگر به موجب معنی «حلول» (مترادف با «سکون»، یکی از «گون»ها، نگاه کنید به: ص ۱۰۶-۱۰۷ همین کتاب). بنابراین، عرض ممکن نیست قائم به عَرَض دیگر باشد (مجرد ۲۱۳، ۲-۳). در اینجا نیز دقت اصولی در صحت استعمال کلمات مایه شگفتی است وقتی که می‌بینیم که، چه در کتاب اللُّع و چه در مجرد، لا اقل در آنجا که سخن از نسبت عرض با جوهر است (نگاه کنید مخصوصاً به نفع، بند ۱۷۳-۱۷۸؛ مجرد ۲۱۶، ۵-۱۳ و ۱۷-۲۰)، بارها فعل «حَلَّ» به کار رفته است. همچنین در مجرد استعمال ثابت کلمه «محلّ» برای دلالت بر جوهر به عنوان «جای حلول» عَرَض، هر عرضی که باشد، دیده می‌شود (۱۳۲، ۹-۱۳؛ ۲۷۶، ۵-۷)، و مخصوصاً در تعبیر (کلاسیک) «محلّ القدرة» (۱۳۴، ۱۴-۱۵؛ ۲۱۳، ۱۵-۱۶؛ ۲۳۶، ۲۱-۲۲؛ همچنین نگاه کنید به: نفع ۵۶، ۷-۸).

ولی درست است که در مجرد «حَلٌّ»، در مورد جوهر (یا جسم)، به مناسبت، به معنی اشغال «مکان»ی، یا چنانکه بعداً خواهیم دید، به معنی جای داشتن در جوهری (یا جسمی) دیگر نیز به کار رفته است. مانند این عبارت در مجرد ۲۰۷، ۱۲: «الجوهر يشغل المكان الذي يحلّه» (نگاه کنید همچنین به: ۲۰۵، ۱۷؛ ۲۱۱، ۱۸؛ ۲۱۲، ۸). مخصوصاً «حَلٌّ» است که با شگفتی می بینیم که اشعری آن را در جایی به کار می برد که ما معمولاً انتظار داریم که به جای آن «مکان» به کار برد؛ معلوم می شود که این دو کلمه در نظر او قابل تبادل یا یکدیگرند (نگاه کنید به: مجرد ۱۶؛ ۲۰۶، ۲۳-۲۴؛ ۲۰۷، ۱۱-۱۲ و ۱۸)، از جمله در تعبیر «لا فی محلّ» که گاهی به جای تعبیر رایج تر «لا فی مکان» به کار می رود (نگاه کنید به: مجرد ۱۳۳، ۷-۸ در مقایسه با: مجرد ۲۶۴، ۱۰-۱۲ و ۲۷۵، ۱۸). حتی گاهی، به عکس، «مکان» را در جایی به کار می برد که قاعدتاً باید در آنجا «محلّ» به کار برد، زیرا سخن از «جای حلول» عَرَض است.

این استعمال علی السبویه - و در حقیقت خلاف عرف متکلمان به طور کلی - «حَلٌّ» و «محلّ» در هر حال نشان دهنده آن است که اشعری این الفاظ را از جهت دقت برای رساندن مفهوم خاص «نسبت» عرض با حامل آن مناسب نیافته است. ولی چیزی که کمتر از آنچه گفتیم شگفت انگیز نیست این است که در نهایت امر فعلی که او مناسب ترین فعل برای دلالت بر این حالت از «نسبت» می یابد خنثی ترین فعل، یعنی وُجِد، است! (نگاه کنید به: مجرد ۲۹، ۹-۱۰: «كَانَ يَحْتَارُ مِنَ الْعِبَادَاتِ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْعَرَضَ موجود بِالْوُجُودِ وَ أَنَّ الصِّفَةَ موجودة بِالْمَوْصُوفِ»؛ همچنین نگاه کنید به: مجرد ۱۰۸، ۱۶-۱۷؛ ۲۱۲، ۲۲-۲۳؛ ۲۶۵، ۷-۸ و نیز تبصرة الادلة ۲۵۷، ۲۰ به بعد).