

فلسفہ علم کلام

کتابخانه مجمع عالی حکمت اسلامی



1 7 8 1 5

۴۰۰ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفہ علم کلام

فلسفہ علم کلام

نوشتہ

ہری اوستریں لفسن

ترجمہ

احمد آرام



این اثر ترجمه‌ای است از کتاب:

The Philosophy of the Kalam
by
Harry Austryn Wolfson
Harvard University Press, 1976
ISBN 0-674-66580-5



انتشارات الهدی
شعبه تهران: خیابان ولی عصر، بالاتر از چهارراه امیراکرم، خیابان شهید هاشمی فر، شماره ۲۹
صندوق پستی: ۴۳۶۳ - ۱۴۱۵۵

فلسفه علم کلام
نوشته هری اوسترین ولفسن
ترجمه احمد آرام

این کتاب برای نخستین بار در زمستان ۱۳۶۸ توسط انتشارات الهدی به تیراژ ۳۰۰۰
نسخه در چاپخانه سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ
رسید.

کلیه حقوق برای انتشارات الهدی محفوظ است.

تقدیم:

به همسر تازه به رحمت ایزدی پیوسته‌ام که با شکیبایی خود فرصت کارهایی از این قبیل را — که امیدوارم مورد قبول و رضای خدای متعال بوده باشد — برایم فراهم آورد.

و به پدر بزرگوارش مرحوم حاج شیخ محمد تقی اعتمادالاسلام، استاد شخصت و اند سال پیش من در زبان عربی و فقه و منطق و معانی و بیان در دارالفنون که بیش از هر کس دیگر مرا به زبان قرآن و فهم این گونه مسائل آشنا کرد.

احمد آرام

مقدمه ناشر

بی هیچ شبهه، علم کلام یکی از باارزش‌ترین دستاوردهای فرهنگ والای اسلامی است که بنیادهای اندیشه آن از قرآن و سنت گرفته شده است. فرهنگی غنی که بشریت بدان دین فراوان دارد.

جنگهای صلیبی و یا اولین صحنه رویارویی جدی جهان غرب با مسلمانان، زمینه‌ای شد تا اروپاییان به اهمیت میراثی در میان مسلمین پی ببرند که آنان به برکت قرآن و سنت — قرن‌ها — از آن سودها برده بودند. کشف این گنجینه‌های علمی، نهضتی گسترده در ترجمه آثار عربی را به‌مراه داشت و موجب عنایتی متزاید برای شناخت هرچه بیشتر این فرهنگ در نزد غربیان گردید. این فرهنگ از چنان جذابیتی برخوردار بود که تعداد معتابهی از دانش‌پژوهان آن دیار را معتقد ساخت که وقف عمر در غور و فحوص زوایای این فرهنگ کاری عبث نخواهد بود. سیر تطوری این سلسله کنکاشهای علمی، همچنان در بستر تاریخ استمرار یافت و با پیدایی روشهای نوین تحقیق که تسریع در استنتاج و ارتباط منطقی اجزاء مطالعه را به ارمغان آورد، این پژوهشها نیز بر روند تکاملی خود سرعت قابل ملاحظه‌ای بخشیدند.

اهتمام به چنین پژوهشهایی باید از سوی مسلمانان با دقت و وسواس بسیار صورت پذیرد. چرا که ضرورتش بسیار ملحوظ و فوائدش بسیار ملموس بنظر می‌رسد. تحقیقاً آشنایی با آنچه در جهان غرب می‌گذرد و مستقیماً در برداشتهای بسیاری از حقیقت‌جویان عالم مؤثر است بر دانشمندان اسلام ضرورتی غیرقابل انکار می‌نماید. این آشنایی اگر هدف‌مند باشد، بی‌تردید دستاوردهای بزرگی را به تفکر اسلامی اهداء خواهد نمود. از یک سو آشنایی با آخرین پیشرفتهای روش تحقیق در علوم انسانی بخصوص آنچه با فرهنگ اسلامی مربوط است، رهگشای این دانشمندان در پیگیری تحقیقاتشان خواهد بود و بکارگیری این روشها در حفظ مفاهیم اصیل فرهنگی دستاوردهای علمی مسلمانان را جلوه‌ای دیگر خواهد بخشید و از دیگر سو، مسؤولیت این دانشمندان در ارائهٔ چهرهٔ نورانی اسلام — همانطور که هست — مقتضی است تا ایشان با پیگیری مستمر و از نزدیک درصدد برخوردی صحیح با آن پژوهشها باشند. در هر حال، با پیدایش شرائط تازه‌ای در نگرش و بینشهای فکری مردم در سراسر جهان لازم است تا پیشروان نشر فرهنگ اسلامی نیز با دستاویزی به ریسمان محکم معارف ریشه‌دار اسلامی، درصدد پاسخگویی به نیازهایی باشند که — براساس مقتضیات روز — با شکلهایی متفاوت از صورتهای گذشته مطرح می‌شوند و طبیعتاً پاسخگویی به آنها نیز بایستی با شکلهای متعارف گذشته متفاوت باشد.

در این راستا، انتشارات الهدی — شعبهٔ تهران — رشدهی و بالنده‌سازی زمینه‌های مستعد تفکر اسلامی را در سرلوحه مسؤولیتهای خود قرار داده است و با نشر آثار و مؤلفاتی که هریک در شناساندن جنبه‌ای از جنبه‌های معارف اسلامی می‌کوشد، سعی

در پرده‌برداری از زوایای ناشناخته این فرهنگ دارد که تاکنون چندان بدان توجه نشده بود. جنبه‌های مختلفی از قبیل تفسیر، تاریخ، کلام، فلسفه، عرفان، فقه و اصول و نیز مباحث دیگری که امروزه در پهنه علوم مطرحند، مانند جامعه‌شناسی، روانشناسی و... موضوعات اهتمام کاری این مؤسسه را تشکیل می‌دهند که البته با عنایت به اختلاف دیدگاهها، در معرض نظر خوانندگان قرار داده می‌شوند.

کلام نیز یکی از همین مباحث مهم است که اهتمام بیشتری می‌طلبد. این فرع عقلی از علوم اسلامی که اصولاً در دفاع از اصول بنیادی دین مبین طرح ریزی شده، شاهد تطورات بسیاری در طول تاریخ خود بوده است که بدان شایستگی می‌بخشد تا مورد تدقیق هرچه روزافزون‌تر پژوهشگران قرار گیرد. خصوصاً که متکلمین اسلامی با یافتن ملکه‌های تئوری‌سازی، اعتماد به نفس و همچنین رهایی از هراسهای بی‌اساس عقائدی توانستند با آفرینش نقطه‌های عطفی در تاریخ تفکر اسلامی، نقش مهمی را در این صحنه برعهده گیرند.

در حقیقت یکی از مهمترین فرازهای علم کلام را بایستی در علل و عواملی جست که موجبات پیدایش آنرا در میان مسلمین فراهم آورده‌اند. همچنین منابع و مراجعی که در شکل‌گیری این علم جدید مورد استفاده قرار گرفته‌اند نیز در مطالعات کلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند، چنانچه بحث و بررسی دقیق در این علم بدون معرفت این مسائل تمام نخواهد بود.

طبیعی بود که جریانهای فکری بالنده‌ای که در ابتدای قرن دوم هجری - و حتی قبل از آن - سراسر جهان اسلام را فرا گرفت، در بسیاری از موارد متأثر از روشهای بی‌پروای اندیشه در

نزد قدمای یونان باشد، که در نزد مسلمین رواج می‌یافت، و این امر با مذاق و مشرب پای‌بندان به اصول لایتغیر دین حنیف چندان سازگاری نداشت. همین ناسازگاری انگیزه‌ای قوی شد تا اینان نیز در تفنید عقائد خصم به قالبهای استدلالی و شیوه‌های عقلانی روی آور شوند. این اقتباس فکر استدلالی از سوی ایشان — آگاهانه یا ناآگاهانه — نتایج مهمی را در برداشت که یکی از مهمترین این نتایج نضج‌یابی و عمق‌دار شدن مقالات فلسفی بود، زیرا که در رد حجت‌های کلامی جز تکامل‌بخشی به موضوع علم خود چاره دیگری نمی‌یافتند. استفاده متکلمین از روشهای برهانی در بحثها — که در حقیقت آنها را نیز از تأثیر تفکرات ارسطویی بی‌بهره نگذارد — سرانجام باعث پیدایش علمی جدید گردید که با بهره‌گیری از شیوه‌های بحث دیگران و محتوای اسلامی و با هدف حراست از اصول ثابت عقیدتی، تشخص یافته بود.

کتاب حاضر — درحقیقت — بیان بخش مهمی از علم و تاریخ کلام را برعهده دارد و علی‌رغم اینکه وفات و لفسن آنرا از آخرین نظرات اصلاحی او محروم ساخته ولی در همان حال چون خامه استادی مجرب و جامع آنرا به جهان تحقیق عرضه نموده، از اهمیت شایانی بهره دارد که حتماً شیوه بحث مقارنه‌ای که در مطاوی این اثر جایگاه خود را یافته، بر این اهمیت می‌افزاید. جامعیت خود کتاب نیز، آنرا به دایرة المعارفی کلامی تبدیل ساخته است که خود خواننده را در آفاقی بس دورتر از آنچه در تصور است به سیر و سیاحت می‌برد. آفاقی که نه تنها چشم‌اندازهای جدیدی از جهان کلام اسلامی را فراروی مان قرار می‌دهد، بلکه دریچه‌های بسته‌ای از آنچه که ممکن است در دیگر ادیان نیز کلام نامیده شود را بر روی مان می‌گشاید.

شاید از مهمترین جنبه‌های این اثر ولفسن، شیوه تحقیق او باشد که در پیوند اطلاعات پراکنده و جزئیات متفرق، ابداعی بس تشکیل به حساب می‌آید و طرح این روش از سوی او بعنوان ابتکاری تازه در پژوهشهای کلامی، می‌تواند راهنمای مناسبی در تحقیقات دیگر از این دست باشد. بطور خلاصه مروری با دقت به این کار، حاوی دستاوردهای بسیار خواهد بود که کام علاقه‌مندان را شیرینی خواهد بخشید. از همین جا است که به ایستگاههای مهم کلامی نظیر ذات و صفات باری، حدوث و قدم، جبر و اختیار می‌رسیم. ولفسن با توقف عالمانه‌ای در آنها ریزنگاریهای تازه‌تری را عرضه نموده است. البته آنچه گفتنش در اینجا ضروری می‌نماید، آنکه خواننده کتاب خود را تنها در برابر واژه کلام و مشتقاتش نمی‌یابد، بلکه واژه‌های دیگری نیز که اهمیت درخور خود را حائزند همانند فلسفه بر ابهت و بهاء این کتاب می‌افزاید. از همین رو طالبان فلسفه نیز قادر خواهند بود تا از این زمین حاصلخیز با کاشت بذر فکر و تدبیر، محصولاتی راضی‌کننده برگیرند. ناگفته نماند که مساعی دانشمند گرانمایه و خادم پرسابقه فرهنگ آقای احمد آرام، ترجمه‌ای روان را عرضه می‌دارد که خواننده را بدور از هرگونه ملالت به دنباله‌گیری سیر کتاب می‌انگیزد.

اعتقاد ما بر آن است که این کتاب گام مؤثری در تشویق فکر انسان برای به فعلیت رساندن استعدادهایش خواهد بود. آن سلسله از استعدادها که سکون در رکودشان جز خسارت بر تمدن بشری نیفزاید. ما در آرزوی روزی هستیم که این آمادگی‌های درونی را شکوفا یابیم.

فهرست مندرجات

فصل اول

۱. کلام

۱- اصطلاح کلام

معنی کلام بدان گونه که از کاربرد آن در ترجمه عربی از یونانی فهمیده می شود ۱- معنی جدید آن حاکی از دستگاه خاصی از اندیشه در اسلام، ۲.

۲. کلام بنا بر نظر شهرستانی وابن خلدون

سلف، ۳، فقه و کلام، ۴- چگونه کلام آغاز شد، ۵- دو مسئله پیش از معتزلی کلام: (۲) تشبیه: (۱) نگرش «مسلمانان سلف» ۹- (۲) نگرش دو گروه از «مبتدعان»، ۱۱- منشأ فورمول «جسمی نه چون اجسام دیگر» و مدرک تأییدی بر این توضیح، ۱۲- آزادی اراده، ۱۹- طلوع معتزله، ۲۰- گفته شهرستانی درباره اعتزالی غیر فلسفی مقدم بر اعتزال فلسفی، ۲۱- «روش فلاسفه» و «روش کلام»، ۲۲- نظر ابن خلدون درباره اعتزال غیر فلسفی مقدم بر اعتزال فلسفی، ۲۸- یکی شمردن کلام با مذهب اعتزال، ۳۱- محنة، ۳۴- سه گروه تسننی پس از محنة، ۳۵- طلوع کلام اشعری، ۳۹- تغییراتی که پس از آن در کلام اشعری پدید آمده: (الف) به وسیله باقلانی، ۴۳- (ب) به وسیله غزالی، ۴۴.

۳- کلام بنابر نظر ابن میمون

گزارش ابن میمون درباره کلام در مقابل گزارشهای شهرستانی وابن خلدون، ۴۷- توضیح ابن میمون در این خصوص که چرا درباره کلام بحث می کند، ۵۰- خطوط عمده بحث او: فلسفه مسیحی همچون زمینه دو دستگاه فلسفی کلام رایج در زمان خودش ۵۲- منشأ فلسفه مسیحی، ۵۴- چگونه مسلمانان فلسفه مسیحی را شناختند، ۵۵- چگونه کلام از فلسفه مسیحی انحراف حاصل کرد، ۵۹- چگونه کلام روش استدلال به دست آمده از فلسفه مسیحی را در مسائل اسلامی محض مورد بهره برداری قرار داد، ۶۰- چگونه دستگاه اندیشه خود

ابن میمون با دستگاه کلام تفاوت دارد، ۶۲.

۴ - نفوذها ۶۳

۱ - مسیحیت ۶۳

پرسش در این خصوص که آیا هیچ نفوذ مسیحی بر کلام برضد ابن میمون آشکار شد، ۶۳. - نگرشهای عمومی مربوط به نفوذ مسیحی بر اسلام از لحاظ سه مسئله، ۶۴. - از لحاظ تقدیر و آزادی اراده، ۶۴. - از لحاظ صفات، ۶۶. - از لحاظ قرآن، ۶۸.

۲ - فلسفه یونانی ۶۹

۳ - دینهای ایرانی و هندی ۷۱

۴ - یهودیت ۷۳

۵ - منشأ، ساختار، گونه‌گونگی ۷۶

در پرسش طرح شده و روش به کار رفته در پاسخ دادن به آنها، ۷۶. - چرا از مسائلی که در علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، تنها شش تا برای تحقیق در این کتاب برگزیده شده، ۷۸. - چرا پنج تا از هشت مفروض قبلی طرح شده به وسیله فیلورا کلام پذیرفت و چگونه آنها مورد بحث واقع شدند، ۸۰.

۶ - کلام مسیحی و یهودی ۸۵

بحث مقدماتی، ۸۵.

۱ - کلام مسیحی ۸۶

دلیل بر تأثیر نپذیرفتن آن از تعلیمات فلسفی یا خداشناختی کلام اسلامی، ۸۶. - موافقتهای لفظی: گروه انشاقی نسطوریان، ۸۸.

۲ - کلام یهودی ۸۹

بیان ابن میمون درباره دو گونه ادبیات فلسفی یهودی به زبان عربی، ۸۹. - بحث درباره گفته وی، ۹۰. - گفته هالوی درباره قرائیان پیرو کلام، ۹۲. - بحث درباره این گفته، ۹۴. - اشارات نویسندگان دیگر به یهودیان پیرو کلام، ۹۵. - ایستارهای قدیمتر نسبت به فلسفه در میان یهودیان، ۱۰۰. - پرسش در این خصوص که آیا در میان یهودیان نیز، همچون در میان مسلمانان، صفاتیه و تقدیریگران و انسانشکلیگران وجود داشته اند، ۱۱۵. - خرده گیری یک ربی بر ابن میمون که انسانشکلیگران را بد دین می‌دانسته است، ۱۱۷.

فصل دوم

صفات ۱۲۲

۱ - صفات اسلامی و تثلیث مسیحی ۱۲۲

در جستجوی دلیلی برای قبول فرض منشأی مسیحی برای آموزه صفات. ۱۲۲. — چگونه به کار بردن الفاظ معنی و صفت برای *attribues* از تأثیر تثلیث مسیحی خبر می‌دهد. ۱۲۴. — چگونه این واقعیت که در همان آغاز تنها دو صفت با ترکیبات گوناگون الفاظ «حیات» و «علم» در بحث صفات به کار می‌رفت و این خود نشانی از تأثیر تثلیث است. ۱۳۱. — مناظره‌ای ساخته و پرداخته خیال میان یک مسلمان و یک مسیحی که بنابر آن فرد مسلمان ناچار شد واقعیت داشتن صفات را بپذیرد. ۱۴۱. — چگونه تعداد صفات افزوده شد. ۱۴۳.

۲ — انکار واقعیت صفات ۱۴۴

دو برهان بر ضد واقعیت صفات؛ قدیم یعنی خدا؛ تاریخ این برهان ۱۴۵. — صفات. رد برهان نخست ۱۴۸. — رد برهان دوم ۱۵۰. — استثنای صفاتی چون علم، اراده و کلام. ۱۵۲.

۳ — صفات آفریده ۱۵۶

نظریه رافضیان. ۱۵۶. — نظریه کرامیه. ۱۵۷.

۴ — احوال ۱۵۹

۱ — معنی بنابر نظر معمر ۱۵۹

گزارشهای گوناگون درباره نظریه معنی معمر. ۱۶۲. — پرسش طرح شده به وسیله معمر و این که چرا آن را طرح کرد. ۱۷۱ — چگونه وی نخستین بار لفظ طبیعت ارسطویی را به عنوان پاسخی برای پرسش فرد به کار برد و چرا سپس به جای آن لفظ معنی را قرار داد. ۱۷۴. — خرده گیری بر نظریه معنی معمر در دو زمینه. ۱۷۸. — بحث درباره این مسئله که آیا نظریه معنی معمر در مورد صفات خدا قابل تطبیق است. ۱۷۸. — تحقیق درباره دو تفسیر دیگر نظریه معنی معمر ۱۷۹.

۲ — احوال ابوهاشم ۱۸۲

چگونه نظریه احوال از خرده گیری بر نظریه معنی پدید آمد. ۱۸۳. — لفظ احوال به کار رفته به عنوان محمولی برای یک موضوع به سه معنی: (الف) همچون صفات، (ب) همچون اعراض؛ (ج) همچون اجناس و انواع. ۱۸۴. — احوال همچون کلیات. ۱۸۵. — تطبیق احوال در صفات خدا. ۱۸۶. — دو ابداع وارد شده به وسیله احوال در صفات. ۱۹۰. — باقلانی و جویی چگونه احوال را پذیرفتند. ۱۹۱.

ضمیمه ۱ — طبقه بندی دوگانه و سه گانه احوال ۱۹۹

ضمیمه ۲ — ارتباط نظریه احوال ابوهاشم با نظریه معنی معمر ۲۰۵

ضمیمه ۳ — لفظ حال ۲۰۹

۳ — معارضه با ابوهاشم ۲۱۴

بیان مقدماتی. ۲۱۴. — براهین معتزله بر ضد احوال. ۲۱۵. — رد معتقدان احوال بر این براهین. ۲۱۸. — براهین صفاتیه بر ضد احوال. ۲۲۱.

۵ — جنبه معنیشناختی مسئله صفات ۲۲۲

سه سیمای مسئله صفات. ۲۲۲. — دو صورت سیمای معنیشناختی مسئله. ۲۲۳. — فورمولی که

بنابر آن صفات نه خدا هستند و نه جز خدا: تاریخ و طرز کاربرد آن به وسیله صفاتیه، ۲۲۴. چگونه همین فورمول را ابوهاشم به معنی احوال به کار برده است، ۲۲۹. بحث درباره این مسئله که چگونه همین فورمول با اضافه شدن به فورمولی دیگر به توسط اشعری به کار می‌رفت، ۲۲۹. طرز استعمال این دو فورمول به توسط اشاعره، ۲۳۱. چگونه ضد صفاتیان بحث خود را در مسئله صفات با گفتن این که صفات کلمات یا نامهایی بیش نیستند آغاز کردند، ۲۳۵. چگونه این کلمات یا نامها را به معنی افعال یا نفیها به کار می‌بردند ۲۳۶. چگونه فورمولهای مختلف مورد استعمال نظام و ابوالهذیل منعکس کننده اخلاقی در تفسیر جمله ارسطویی «به سبب خودی است»؛ ۲۴۳. مدرکی در تأیید بیان سابق، ۲۴۷. سه ملاحظه درباره فورمولهای مختلف به کار رفته به توسط نظام و ابوالهذیل، ۲۲۹. توضیح گفته‌ای معمایی از اشعری درباره فورمولهای به کار رفته به توسط صفاتیان و ضد صفاتیان، ۲۵۲.

فصل سوم

قرآن ۲۵۴

۱- قرآن غیر مخلوق ۲۵۴

۱ - منشأ مذهب مخلوق بودن قرآن ۲۵۴
بیان مقدماتی، ۲۵۴. چگونه «کلمه» و «مشیت» صفات واقعی شده است، ۲۵۵. چگونه گفته‌های قرآن درباره خودش بدین معنی است که قرآن از پیش موجود ولی مخلوق است، ۲۵۷. اعتقاد به نامخلوق بودن قرآن از پیش موجود چگونه پیدا شد، ۲۵۸. قدیمترین اشاره به مخالفت با اعتقاد به نامخلوق بودن قرآن، ۲۶۱. به معتقدان به ناآفریده بودن قرآن برچسب الحاد و بددینی زده می‌شد، ۲۶۲. چرا قرآن ناآفریده را نمی‌توان به عنوان خالق توصیف کرد ۲۶۲.

۲ - مسئله طرح ناشده کتاب شدن قرآن ۲۶۴
دو پرسش، ۲۶۴. (۱) پرسشی درباره ارتباط کلمه خدای ناآفریده با لوح محفوظ از پیش آفریده، ۲۶۴. (ب) پرسشی مربوط به رابطه میان کلمه خدای ناآفریده و قرآن وحی شده که ما به آن همچون مسئله کتابش (= کتاب شدن) اشاره می‌کنیم، ۲۶۵. چگونه نخستین پرسش طرح و به آن پاسخ داده شد، ۲۶۶. چگونه پیش از طرح شدن پرسش دوم، بعضی از گفته‌ها به صورت پاسخی برای چنین پرسش مقدر داده می‌شد، ۲۶۷.

الف - این کلاب و انکار صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا ۲۶۸

ب - ابن حنبل و تأیید کتاب بودن کلام خدا ۲۷۱

ج - اشعری حنبلی ۲۷۴

د - اشعری کلابی و اشاعره ۲۷۶

- هـ - ابن حزم حنبلی ۲۷۷
- ۲ - قرآن مخلوق ۲۸۴
- ۱ - انکار قرآن غیر مخلوق و انکار صفات قدیم ۲۸۴
- ۲ - قرآن آفریده همچون قرآنی آسمانی و از پیش موجود ۲۸۵
- توصیف معتزله از قرآن همچون آفریده ای در «محل»، ۲۸۶. - چگونه مخلوق بودن قرآن اعتقاد نخستین مسلمانان بود، ۲۸۷. - چگونه محلی که قرآن در آن آفریده شده خود مخلوق و همان لوح محفوظ بوده است، ۲۸۸. چگونه دو گروه از معتزله در خصوص نگرشهایشان نسبت به کتابش قرآن مخلوق از پیش موجود اختلاف داشتند، ۲۹۰. - چگونگی برخورد شهرستانی با این اختلاف، ۲۹۴.
- ۳ - انکار قرآن از پیش موجود و آسمانی ۲۹۶
- نگرش نظام، ۲۷۴. - نگرش معمر، ۲۹۸.
- ۳ - معتقادات رسمی درباره صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا ۳۰۱
- بیان مقدماتی ۳۰۱
- ۱ - الوصیه ۳۰۲
- ۲ - نسفی و تفتازانی ۳۰۵
- ۳ - فضالی ۳۱۲
- ۴ - الفاظ مُحدث و حَدَث و حادث در تطبیق با قرآن ۳۱۴
- بیان مسئله، ۳۱۴. - تطبیق لفظ مُحدث بر قرآن به توسط ثلحی، ۳۱۵. - تطبیق لفظ مُحدث بر قرآن به توسط ظاهری، ۳۱۷. - تطبیق لفظ حَدَث بر قرآن به توسط تومنی، ۳۱۹. - تطبیق لفظ حادث بر قرآن به توسط کرامیه، ۳۲۳.

فصل چهارم

- اسلام و مسیحیت ۳۲۷
- ۱ - تثلیث و تجسد در قرآن ۳۲۷
- تثلیث و تجسد چگونه در قرآن معرفی شده است، ۳۲۷. - رد این دو آموزه در قرآن، ۳۲۸. - گزارش خود قرآن از ولادت عیسی علیه السلام: (۱) آیاتی که در آنها گزارش متمرکز در اطراف لفظ «روح» است که به دو معنی به کار رفته است، ۳۲۹. - (ب) آیاتی که در آنها گزارش متمرکز در اطراف لفظ «کلمه» است که آن نیز به دو معنی به کار رفته، ۳۳۱. - خلاصه نگرش قرآن درباره ولادت حضرت عیسی (ع)، ۳۳۲.
- ۲ - تثلیث و تجسد در کلام ۳۳۳
- مسلمانان چگونه به وسیله مسیحیان با مفهوم تثلیث آشنا شدند، ۳۳۳. - مسلمانان چگونه به وسیله

مسیحیان با مفهوم تجسد آشنا شدند، ۳۳۴، ۳۳۴. — معارضه مسلمانان با طرز تصور مسیحی نسبت به تثلیث و تجسد، ۳۳۴. — آثاری از تأثیر این طرز تصور جدید نسبت به تثلیث و تجسد در بعضی از فرقه های اسلام، ۳۳۷.

۳ — نظر کندی فیلسوف و یحیی بن عدی درباره تثلیث ۳۴۳

مناظرات قدیمتر و جدیدتر میان مسیحیان و مسلمانان، ۳۴۳. — سه برهان کندی بر ضد تثلیث؛ نخستین برهان، ۳۴۶. — رد یحیی، ۳۴۷. — برهان دوم کندی، ۳۴۸. — رد یحیی، ۳۴۹. — برهان سوم کندی، ۳۴۹. — رد یحیی ۳۵۲. — دشواریهای برخاسته از تمثیلهای به کار رفته به توسط یحیی در رد برهان سوم کندی و نیز فقراتی دیگر، ۳۵۶. — حل این دشواریها، ۳۵۸.

۴ — گروهی انشاقی ناشناخته در میان نسطوریان ۳۶۲

چگونه شهرستانی نسطوریوس را معاصری از مأمون می داند و چگونه به نسطوریان فورمول تثلیثی نسبت می دهد و آن را شبیه فورمول احوال ابو هاشم می داند، ۳۶۲. — اعتراضاتی به گزارش شهرستانی درباره نسطوریگری، ۳۶۶. — حدسی در این خصوص که مقصود شهرستانی از نسطوریان گروهی انشاقی از ایشان است که در زمان خلافت مأمون در عراق پیدا شدند، ۳۶۷. — بحث درباره این که شهرستانی، در عین راست بودن سخنش از نسبت دادن فورمول تثلیثی به نسطوریان، مقایسه این تثلیث به توسط وی با فورمول ابو هاشم درست نیست، ۳۶۷. — معنی حقیقی فورمول تثلیث نسبت داده شده به نسطوریان به توسط ابو هاشم چیست، ۳۶۸. — دلیلی بر این که گروه انشاقی نسطوریان در ایام خلافت مأمون پیدا شد، ۳۷۳.

۵ — صفات اسلامی در مسیحیت قرون وسطایی ۳۷۵

چگونه در میان پدران کلیسا مسئله صفاتی به معنای وجود شناختی آن وجود نداشت، ۳۷۵. — تلاشهای پراکنده بدون نتیجه در قرون وسطی برای وارد کردن مسئله وجود شناختی صفات در مسیحیت، ۳۷۶. — چگونه لفظ «صفات» و مسئله اسلامی صفات به میانجیگری ترجمه لاتین کتاب دلالة الحائرین ابن میمون در اوایل قرن هفتم / سیزدهم برای مسیحیان شناخته شد، ۳۷۶. — چگونه در زمان متأخری از قرن هفتم / سیزدهم آلبرت کبیر و هم توماس آکوئیناس لفظ صفات را به کار بردند و سیمای وجود شناختی مسئله صفات را مورد بحث قرار دادند، ۳۷۸. — صفات در آثار دکارت و اسپینوزا، ۳۸۰.

فصل پنجم

آفرینش جهان ۳۸۱

۱ — آفرینش از عدم ۳۸۱

۱ — زمینه تاریخی ۳۸۱

چگونه اعتقاد به آفرینش از عدم در فلسفه و در نزد آباء کلیسا به وجود آمد. ۳۸۱. — چگونه جمله

لا تین و یونانی «از هیچ» در مسیحیت پیدا شد. ۳۸۲. — چگونه اعتقاد به آفرینش از عدم در یهودیت ظاهر شد، ۳۸۲. — آفرینش در قرآن، ۳۸۳.

۲ — اختلاف نظرهای کلامی دربارهٔ معدوم همچون اختلاف نظرهایی دربارهٔ ex nihilo ۳۸۵

نگرشیهای گوناگون نسبت به منشأ این اختلاف نظر، ۳۸۶. — نظری در این خصوص که در زیر اختلاف این مسئله نهفته است که آیا آفرینش از عدم صورت گرفته است یا از ماده ای از پیش موجود، ۳۸۸. — دلیلی بر این نظر، ۳۹۲. — تصور ماده از پیش موجود به صورتی که از ذرات ترکیب نشده باشد، ۳۹۳. — تغییر شکل جمله من المعدوم به جمله من لا شیء به عنوان ترجمهٔ عربی ex nihilo ۳۹۳. — توضیح منطقی سعیدیا برای کاربرد لا من شیء به من لا شیء، ۳۹۸. — عبارت بعد العدم، ۴۹۹.

۲ — برهین آفرینش ۴۰۰
بیان مقدماتی، ۴۰۰

۱ — برهان از طریق نهایتها و بازسازی صورت آغازین آن در یوحنا نحوی ۴۰۱
تحلیل بازگویی سعیدیا از این برهان، ۴۰۲. — دو پرسش دربارهٔ بازسازی این برهان به توسط سعیدیا، ۴۰۲. — پاسخ به اولین پرسش ۴۰۳. — پاسخ به دومین پرسش، ۴۰۴. — بازسازی صورت نخستین برهان یوحنا نحوی، ۴۰۹. — صورت قیاسی بازگویی برهان به توسط سعیدیا، ۴۱۰.
۲ — برهان از طریق شباهت چیزها در جهان ۴۱۰
مبنای افلاطونی این برهان، ۴۱۰. — بدان گونه که به توسط این کسان معرفی شده: باهلی به نقل شهرستانی، ۴۱۱. — ابن میمون که آن را به «یکی از متکلمان» نسبت داده ۴۱۱، ابن رشد که آن را به «متکلمان مسلمان» نسبت داده، ۴۱۲. — اسحاق اسرائیلی، ۴۱۳.

۳ — برهان از طریق اجماع و افتراق ذرات ۴۱۴
بدان گونه که به توسط این کسان معرفی شده: اشعری به نقل شهرستانی، ۴۱۴. — متکلمان ابن میمون، ۴۱۵. — سعیدیا، ۴۱۶. — بحیه، ۴۱۸. — اثبات آن که این برهان مبتنی بر برهانی سه گانه از ابوقره است، ۴۱۹.

۴ — برهان از طریق حادث بودن همهٔ عرضهای اجزاء ترکیب کنندهٔ جهان ۴۲۱
بدان صورت که به توسط کسان آینده عرضه شده: باقلانی ۴۲۱. — ابن سوار آن را به متکلمان نسبت می دهد، ۴۲۲. — چگونه دو تا از سه خرده گیری ابن سوار بر این برهان مبتنی است (الف) بر ردی از ارسطو بر اعتراض آزمایشی اقامه شده به وسیلهٔ خود او بر ازی بودن عالم و (ب) نگرش خود ارسطو دربارهٔ امکان وجود تسلسل تا بینهایت، ۴۲۴. — چگونه جوینی این برهان را، بر ضد یکی از خرده گیریهای ابن سوار نسبت به آن، از طریق استدلال بر ضد ارسطو نسبت به محال بودن

بینهایت از طریق تسلسل تقویت کرد ۴۲۵. — ماوردی و یوسف البصیر و یسوعا بن یهودا، ۴۲۶. — شهرستانی آن را به متکلمان نسبت داده و به این مطلب اشاره کرده است که آنان این برهان را با نگرش محال بودن بینهایت از طریق تسلسل تقویت کرده اند، ۴۲۷. — یهودا هالوی آن را به بزرگان کلام نسبت داده و به تقویت ایشان از آن به وسیله نگرش محال بودن بینهایت از طریق تسلسل پرداخته است، ۴۲۸. — ابن رشد آن را به اشاعره و نیز به متکلمان نسبت داده و صریحاً تقویت آنان را از آن با نگرش محال بودن بینهایت تسلسلی بازگو کرده است، ۴۲۹. — ابن میمون آن را به متکلمان نسبت داده و صریحاً تقویت ایشان را از آن با نگرش محال بودن تسلسل بینهایت بازگو کرده است، ۴۳۱. — ابن حزم و یوسف بن صدیق، ۴۳۲. — سعدیا و فارابی، ۴۳۳. — چگونه همه عرضه های این برهان بر سه گونه است، ۴۳۶. — چگونه این برهان به برهانی آباتی برای آفرینش مبتنی بر اعتراض آزمایشی ارسطو نسبت به ازلیت جهانی است. ۴۳۷. — چگونه می توان ثابت کرد که این برهان مستقیماً مبتنی بر اعتراض آزمایشی ارسطو نسبت به ازلیت عالم یا مبتنی بر روایت آیاتی از آن همچون برهانی بر آفرینش است، ۴۳۸.

۵ — برهانی از طریق محال بودن تسلسل ۴۳۹
گفتار مقدماتی، ۴۴۰. — چگونه رد یوحنا نحوی بر نگرش ارسطو درباره امکان تسلسل بینهایت عبارت از دو برهان است که هریک از آنها مبتنی بر اصلی ارسطویی است، یعنی، (۱) از بینهایت نمی توان عبور کرد، (۲) یک بینهایت نمی تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد، ۴۴۱. — چگونه این دو برهان بر ضد تسلسل بینهایت به وسیله اشخاص ذیل بازگوشده: نظام، ۴۴۶. — سعدیا، ۴۴۸. — جویی، ۴۵۱. — ابن حزم، ۴۵۲. — غزالی، ۴۵۲. — یهودا هالوی، ۴۵۳. — شهرستانی، ۴۵۴. — ابن رشد، ۴۵۵. — ابن میمون، ۴۵۶. — رد ابن رشد بر محال بودن تسلسل بینهایت متکلمان، ۴۵۸. — رد ابن میمون بر محال بودن. ۴۶۲. —

۶ — برهان از طریق تخصیص ۴۶۵
بدان صورت که به توسط جویی در ارشاد عرضه شده، ۴۶۵. — بدان صورت که به توسط او در نظامیه عرضه شده، ۴۶۸. — بدان صورت که به توسط ابن رشد بر مبنای نظامیه نوسازی شده، ۴۶۹. — چگونه این برهان به دو شکل در دست است، ۴۷۰. — چگونه اشخاص ذیل آن را معرفی کرده اند: یهودا هالوی، ۴۷۱. — غزالی، ۴۷۱. — شهرستانی ۴۷۳. — ابن میمون، ۴۷۴.

۷ — برهان از طریق ترجیح هستی بر نیستی ۴۷۶
تحلیل برهان ابن سینا بر ضد آفرینش زمانی عالم که در آن لفظ ترجیح آمده، ۴۷۶. — چگونه در رد غزالی بر این سینا و قبول آفرینش زمانی عالم به توسط غزالی لفظ مرجح به کار رفته است، ۴۷۷. — چگونه برهان از طریق ترجیح به توسط اشخاص ذیل به کار رفته است: شهرستانی، ۴۷۹. — ابن میمون ۴۸۱. — خرده گیری ابن میمون بر برهان، ۴۸۲.

۸ — برهان از طریق جاودانی بودن ارواح و نفوس ۴۸۴
چگونه ابن برهان به توسط ابن میمون عرضه شده، ۴۸۵. — بازسازی تاریخ این برهان بر پایه گفته

- ابن سینا در کتابش نجات و گفته غزالی در مقاصد و نهافت، ۴۸۵. — چگونه این برهان به توسط شهرستانی بازگوشده، ۴۸۶. — خرده گیری. ابن میمون بر این برهان، ۴۸۷. —
- ۳ — براهین کلامی بر محدث بودن عالم در آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس و بوناوتورا ۴۸۷
- سخن مقدماتی، ۴۸۷. — برهان از طریق نفوس جاودانی: به کار رفته به توسط هر سه نفر ایشان و قابل ارجاع به ابن میمون، ۴۸۹. — برهان مبنی بر تناهیها: به کار رفته به توسط توماس آکوئیناس و قابل ارجاع به ابن رشد، ۴۹۱. — برهان از طریق بینهایت تسلسلی: روایتی از آن را آکوئیناس و بوناوتورا به کار برده اند، ۴۹۳. — شرحی بر این برهان، ۴۹۸.

فصل ششم

ذریگیری ۴۹۹

۱ — قبول ذریگیری ۴۹۹

- ۱ — منشأ ذریگیری در علم کلام ۴۹۹
- دلیل بوجود اصل یونانی آن، ۴۹۹. — چرا ذریگیری در کلام پذیرفته شد، ۵۰۰. — چگونه بر زمینه های دینی دو تغییر عمده به ذریگیری یونانی داده شد، ۵۰۴

- ۲ — قطعه ای ناشناخته و به غلط منسوب به دموکریتوس و تهی از ابعاد بودن ذره ها در علم کلام ۵۰۵

مسئله بدون بعد بودن ذرات در علم کلام، ۵۰۶. — چگونه گفته ای در خصوص بی بعد بودن اتمها در عقاید نامه های فلاسفه یونان شناخته شده در کلام نیامده، ۵۰۸. — چگونه انتساب این گفته به دموکریتوس به توسط اسرائیلی که اتمومها نقطه اند، نقلی از یک کتاب ملل و نحل است، ۵۱۲. — بازسازی آن در ملل و نحل بر مبنای بعضی از بیانات ارسطو در خصوص دموکریتوس، ۵۱۶. — چگونه دانشجویان مسلمان نخستین فلسفه توانستند از آن گفته عقاید نامه ای این نگرش را به دست بیاورند که اتمهای دموکریتوسی بدون بعد است، ۵۱۸.

- ۳ — توصیف یونانی ذرات بدان گونه که در ذریگیری کلام انعکاس یافته است .

۵۲۳

هستی، وضع یا گردش، شکل، ترتیب، یا تماس طرفین، ۵۲۴. — کیفیات، ۵۲۵. — حرکت، ۵۲۵. — میل، ۵۲۶. — قابلیت ادراک، ۵۲۷. — یکنواختی، ۵۲۷. — در ترکیب اجسام، ۵۲۸. — خلأ، ۵۳۰. — اجتماع و افتراق، ۵۳۱. — مکان، زمان، حرکت، ۵۳۱.

۲ — انکار ذریگیری و نظریه های کمون و طفره ۵۳۲

انکار ذریگیری به توسط نظام و قبول قابل تقسیم بودن بینهایت ذرات، ۵۳۲. — قبول طرز تصور ارسطویی طبیعت به عنوان چیزی درونی اشیاء و سبب انتقال یافتن آنها از قوت به امکان به

توسط نظام، ۵۳۴. چگونه این طرز تصور ارسطویی طبیعت را با آموزه آفرینش قرآنی سازگار کرد و چگونه «امکان» و «فعلیت» ارسطویی به عنوان «پنهان» و «آشکار» توصیف شده و چگونه به این نگرش در اینجا همچون نظریه کمون اشاره شده است، ۵۳۵. گزارش خیاط از نظریه کمون نظام، ۵۳۶. گزارش اشعری از نظریه های کمون منسوب به متکلمان مختلف و از جمله ایشان نظام و معمر، ۵۳۷. چگونه از این دو گزارش یکی اشاره به وجود دو نظریه کمون است، یکی جامع که از نظام است، و دیگری محدود که از دیگران و از جمله معمر است، ۵۳۹. چرا معمر با نظام درباره نظریه کمون جامع و فراگیر او موافقت نداشت، ۵۳۹. چگونه بغدادی یک منشأ ارسطویی برای نظریه کمون پیشنهاد می کرد، ۵۴۱. به برجستگان ارسطویی نظریه کمون به عنوان ملحد و بد دین نظر می شدند، ۵۴۳. چگونه شهرستانی ریشه ای ارسطویی برای نظریه کمون نظام پیشنهاد می کرد، ۵۴۳. زمینه تاریخی برای استعمال الفاظ «کمون و ظهور» برای «امکان» و «فعلیت ارسطویی» ۵۴۷. زمینه تاریخی برای توضیح نظام درباره شش روز آفرینش به عنوان آفرینش همزمان، ۵۴۹. نتیجه گیری و بازگویی چهار تفسیر دیگر از نظریه کمون نظام، ۵۴۹. چگونه نظریه طهره نظام عنوان جوابی به نخستین برهان زنوبر ضد تقسیم پذیر بودن بینهایت مکان داشت، ۵۵۲. چرا نظام پاسخ خود ارسطو را به اعتراض زنوبره کار نبرد، ۵۵۵. شرحی درباره نظریه طهره، ۵۵۵.

فصل هفتم

علیت ۵۵۶

۱- انکار علیت ۵۵۶

۱- بقا و فنای چیزها ۵۵۶

چگونه در اوایل قرن دوم/هشتم، در تعارضی با مسیحیت، این انکار در جهان اسلام پیدا شده بود که خدا به میانجیگری علتها بیواسطه عمل می کند، و نظر آن بود که هر فعلی در این جهان مستقیماً به توسط خدا آفریده می شود، ۵۵۶. اسلام چگونه به این اعتقاد رسید، ۵۵۶. چگونه این اعتقاد در کلام، در مورد «دوام» و «فنا»ی چیزهایی که هستی آنها مستقیماً به وسیله خدا آفریده می شود، به هشت نگرش عمده انجامید، ۵۵۹. نمایندگان این هشت نگرش: اشعری و کبکی، ۵۶۱. باقلانی، ۵۶۵. قلانسی، ۵۶۷. ابوالهذیل، ۵۶۹. مکتب بصره مورد تأیید خیاط بغدادی، ۵۷۲. حجتائی و ابن شیب، ۵۷۶. چگونه این هشت نگرش به صورت سه گروه درآمد و چگونه تعبیر «آفرینش پیوسته» در حق آنها صدق می کند، ۵۸۲.

۲- نظریه عادت و صورتبندی آن به توسط غزالی ۵۸۴

چگونه اپیکوروسگرایی و کلام مواجه با مسئله واحد بودند و چگونه هریک از آنها این مسئله را حل کرد، ۵۸۴. معنی «عادت» در ارسطو، ۵۸۵. انتساب نظریه عادت به اشاعره یا اشعری،

۵۸۵. چگونه نظریه عادت مورد انتقاد ابن حزم و ابورشید قرار گرفت، ۵۸۷. چگونه صورتبندی غزالی از نظریه عادت از آن انتقاد خلاص شد، ۵۸۸. مقصود غزالی از استدلال به سود توضیح فلاسفه درباره خسوف و کسوف چه بوده است، ۵۸۹. استعمال مترادفی برای «عادت» به توسط غزالی و نیز مترادفی برای «علت» و به کار برده شدن غیر دقیق کلمه «عادت» به وسیله او، ۵۹۰.

۳- خرده گیری ابن رشد بر انکار علیت و بر نظریه عادت ۵۹۱
بازگویی ابن رشد از انکار علیت در کلام، ۵۹۱. چهار برهان او بر ضد انکار علیت، ۵۹۳. برهان او بر ضد نظریه عادت، ۵۹۶.

۲- قبول علیت ۶۰۰
اشاره ابن میمون به متکلمان که اصل علیت را قبول می داشتند، ۶۰۰. معمر به عنوان یکی از ایشان، ۶۰۱. دو گزارش ظاهراً متناقض درباره نظام و این که وی معتقد به علیت بوده است، ۶۰۲. عناصر مشترک در نگرشهای نظام و معمر درباره طبیعت و علیت، ۶۰۶. دو اختلاف میان ایشان: نخستین اختلاف، ۶۰۷. اختلاف دوم، ۶۱۱. نگرش نظام در خصوص روش عمل طبیعت و در خصوص معجزه ها، ۶۱۱. نگرش معمر در خصوص روش عمل طبیعت و در خصوص معجزه ها، ۶۱۴. زمینه تاریخی نگرش معمر، ۶۱۶. سه نگرش درباره علیت در کلام، ۶۱۷. خرده گیری شهرستانی و ابن حزم از معمر، ۶۱۹.

۳- محالها ۶۲۱
زمینه تاریخی، ۶۲۱. مورد بحث قرار گرفته به وسیله اشخاص ذیل: معتزلیان، ۶۲۲. راست اعتقادان (سنیان)، ۶۲۴. اخوان الصفا، ۵۲۵. ابن حزم، ۶۲۷. غزالی، ۶۳۰.

۴- بازتاب در مسیحیت ۶۳۳
۱- نظر سن توماس درباره انکار علیت در کلام ۶۳۳
منابع مورد رجوع وی در بازگویی نگرش کلام، ۶۳۳.

۲- برهان نیکولا ئوس اوترکوری و غزالی بر ضد علیت ۶۳۸
انکار علیت به توسط نیکولا ئوس همچون واکنشی بر ضد ابن رشدیگری لاتینی، ۶۳۸. چگونه این پرسش پیدا شد که آیا رد برهانی به سود علیت از نیکولا ئوس مبتنی بر کتابی از غزالی است ۵۹۴. چگونه به این پرسش پاسخ داده شد، ۶۳۹.

فصل هشتم

تقدیر و آزادی اراده ۶۴۷
آیات حاکی از قضا و قدر یا اختیار (آزادی اراده) در قرآن، ۶۴۷.

۱- معتقدان به تقدیر ۶۴۸

چگونه نخستین کوشش برای صورتبندی آموزه‌ای در بارهٔ عمل آدمی مبتنی بر آیاتی حاکی از قضا و قدر شد، ۶۴۹. — چرا آیات حاکی از تقدیر بر آیات حاکی از آزادی اراده ترجیح داده می‌شد، ۶۵۴. — چگونه نخستین تقدیریگری که به صورت جبریگری تصور می‌شد به وسیلهٔ تقدیریگران متأخر طرد شد، ۶۵۸. — تقدیریگران چگونه به براهین ضد تقدیریگری پاسخ می‌دادند، ۶۵۹.

۲ — معتقدان به آزادی اراده ۶۶۰

چگونه معتقدان به آزادی اراده، به استثنای بعضی از ایشان، با تقدیریگری در انکار علیّت در همه چیز جز در افعال آدمی اتفاق کلمه داشتند و چرا چنین می‌کردند، ۶۶۰. — دو برهان در تأیید آزادی اراده و زمینه‌های تاریخی آنها، ۶۶۳. — چگونه اصطلاح قدریه به معتقدان به آزادی اراده تعلق گرفت، ۶۶۷. — چگونه معتزله لفظ «محدث» یا «خالق» را در مورد انسان به کار می‌بردند، ۶۶۸. — اختلاف میان معتقدان به آزادی اراده از لحاظ اعتقاد مشترک ایشان به آزادی عمل در انسان، ۶۷۰.

۳ — خاطران در کلام و نزد غزالی همچون انگیزه‌های قدرت درونی آدمی ۶۷۲

در قرآن فقط به دو قدرت خارجی، خدا و شیطان، به عنوان انگیزندهٔ آدمی به کارهای نیک و بد اشاره شده، ۶۷۳. — ظهور قدرت دیگری در حدیث به صورت فرشته‌ای نیکو و مخالف با شیطان، ۶۷۴. — اشاره به دو قدرت آفریدهٔ انگیزنده، در حدیث، یکی برای کارهای نیک و دیگری برای کارهای بد، بی‌آنکه معلوم شود کدام یک از آنها در بیرون انسان است و کدام یک در درون انسان، ۶۷۵. — دو قدرت انگیزندهٔ درونی انسان بنابر نظر نظام که با هم به صورت خاطران (دو خاطر) برای طاعت و معصیت نامیده شده‌اند، ۶۷۷. — منشأ احتمالی دو خاطر نظام، ۶۸۱. — دو خاطر نظام، در میان معتزله، ۶۸۳. — دو خاطران در میان اهل تسنن: محاسبی ۶۸۷. — غزالی، ۶۹۰.

۴ — آثار تولد یافته (الموتولات) ۶۹۵

طبقه‌بندی معتزله از افعال آدمی، ۶۹۵. — هشت نگرش معتزلی در بارهٔ آثار تولد یافته که به نام این کسان گزارش شده: بشرین المعتمر، ۶۹۷. — ابوالهذیل، ۶۹۸. — پ نظام و معمر، ۶۹۸. — صالح قبه، ۷۰۰. — ثمامه و جاحظ، ۷۰۰. — ضرار، ۶۹۸. — این هشت نگرش در گروه عمده قرار می‌گیرد کخه اختلاف آنها در این است که آیا آثار تولد یافته افعال آزاد انسان است یا نه، ۷۰۵. — چگونه آن معتزلیان که آثار تولد یافته را افعال آزاد انسان تصور نمی‌کردند، مسئولیت داشتن و مستوجب عقاب بودن انسان را در مقابل آنها توجیه کردند، ۷۰۵.

۵ — تناقضهای آزادی اراده ۷۰۶

بحث مقدماتی، ۷۰۶

۱ — آزادی اراده و آیات تقدیری در قرآن ۷۰۷

۲ — آزادی اراده و اجل ۷۰۸

۳ — آزادی اراده و روزی از پیش معین شده ۷۱۲

- ۴ — آزادی اراده و علم قبلی خدا ۷۱۲
 علم قبلی خدا بنابر آنچه در قرآن آمده، ۷۱۲. — دو نگرش اعتزالی: (۱) انکار علم قبلی خدا، ۷۱۳. — (۲) علم قبلی خدا علت نیست، ۷۱۴.
- ۵ — آزادی اراده و قدرت خدا: نظریه کسب ۷۱۶
 الف — کسب پیش از اشعری ۷۱۶
 (۱) سه نظریه کسب — نگرش معتزله درباره ارتباط قدرت خدا، آزادی اراده بنده، ۷۱۶. — نظریه کسب شحام، ۷۱۷. — نظریه کسب ضرار، ۷۱۹. — نظریه کسب نجار، ۷۲۱. — خصوصیت کلی این سه نظریه، ۶۲۴. — نظر هشام بن حکم و ابن کلاب درباره کسب، ۷۲۵. — (۲) گسترش کسب در میان گروهها و افراد معتقد به آزادی اراده — گروهها، ۷۲۷. — افراد: ناشی ۷۲۹. — جبائی، ۷۳۳.
- (۳) کسب در نظر اهل اثبات — چگونه آنان به عنوان تقدیر یگران از ضرار یا نجار پیروی کردند، ب — کسب در آثار اشعری و باقلانی و جوینی ۷۳۵
 چگونه نگرشهای اشعری درباره کسب با نگرشهای نجار هماهنگ است، ۷۳۸. — چرا و چگونه باقلانی در نگرش اشعری تجدید نظر کرد ۷۴۶. — جوینی چگونه تجدید نظر اشعری را طرد و راه حلی برای دشواری موجود در اشعری به دست داد، ۷۴۸. — تحلیلی از گزارش مربوط به یک طرز تصور تازه و معتدل تقدیر یگری به توسط جوینی، ۷۴۹.
- ج — کسبگری در غزالی ۷۵۴
 سه بحث وی درباره کسب: نخستین بحث وی که با پذیرفتن طرز تصور اشعری نسبت به کسب پایان می پذیرد، ۷۵۴. — دومین بحث وی که این بیان پایان می پذیرد که کسب «تنها از یک لحاظ می تواند درست» باشد، ۷۵۸. — بحث سوم وی که با یکی شمردن «آنچه اهل حق» به نام «کسب» می خوانند با طرز تصور وی از انسان به عنوان «محل» چیزی آفریده شده به وسیله خدا در او پایان می پذیرد، و آن را راه حل تضاد میان قدرت خدا و آزادی اراده و بنده می دانست، ۷۶۱.
- د — کسب در ماتریدی ۷۶۷
 تحلیل سه فقره گزارش شده به صورت نقلها، در ترجمه اثری از ماتریدی، ۷۶۷. — چگونه نسبت دادن نظریه کسبی به نجم نسفی ماتریدی به توسط تفتازانی این پرسش را پیش آورد که آیا کسب نسبت داده شده از گونه ضراری است یا از گونه نجاری، ۷۷۰. — چگونه پاسخ این پرسش با اثبات این که توصیف کسب تفتازانی کار حافظ نسفی است که در آن به ماتریدیان نسبت داده شده به دست می آید، ۷۷۲. — نگرش ماتریدیان درباره کسب، بدان گونه که در کتاب حافظ نسفی آمده، در اثر ابو عذبه مشاهده می شود، ۷۷۴.

فصل نهم

۷۷۷	آنچه در علم کلام تازه است.
۷۷۷	۱ - صفات
۷۸۳	۳ - آفرینش
۷۸۵	۴ - ذریگری
۸۸۷	۵ - علیّت
۷۹۷	نتیجه
۷۹۹	یادداشت کتابشناختی
۸۴۳	کتابنامه
۸۵۵	فهرست ارجاعات

فصل اول

کلام

1

۱. اصطلاح کلام

اصطلاح کلام، که لفظ به معنی «سخن» یا «واژه» است، در ترجمه‌های عربی آثار فلسفی یونانی، به عنوان معادل عربی لفظ یونانی *لوگوس* در معانی مختلف آن: «کلمه» و «عقل» و «دلیل» به کار رفته است.^۱ این اصطلاح همچنین در آن ترجمه‌های عربی آثاریونانی به معنی هر شاخه خاص از علم، و لفظ *مُتکَلِّمون* (مفرد آن: *متکلم*)، برای اشاره کردن به استادان یا نمایندگان هر شعبه خاص از علم آمده است. عبارت یونانی «مباحث مربوط به طبیعت» (*پری فوسئوس لوگوی*، *περί φύσεως λόγους*)^۲ به صورت *أصحاب الكلام الطبيعي*^۳ ترجمه شده است. اصطلاح یونانی به معنی دانشمندان طبیعی^۴ *φυσικοί*؛ *φυσιο λόγοι*^۵، گاه به صورت *أصحاب الكلام الطبيعي*^۶ و گاه به صورت *المتكلمون في الطبيعيات* آمده است.^۷

به همین گونه، اصطلاح یونانی برای علمای الهیات یا تئولوژی (*θεολόγοι*)^۸ آن آثار به زبان عربی *أصحاب الكلام الإلهي*^۹ یا *المتكلمون في الإلهيات*^{۱۰} ترجمه شده است. احتمالاً در تحت تأثیر همین ترجمه‌های از یونانی به عربی، لغات کلام و متکلم نیز به توسط نویسندگان و مصنفان قدیم عربیزبان

۱— ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ویرایش م. بویژ، فهرست p, a, D (۲۶۴).

۲— ارسطو، متافیزیک، اول، ۸، a، ۷، ۹۹۰.

۳— ابن رشد، تفسیر، اول، متن ۲۰، ص ۱۰۴، س ۱۶.

۴— متافیزیک، دوازده، ۱۰، b، ۱۰۵۷، ۲۷.

۵— همان منبع، اول، ۸، b، ۹۸۹، ۳۱—۳۰.

۶— ابن رشد، تفسیر، دوازده، متن ۵۷، ص ۱۷۲۸، س ۱۱.

۷— همان کتاب، اول، متن ۱۹، ص ۱۰۱، س ۱۱.

۸— متافیزیک، دوازده، ۱۰، b، ۱۰۷۵، ۲۶؛ ۶، b، ۱۰۷۱، ۲۷.

۹— ابن رشد، تفسیر، دوازده، متن ۵۷، ص ۱۷۲۸، س ۱۱—۱۰.

۱۰— همان منبع، متن ۳۰، ص ۱۵۶۳، س ۹.

به همین معنی به کار برده شده است. مثلاً، «یَحیی بن عَدی از «متکلمون»^{۱۱} 2 مسیحی» سخن گفته است؛ و شهرستانی از «کلام آنباذقلُس»^{۱۲} و «کلام ارسطو»^{۱۳} و «کلام مسیحیان درباره اتحاد کلمه با جسد در تجسّد»^{۱۴}؛ و یهودابن لوی»^{۱۵} از مردمان متعلّق به «مکتب واحد متکلمون... همچون مکتب فیثاغورسیان و مکتب آمپدو کلیسیان (آنباذقلُسیان) و مکتب ارسطو و مکتب افلاطون یا افراد دیگر فلاسفه همچون رواقیان»^{۱۶} و مشائیان سخن گفته است که این آخری همان مکتب ارسطو است»؛^{۱۷} ابن رشد از «متکلمان دین خودمان و از متکلمان مسیحی»^{۱۸} یا از «متکلمان سه دینی که امروز وجود دارد»^{۱۹} یاد کرده است؛ ابن میمون از «نخستین متکلمان برخاسته از میان یونانیان مسیحی شده و برخاسته از میان مسلمانان»^{۲۰} سخن گفته است؛ ابن خلدون از «کلام فلاسفه درباره طبیعت (فیزیک) و مابعدالطبیعه (متافیزیک)»^{۲۱} یاد کرده است. علاوه بر همه اینها، اصطلاح کلام، بدون هیچ قیدی، در مورد نظام اندیشه خاصی به کار می‌رفت که پیش از طلوع فلسفه در اسلام به وجود آمد، و نمایندگان آن را در مقابل کسانی قرار می‌دادند که با کندی (متوقی^۱ در حدود ۸۷۳/۲۶۰) پیدا شدند و آنان را به نام فلاسفه می‌خواندند.

اینکه چگونه این نظام اندیشه که به سادگی به نام کلام خوانده شده به

۱۱- پریه، رساله‌های کوچک احتجاجی یحیی بن عَدی، ص ۳۹، س ۴.

۱۲- ویل، ص ۲۶۲، س ۱.

۱۳- همان کتاب، ص ۲۸۶، س ۷.

۱۴- همان کتاب، ص ۱۷۲، س ۴.

۱۵- خزری، ج ۵، ۱۴، ص ۳۲۸، س ۲۶-۲۳؛ ص ۳۲۹، س ۱۶-۱۳.

۱۷- آن کلمه عربی که در متن چاپ شده به صورت المیطان آمده، احتمالاً تحریفی از

المشاورون، به عبری ها-هولکیم است. مقایسه کنید با گولدتسیهر در ZDMG ۴۱:۷۰۵ (۱۸۸۷).

۱۸- ابن رشد، درج دوازدهم متافیزیک، عربی، ص ۱۴۸۹، س ۵-۴؛ متن لاتینی، ص F ۳۰۴.

۱۹- همان کتاب، متن عربی، ص ۱۵۰۳، س ۱۲-۱۱؛ متن لاتینی، ص ۳۰۵.

۲۰- فوره، اول، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۱۱-۱۰.

۲۱- مقدمه، سوم، ص ۴۱، س ۸.

وجود آمد، و اینکه خود چه بود، ممکن است از به هم پیوستن قطعات مربوط به تاریخ آن به دست آید که در سه کتاب نوشته شده به زبان عربی موجود است: دو تای از آنها نوشته شهرستانی (۵۴۸ - ۱۱۵۳/۴۷۹ - ۱۰۸۶) و ابن خلدون (۸۰۸ - ۱۴۰۶/۷۳۲ - ۱۳۳۲)، و یکی نوشته ابن میمون یهودی (۵۳۰ - ۱۲۰۴/۶۰۲ - ۱۱۳۵).

۲ کلام بنابر گفته شهرستانی و ابن خلدون

3

پیشرفت اسلام، در دوره ای که این تحقیق را فرا می گیرد، مشتمل بر دو مرحله است: نخست، طلوع نظام اعتقادی مؤحد از تعلیمات گوناگون پراکنده در قرآن؛ دوم، ظهور بددینیها و بدعتها.

مرحله اول در تحت نفوذ کسانی بود که به نام «السلف»^۱ یعنی پیشینیان خوانده می شوند، و اینان یا کسانی هستند که از مصاحبان حضرت محمد (ص) بودند و به نام اصحاب نامیده می شدند، و یا کسانی که پس از اصحاب آمدند و به نام پیروان اصحاب یا تابعان خوانده می شوند.^۲ آنچه این سلف بر آن اتفاق کلمه داشتند، چیزی را می سازد که ممکن است به نام دین اسلام ایام نیکوی گذشته نامیده شود. ما به این سلف یا به نام مسلمانان صدر اسلام و یا به عنوان پیروان صدر اسلام یا به سادگی به نام مسلمانان راست اعتقاد (اُورُودُوکس) به مقتضای متون مختلف اشاره خواهیم کرد.

دین ساخته شده از تعلیمات قرآن، بنابر نظر ابن خلدون، عبارت از دو گونه تکلیف است: یکی تکالیف بدنی، و دیگری تکالیف قلبی.^۳ گونه اولی

۱ - مقدمه، سوم، ص ۳۷، س ۲. ۲ - همان منبع، ص ۳۶، س ۱۹.

۳ - همان منبع، دوم، ص ۳۸۶، س ۱۴. همین تمایز به عنوان کارهای دل (اعمال القلوب) و اندامها (الجوارح)، به توسط مُحاسبی در الرعاية لحقوق الله، ص ۴۳۱، س ۱۵، و به توسط غزالی در کتاب شرح عجائب القلب از احیاء، سوم، ص ۴۰، س ۹ و به عنوان تکالیف و واجبات (فرائض) به

عبارت از «آن شرایع الاهی است که بر اعمال همه مسلمانان مکلف فرمان می راند»، و این همان است که «فقه»^۴ خوانده می شود — و آن کلمه ای است که از معنی نخستین خود که «فهم و علم» است عدول کرده و معنی محدود اجتهاد از آن فهمیده می شود، یعنی تلاش کردن و تصمیم گرفتن بنابر داوری شخصی در آن نکته های شرعی مربوط به یک مسئله که سابقه مشابهی نداشته است، ولی بعدها این کلمه فقه معنی جامعتر قضای اسلامی پیدا کرد که مبتنی بر چهار منبع و اصل است: (۱) قرآن؛ (۲) حدیث (سُنت)؛ / (۳) تمثیل (قیاس)؛ (۴) توافق همگان (اجماع).^۵ گونه اخیر از تکالیف و واجبات مربوط به «ایمان» است که آن را همچون «تصدیق و اعتراف قلبی نسبت به چیزی که با زبان گفته شده»^۶ تعریف کرده اند، و گفته اند که مشتمل بر شش جزء است و بنابر حدیث خود پیامبر (ص) آنها را تعیین کرده بوده است. و آن اجزاء از این قرار است: «اعتقاد (۱) به خدا، (۲) به فرشتگان، (۳) به کتابهای آسمانی او، (۴) به فرستادگان او، (۵) به روز قیامت، و (۶) اعتقاد به سرنوشت (قَدَر)، خواه خوب باشد خواه بد».^۷ بدین ترتیب کلام به معنی علم الاهی (به انگلیسی theology) می شود، برخلاف فقه که به معنی «علم قانون» یا «علم حقوق» و قضا است. بحث درباره همین اصول عقاید ایمان (العقائد الایمانیة) همان است که بنابر نظر ابن خلدون «علم کلام»^۸ را تشکیل می دهد.

اینکه درست در چه زمان به کار بردن اصطلاح کلام به این معنای فقی آغاز شده، تا آنجا که من می دانم، در هیچ جا به صراحت بیان نشده است. از
 توسط بَحْثِیَّة در الهدایة الی فرائض القلوب، مقدمه، ص ۵ آمده است. نیز رجوع کنید به ارجاعاتی از
 گولدتسیهر در کتابش به نام مناظره نامه غزالی بر ضد باطنیان، ص ۱۰۹.

۴ — همان جا، س ۱۳.

۵ — رجوع کنید به گولدتسیهر در دایرة المعارف اسلام، ماده فقه (جلد دوم، ص ۱۰۹ و بعد).

۶ — مقدمه، سوم، ص ۳۳، سطر ۱۶ — ۱۵؛ قیاس کنید با ص ۳۵، س ۹ — ۶.

۷ — همان جا، ص ۳۵، س ۱۱ — ۹.

۸ — همان کتاب، سوم، ص ۳۸۶، س ۱۷؛ قیاس کنید با سوم، ص ۳۵، س ۱۲ — ۱۱. لازمه این گفته ها آن است که این علم خاص از آن جهت به نام «کلام» خوانده شده که با «ایمان» سرو

بیانات شهرستانی چنین نتیجه می توان گرفت که پیش از تأسیس مذهب اعتزال به توسط واصل بن عطاء (متوفی در ۷۸۴/۱۶۸) علم کلامی وجود داشته، و اینکه «آغاز شکوفایی علم کلام» در زمان خلافت هارون الرشید (۱۷۰ — ۸۰۹/۱۹۴) بوده است.^{۱۰} وجود کلامی پیش از معتزله را شاید بتوان نتیجه ای از استعمال اصطلاح متکلمون به توسط ابن سعد (متوفی در ۲۳۱/۸۴۵) دانست که وی این کلمه را در مورد کسانی به کار برده است که درباره وضع گناهکاران در اسلام بحث می کردند، و این بحثی بود که فرقه پیش از معتزلی مُرجئه^{۱۱} به آن پرداخته بودند، و نیز مایه استناد دیگر استعمال کلمه یَتَكَلَّمُ به وسیله ابن قتیبه (۲۷۶ — ۲۱۳/۸۸۹ — ۸۲۸) در ارتباط با بحث مسئله آزادی به توسط غیلان پیش از دوران معتزله است.^{۱۲} / به طریق مشابهی، ابن خلدون از ۵ متکلمانی سخن گفته است که پیش از طلوع معتزله نامدار شده بودند.^{۱۳}

علاوه بر این، به وسیله ابن خلدون نه تنها از متکلمان پیش از معتزله آگاهی حاصل می کنیم، بلکه از کلام آن متکلمان و اینکه چگونه بوده است نیز با خبر می شویم. مثلاً در فقره ای مربوط به شرایط دین در اسلام پیش از ظهور معتزلیان، وی می گوید که نخستین مسلمانان، در ضمن بیان کردن اصول عقاید، نخست به ذکر آیاتی از قرآن و گزارشهایی از سنت می پرداختند. بعدها، هنگامی که درباره جزئیات و تفصیل اصول عقاید اختلافاتی پیش آمد، «علاوه بر استناد به مدارک به دست آمده از سنت و روایت، به برهان عقلی نیز پرداختند

→

کار دارد، و «ایمان»، بنابر تعریف ماده و موضوعی از سخن و کلام است. قیاس کنید به پس از این، حاشیه شماره ۱۵۵. به این توضیح درباره معنی اصطلاح کلام در تقنازانی (ص ۱۰، س ۳ تا ص ۱۱، س ۸)، در میان هشت توضیحی که وی درباره معنی کلام در آنجا آورده، اشاره ای نشده است.

۹ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۰ — ۱۹. ۱۰ — یلّ، ص ۱۹، س ۱۳ — ۱۲.

۱۱ — رجوع کنید به گولدتسیهر، سخنرانیهای درباره اسلام (۱۹۱۰)، ص ۱۰۰ (ترجمه انگلیسی، ص ۱۰۵).

۱۲ — رجوع کنید به کتاب المعارف (و یرایش ف. ووستفیلد، ۱۸۵۰)، ص ۲۴۴، س ۶، نقل شده در ترجمه کتاب شهرستانی به توسط هاربروکر، دوم، ص ۳۸۹.

۱۳ — به پس از این، ص ۲۸ — ۲۵، مراجعه شود.

و از همین جا علم کلام آغاز شد.^{۱۴} پیدا است که اختلاف عقاید درباره تفاسیل اصول و ارکان ایمان، که به گفته ابن خلدون به پیدایش علم کلام انجامید، آشکارا اشاره به مسائلی پیش از معتزلی همچون وضع مرتکبان گناهان کبیره و آزادی اراده که پیشتر ذکر آن گذشت، و مسئله تشبیه یا اعتقاد به انسانشکلیگری در خدا بنابر مدلول بعضی از آیات قرآنی بوده است که پس از این در ضمن بحثهای خود به آن نیز خواهیم پرداخت. آنکه مقصود وی از بیان جمله «علاوه بر استناد به مدارک به دست آمده از سنت و روایت، به برهان عقلی نیز پرداختند» که نتیجه آن پیدایش علم کلام بود و بنابراین توسل به برهان عقلی در علم کلام صورت می گرفت چه بوده است، از تمایزی به دست می آید که وی در جای دیگر میان «علوم فلسفی» و «علوم نقلی»^{۱۵} قائل شده، و فقه و کلام را در جزء علوم دسته اخیر قرار داده، و گفته است که فقه «ریشه همه علوم نقلی است».^{۱۶} درباره علوم فلسفی گفته وی چنین است: «موضوع بحث هریک از این علوم، و مسائلی که درباره آنها به گفتگو برمی خیزند، و روشهای اثباتی که برای حل آن مسائل به کار می برند» همه از عقل انسان که «موجود بشری اندیشنده ای است» سرچشمه می گیرد.^{۱۷} و اما در مورد / علوم نقلی، چنین می گوید: «عقل در آنها جایی ندارد، مگر اینکه در ایجاد ارتباطی میان فروع مسائل با اصول آنها به کار برده شود»^{۱۸}، یعنی «نقل کلی»؛^{۱۹} ولی نتایج این کاربرد محدود عقل پس از آن به وسیله وی به نام «ادله عقلی» خوانده شده که در علم کلام در مورد موضوعات ایمانی به کار می رود.^{۲۰}

نتیجه این تقابل میان آن دو دسته علم را، چنانکه از گفته وی بلافاصله پس از گفته ای که درباره علوم نقلی از او در اینجا آورده ایم، و نیز از گفته اش

۱۴ - مقدمه، سوم، ص ۳۶، س ۱۵ - ۱۰.

۱۵ - مقدمه، دوم، ص ۳۸۵، س ۴ - ۱.

۱۶ - همان کتاب، ص ۳۸۵، س ۱۶ تا ص ۳۸۶، س ۱۳، و ص ۳۸۶، س ۱۷ - ۱۴.

۱۷ - همان کتاب، ص ۳۸۵، س ۹ - ۵. ۱۹ - همانجا، س ۱۳.

۱۸ - همانجا، س ۱۲ - ۱۱. ۲۰ - همان کتاب، ص ۳۸۶، س ۱۷.

در جای دیگر درباره یکی از علوم فلسفی یعنی منطق به دست می آید^{۲۱}، می توانیم بدین صورت بیان کنیم: این هردو دسته از علوم در آن می کوشیدند که چیزی مجهول را از چیزی که معلوم است یا، به اصطلاح اهل کلام، «غائب» را از «شاهد» استخراج کنند.^{۲۲} مجهول در علوم فلسفی به نام «مطلوب»^{۲۳} خوانده می شود، و معلوم به نام «مقدمه»^{۲۴}؛ در علوم نقلی، چنانکه دانستیم، مجهول نام «فرع» یا شاخه دارد، و معلوم نام «اصل» یا ریشه یا «سنت عام».^{۲۵} ابن خلدون می گوید که: «مقدمه» در علوم فلسفی عبارت از یک کلی است که عقل آدمی به وسیله تجرید آن را از چیزهای محسوس می سازد؛^{۲۶} «اصل» یا «سنت عام» در علوم نقلی را وی به نام «شرعیات قرآن و سنت می خواند که به وسیله خدا و پیامبرش به ما رسیده اند».^{۲۷} به عنوان توصیفی / از روش استدلالی که به وسیله^{۲۸} آن، در علوم عقلی و نقلی هردو، مجهول از معلوم به دست می آید، ابن خلدون اصطلاح عربی واحد قیاس را به کار می برد.^{۲۸} ولی از منابع دیگر این را می دانیم که اصطلاح قیاس در هر یک از این دو دسته علم معنایی مخصوص به خود دارد. در علوم نقلی، قیاس عبارت از روش استدلالی است که از داده های حاصل از قرآن و سنت نخستین بار در ارتباط با مسائل حقوقی در علم فقه به وجود

۲۱- همان کتاب، سوم، ص ۱۰۸، س ۸ ۲۲- معیار العلم، ص ۹۴، س ۱۰.

تا ص ۱۱۲، س ۳. ۲۳- مقدمه، سوم، ص ۱۱۰، س ۱۹.

۲۴- همان جا، س ۱۱. نیز چنین است عبارت «مقدمات عقلیه» که ابن خلدون در ضمن بیان نظریه های مربوط به جزء لایتجزی به کار برده است که باقلانی از آنها به عنوان شالوده بعضی از براهین خود استفاده می کرده است (مقدمه، سوم، ص ۴۰، س ۹-۷).

۲۵- رجوع کنید به پیش از این در آنجا که به حاشیه شماره ۱۹ مربوط می شود، و نیز به

اشارات، ص ۶۵، س ۲.

۲۶- مقدمه، سوم، ص ۱۰۸، س ۹ تا ص ۱۰۹، س ۱۸.

۲۷- همان کتاب، دوم، ص ۳۸۵، س ۱۷-۱۵. به نظر من، شرعیات در اینجا به معنی محدود «قوانین شرعی» به کار نرفته است، چه در زیر عنوان «علوم نقلی» که وی شرعیات را اصل می داند، نه تنها فقه بلکه علم کلام را نیز مندرج ساخته است. رجوع کنید به کاربرد مشابه گسترده ای از شرعیات در تفتازانی، ص ۸-۷.

۲۸- مقدمه، دوم، ص ۳۸۵، س ۱۴؛ سوم، ص ۱۱۰، س ۷.

آمد که در آنجا به معنی «تمثیل» است، و ثابت شده است که این اصطلاح بدین معنی ترجمه‌ای از کلمهٔ عبری *هִקָּשׁ* است که بدین معنی در قانون تلمودی آمده است.^{۲۹} قیاس در علوم فلسفی ترجمهٔ کلمه *سولوگیسموس*^{۳۰} یونانی است، و ابن خلدون هنگام بحث دربارهٔ «علم منطق»^{۳۱} که آن را علم «نخسین» از علوم یونانی می‌شمارد، کلمهٔ قیاس را به همین معنی به کار برده است.^{۳۲}

بنابراین، هنگامی که ابن خلدون می‌گوید که با بروز اختلافات عقیده در مسائل ایمانی «برهان ساخته شده به وسیلهٔ عقل» روی کارآمد، مقصودش آن است که شرکت کنندگان در بحثهای مربوط به اختلاف عقاید در موضوعات وابسته به ایمان، از علم فقه روش قیاس یعنی استدلال تمثیلی را که در آنجا برای بحث در مسائل شرعی به کار می‌رفت به عاریت گرفتند، و آن را در مورد مسائل مربوط به ایمان مورد بهره‌برداری قرار دادند. و هنگامی که پس از آن می‌گوید که «به این ترتیب علم کلام آغاز شد» مقصودش آن است که به تطبیق روش تمثیلی دربارهٔ مسائل مربوط به ایمان نام کلام داده شد تا از تطبیق آن در فقه و در ارتباط با مسائل حقوقی شرعی متمایز شود؛ چه کلام به معنی «سخن» است، و ایمان بنابر تعریف، چنانکه پیشتر اشاره کردیم «تصدیق و ۸ اعتراف قلبی نسبت به چیزی است که با زبان گفته شده»،^{۳۳} / در صورتی که

فقه، برخلاف آن، مربوط به «عمل» است، بدان جهت که عبارت از «قوانین الاهی مخصوص عمل همهٔ مسلمانان مکلف است».^{۳۴} ولی باید توجه داشت که ابن خلدون نگفته است که از میان شرکت کنندگان در بحثهای مربوط به مسائل تازه برخاسته دربارهٔ ایمان این روش استدلال جدید را به کار می‌برده

۲۹ — مارگولیو، «تعلیمات عمر به قاضی» در *JRAS* (۱۹۱۰)، ص ۳۲۰؛ ساخت،

مبانی علم حقوق اسلامی، ص، ۹۹.

۳۰ — رجوع کنید به ترجمهٔ عربی سولوگیسموس *συλλογισμός* در تحلیلات اولی، اول، ۲، ۲۴b،

۱۸، و جاهای دیگر.

۳۱ — مقدمه، سوم، ص ۱۰۸، س ۸؛ ص

۳۳ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۴.

۱۱۰، س ۷ و بعد.

۳۴ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۳.

۳۲ — همان کتاب، ص ۸۷، س ۵ — ۴.

است. استنباطی که از سکوت وی در خصوص این نکته می توان کرد، آن است که روش جدید استدلال نه تنها به وسیله کسانی به کار برده می شده که وی آنان را سبب پیدایش این بدعت (بددینی) می خواند، بلکه کسانی که پیرو تعلیمات مسلمانان سلف بودند نیز آن را مورد بهره برداری قرار می دادند. اینکه مقصود وی از این نوآوری (بدعت) در اینجا چیست، پس از این مورد بحث قرار خواهد گرفت.^{۳۴a}

شماره فرقه هایی که در اسلام پیدا شده فراوان است،^{۳۵} و اختلاف عقاید درباره ارکان ایمان از آن هم بیشتر است. ولی به منظور بحث فعلی خودمان، تنها درباره بعضی از اختلافات مربوط به دو رکن اول و ششم ایمان، یعنی اعتقاد داشتن به خدا به معنی معتقد بودن به تصوّر و دریافت صحیح خدا، و اعتقاد به تقدیر به معنی معتقد بودن به قدرت خدا نسبت به اعمال آدمی، بحث خواهیم کرد. درباره این هردو رکن ایمان، حتّی پیش از ظهور معتزلیان، اختلافاتی پدید آمد، و همین اختلاف عقاید سبب پیدا شدن بحثهایی شد که روی هم رفته آنها را به نام کلام می خواندند.

اختلافات عقیده پیش از معتزلی مربوط به تصوّر خدا، به گفته ابن خلدون، به تشبیه خدا به انسان یا به انسانشکلیگری مربوط می شد. بنابر نظر وی، این اختلاف عقاید، از توصیفاتی متعارض با یکدیگر به وجود آمد که در قرآن آمده است. از یک سو، «در بسیاری از آیات قرآن، خدا چنان توصیف شده که از هرگونه شباهتی به انسان منزّه است (تنزیه)».^{۳۶} ولی، از سوی دیگر، «آیات معدود دیگری در قرآن از شباهت داشتن خدا به انسان حکایت می کند (تشبیه)».^{۳۷} به گفته ابن خلدون، آیه های متعارض سبب پیدا شدن سه نگرش متفاوت شد.

نخست، نظر مسلمانان نخستین یا سلف است که به گفته وی «آیه های

۳۴a — رجوع کنید به پس از این، ص ۱۱ — ۱۰. ۳۶ — مقدمه، سوم، ص ۳۶، س ۱۷ — ۱۶.

۳۵ — فرق، ص ۱۲، س ۴ — ۲. ۳۷ — همانجا، س ۲۰ تا ص ۳۷، س ۱.

۹ مشتمل بر تنزیه و عدم شباهت را / ارجح می دانستند».^{۳۸} دلیلی که وی برای این ترجیح آورده آن است که شماره آیه های مخالف با انسانشکلیگری و تشبیه «فراوان»^{۳۹} است، در صورتیکه آیه های تشبیهی «اندک»^{۴۰} است، و دیگر اینکه آیه های ضد تشبیه «معنی روشن دارند،... و به هیچ تأویلی نیازمند نیستند و شکل بیان در آنها به صورت منفی و سلبی است».^{۴۱} باید بگوییم که این توضیح، تنها به صورت جزئی با آنچه در قرآن مشاهده می کنیم موافقت دارد. در قرآن البته آیه هایی ضد تشبیهی وجود دارد که به صیغه منفی بیان شده اند، همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» هیچ چیز همانند او نیست (شوری: ۹)؛ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» و هیچ کس همتای او نیست» (اخلاص: ۴)، و این آیه ها بدون شک در نفی تشبیه بسیار صریحتر از آیاتی هستند که خدا در آنها با بیانی توصیف شده که دلالت تشبیهی و انسانشکلیگرانه دارد. ولی قطعاً این آیه های ضد تشبیه پرشمارتر از آیاتی نیست که مستلزم تشبیه است. در تأیید توضیح وی می توان گفت که مقصود ابن خلدون از آیات مشتمل بر نظر ضد تشبیه، تنها آن آیات بوده است که، چنانکه خود وی پس از آن اشاره کرده، متضمن تشبیه خامی همچون داشتن «دست و پا و صورت»^{۴۲} باشد، و نیز منظور وی از آیات ضد تشبیهی صریح بیان شده به صیغه منفی، نه تنها دو آیه ذکر شده پیش از این بلکه نیز آیاتی بوده است که در آنها بتپرستی و پرستش خدایان دیگر محکوم شده، که به صورت ضمنی دلالت بر نفی تشبیه دارد. با چنین شکلی از کاربرد اصطلاحات، ابن خلدون می توانسته است چنان احساس کند که شماره آیات مشتمل بر ضد تشبیه صریح و به صورت منفی بیش از شماره آیاتی است که متضمن معنی تشبیه است، حتی در صورتی که از لحاظ آماری گفته وی به همین معنی هم درست نبوده باشد. در مورد آیات متضمن معنی تشبیه، مسلمانان سلف بر این

۳۸- همان کتاب، ص ۳۷، سطر ۲-۱.

۴۱- همانجا، س ۱۸-۱۷؛ قیاس کنید با-

۳۹- همان کتاب، ص ۳۶، سطر ۱۷؛ قیاس

ص ۳۷، س ۲.

کنید با ۳۷، س ۲.

۴۲- همان کتاب، ص ۳۷، س ۹.

۴۰- همان کتاب، ص ۳۶، س ۲۰.

اعتقاد بودند که هیچ کاری درباره آنها نمی شود کرد، چه، به گفته ابن خلدون، «با وجود اینکه آنان / از محال بودن شباهت خدا با موجودات بشری آگاه 10 بودند، آن آیات تشبیهی را کلام خدا می دانستند و به همین جهت آنها را باور داشتند و کوششی برای کاوش کردن درباره معانی آن آیات یا تأویل کردن آنها نمی کردند».^{۴۳}

دوم و سوم، علاوه بر کسانی که معتقد به نگرش یاد شده بودند، به گفته ابن خلدون، معدودی از مبتدعان بودند.^{۴۴} در میان اینان دو گروه عمده وجود داشت. افراد یک گروه آشکارا معتقد به تشبیه و انسانشکلیگری بودند.^{۴۵} گروه دیگر در آن می کوشیدند که آیات مشتمل بر تشبیه را از طریق تأویل با آیات حاکی از نفی تشبیه سازگار کنند.^{۴۶} بعضی، هنگام بحث درباره آیاتی که برای خدا در آنها اجزاء بدن همچون «دست و پا و صورت»^{۴۷} آمده، مقصود از این آیات را آن می دانستند که خدا «بدنی دارد که شبیه بدنها نیست»؛^{۴۸} گروهی دیگر، هنگام بحث درباره آیاتی که در آنها خدا با تعبیراتی توصیف شده که مستلزم مالک بودن خدا از بدنی همچون بدن آدمی است، همچون «جهت، نشستن، فرود آمدن، بانگ، صوت»^{۴۹}، این کلمات و تعبیرات را به صورت «بانگی غیرمشابه بانگها»، «جهتی غیرمشابه جهتها»، «فرود آمدنی غیرمشابه فرود آمدنها»^{۵۰} تفسیر می کردند. ابن خلدون مخالف این طرز تفسیر بوده و گفته است که هر تعبیر و صورت بیانی همچون «بدنی غیرمشابه بدنها» تخطی از قانون تناقض است، زیرا که این تعبیر و بیان همسنگ با آن بیان است

۴۳ - همان جا، س ۴ - ۲.

۴۴ - همان جا، س ۷. گزارشی که در اینجا درخصوص ظهور نگرشهای تازه نسبت به آیات مشتمل بر تشبیه آمده، به نظر من، اشاره است به آنچه میان اهل سنت پیش از ظهور مذهب اعتزال اتفاق افتاده بوده است. در شهرستانی چیزی که متناظر با این گزارش باشد نیامده است.

۴۵ - همان جا، س ۱۵ - ۱۴.

۴۶ - همان جا، س ۱۰ - ۸.

۴۷ - همان کتاب، ص ۳۸، س ۲ - ۱.

۴۸ - همان جا، س ۱۴ - ۱۳.

۴۹ - همان جا، س ۴ - ۳.

۵۰ - همان جا، س ۹ - ۸.

که بگوئیم خدا شبیه با چیزهای دیگر هست و شبیه نیست.^{۵۱}

اصطلاح «مبتدعان» که ابن خلدون با آن، هم معتقدان به تشبیه افراطی و هم کسانی را که تعبیر «بدنی غیرمشابه بدنها» را به کار می بردند توصیف می کند، در نخستین نظر چنان می نماید که به معنی «بددینان» به کار رفته است، زیرا که اصطلاح بدعت به توسط وی پس از آن در ارتباط با معتزله به معنی خاص «بددینی» آمده است.^{۵۲} با وجود این، از آن جهت که تعبیر به وسیله «بدنی / نه چون بدنها» پس از آن مورد قبول حنبلیان قرار گرفت،^{۵۳} و نیز بدان سبب که این تعبیر به نام اشعری نیز نقل شده،^{۵۴} کاملاً آشکار است که ابن خلدون در اینجا اصطلاح «مبتدعان» را تنها بدان معنی به کار برده است که آنان چیز تازه ای را وارد بحث کرده بودند.^{۵۵} از این گزارش وی واضح می شود که، بنابر اطلاع او، صورت بیانی «بدنی غیرمشابه با بدنها» به توسط بعضی از اصحاب سنت در معارضه با تشبیه و انسانشکلیگری صریح مقدم بر هشام بن الحکم^{۵۶} که از مشبّهان صریح بود، به کار می رفته است.^{۵۷}

این طرز تصور در باره خدا به عنوان بدنی نه چون بدنها که ابن خلدون به نام بعضی از مسلمانان پیرو مذهب سنت پیش از معتزلیان از آن یاد می کند، در تاریخ دین چیز تازه ای نیست. در دین مسیحی گستاخانه مورد اعتراف تِرتولیان

۵۱ - همان جا، س ۱۶ - ۱۵. ۵۳ - قیاس کنید با ص ۷۷، حاشیه شماره ۱۷.

۵۲ - همان کتاب، ص ۴۴، س ۳؛ ص ۴۷، ۵۴ - قیاس کنید با پس از این، حاشیه های ۶۹،

۱۵۴، ۹۸.

س ۱۷.

۵۵ - شهرستانی نیز (نهایتاً، ص ۳۱۳، س ۱۵) اشعری را از کسانی می داند که اعتقاد خاصی از لحاظ قرآن، منحرف از اعتقاد عمومی مسلمانان نخستین و حنبلیان ابداع کرده است، ولی هیچ اشاره ای نکرده است که ابداع وی بددینی بوده است. محتملاً در اطلاق کردن به مشبّهان افراطی، اصطلاح «مبتدعه» در اینجا به توسط ابن خلدون به معنی الحاد و بددینی به کار رفته است، زیرا که گروهی از مشبّه افراطی را که پس از «مِحَنَة» پیدا شدند، ابن خلدون در زمره کسانی نام برده است که «از پیروان معانی ظاهر و آشکار کتاب و سنت بودند» (مِلَل، ص ۱۹، س ۲۰ تا ص ۲۰، س ۱). نیز قیاس کنید با پس از این، شماره های ۱۳۰ و ۱۴۱ - ۱۳۸).

۵۶ - مقالات، ص ۳۳، س ۱۱ - ۱۰؛ ص ۲۰۸، س ۱.

۵۷ - همان کتاب، ص ۳۱، س ۱۲ و بعد.

بود،^{۵۸} و همان گونه که درجایی دیگر توضیح داده‌ام، مبتنی بر این واقعیت است که در کتابهای مقدس عهد قدیم و عهد جدید، خدا هرگز با عبارتی به معنای «غیر جسمانی» توصیف نشده است؛ تنها در آنها بدین صورت توصیف شده که با هیچ یک از موجودات آفریده خود شبیه نیست، و از همین جا فیلو، و پس از وی فیلسوفان دیگر معتقد به کتاب آسمانی به عدم جسمانیت خدا معتقد شده بودند.^{۵۹} به همین گونه در قرآن نیز باید گفت که خدا با هیچ اصطلاحی که معنی «غیر جسمانی» بدهد توصیف نشده؛ تنها بدین صورت از او وصف شده که با هیچ یک از موجودات آفریده خود شبیه نیست، و معنی تنزیه یعنی منزّه بودن خدا از هر شباهتی / به موجودات آفریده نیز همین است. ولی اینکه چنین 12 نگرشی در کلام اسلامی ریشه‌ای ترتولیانی داشته باشد، ممکن نمی‌نماید، چه همه نفوذ مسیحیت در کلام از طریق مسیحیت یونانی بوده است نه مسیحیت لاتینی؛ و نگرش ترتولیان در مسیحیت یونانی رایج نبوده است.^{۶۰} این شکل از تفسیر انسان‌شکلی‌گرانه می‌بایستی از درون خود جهان اسلام برخاسته باشد. اینکه چگونه این نظر در جهان اسلام به وجود آمده، امری است که هم اکنون درباره آن به بحث خواهیم پرداخت.

اصطلاح عربی برای انسان‌شکلی‌گری یا اعتقاد به شبیه انسان بودن خدا،

۵۸ — برضه پراکسانیان، ۷ (PL2, 162C).

۵۹ — رجوع کنید به فیلو، دوم، ص ۱۰۰ — ۹۴، ۱۵۲ — ۱۵۱؛ فلسفه دینی، ص ۸۵ — ۸۴.

۶۰ — برهان اوریگن برضد «کسی» که می‌گفت «خدا بدنی لطیف واثیری دارد» (در تفسیر انجیل یوحنا، سیزده، ۲۱؛ PG14، 432C) نگرشی شبیه نگرش ترتولیان نیست که می‌گفت خدا بدنی یگانه و مخصوص به خود دارد (برضه، ۷ [162C, PL2])، چه بدن یگانه و مخصوص به خود خدا که ترتولیان به خدا نسبت می‌دهد، بدنی است که به هیچ بدن حتی بدن لطیف واثیری اوریگن شباهت ندارد. آنچه اوریگن از آن سخن می‌گوید بیشتر نظری شبیه نظری تئوفراستوس جانشین ارسطو است که خدا را با «آسمان» یا با «ستارگان و صورفلکی» تشبیه می‌کرده است (کیکرو، درباره طبیعت خدا، اول، ۱۳، ۳۵) که همه آنها را اوریگن همچون «طبیعت جسمانی تلطیف شده» توصیف کرده است. به همین گونه آئنا گوراس از گفته «ارسطو و پیروانش» نقل کرده است که بدن خدا «فضای اثیری و ستارگان سیار و فلک ستارگان ثابت است» (تضریح برای مسیحیان، ۶).

«تشبیه» است که به معنی همانند کردن است، یعنی همانند دانستن خدا با افراد بشری. به همین ترتیب عبارت عربی آیات التشبیه^{۶۰} که اشاره به آیات متضمن تشبیه است، نماینده آیاتی است که خدا در آنها به انسان تشبیه شده است. این گونه آیات است که، بنابر نظر ابن خلدون، بعضی از اهل سنت پیش از معتزله آنها را با فورمول «بدنی غیرمشابه بدنها» تفسیر می کردند. اکنون «شباهت» میان چیزها به صورت کلی، و نه لزوماً «شباهت» میان خدا و موجودات بشری، شالوده استدلال مشروع با روش «تمثیل» است بدان صورت که در فقه از قدیمترین ایام رواج داشته است. مثلاً در نامه ای متضمن دستورها و تعلیماتی به قاضیان که ابن خلدون آن را نقل کرده، آمده است که عمر خلیفه گفته است: «امثال و اشباه را مطالعه کنید و چیزها را با چیزهای نظیر و شبیه آنها قیاس کنید».^{۶۱} حال بهتر آن است که روشی را که از طریق آن مفهوم «شباهت» در فقه به کار رفته است مورد مطالعه قرار دهیم، و ببینیم که آیا از این راه هیچ پرتوی بر منشأ فورمول «بدنی / غیرمشابه بدنها» می افتد که در تفسیر و توضیح «شباهت» مندرج در آیات تشبیهی قرآن به کار می رود یا نه.

هنگامی که حالات کنونی قیاس (تمثیل) را، بدان گونه که در فقه رایج است، مورد مطالعه قرار دهیم، متوجه این مطلب خواهیم شد که شباهتی که قیاس بر روی آن بنا شده، گونه خاصی از شباهت از لحاظ بعضی از جنبه ها در مورد چیزهایی است که روی هم رفته با هم شبیه نیستند. مثال خوبی از چنین کاربرد قیاس در فقه را در کتاب خود ابن خلدون می یابیم که در آن روش قیاس در فقه به کار رفته است. در قرآن (بقره، ۲۱۶، مائدة ۹۳-۹۲)، نوشیدن خمر که شراب انگوری است منع شده است. ولی در فقه این نهی گسترش یافته و نبیذ یعنی شراب خرما را نیز شامل شده است، و این کار براساس این استدلال صورت گرفته است که، با وجود شبیه نبودن خمر و نبیذ به یکدیگر، تمثیلی (قیاس) میان آنها وجود دارد، از آن جهت که نوشیدن هر دو سبب مست شدن

۶۰ا - تهافت الفلاسفة، بیست، ۲۰، ص ۳۵۵، س ۲۱.

۶۱ - مقدمه، اول، ص ۳۹۸، س ۷-۶.

می شود.^{۶۲} مثال خوب دیگری کوشش شافعی است برای قیاس کردن میان دو چیز غیرمشابه با یکدیگر همچون یک سگ و یک مردار از جهت عدم لزوم غرامت و تاوان، در آن صورت که کسی سگی را بکشد یا مرداری را بسوزاند، و این قیاس بر این اساس است که میان سگ و مردار از آن جهت شباهت وجود دارد که نگاه داشتن سگ جز برای بعضی از هدفهای معین مباح نیست، همان گونه که خوردن گوشت مردار جز در هنگام ضرورت مجاز نیست.^{۶۳} بنابراین، قیاس در فقه معنی ساده شباهت ندارد؛ بلکه نماینده جنبه یا جنبه های خاصی از شباهت در میان چیزهایی است که از لحاظ های دیگر با هم شبیه نیستند.

اکنون گروهی از نخستین مسلمانان پیرو سنت را در نظر می گیریم که، همان گونه که دانستیم، حتی پیش از طلوع معتزلیان مخالف باتشبيه یعنی با معنی کردن تحت اللفظی آیات انسانشکلیگرا^{۱۴}نه قرآن بودند، که در عین حال با کسانی مخالفت می کردند که به اعتقاد ایشان کسی نباید / در صدد یافتن توضیح و توجیهی برای این آیات برآید. نظرایشان آن بود که لازم است این آیات به صورتی توجیه شود. بنابراین در صدد برمی آمدند تا توضیحی برای این آیات پیدا کنند. توضیحی که طبیعتاً در مد نظر ایشان قرار می گرفت، این بود که شباهتی را که از آیات انسانشکلیگرا^{۱۴}نه قرآن عرضه می شود، نباید به معنی شباهتی کامل و از همه جهت گرفت، بلکه آن تشبیه را که قرآن صریحاً نهی کرده، باید تشبیه کامل و از همه جهات دانست. ولی چون در مورد توضیح اصول ایمان بر روش مسلمانان صدر اسلام عمل می کردند و به آن عادت کرده بودند، به دنبال احادیثی برای این نظر خود می گشتند که تشبیه ملازم با آیات تشبیهی را نباید تشبیهی از هر لحاظ کامل در نظر گرفت. و در آن هنگام که چشم به راه دست یافتن به

۶۲ — مقدمه، سوم، ص ۲۸۸، س ۱۶ — ۱۲. به ترجمه و حاشیه روزنتال، سوم، ص ۳۳۱ —

۳۳۲ رجوع کنید.

۶۳ — به نقل مارگولیو^{۱۵}ث در نخستین توسعه دین اسلام، ص ۷۹، به فهرست مثالها در کتاب

مبانی ساخت، ص ۱۱۱ — ۱۰۶ مراجعه کنید.

این گونه روایات بودند، ناگهان به یاد شباهتی که در قیاس فقهی وجود دارد افتادند که می دانستند شباهت کامل و از هر لحاظ نیست بلکه تنها شباهت از لحاظ یا لحاظهای معینی است. آن گاه به خود گفتند: چرا نباید این طرز تصور شباهت را در مورد آیات متضمن انسانشکلیگری مورد استفاده قرار دهیم؟ آزمودند و دریافتند که در این مورد نیز کارآمد است. چنین استدلال کردند که: شباهت میان خدا و موجودات بشری که در آیات متضمن انسانشکلیگری در قرآن آمده، به معنی شباهت میان آنان از همه جهات نیست؛ تنها به معنی شباهت از بعضی جهات است. به همین گونه، شباهت میان خدا و موجودات بشری که در آیات متضمن اندیشه ضد انسانشکلیگری از آن نهی شده، تنها شباهت میان آنان از همه لحاظها است؛ مقصود از این آیات شباهت میان آنان از بعضی جهات نیست. همین گونه استدلال است که مندرج در این گفته ابن میمون است که: آن دسته از متکلمان که به توجیه انسانشکلیگری با فورمول «جسمی نه چون جسمها» می پردازند، از مخالفان خود می خواهند تا این مطلب را به اثبات برسانند که آن تشبیه میان خدا و آفریدگانش که ممنوع است، تشبیه از هر گونه و «در هر چیز»^{۶۴} است، و چنین استدلال می کند که تشبیه میان خدا و هریک از 15 آفریدگانش، / «در صورتی که آن آفریده از همه جهات شبیه او نباشد»^{۶۵} ممنوع نیست. با این گونه توصیف منع تشبیه قرآنی خدا به موجودات دیگر، بعضی از مسلمانان پیرو سنت پیش از معتزله چنان استدلال می کردند که نسبت دادن بعضی از صفات و کیفیات به خدا در قرآن، همچون دست و پا و چهره داشتن و نشستن و فرود آمدن و آواز داشتن بدان معنی نیست که این کلمات در توصیف

۶۴- موره اول، ۷۶ (۲)، ص ۱۶۰، س ۱۶-۱۵.

۶۵- همان جا، س ۱۹. پایه منطقی این گونه استدلال را جونی فراهم آورده است که، در پاسخ به این پرسش که آیا «از دو چیز غیرمشابه یکی از آنها می تواند چیزی مشترک با دیگری داشته باشد»، می گوید که «غیر ممکن نیست که چیزی با چیز دیگر غیرمشابه با آن در بعضی از خصوصیات کلی، امر مشترکی داشته باشد» (ارشاد، ص ۲۱، س ۱۱-۱۰-۲۲-۲۱ [۴۴]). مقایسه کنید با این گفته ارسطو: «چیزها مشابه یکدیگرند در صورتی که اگر، نه مطلقاً عین یکدیگر باشند و نه بدون تفاوت در جوهر عینی، در صورت با هم یکسان باشند» (متافیزیک دهم، ۳، ۱۰۵۴b، ۵-۳).

خدا به آنها از هر لحاظ منزلتی همچون منزلت توصیف آدمی به آنها دارند؛ نسبت دادن آنها به خدا باید تنها به آن معنی گرفته شود که مثل و مشابه بودن در فقه بدان معنی است، یعنی این کلمات در نسبت دادن آنها به خدا تنها در بعضی از جهات به معنی همین کلمات در نسبت دادن آنها به انسان باید در نظر گرفته شوند؛ از جهت‌های دیگر هیچ شباهتی میان آنها وجود ندارد. با وجود این باید توجه داشت که آنان در این امر نمی‌کوشیدند که بگویند از چه جهتی با یکدیگر شبیه نیستند. تنها به این بیان ساده اکتفا می‌کردند که شباهت مورد نظر شباهت همه جانبه نیست.

بنابراین روش کلامی پیش از معتزلی توضیح انسان‌شکلیگری به وسیله فورمول «جسمی نه چون جسمها» همان روش قیاس مورد استعمال در فقه است، و باید چنان پذیرفت که این روش از فقه به عاریت گرفته شده است.

دلیلی بر تأیید این امر که روش توجیه انسان‌شکلیگریها همان روش قیاس فقهی است، از فقره‌ای از کتاب **فصل ابن حزم** به دست می‌آید.

آن فقره به عنوان دنباله و نتیجه‌ای از بحث ابن حزم درباره استعمال قیاس در فقه آمده است. ابن حزم که مذهب ظاهری داشت، با استفاده کردن از روش استدلال در فقه و حقوق اسلامی مخالف بود و، بنابراین، پس از آنکه همه نظرهای خود را بر ضد کاربرد قیاس در فقه بیان کرده، به مخالفت با کاربرد آن در کلام پرداخته است.^{۶۶} با قراردادن بعضی / از اشاعره در آماج حمله‌های 16 خود، نخست به بیان خصوصیات نگرشهای ایشان برخاسته و سپس به خرده‌گیری بر ایشان پرداخته است.

در کتاب خود چنین آورده است که: «اشاعره برآنند که هر تشبیهی را میان خدا و موجودات آفریده طرد کنند، ولی خود سپس در این گناه غرق می‌شوند، چه می‌گویند: از آنجا که هیچ موجود بشری نمی‌تواند عملی را انجام دهد مگر اینکه زنده و داننده و توانا باشد، لزوماً چنین نتیجه می‌شود که

آفریننده، که خالق همه چیزها است، زنده و داننده و توانا است».^{۶۷} این نقل نظر اشاعره بازتابی از این فقرات است: (۱) فقره‌ای که در آن خود آشعری، پس از اظهار این مطلب که «آفریننده شبیه آفریده‌ها نیست»، در اثبات این مطلب می‌کوشد که آفریننده حتی از «یک لحاظ»^{۶۸} هم نمی‌تواند شبیه آفریده‌هایش باشد، که معنی آن این است که از هیچ جهتی همانند آنان نیست؛ (۲) فقره‌ای همچون آنکه در آن از قول اشعری نقل شده است که «خدا علمی دارد که همانند علمهای دیگر نیست، و قدرتی که همانند قدرتهای دیگر نیست، و نیروی شنیدنی که همچون نیروی شنیدن دیگر نیست، و نیروی دیدنی که همچون نیروی دیدن دیگر نیست».^{۶۹}

ابن حزم، در انتقاد از این نظر آشاعره می‌گوید: «کلام یا فحوای کلام قیاس ایشان، برتر دانستن خدا از همه آفریده‌ها و نفی تشبیه او به آنها است. ولی کسانی که استدلال از راه تمثیل را به کار می‌برند، تنها وقتی آن را مجاز می‌دانند که در مورد چیزهای شبیه با یکدیگر به کار برده شود، و اما قیاس میان چیزهایی که از هر جهت با یکدیگر متفاوتند و از هیچ راه شبیه یکدیگر نیستند، به عقیده همه کس، این قیاس‌پذیر فتنی نیست».^{۷۰}

در این انتقاد، ابن حزم به دو فقره اشاره می‌کند که ما آنها را بدین صورت که خود وی در بیان نگرش اشعریان منعکس کرده است، نقل کردیم. 17 در اشاره به فقره دوم، / یعنی «خدا علمی دارد که همانند علمهای دیگر نیست...»، وی این مطلب را به عنوان «قیاس ایشان» توصیف می‌کند. از این گفته وی چنان استنتاج می‌کنیم که مقصود وی آن بوده است که بیان اشاعره مبتنی بر قیاس فقهی بوده است که در مورد چیزهایی به کار می‌رود که، هرچند از بعضی از جهات با یکدیگر شبیه نیستند، از جهات دیگر با هم شباهت دارند.

۶۷ - فیصل، دوم، ص ۱۵۸، س ۱۳ - ۱۰.

۶۸ - لُئع، ۷. ۶۹ - تبیین، ص ۱۴۹، س ۱۲ - ۱۱ (۱۷۱)، ۱.

۷۰ - فیصل، دوم، ص ۱۵۸، س ۱۷ - ۱۳. مقایسه کنید با آنچه ابن خلدون در خرده‌گیری از

این فورمول گفته است و پیش از این در ص ۱۰ گذشت.

سپس، در اشاره به فقره اول، یعنی اینکه خدا حتی «از یک جهت هم» شبیه آفریده‌های خود نیست، در اثبات این مطلب می‌کوشد که در فقه قیاس هرگز در مورد «چیزهایی که از هر جهت با یکدیگر متفاوتند و از هیچ جهت با یکدیگر شباهت ندارند» به کار نمی‌رود.

از این همه می‌توان چنین نتیجه گرفت که تفسیر آیه‌های تشبیهی قرآن با فورمول «جسمی نه چون جسمها» پیوسته به روش قیاس است بدان صورت که در فقه به کار می‌رود. بنابراین آنچه آن «مبتدعان» پیرو سنت ابن خلدون کردند، این بود که روش قیاس را که پیش از آن هموطنان ایشان درباره مسائل فقه به کار می‌بردند، گرفتند و آن را در مسئله آیات تشبیهی قرآن به کار بردند. بحث درباره اختلاف عقیده نسبت به تصوّر صحیح خدا، و بالخاصه در مسئله تشبیه، به همین اندازه کافی است.

اختلاف عقیده دیگری که، بنابر گفته شهرستانی و ابن خلدون هردو، پیش از پیدایش مذهب اعتزال بروز کرد، مربوط به قدرت خدا بود. این اختلاف عقیده نیز، چنانکه پس از این خواهیم دید، نتیجه‌ای از بیانات متعارض با یکدیگر درباره قدرت خدا در قرآن بود. از یک سو، آیاتی حکایت از آن دارد که بعضی از واقعیتهای زندگی آدمی و بعضی از اعمال او به وسیله خدا از پیش مُقدّر شده است؛ ولی، از سوی دیگر، آیاتی دیگر حاکی از آن است که آدمی از اندازه‌ای آزادی عمل برخوردار است.^{۷۱} بنابر نظر شهرستانی، نخستین نگرش در اسلام، پیروی از آیاتی بود که بنابر آنها قدرت تقدیر و اندازه معین کردن برای اعمال آدمی به خدا تعلّق دارد، چه خود شهرستانی گفته است که تنها «در آخرین روزهای اصحاب پیغمبر (ص) الحاد مَعْبَدُ الْجُهَنی [متوفی در حدود ۶۹۹/۸۰] و غیلان دِمَشقی و/ یونس آساری درباره اعتقاد به قَدَر پیدا شد»،^{۷۲} 18 و اینان قدر را از خدا به انسان انتقال دادند و گفتند که خود انسان است که عمل خود را معین می‌کند نه خدا، و به همین جهت به نام قَدَرِیّه خوانده

۷۱ — مقایسه کنید با آنچه پس از این، در ص ۶۰۲ — ۶۰۱ آمده است.

۷۲ — مِلّ، ص ۱۷، س ۱۳ — ۱۲. مقایسه کنید با مقدمه، سوم، ص ۴۸، س ۱۸ — ۱۷.

شدند.^{۷۳} از این پس به این دو گروه با عناوین جبریه و اختیاریه * اشاره خواهیم کرد. آنچه سبب شد که مسلمانان نخستین آیه‌های متضمن معنی جبر را بر آیه‌های متضمن معنی اختیار ترجیح نهند، و آنچه پس از آن سبب طلوع بدعت اختیار شد، و اینکه چگونه جبریان (جبریه) و اختیاریان (اختیاریه، مقوضه) کوشیدند تا آیه‌های قرآنی متعارض با نظریه گزیده خود را توجیه و تفسیر کنند، پس از این مورد بحث قرار خواهد گرفت.^{۷۴}

بنابراین، پیش از ظهور معتزلیان، در آنچه به نام کلام خوانده می‌شد، درباره دو اصل ایمان، یعنی اصل اول مربوط به تصور صحیح خدا، و اصل ششم مربوط به قدرت خدا، اختلافاتی در عقاید مسلمانان پیدا شد.

سپس، در بخش اول قرن هشتم میلادی (دو دهه اخیر قرن اول هجری)، مذهب کلامی اعتزال ظاهر شد که مؤسس آن و اصل بن عطاء متوفی در ۹/۱۳۱ — ۷۴۸ بود.

مذهب اعتزال و بنیانگذار آن را به چندین بددینی متهم کرده‌اند،^{۷۵} ولی به استثنای دو تا از آنها، در هیچ یک از این اتهامات اشاره‌ای به شش اصل ایمان نشده است. از این دو استثناء، یکی بددینی وابسته به اعتقاد نسبت به قدرت خدا است که معتزله از پیروان مذهب اختیار به میراث برده بودند. پیش از این به ماهیت این بددینی به اختصار اشاره کردیم. بددینی دیگر مربوط به تصور صحیح درباره خدا بود. ماهیت این بددینی را می‌توان به اختصار چنین بیان کرد: چنان اتفاق افتاد که در اوایل ظهور دین اسلام، به دلایلی که پس از این گفته خواهد شد،^{۷۶} این اعتقاد رواج یافت که متناظر با کلمات «حَیَّ» و «علیم» یا

۷۳ — به پس از این، ص ۶۲۰ — ۶۱۹ رجوع کنید.

* مقابل کلمات انگلیسی Libertarians و Predestinarians

۷۴ — رجوع کنید به پس از این، ص ۶۱۱ — ۶۰۸.

۷۵ — فرق، ص ۹۳، س ۱۲ تا ص ۹۴، س ۱۴؛ ص ۹۶، س ۱۷ تا ص ۱۰۰، س ۳؛ میل،

ص ۳۰، س ۶ تا ص ۳۴، س ۸.

۷۶ — رجوع کنید به پس از این، ص ۱۱۲ و بعد.

«حی» و «قدیر»، یا «علیم» و «قدیر»، در خدا زندگی و دانش یا زندگی و توانایی یا دانایی و توانایی به عنوان چیزهای واقعی از قدیم وجود دارد که از آنها / با الفاظ معانی (چیزها) و صفات^{۷۷} (خصوصیات) تعبیر می کردند. بنابراین^{۱۹} واقعیت که اصطلاح صفات که آن را موقتاً با لفظ «خصوصیات» ترجمه کردم، در نتیجه نفوذ ترجمه لاتینی کتاب دلالة الحائرين ابن میمون به لفظ «attributes»^{۷۸} ترجمه شده، این گونه اعتقاد به صفات اکنون عموماً به عنوان اعتقاد راستین و سنتی شناخته می شود که در میان آنها، چنانکه پس از این خواهیم دید، ازلی بودن قرآن یک جزء از این اعتقاد به شمار می رود.^{۷۹} این اعتقاد سنتی به صفات است که معتزله منکر آن بوده اند. انکار آن، بدان گونه که به نام بانی این فرقه یعنی واصل بن عطاء آمده، چنین است: «هرکس به معنی و صفتی قدیم معتقد باشد، به دو خدا معتقد است».^{۸۰} با این دودیدنی، یعنی اعتراف به آزادی اراده و اختیار و انکار صفات است که نام معتزلیان همراه بود، هرچند معنی لفظی کلمه «معتزله» یعنی دوریگزینان در پی این واقعیت به وجود آمد که واصل بن عطاء از نگرش مورد قبول امت اسلامی درباره وضع مرتکبان گناهان کبیره در اسلام دوری گزید (اعتزل).^{۸۱} و چون معتقد شدن آنان به اختیار یا آزادی اراده بر پایه تصور خاصی بود که از مفهوم عدل الهی داشتند، و انکار صفات بر زمینه دریافت و اثر ایشان نسبت به یگانگی خدا بود، آنان را به نام «طرفداران عدل و یگانگی (اصحاب العدل والتوحید)» می خواندند.^{۸۲}

۷۷ - برای این ترجمه های کلمات معانی و صفات رجوع کنید به ص ۱۱۴ پس از این.

۷۸ - رجوع کنید به فلسفه دینی، ص ۵۸ - ۵۶.

۷۹ - به پس از این، ص ۲۴۱ رجوع کنید. ۸۰ - میلل، ص ۳۱، س ۱۹.

۸۱ - قرق، ص ۹۸، س ۱۳ - ۴؛ میلل ص ۳۳، س ۱۱ - ۲. برای اطلاع یافتن از بحثهای جدید درباره منشأ نام معتزله رجوع کنید به مقاله «منشأ نام معتزله» نوشته نلیو در مجله تحقیقات شرقی، هفتم، ۴۵۴ - ۴۲۹ (۱۹۱۸ - ۱۹۱۶)؛ گارده و قنوتی، مدخل کلام اسلامی (۱۹۴۸)، ص ۴۷ - ۴۶.

۸۲ - میلل، ص ۲۹، س ۱۸.

نزدیک یک قرن پس از واصل بن عطاء، چنانکه گفته‌اند، معتزلیان در زیر نفوذ فلسفه یونانی قرار گرفتند و خصوصیت تازه‌ای پیدا کردند. به گفته شهرستانی، تغییر بدین شکل صورت گرفت: «سپس، شیوخ معتزله به مطالعه کتابهای فلاسفه / که در روزگار مأمون ترجمه و شرح شده بود (فُسْرَت) پرداختند. پس روشهای فلسفی با روشهای کلامی درهم آمیخته شد، و از این آمیخته فتی از فنون علم بیرون آمد که آن را به نام علم کلام نامیدند، از آن جهت که آشکارترین مسئله‌ای که در آن مورد بحث قرار می‌گرفت مسئله سخن و کلام خدا بود و همه این علم را به نام همین مسئله علم کلام خواندند، یا به پیروی از فلاسفه بود که فتی از فنون خود را «منطق» نامیده بودند، و اینان فن خود را کلام نامیدند که مترادف با منطق است [این هردو کلمه، همچون کلمه یونانی لُوگُوس به معنی «سخن» است].»^{۸۳}

باید توجه داشت که در این فتره، مذهب اعتزال به دو دوره غیرفلسفی و فلسفی تقسیم شده و گفته است که معتزلیان در دوره غیرفلسفی از روشهایی استفاده می‌کردند که با عنوان «روشهای کلامی» معرفی شده است. از این که آن روشهای کلامی چگونه بود، چیزی به ما گفته نشده است. ولی چون می‌دانیم که پیش از ظهور مذهب اعتزال روش استدلالی کلامی وجود داشته که همان روش قیاس فقهی بوده است، می‌توانیم چنین فرض کنیم که مقصود شهرستانی از تعبیر «روشهای کلامی» اشاره به تطبیق آن روش فقهی قیاس و تمثیل در مورد تأویل آیات تشبیهی قرآن و تفسیر کردن آن با فورمول «جسمی نه چون جسمها» بوده است.^{۸۴}

و اما درباره «روش فلسفی» که معتزله «روش کلامی» خود را با آن آمیختند، می‌توان گفت که شهرستانی از آن بیان دو امر را در نظر داشته است. نخست، می‌توانیم فرض کنیم که منظور وی آن بوده است که در تحت تأثیر ترجمه‌های عربی آثار فلاسفه یونان، معتزلیان به آن آغاز کردند که لفظ قیاس را به معنای قیاس منطقی به کار برند، و برای قیاس به معنی قدیم فقهی آن

۸۴ — مقایسه کنید با پیش از این، ص ۷ و ۱۰.

۸۳ — همان کتاب، ص ۱۸، س ۶ — ۲.

کلمه تمثیل را جایگزین ساختند. / مؤید ما بر این فرض از این واقعیت به دست می آید که افراد دیگری در جهان اسلام که در زیر نفوذ این ترجمه ها قرار گرفتند نیز معنی قیاس را از «تمثیل» به «قیاس منطقی» انتقال دادند، و برای معنای فقهی قدیمی آن کلمه تمثیل را برگزیدند. مثلاً، ابن سینا و غزالی هردو کلمه قیاس را برای «قیاس منطقی» به کار برده اند،^{۸۵} و تمثیل را به معنای فقهی آن برای نشان دادن شباهت میان چیزها استعمال کرده اند؛^{۸۶} و ابن سینا پس از اشاره به کلمه تمثیل گفته که «این همان است که مردم زمان ما به آن قیاس می گویند»،^{۸۷} و غزالی گفته که «همین است که اساتید فقه و اساتید کلام آن را قیاس می خوانند».^{۸۸}

دوم، ممکن است چنان فرض کنیم که مقصود شهرستانی از این گفته آن بوده است که فلاسفه معتزلی با تصور خود ارسطو از تمثیل آشنا شدند که کلمه عربی مقابل آن مساوات (برابری) بود، و آن را با قیاس فقهی درهم آمیختند که

۸۵ — اشارات، ص ۶۵، س ۴؛ مقاصد، ص ۲۸، س ۴ و بعد.

۸۶ — اشارات، ص ۶۴، س ۱۶ تا ص ۶۵، س ۱؛ مقاصد، ص ۴۳، س ۱۶ — ۱۳. باید توجه داشت که تمثیل که ابن سینا آن را به معنای فقهی شباهت و همانندی به کار برده، در اینجا آن را هم در مقابل قیاس منطقی آورده و هم در مقابل استقراء منطقی. این گونه کاربرد تمثیل، چنانکه مذکور (در عنوان ارسطو در جهان عرب، ص ۲۲۱ — ۲۲۰) اشاره کرده، نتیجه درهم آمیخته شدن تمثیل فقهی با «مثال» (پارادئیگما) ی ارسطویی در تحلیلات اولی، دوم، ۲۴، ۳۸ و بعد است. با وجود این باید این مطلب را اضافه کنیم که در ترجمه عربی تحلیلات، برای کلمه پارادئیگما در فقره یاد شده کلمه مثال آمده است نه تمثیل. تغییر مثال به تمثیل به عنوان اصطلاح تازه ای در مقابل «قیاس تمثیلی» محتملاً نتیجه ای از این واقعیت است که مثال به عنوان ترجمه ای برای کلمه پارادئیگما به معنی ایده افلاطونی نیز به کار رفته بوده است (رجوع کنید به پلوتارخ و روغین، آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه، اول، ۵، ۳، ص ۲۹۲۵، س ۳ [و یرایش دیلز] در ترجمه عربی آن، ص ۱۰۶، س ۱۰ [و یرایش بدوی]) و بنابراین ترجمه ای از کلمه یونانی *idea* بوده است (مقایسه کنید با ابن رشد، در هفتم متافیزیک، متن ۵۳، عربی، ص ۹۸۳، س ۱۳، در متافیزیک هفتم، (۱۰۴۰، ۸) در باره مثال و شبیه که به ترتیب در برابر کلمات یونانی *γνωμη* به معنی «پند» و *παράδειγμα* به معنی «مثال» رجوع کنید به مقاله من: «نظریه مضاعف ایمان در سعدیا و ابن رشد و سن توماس، و ریشه آن در ارسطو و رواقیان»، *JQR*، دوره جدید، ۳۳، ص ۲۴۶ (۱۹۴۲).

۸۷ — اشارات، ص ۶۴، س ۱۶ — ۱۵. ۸۸ — مقاصد، ص ۴۳، س ۱۳ — ۱۲.

کلمه عربی مقابل آن تمثیل (شبه کردن) است. می دانیم که تمثیل ارسطویی همچون تمثیل فقهی مبتنی بر شباهت تنهای میان چیزهائست چنانکه خود ارسطو آن را در اخلاق نیکوماخوسی تعریف کرده است، «تمثیل $\alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ 22 برابر بودن نسبتها است ($\iota\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$) / که خود آن را بلافاصله با نسبت « $A : B :: C : D$ » نمایش می دهد؛^{۸۹} و در جای دیگر بدین گونه بیان می کند که چون کلمه «خوب» محمول «عقل» و «بینایی» واقع شود، این عمل از طریق تشابه و «تمثیل» صورت گرفته است، چه «منزلت عقل برای نفس همچون منزلت بینایی برای بدن است».^{۹۰} بنابراین مقصود شهرستانی آن بوده است که متکلمان فیلسوف، قیاس فقهی را که تنها به معنی شباهت است با قیاس ارسطویی که به معنی تساوی نسبتها است به کار بردند. با آنکه یقینی نیست که در آن زمان اخلاق نیکوماخوسی به عربی ترجمه شده باشد،^{۹۱} همین تعریف از تمثیل به صورت ضمنی در توضیحی که ارسطو در متافیزیک از عبارت «یکی بنا بر تمثیل» ($\kappa\alpha\tau' \alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$) آمده است که در ترجمه عربی چنین خوانده می شود: «و آنها که بنابر مساوات یکی هستند آنهایند دارای نسبت واحدند همچون نسبت یک چیز به چیز دیگر».^{۹۲} ابن رشد در شرح و تفسیر خود بر این فقره نخست توضیح می دهد که «یکی بنابر مساوات» به معنی «یکی بنابر نسبت یا تناسب است»، و سپس چنین می افزاید: «درست به همان گونه که نسبت فرمانروا به کشور و نسبت ناخدا به کشتی را نسبت برابر می دانند».^{۹۳} و این نشان می دهد که دانشجویان فلسفه عربیزبان با خود مفهوم ارسطویی تمثیل بدان گونه که در اخلاق نیکوماخوسی تعریف و

۸۹- اخلاق نیکوماخوسی، پنجم، ۶، ۱۱۳۱۲، ۳۱، ۱۱۳۱۵ و ۶، ۱۱۳۱۵-۵.

۹۰- همان کتاب، اول، ۴، ۱۰۹۶۵، ۲۹-۲۸.

۹۱- مقایسه کنید با اشتاینشایدنر، ترجمه های عربی از یونانی (۱۸۹۷)، ۳۶۵ (۶۰).

۹۲- متافیزیک، پنجم، ۶، ۱۰۱۶۵، ۳۵-۳۴؛ ابن رشد، در پنجم متافیزیک، متن، ۱۲،

ترجمه عربی، ص ۵۴۴، س ۱۵ تا ص ۵۴۵، س ۱.

۹۳- ابن رشد، در پنجم متافیزیک، شرح، ۱۲، عربی، ص ۵۴۹، س ۱۲-۱۱.

توضیح شده بود، آگاهی داشتند، و این اصطلاح یونانی آنالوگیا (αναλογία) نه تنها با الفاظ مساوات^{۹۴} یا تناسب^{۹۵} به عربی برگردانده شده بود، بلکه آن را با کلمه مقایسه^{۹۶} نیز بیان می کردند.

- 23 / به عنوان دلیل دیگری بر اینکه مفهوم ارسطویی تمثیل بر دانشجویان عرب آثار ارسطو در زمان شهرستانی شناخته بود، و بعضی از ایشان آن را در جای مفهوم فقهی قدیمی قیاس به عنوان توجیهی از آیات تشبیهی قرآن به کار می بردند، و این مطلب بر شهرستانی آشکار بوده است، می توانیم به فقره ای از نوشته های جوینی استناد کنیم که نزدیک دو قرن پس از اعتزال فلسفی شهرت یافت، ولی یک سال پیش از آنکه شهرستانی به دنیا بیاید از دنیا رفت، و شهرستانی گفته او را در کتاب نهایی خود نقل کرده است.^{۹۷}

در آن فقره، بدان گونه که ابن عساکر آن را نقل کرده، جوینی سه نظر را درباره کلماتی همچون «دست» و «رو» و «نزل» و «نشستن بر کرسی» که در قرآن به خدا نسبت داده شده، نقل می کند. یک نظر از آن کسانی است که این الفاظ را به معانی تحت اللفظی آنها می گیرند. نظر دیگر نظر اشعری است که معنی همه آنها را این می داند که خدا دست و رو دارد و نزول می کند و بر کرسی می نشیند، ولی نه برسان دست و رو داشتن و فرود آمدن و بر کرسی نشستن دیگران. نظر سوم نظر معتزله است که «دست» را به معنی «قدرت و

۹۴ - مقایسه کنید با پیش از این، شماره ۹۲.

۹۵ - تحلیلات ثانی، اول، ۱۲، ۷۸۵، ۱، ۲، ۳، ۵ (عربی، ص ۳۴۷، س ۴۲، ۴۳، ۴۵)؛ متافیزیک، دوازدهم، ۴، ۱۰۷۰، ۳۲ (ابن رشد، در دوازدهم متافیزیک، متن، ۱۹، عربی، ص ۱۵۰۵، س ۸).

۹۶ - توپیکا (مواضع)، پنجم، ۸، ۱۳۸b، ۲۴ (عربی، ص ۶۲۱). در تلخیص وی از ایساغوجی فورفورئوس (نسخه خطی مونخ، عربی شماره ۶۵۰a)، این نوع از تمثیل ارسطویی با اصطلاح متشابه آمده است. رجوع کنید به مقاله من با عنوان «الفاظ مبهم» در HTR، شماره ۳۱، ص ۱۶۲، حاشیه ۵۲ (۱۹۳۸). چنانکه خواهیم دید (پس از این شماره های ۱۰۱ - ۹۹)، غزالی برای نوع ارسطویی تمثیل کلمات مثل یا قتل را به کار برده است.

۹۷ - نهایی، ص ۱۲، س ۷.

احسان»، «رو» را به معنی «وجود»، «نزول» را به معنی «فرود آمدن بعضی از آیات و فرشتگان خدا» و «نشستن بر کرسی» را به معنی «تسلط و فرمانروایی» می گیرند.^{۹۸} از میان نظرهای دوم و سوم، نظر اشعری پیرو توضیح قدیمی با فورمول «جسمی نه چون جسمها» است که، چنانکه دیدیم، مبتنی بر استدلال از طریق قیاس فقهی است که تنها برپایه مشابَهت بنا شده است. ولی نظری که در اینجا به معتزله نسبت داده شده، چنان می نماید که برپایه تمثیل به معنای ارسطویی برابر بودن نسبتها است، چه همه توضیحات آنان درباره این الفاظ قابل تحویل به صورت تساویها و برابریها است، از این قرار: قدرت و احسان نسبت به خدا همان منزلت دست را برای انسان دارد؛ وجود برای خدا همچون 24 رو برای انسان است؛ فرود آمدن / بعضی از آیات و فرشتگان خدا نسبت به او همچون فرود آمدن انسان است؛ غلبه و تسلط برای خدا به منزله نشستن شاه بر تخت است.

علاوه بر این، اشاره ای به این گونه جدید از تفسیر آیات انسانشکلیگرانه در تحت تأثیر تصوّر فلسفی جدیدی از «تمثیل» را می توان در فقره ای از نوشته های غزالی شاگرد جوینی یافت. در آن فقره غزالی از قول مسلمانانی که آنان را «فلاسفه» می خواند، می گوید که «آیات تشبیهی» را در قرآن باید همچون «امثال» تفسیر کرد.^{۹۹} نمی توان گفت که مقصود از این بیان غزالی تفسیر از طریق فورمول «جسمی نه چون جسمها» است، زیرا که جوینی استاد غزالی این تفسیر را به استاد خود اشعری نسبت داده است، و به همین جهت نمی توانست آن را به «فلاسفه» منسوب کند. بدون شک اشاره به گونه ای از تفسیر است که جوینی آن را به معتزلیان نسبت داده است که شبیه تفسیری بود که فلاسفه مسلمان آن را به کار می بردند، و این، چنانکه پیشتر نظر دادیم،

۹۸ - تبیین، ص ۱۵۰، س ۲۱۴؛ مقایسه کنید با ص ۱۴۹، س ۱۲ - ۱۱ (۱۷۳ - ۱۷۲)،

۹۶ - مقایسه کنید با (۱۷۱، ۱). رجوع کنید به اسپیتا، در تاریخ ابوالحسن اشعری، ص ۱۰۷ - ۱۰۶؛ متن

عربی: ضمیمه شماره ۱۳، ص ۱۴۱، س ۱۹ تا ص ۱۴۲، س ۷.

۹۹ - تهافت الفلاسفه، بیستم، ۲۰، ص ۳۵۵، س ۸ - ۶.

مبتنی بر نظر ارسطویی درباره تمثیل «آنالوژی» است. بنابراین کلمهٔ **مِثَل** یا **مَثَل** که امثال به کار رفته در اینجا جمع آن است، به توسط غزالی در معنای تمثیل ارسطویی استعمال شده است. در تأیید اینکه در اینجا اشاره به تفسیری تمثیلی به معنای ارسطویی آن است، غزالی پس از آن گفته است که «الفاظی که حاکی از تشبیه در قرآن آمده، بنابر عادت اعراب نیازمند تأویل است»^{۱۰۰} — و این تبصره آشکارا بازتابی از گفته ارسطو است که تمثیل یکی از چهار گونه استعاره و رایجترین آنها است.^{۱۰۱}

و بدین ترتیب، با وجود این که نمی توان معین کرد که چه وقت این تفسیر تازه آیات انسان‌شکلی‌گرانه قرآن، در دو قرن تاریخ فلاسفه معتزلی پیش از جوینی به توسط اینان وارد بحث شده، این مطلب کاملاً آشکار است که شهرستانی می‌توانسته است اطلاعی از آن داشته باشد، و بنابراین می‌توانیم چنان فرض کنیم که در هنگام آمیخته شدن روشهای کلامی و روشهای فلسفی به توسط معتزلیان با یکدیگر، وارد گفته او شده است.

- 25 / آخرین جمله در فقره منقول از شهرستانی حاکی از آنکه چرا معتزله دستگاه بحث خود را کلام می‌نامیدند، بدان معنی است که، در آن هنگام که آنان روشهای قدیمی کلام را طرد کردند، خود اصطلاح کلام را نگاه داشتند ولی به آن معنی تازه‌ای دادند. وی می‌گوید که کلام (سخن) دیگر به وسیله آنان به معنی توصیفی از کاربرد روش قیاس در ایمان که موضوعی از کلام است نبود، برخلاف کاربرد آن در فقه که با عمل سر و کار داشت؛ اینک با فلاسفه معتزلی معنای مضاعف تازه‌ای پیدا کرد، و عنوان توصیفی از روش جدید استدلال آنان و نیز توصیفی از موضوع بحث نظام ایشان به دست آورد. کلام، همچون توصیف روش جدید استدلال ایشان، به وسیله آنان مترادف با منطق به کار می‌رود؛ و به عنوان توصیفی از موضوع بحث ایشان، کلام به معنای صفت

۱۰۰ — همان کتاب، بیستم، ۲۱، ص ۳۵۵، س ۱۱ — ۱۰.

۱۰۱ — خطابه، سوم، ۱۰، ۱۴۱۰ b، ۳۶ تا ۱۴۱۱ a؛ مقایسه کنید با شعر، ۲۱، ۱۴۵۷ b، ۶ —

الاهی تکلم، یعنی قرآن موجود از قدیم استعمال می شود که انکار ازلیت آن محل نزاع عمده در نظام ایشان است.

این هم چیزی است که از فقره ای از کتاب شهرستانی که در آن از طلوع مذهب اعتزال بحث می شود، به دست می آید.

متناظر با این فقره در شهرستانی، دو فقره در ابن خلدون وجود دارد، که در یکی از آنها از طلوع معتزله سخن می گوید، و در دیگری به تمایزی در تاریخ اعتزال میان دو دوره فلسفی و غیرفلسفی آن اشاره می کند.

فقره ای که در آن از طلوع اعتزال سخن می گوید، بلافاصله پس از فقره ای است که در آن نگرشهای کسانی که پیش از ظهور مذهب معتزله بودند، یا از بحث درباره آیات متضمن تشبیه خودداری می نمودند یا آنها را با فورمول «جسمی نه همچون جسمها»^{۱۰۲} تأویل می کردند، بیان شده است. ترجمه آن فقره چنین است: «و سپس چون دانشها و صنعتها فزونی یافت، و مردمان به نوشتن کتابها و بحث درباره موضوعهای گوناگون حریص شدند، و متکلمان در خصوص تنزیه رساله ها نوشتند، بدعت و بددینی معتزله ظهور کرد. اینان معنی تنزیه را در آیه های مشتمل بر نفی [همچون «همانند او چیزی نیست» (سوره شوری، آیه ۹) و «هیچ کس همتا و برابر او نیست» (سوره اخلاص، آیه ۴)] تعمیم دادند / و به نفی صفات معانی از علم و قدرت و اراده و حیات حکم کردند... چه به گمان خود پذیرفتن آنها را به معنی تعدد قدیم می دانستند»^{۱۰۳}، که پس از آن به این صفات به صورت «صفات معنوی»^{۱۰۳} اشاره کرده است.

در این فقره، ابن خلدون به وسیله چهار جمله کوتاه محیط فرهنگی

26

۱۰۲ - مقدمه، سوم، ص ۳۷، س ۱ تا ص ۳۸، س ۱۱؛ مقایسه کنید با پیش از این، ص ۹ -

۱۰

۱۰۳ - همان کتاب، ص ۳۸، س ۱۵ - ۱۱.

۱۰۳a - همان کتاب، ص ۳۹، س ۱۰ و ۱۲؛ نیز رجوع کنید به فضالی، کفایه، ص ۵۶، س ۳۹ تا ص ۵۷، س ۴ (نگاه کنید به مکدانلد، تکامل علم کلام اسلامی، ص ۳۳۷)، و نیز پس از این در کتاب حاضر، ص ۱۷۸، حاشیه ۶۵. درباره تصور ابن خلدون در خصوص نظریه صفات اشعری، به فلسفه دینی، ص ۱۸۵ - ۱۸۱ مراجعه کنید.

مقارن با ظهور معتزله را توصیف می کند که همه آنها، چنانکه خواهیم دید، متناظر با جمله هایی است که شهرستانی به میانجیگری آنها طلوع اعتزال را توصیف کرده است.

نخستین جمله، یعنی «دانشها و صنعتها فزونی یافت»، تعبیری کلیتر از بیانی خصوصیت از شهرستانی است که بنابر آن واصل بن عطاء مؤسس مذهب اعتزال «شاگرد حسن بصری بود و علوم و اخبار را از او فرا می گرفته است»^{۱۰۴}، و نیز بازتابی از بیان خود او در جایی دیگر است حاکی از اینکه مقدم بر نخستین کوششها برای آثار فلسفی یونانی به عربی در زمان منصور خلیفه عباسی (۱۳۶-۷۷۵/۷۵۴)، یعنی مدتی دراز پیش از ظهور معتزله، مسلمانان در بسیاری از «علوم و صنایع»^{۱۰۵} گوناگون دست پیدا کرده بودند. «صنایعی» که ابن خلدون در قسمت اول بیان خود از آن سخن گفته، چنانکه از دومین جمله ای که بلافاصله پس از آن آمده است فهمیده می شود، اشاره به چیزی است که فردی در جای دیگر از آن به نوشتن (الكتابة)^{۱۰۶} و فنون دیگر وابسته به آن همچون خطنویسی^{۱۰۷} و/نسخه نویسی^{۱۰۸} و صحافی (الوراقة)^{۱۰۹} یاد کرده ²⁷ است.

جمله دوم، یعنی «مردمان به نوشتن کتابها حریص شدند»، مطابق است با این گفته شهرستانی که حسن بصری، معلم واصل بن عطاء، رساله ای برای خلیفه عبدالملک بن مروان فرستاد که در آن از مسئله تقدیر و آزادی اراده بحث کرده بود، و خلیفه نیز با نوشته به او پاسخ داد.^{۱۱۰} و همچنین از منبعی دیگر این مطلب را می دانیم که غیلان دمشقی، معاصر حسن بصری، نامه ای به خلیفه عمر بن عبدالعزیز نوشت که در آن از مسئله تقدیر و آزادی اراده بحث کرده بود.^{۱۱۱}

جمله سوم، یعنی مردمان همچنین مشتاق «بحث در باره موضوعهای

۱۰۴- میلل، ص ۳۱، س ۱۳-۱۲. ۱۰۸- همان کتاب، ص ۳۱۳، س ۳.

۱۰۵- مقدمه، سوم، ص ۹۱، س ۵-۴. ۱۰۹- همان کتاب، ص ۳۱۶، س ۷.

۱۰۶- همان کتاب، دوم، ص ۲۷۷، س ۲. ۱۱۰- میلل، ص ۳۲، س ۱۶-۱۳.

۱۰۷- همان کتاب، ص ۳۳۸، س ۱. ۱۱۱- رجوع کنید به پس از این، ص ۶۱۶.

گوناگون» بودند، آشکارا شبیه گزارشی در کتاب شهرستانی دربارهٔ اختلافاتی است که در میان مسلمانان، پیش از ظهور معتزلیان، نسبت به مسائلی همچون تقدیر و آزادی اراده و وضع ایمانی گناهکاران و وضع کسانی که در جنگ جمل شرکت کردند پیش آمده بود. واصل بن عطاء، در هریک از این موارد نزاع وضعی به خود می گرفت که بدعت می نمود و، بنابر اخبار، همین واقعیت بود که سبب «جدایی گزیدن» (اعتزال) او از نگرش سنتی دربارهٔ وضع مرتکب گناه کبیره شد و به همین جهت او و طرفدارانش به نام معتزله یعنی جدایی گزینان نامیده شدند.^{۱۱۲}

جملهٔ چهارم، یعنی «متکلمان دربارهٔ تنزیه رساله‌ها نوشتند»، اشاره است به گروه پیش از معتزله که خود ابن خلدون آنان را تأویل کنندگان آیات تشبیهی قرآن با فورمول «جسمی نه چون اجسام»^{۱۱۳} توصیف کرده است. از منبعی دیگر این نتیجه به دست می آید که چنین تأویلی به نام تنزیه خوانده می شده است.^{۱۱۴} جملهٔ اضافی وی مشعر بر آنکه چگونه معتزله تازه ظهور کرده معنی تنزیه را / که پیش از ایشان به توسط متکلمان به کار می رفت توسعه بخشیدند، بدان معنی است که، در عین آنکه با متکلمان در این معنی توافق داشتند که «علیم» و «قدیر» و «مرید» و «حی» در آن هنگام که محمول خدا واقع شوند باید چنان تأویل شوند که داننده و توانا و خواهنده و زنده نه همچون داننده و توانا و خواهنده و زنده دیگر، از این لحاظ با آن متکلمان اختلاف داشتند که الفاظ «دانا» و «توانا» و «خواهنده» و «زنده» به معنی وجود علم و قدرت و اراده و حیات در خدا به معنی صفات واقعی وجود داشته باشد. بدین ترتیب ابن خلدون، همچون شهرستانی، گزارش می دهد که معتزلیان تازه پیدا شده، مقدم بر آنکه جنبهٔ فیلسوفی پیدا کنند، روش کلامی را برای تأویل آیات

۱۱۲ - میلل، ص ۳۳، س ۱۱ - ۱: فرق، ص ۹۸، س ۱۳ - ۴.

۱۱۳ - رجوع کنید به پیش از این، حواشی ۴۶ - ۴۴.

۱۱۴ - مقایسه کنید با تبیین، ص ۱۴۹، س ۱۲ - ۱۱ (۱۷۱) و ص ۳۶۲ س ۱۳ - ۱۲.

تشبیهی در قرآن به وسیله فورمول «جسمی نه چون اجسام» به کار می بردند. اشاره ابن خلدون به تمایز میان دوره فلسفی و دوره غیرفلسفی در تاریخ معتزله، در فقره‌ای آمده است که نخست، هنگامی که به نام واصل بن عطاء اشاره می کند، از او تنها به صورت یکی «از آنان» یعنی یکی از معتزلیان سخن می گوید،^{۱۱۵} ولی پس از آن، هنگامی که نام ابوالهذیل را می آورد، از او به صورت کسی که «پیرو عقاید فلاسفه»^{۱۱۶} بوده یاد می کند، و به طریق مشابهی، هنگام اشاره کردن به نام نظام، او را یکی از کسانی می داند که «خود را وقف مطالعه و تحقیق در آثار فلاسفه کردند».^{۱۱۷} به پیروی از شهرستانی، همان دودلیل وی را برای این امر می آورد که چرا معتزلیان فلسفی نظام خود را کلام نامیدند، یا درستتر از آن، چرا برای نظام خود نام قدیمی کلام را برگزیدند. می گوید که «نظام ایشان یا بدان جهت علم کلام نامیده می شد که مشتمل بر بحثها و جدالهایی بود که می توان آن را کلام نامید [به همان معنی منطق بنابر شباهت لفظی آنها]، یا بدان جهت که اصل عمده / در نظام²⁹ ایشان انکار صفت کلام [یعنی قدیم بودن قرآن] بود».^{۱۱۸} با ظهور فرقه معتزله که، همان گونه که دیدیم، روش کلام را به کار می بردند و برای نظام خود، حتی در آن هنگام که مذهب ایشان جنبه فلسفی پیدا کرد نام کلام را برگزیدند، لفظ کلام رفته رفته با اعتزال یکی شناخته شد. بنابراین هنگامی که یکی از مشایخ فقه یعنی شافعی (۲۰۴ - ۱۵۰/۸۲۰ - ۷۶۷/۸) از «اهل الکلام»^{۱۱۹} سخن می گوید، مقصود وی معتزلیان است، و، بنابراین، هنگامی که از کلام خرده گیری و آن را محکوم می کند، مقصودش انتقاد از کلام معتزله و محکوم کردن آن است.^{۱۲۰}

۱۱۵ - مقدمه، سوم، ۴۸، س ۱۹. در اینجا ابن خلدون گفته است که واصل در ایام خلافت عبدالملک بن مروان (۸۶ - ۷۰۵/۶۵ - ۶۸۵) می زیست که آشکارا تنها اشاره به تاریخ ولادت واصل است (۶۹۹/۸۰)؛ تاریخ وفات او ۷۴۸/۱۳۱ است.

۱۱۶ - همان کتاب، ص ۴۹، س ۳. ۱۱۸ - همان جا، س ۹ - ۷.

۱۱۷ - همان جا، س ۵. ۱۱۹ - ساخت، مبانی، ص ۱۲۸.

۱۲۰ - مقایسه کنید با توضیح ابن عساکر درباره رد کلام به توسط شافعی، در تبیین، ص

نتیجه بحث ما این است که تاریخ کلام تا زمان یکی شناخته شدن آن با مذهب اعتزال مشتمل بر سه دوره است.

دوره اول دوره کلام پیش از معتزله است. در آن هنگام آغاز می شود که در مسائلی همچون تشبیه خدا به انسان (انسانشکلیگری) و آزادی اراده و وضع گناهکاران و وضع شرکت کنندگان در هریک از دو جبهه جنگ جمل، شرکت کنندگان در این گونه بحثها، به جای آنکه در دفاع از نظر خود تنها به آیات قرآن و احادیث نبوی استناد کنند، به آن آغاز کردند که از بعضی از روشهای استدلال استفاده کنند که در آنها متن قرآن و حدیث مورد استفاده واقع شده بود. آن روش استدلال از فقه به عاریت گرفته شد که در آن نام قیاس «شبهات و تمثیل» داشت و در ارتباط با مسائل شرعی وابسته به عمل به کار می رفت. و چون مسائل ایمانی که به تازگی همین روش قیاس درباره آنها مورد استفاده قرار می گرفت، از گونه مسائل مربوط به کلمات تکلم شده بود، این کاربرد جدید روش قیاس به نام کلام شناخته شد که معنی حرفی آن «سخن» است. کاربرد همین روش استدلال قیاسی به توسط بعضی از نخستین مسلمانان 30 در مسئله آیات تشبیهی قرآن سبب تفسیر / این آیات با فورمول «جسمی نه چون جسمها» شد. از خصوصیات عمده این روش قیاس، هم در فقه و هم در کلام، یکی این است که تنها بر پایه شباهت بنا شده، و دیگر اینکه اساس استدلال در آن استناد به سنت و روایت است.

دوره دوم دوره کلام معتزلی غیرفلسفی است. مدتی نزدیک به یک قرن دوام یافت: از زمان ظهور مذهب اعتزال در نیمه اول قرن هشتم میلادی تا زمان ترجمه شدن آثار فلسفی یونانی به زبان عربی در نیمه اول قرن نهم. در سراسر این دوره، معتزلیان روش قدیمی قیاس را به کار می بردند، ولی از آن برای مقاصد و تأیید نگرشهای گوناگون ابداعی خود استفاده می کردند.

دوره سوم دوره کلام معتزلی فلسفی است که با ترجمه شدن آثار فلسفی



یونانی به زبان عربی در اوایل قرن نهم آغاز شد. معتزله از این آثار نه تنها بعضی از نگرشهای فلسفی را آموختند، بلکه از دو روش استدلال جدید نیز آگاه شدند که یکی روش قیاس منطقی بود، و دیگری کاربرد تازه‌ای از روش قیاس (تمثیل) قدیم. این هردو روش فلسفی استدلال با روش کلامی تمثیل از آن جهت تفاوت داشت که هردو بر مبنای داده‌های فلسفی استدلال می‌کردند، در صورتی که در روش کلامی تمثیل، استدلال بر پایه داده‌های اسلامی تکیه داشت، و، از لحاظ کاربرد فلسفی تمثیل، با کاربرد کلامی تمثیل نیز از این لحاظ تفاوت داشت که مبتنی بر تساوی نسبتها بود، در صورتی که استعمال کلامی تمثیل تنها بر پایه شباهت میان چیزها قرار می‌گرفت. معتزلیان از این دو روش استدلال فلسفی به طریق مضاعف بهره‌برداری می‌کردند — یا آنها را جانشین روش کلامی تمثیل قرار می‌دادند، و بدین ترتیب از داده‌های فلسفی به طریق فلسفی به استدلال می‌پرداختند، و یا آنها را با روش تمثیل کلامی درهم می‌آمیختند و از این راه از داده‌های دینی اسلامی به طریق فلسفی استدلال می‌کردند. ولی با آنکه معتزلیان فلسفی روش استدلالی را که در آنچه به نام کلام خوانده می‌شد جریان داشت، طرد کردند یا آن را تغییر شکل دادند، اصطلاح کلام را به تصرف خود درآوردند و به آن دو معنی تازه دادند و آن را به عنوان نام تمام نظام خود به کار بردند.

31 / آنچه گفتیم تاریخ کلام تا زمانی بود که با معتزلیگری یکی شناخته شد.

سپس شهرستانی و ابن خلدون هردو گزارش می‌دهند که چگونه بعضی از خلفا مذهب اعتزال را پذیرفتند و در صدد آن برآمدند که راست اعتقادی سنتی را زیر فشار قرار دهند، و چگونه واکنش مذهب سنت در برابر این فشار سرانجام به استقرار یک کلام مبتنی بر سنت انجامید که با کلام معتزلی به رقابت برخاست.

در شهرستانی مسئله تحت فشار قرار گرفتن مذهب سنت به وسیله خلفای معتزلی در دو فقره کوتاه آمده است. در یکی از آنها، پس از اشاره به نام

«ابوموسی المُرَدَار [المُرَدَار] راهب معتزله» به عنوان یکی از بزرگان این فرقه، چنین می گوید: «و در روزگار او بیشترین سختگیریها بر پیروان سنت سلف به سبب اعتقاد ایشان به قدمت قرآن وارد شد». ۱۲۱ در فقره دیگر، ضمن سخن گفتن از معتزله، می گوید که: «و گروهی از خلفای بنی عباس آنان را در نفی صفات و اعتقاد به مخلوق بودن قرآن یاری می کردند». ۱۲۲ متناظر با این دو فقره، در ابن خلدون این فقره آمده است: «بعضی از پیشوایان معتزله این اعتقاد خود را به برخی از خلفا تلقین کردند که قرآن مخلوق است، و از این راه مردمان برای قبول نظر ایشان زیر فشار قرار گرفتند. ائمه سلف به مخالفت با ایشان برخاستند، و به سبب همین مخالفت بعضی دچار ضربه های شلاق شدند و خون بعضی دیگر ریخته شد». ۱۲۳ اشاره هایی که در این سه فقره آمده، مربوط به سه واقعه تاریخی است: (۱) صدور فرمانی از جانب مأمون خلیفه عباسی در ۸۲۷/۲۱۲ که در آن مذهب اعتزال به عنوان دین حکومت شناخته شده و مذهب سنت سلف عنوان بددینی پیدا کرده بود؛ (۲) صدور فرمانی دیگر از طرف او در سال مرگش در ۸۳۳/۲۱۸، که در آن گونه ای از ایمانکاوی که به نام مِحَنَة خوانده شد استقرار پیدا کرد؛ (۳) ادامه یافتن محنه در ایام خلافت معتصم و واثق تا دومین سال خلافت مُتَوَكَّل (۸۴۷/۲۳۳). ۱۲۴

32

/ ابن خلدون از چگونگی واکنش نشان دادن مسلمانان پیرو سنت در مقابل محنه به اختصار چنین سخن گفته است: «و این خود سبب آن شد که اهل سنت با دلایل عقلی بر ضدّ این عقاید قیام کنند تا از صدور این بدعتها جلوگیری به عمل آورند». ۱۲۵ چنانکه پیشتر دانستیم، ابن خلدون اصطلاح «استدلال عقلی» را به معنی روش استدلال قدیمی (تمثیلی) فقهی به کار برده

۱۲۱ - میلل، ص ۱۸، س ۲۰ تا ص ۱۹، س ۱. در باب اشکال قرائت مزداریا مردار، رجوع کنید به یادداشت هاربروکر در ترجمه اش از میلل، جلد ۲، ص ۳۹۹، حاشیه بر ص ۷۱ و بعد.

۱۲۲ - میلل، ص ۷۵، س ۱۷ - ۱۶.

۱۲۳ - مقدمه، سوم، ص ۳۹، س ۷ - ۵. حنبل ومحنة (۱۸۹۷).

۱۲۴ - رجوع کنید به و. و. پاتون، احمد بن ۱۲۵ - مقدمه، سوم، ص ۳۹، س ۸ - ۷.

است که برپایه داده‌های سنت بنا شده و پیش از پیدایش مذهب اعتزال و نامیده شدن آن به نام کلام رواج یافته بود،^{۱۲۶} و به همین جهت آشکار است که مقصود وی از بیانش در اینجا آن است که اکنون، در نتیجه محنة، پیشوایان اهل سنت آن روش کلام پیش از معتزلی استدلال را پذیرفتند. درست پس از بیان این جمله، ابن خلدون به «اهل سنت» با عنوان «متکلمون»^{۱۲۷} اشاره می‌کند، و از بیان دیگری از وی می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی کسانی چون ابن کلاب و قلابی و مُجاسیسی^{۱۲۸} را در زمره «اهل سنت» یا «متکلمان» به شمار می‌آورده است، و اینها نامهایی است که در فقره متناظر شهرستانی که آشکارا گفته ابن خلدون اقتباس از آن است به صورت «نیرومند در کلام»^{۱۲۹} توصیف شده‌اند و، چنانکه پس از این خواهیم دید، مقصود وی کلام غیرفلسفی پیش از معتزله بوده است.

حال گوییم که بنابر آن فقره متناظر در شهرستانی، گروه متکلمانی که وی نیز آنان را با نامهای ابن کلاب و قلابی و مُحاسبی یاد کرده، تنها یکی از سه گروهی است که پس از ظهور محنة با معتزله در باره مسئله صفات^{۱۳۰} که البته مسئله قدیم بودن قرآن را نیز شامل می‌شد، به مبارزه برخاستند.

از این سه گروه اهل سنت، شهرستانی گفته است که دو گروه اول «نه بر قانون کلامی، بلکه با گفتار اقناعی» مناظره می‌کردند.^{۱۳۱} تعبیر «گفتار اقناعی» /، به نظر ما، معادل است، با آنچه ارسطو آن را «خطابی»^{۳۳} نامیده است، چه خطاب به وسیله او «همچون ملکه اکتشاف معانی ممکن اقناع نسبت به هرگونه موضوع است».^{۱۳۲} یکی از وسایل اقناع، از آن گونه که ارسطو آن را «غیرفتی» خوانده، بدان صورت که به وسیله وی توصیف شده، «شواهد» است که مقصود وی از آن نقل قولهایی از منابع معتبر همچون هومیر و افلاطون

۱۲۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۷.

۱۳۰ - میل، ص ۱۹، س ۱۸ - ۱۷.

۱۲۷ - مقدمه، ص ۳۹، س ۱۳.

۱۳۱ - همان جا، س ۱۹ - ۱۸.

۱۲۸ - همان جا، س ۱۴ - ۱۳.

۱۳۲ - ژنوریک، اول، ۲، ۱۳۵۵b، ۲۷ - ۲۶.

۱۲۹ - رجوع کنید به پس از این، حاشیه ۱۴۳.

است. ۱۳۳ بنا براین مقصود شهرستانی از آنچه در اینجا گفته، آن است که این دو گروه مسلمان اهل سنت پس از محنة به ابتدائترین روش مسلمانان نخستین بازگشتند. به جای آنکه از «قانون کلامی» یعنی روشی تمثیلی استفاده کنند که پیش از طلوع اعتزال حتی به توسط بعضی از اهل سنت به کار می رفت، ۱۳۴ به روش ابتدایی مسلمانان سلف رجوع کردند و به مستند کردن گفته های خود به کتاب و سنت پرداختند — روشی مشابه با یکی از راههای اقناع که ارسطو آنها را در ذیل «خطابه» (رتوریک) آورده است. خود شهرستانی، درست پس از گفتن این مطلب که آن دو گروه از «گفتار اقناعی» استفاده می کردند، گفته است که «آنان به ظواهر کتاب و سنت متمسک می شدند». ۱۳۵

این دو گروه اهل سنت پس از محنة، با آنکه در بی توجهی به «قانون کلامی» با یکدیگر شریک بودند، به گفته شهرستانی با یکدیگر اختلاف داشتند.

گروه نخستین از اهل سنت پس از محنة گروهی تعریف شده که «صفات را معانی [چیزهای واقعی] موجود در ذات خدا» ۱۳۶ تصور می کردند. از کلمات این بیان، در تقابل با کلماتی که به وسیله آنها، چنانکه پس از این خواهیم دید، گروه دوم توصیف شده است، باید این جمله را چنان معنی کنیم که این گروه تنها به حقیقت داشتن صفات معتقد بودند، بی آنکه برای آنها قائل به جسمانیت باشند. در ارتباط با این گروه شهرستانی از هیچ شخصی نام نبرده است، ولی در جای دیگر گفته است که امام این گروه احمد بن حنبل (متوفی در ۸۵۵/۲۴۱) قهرمان اهل سنت در ایام محنة بوده است. شهرستانی گفته است: 34 / که او پیرو نظر مالک بن انس (متوفی در ۷۹۵/۱۷۹) بود که گفته است: «نشستن بر عرش معلوم است و چگونگی آن مجهول؛ و ایمان آوردن به آن واجب»

۱۳۳ — همان منبع، اول، ۲، ۱۳۵۵b، ۳۷؛ ۱۵، ۱۳۷۵a، ۲۵ — ۲۲؛ ۱۳۷۵b، ۲۵ تا

۱۳۵ — میل، ص ۱۹، س ۲۰ تا ص ۲۰، س ۱. ۱۳۷۶a، ۳۳.

۱۳۴ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱ — ۱۰. ۱۳۶ — همان کتاب، ص ۱۹، س ۲۰ — ۱۹.

است و پریش کردن در باره آن بدعت».^{۱۳۷}

گروه دوم از آن اهل سنت پس از محنة به صورت کسانی توصیف شده است که «صفات خدا را به صفات خلق تشبیه می کردند».^{۱۳۸} در اینجا نیز شهرستانی از کسی نام نبرده است. ولی در جای دیگری از کتابش به تفاوت گذاشتن میان دسته قدیمی پیروان بدعت تشبیه یا مشبّهه (انسانشکلیگران)، که وی آنان را «گروهی از غلاة شیعه» خوانده، و دسته جدیدی از مشبّهه اهل سنت که آنان را «پیروان حدیث، یعنی حشویه»^{۱۳۹} نامیده، و به عنوان نمایندگان برجسته این دسته از مشبّهه جدید، که وی آنان را متعلق به اهل سنت دانسته، از کسانی «مثل مُضَر و کَهَمَش و احمد الهجیمی»^{۱۴۰} یاد کرده که زمان شکوفایی همه آنان پیش از ۲۴۶/۸۶۰ یعنی پس از زمان محنت بوده است.^{۱۴۱}

گروه سوم اهل سنت که پس از محنة رونق یافت، بنا به گفته شهرستانی عبارت بود از «عبدالله بن سعید بن کُلاب [متوفی در ۲۴۰/۸۵۴] و ابوالعباس القلانسی والحارث المحاسبی [متوفی در ۲۴۳/۸۵۷]».^{۱۴۲} افراد این

۱۳۷- میل، ص ۶۵، س ۹-۷، و ص ۶۴، س ۱۷-۱۲؛ مقایسه کنید با حاشیه ۴۳ پیش از این. ولی در زمان ابن رشد حنبلیان تأویل کردن آیات انسانشکلیگرا نه قرآن را از طریق فورمول «جسمی نه چون اجسام» پذیرفتند. رجوع کنید به کشف، ص ۶۰، س ۱۵-۱۴.

۱۳۸- میل، ص ۱۹، س ۲۰.

۱۳۹- همان کتاب، ص ۷۶، س ۱۶ و بعد. در باره نسبت حشویه با اهل سنت، رجوع کنید به ا. س. هبالکین، «حشویه»، JAOS، شماره ۵۴، ۲۸-۱ (۱۹۳۴).

۱۴۰- میل، ص ۷۶، س ۱۹-۱۸ که در آن باید عبارت چاپ شده «اهل الشیعه» به «اهل السنة» اصلاح شود (مقایسه کنید با یادداشت هاربروکر در این باره در ترجمه آلمانی وی از ملل، جلد دوم، ص ۴۰۳). نیز رجوع کنید به ص ۶۴، س ۲۰-۱۷؛ ص ۶۵، س ۶-۵.

۱۴۱- رجوع کنید به هورتن، سیستم، ص ۵۰، حاشیه ۱.

۱۴۲- میل، ص ۲۰، س ۱. در اینجا قلانسی میان کسی که در ۸۴۵/۲۳۱ از دنیا رفته، و کس دیگری که در ۸۵۷/۲۴۳ وفات کرده بود، قرار گرفته است. ولی ابن عساکر در تبیین، ص ۳۹۸، س ۹-۷ گفته است که قلانسی از معاصران اشعری (متوفی در ۹۳۵/۳۲۴) بوده، ولی در عین حال منکر گفته آهوازی شده که او را از پیروان اشعری خوانده است. رجوع کنید به مکاری، کلام اشعری، ص ۲۰۰، و حاشیه ۸۲. بغدادی اشعری در اصول خود (ص ۲۳۰، س ۱۶)، قلانسی را با عنوان «شیخ

35 گروه به توسط وی / «مقتدرترین کسان در کلام»^{۱۴۳} و «متعلق به آن دسته معرفی شده‌اند که از جمله سلف بودند، جز اینکه به علم کلام اشتغال داشتند، و عقاید سلف را با حجت‌های کلامی و براهین اصولی تأیید می‌کردند»^{۱۴۴}، که این همه بدان معنی است که آنان روش قیاس کلامی پیش از معتزلی را به کار می‌بردند.

بدین ترتیب، در حدود نیمه قرن نهم میلادی (۲۳۶ هجری)، مسلمانان پیرو اهل سنت در باره مسئله تشبیه به سه گروه تقسیم می‌شدند: (۱) حنبلیان، که در عین انکار انسان‌شکلیگری، از بحث کردن در باره آیات متضمن انسان‌شکلیگری در قرآن خودداری می‌کردند؛ (۲) شاخه اهل تسنن حشویه که آیات متضمن تشبیه را در قرآن به معنای تحت اللفظی می‌پذیرفتند، و از بحث کردن در باره آیات متضمن نهی انسان‌شکلیگری امتناع می‌ورزیدند؛ (۳) کلابیه، که آیات متضمن تشبیه را در قرآن بنابر روش کلام تفسیر می‌کردند، یعنی بنابر روش قیاس بدان صورت که در فقه به آن عمل و با فورمول «جسمی نه چون جسمها» بیان می‌شود.

از همین گروه اهل سنت کلابیه بود که در حدود نیم قرن بعد، در ۹۱۲/۳۰۰ کلام اشعری طلوع کرد. به گفته شهرستانی: «بعضی از اعضای این گروه [کلابیه] کتابها تصنیف می‌کردند و بعضی دیگر به تدریس اشتغال داشتند، تا آن زمان که میان ابوالحسن اشعری و استادش [جبائی] در مسئله‌ای از مسائل صلاح و اصلح [خیرخواهی خدا برای انسان] مناظره‌ای صورت گرفت و اشعری جانب این گروه [کلابیه] را گرفت، و گفتار ایشان را با روشهای

→ «ما» معرفی کرده که ظاهراً او را اشعری جلوه گرمی سازد؛ ولی در کتاب دیگر خود، فرق (ص ۱۱۵، س ۱۴ - ۱۳) که اشعری در آن با عنوان «شیخ ما» معرفی شده، دیگر این عنوان برای قلانسی نیامده است. محمد بن محمد المرتضی در کتابش انحاف السادة، ۶، ۲ (منقول در تربتون، کلام اسلامی، ص ۲۱۱ و ص ۱۸۲)، قلانسی را معاصر با قیلانی (متوفی در ۱۰۱۳/۴۰) و ابن فورک (متوفی در ۱۰۶/۴۰۶ - ۱۰۱۵) دانسته است. هورتین تاریخ [کذا!] قلانسی را در ص ۱۹۴ از کتاب سیستم خود ۸۷، و در جای دیگر (ص ۳۷۵) حدود ۹۲۰ آورده است.

کلامی تأیید کرد، و همین مذهب اهل سنت و جماعت شد.^{۱۴۵} در جای دیگر به طریق مشابهی می گوید که پس از / آنکه از اعتزال دوری جست «به طایفه»^{۳۶} سلف پیوست و بنابر روش کلامی به یاری مذهب ایشان برخاست، بدانسان که مذهب سلف به صورت نظام و مذهب خود او درآمد.^{۱۴۶} به طریق مشابهی ابن خلدون، در فقره ای که آشکارا اقتباس از شهرستانی است، می گوید که اشعری، پس از درآمدن به مذهب اهل سنت «پیرو نظرهای عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس القلاسی والحارث بن اسدالمحاسبی شد».^{۱۴۷}

بیانی درباره خصوصیات کلام اشعری را در دو فقره از کتاب ابن خلدون می توان یافت.

در یک فقره، پس از گفتن اینکه اشعری «امام متکلمان» یعنی گروه متشکل از آن سه نفر بود، وی را بدین گونه توصیف می کند که «تشبیه را نفی، و وجود صفات معنوی را اثبات کرد، و تنزیه را منحصر در چیزهایی دانست که سلف چنان می دانستند»^{۱۴۸}، و سپس بر آن می افزاید که اثبات همه صفات «به روش [استدلال مبتنی بر] عقل و نقل است».^{۱۴۹} مقصود ابن خلدون از استدلال مبتنی بر عقل و نقل همان «برهان عقلی» است که دلایل به دست آمده از نقل (حدیث) بر آن افزوده شده باشد، و این نقل، چنانکه دیدیم، از طرف او همچون توصیفی از روش قیاس فقهی بوده است.

در فقره ای دیگر، ابن خلدون در توضیح این امر می کوشد که چرا اشعری نظام خود را به نام کلام نامیده بوده است. آن فقره چنین است: «و مجموع نظام اشعری یا از آن جهت به نام علم کلام خوانده شد که در آن مناظره و گفت و شنید درباره بدعتها صورت می گیرد که این سخن و کلام محض است و به عمل

۱۴۵- همان جا، س ۱۵-۱۲؛ مقایسه کنید با مقدمه، سوم، ص ۴۹، س ۱۲-۱۱.

۱۴۶- ملل، ص ۲۰، س ۶-۵.

۱۴۷- مقدمه، سوم، ص ۴۹، س ۱۴-۱۳، [این مطلب در مقدمه ای که من در اختیار دارم

نیامده است، مترجم].

۱۴۸- همان کتاب، ص ۳۹، س ۱۲-۹. ۱۴۹- همان جا، س ۱۳-۱۲.

باز نمی گردد، و یا از آن جهت که اختراع و پرداختن به آن نتیجه ای از وجود اختلاف درباره کلام نفسانی است.^{۱۵۰} تعبیر «کلام نفسانی»، چنانکه خواهیم دید، بازتابی از تعبیر فلسفی «کلام درونی» در تقابل با «کلام بیرونی» و اشاره/ به «کلام خدا» به معنی کلام از قدیم موجود قرآن است.^{۱۵۱} 37

از این دو دلیل دومی درست شبیه به یکی از دو دلیلی است که ابن خلدون، و پیش از وی شهرستانی، درباره معتزلیان فلسفی آورده است.^{۱۵۲} ولی درباره نخستین دلیل باید بگوییم که محتوی تعبیری است که به وسیله خود وی، و پیش از او به وسیله شهرستانی، در دلیل متناظر دیگر و در مورد معتزلیان فلسفی به کار نرفته است. «آنجا، در مورد معتزله، ابن خلدون به سادگی می گوید که دلیل اینکه چرا نظام ایشان به نام کلام خوانده شده، آن است که «مشمول بر استدلال و مناظره ای است که باید کلام (سخن) خوانده شود»، و نیازی به بیان این امر ندیده است که چرا استدلال و مناظره را باید کلام بخوانند. ولی در اینجا، پس از گفتن اینکه دلیل خوانده شدن نظام اشعری به نام کلام آن است که «مشمول بر مبارزه درباره بدعتهایی است، و همین کلام است»، ابن خلدون این مطلب را می افزاید که «مشمول بر عمل نیست»، که ظاهراً می خواهد با این جمله بگوید که چرا مبارزه و مناظره درباره بدعتها سخن و کلام محض است. بنابراین سؤالی که پیش می آید چنین است: در آنجا چه نیازی او را بر آن واداشته است که این توضیح غیر لازم را بدهد؟ یقین است که قصد او از گفتن این جمله بیان این مطلب نبوده است که اشعری مناظره و مبارزه در خصوص بدعتها را از طریق بحث شفاهی انجام می داده است نه از طریق مبادله مشت با حریف.

پاسخی که به این پرسش بر ذهن من عرضه می شود، این است که تعبیر «مشمول بر عمل نیست» در اینجا برای تقویت گفته وی که «مبارزه درباره بدعتها سخن محض» است به کار نرفته، بلکه یادآوری دلیل دیگری مشعر بر آن

۱۵۰ — همان کتاب، ص ۴۰، س ۴ — ۱.

۱۵۱ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۸۶. ۱۵۲ — پیش از این، ص ۲۸ و ۲۰ را ببینید.

است که چرا نظام اشعری به نام کلام خوانده شده است. چنان به نظر می‌رسد که، در آن ضمن که ابن خلدون برای توضیح این امر می‌کوشید که دلیل نامیده شدن نظام اشعری به نام کلام آن است که مشتمل بر «مبارزه درباره بدعتها» است که چیزی جز کلام محض نیست، هنوز در اندرون ذهن او خاطرات بازمانده از نظرهای قدیمتر خود او زنده بود: (۱) کلام هنگامی آغاز شد که روش قیاس فقهی مربوط به فعل و عمل در مسئله انسانشکلیگری / که موضوعی 38 ایمانی و سخن محض بود به کار گرفته شد؛ ۱۵۳ و (۲) اینکه همین مطلب سبب پیدا شدن فورمول «جسمی نه چون جسمها» بود که از زمان پیدایش کلام به توسط اهل سنت، و از جمله اشعری، در مناظرات ایشان بر ضد اصحاب بدعت انسانشکلیگری به کار می‌رفت. ۱۵۳a و بنابراین، هنگامی که قلم وی با شتاب مشغول نوشتن عبارت «و این کلام و سخن محض است» بود، از رفتنای خاطرات ذهنی زنده او عبارت «مشتمل بر عمل نیست» بیرون جست و به جمله پیش از آن افزوده شد. اگر می‌خواست این تعبیر خاطره‌ای قصد نداشته را درست بنویسد، می‌بایستی بگوید: علاوه بر این، مجموع نظام او از آن جهت کلام نامیده شد که مشتمل بر توضیح آیات تشبیهی قرآن به وسیله فورمول «جسمی نه چون اجسام» بود که ریشه آن در کاربرد روش قیاس فقهی، که با عمل سر و کار دارد، در مسئله تشبیه است که از ماده ایمان و کلام است، و مستلزم عمل نیست.

از همه آنچه گفته شد، چنین نتیجه می‌گیریم که اشعری در نخستین مرحله نظام خود، آیات تشبیهی را در قرآن به میانجیگری فورمول «جسمی نه چون اجسام» تأویل و تفسیر می‌کرده است. همین کار برد این فورمول است که در جمله‌ای منعکس شده، و به نقل ابن عساکر به نام جوینی، مشعر بر آن است که اشعری بر این اعتقاد بود که خدا علم و قدرت و نیروی دیدن و شنیدن دارد که به دیگر علمها و قدرتها و دیدنها و شنیدن‌ها شبیه نیست، و نیز خدا دست و

رویی دارد که همانند دستها و روهای دیگر نیست.^{۱۵۴} بنابراین هنگامی که در کتاب خود، الابانة نظر خود را در تأیید «بدون چگونگی» (بلا کیف)^{۱۵۵} بیان می کند، باید چنان فرض کرد که این مطلب مربوط به مرحله متأخرتری در تاریخ اندیشه او است.

این بود توضیح شهرستانی و ابن خلدون درباره اینکه چگونه منشأ کلام در کاربرد روش قیاس فقهی در خصوص مسئله تشبیه است و چگونه اصطلاح کلام را هم معتزله و هم اشعری / به عنوان توصیف مجموع نظامهای خود پذیرفتند و آن را نگاه داشتند. 39

در ابن خلدون همچنین طرحی از تاریخ علم کلام پس از اشعری آمده است.

بحث خود را با بیان خصوصیات کلام در فقره ای آغاز می کند که در آن، پس از گفتن اینکه بعد از اشعری پیروان وی نظام او را کامل کردند و «از نیکوترین فنون نظری و علوم دینی شد»، به دنباله سخن چنین ادامه می دهد: «جز اینکه صورتهای استدلال در آن گاه درست با فن [منطق] که هنوز رواج فراوان نیافته بود مطابقت نداشت، و سبب آن این بود که دانشمندان زمان اشعری مردمانی ساده بودند، و نیز بدان سبب که فن منطق که به وسیله آن براهین و قیاسهای منطقی بررسی و آزمایش می شد، هنوز به مسائل دینی راه نیافته بود [و در آنها مورد استفاده قرار نمی گرفت]. علاوه بر این، حتی اگر قسمتی از آن [در موضوعات دینی میان فلاسفه مسلمان] راه یافته بود، متکلمان آن را به کار نمی بردند، بدان سبب که منطق ارتباط بسیار نزدیک با علوم فلسفی داشت که روی هم رفته با اعتقادات شرعی مباین بود».^{۱۵۶}

باید توجه داشت که ابن خلدون نمی گوید که نظام اشعری در ساختن براهین خود به منطق کشیده نمی شود، و نیز نمی گوید که گاه براهین آن از لحاظ منطقی نادرست است. آنچه می گوید این است که «صورتهای استدلال

۱۵۴- تبیین، ص ۱۴۹، س ۱۲-۱۱، و ص ۱۵۰، س ۹-۷ (۱۷۱، ۱، ۱۷۲، ۵).

۱۵۵- ابانة، ص ۸، س ۱۴ (۵۰). ۱۵۶- مقدمه، سوم، ص ۴۰، س ۲۰-۱۳.

آن گاه درست با فن [منطق] مطابقت نداشت» که مقصودش آن است که «گاه»، هنگامی که براهین ممکن یا لازم بود به صورت منطقی یعنی با قیاس منطقی، بیان شود، بدین صورت عرضه نمی شد. شاید در اینجا توجه ذهنی ابن خلدون به برهان کلامی آفرینش جهان بوده است که بعدها به صورت «برهان بر مخلوق بودن اعراض پاره های ترکیب کننده جهان» شهرت یافت. این برهان، بدان صورت که به وسیله متکلمان گوناگون اشعری بیان و قالبریزی شده، صورت غیرقیاسی دارد. ولی ابن سوار مسیحی، در بازگو کردن آن به نام متکلمان / آن را به قالب قیاسی منطقی درآورد و، پس از آنکه چنین کرد، در 40 خصوص آن چنین نوشت: «قیاس آنان، در آن هنگام که استدلال مطابق فن [منطق] تنظیم شود، چنین خواهد بود». ۱۵۷

سپس ابن خلدون از دو تغییر که در علم کلام اشعری صورت گرفت سخن گفته است.

وارد کننده یکی از این دو تغییر باقلانی (متوفی در ۴۰۳/۱۰۱۳) بود. باقلانی، با آغاز کردن از قضیه ای که آشکارا هدف آن بیان نگرشی از ارسطو بود و از آن حکایت می کرد که گاه ممکن است از مقدمات غلط نتیجه صحیح به دست آید، ۱۵۸ چنین نتیجه می گیرد که «اثبات اصول عقاید ایمان انعکاسپذیر است، بدین معنی که با بطلان دلیل مدلول نیز باطل می شود». ۱۵۹ و از این راه چنان استنتاج می کند که اثبات اصول عقاید ایمان، یا مقدماتی که اثبات بر روی آنها بنا می شود، «همان منزلت را دارد که خود اصول عقاید ایمان دارد» ۱۶۰ یا «از لحاظ وجوب باور داشتن به آنها، پس از خود اصول عقاید ایمانی قرار می گیرد». ۱۶۱ بدان سان که «حمله بردن به آنها حمله کردن به اصول ایمان است». ۱۶۲ بنابراین بیان ابن خلدون که گفته است باقلانی «جوهر فرد [اتوم] و خلأ را اثبات کرد» ۱۶۳ باید به این معنی گرفته شود که باقلانی

۱۵۷ — رجوع کنید به بعد، ص ۳۹۳.

۱۵۸ — تحلیلات اولی، دوم، ۵۳ b، ۲، ۸. ۱۶۱ — همان جا، س ۱۲ — ۱۱.

۱۵۹ — مقدمه، سوم، ص ۴۰، س ۱۵ — ۱۳. ۱۶۲ — همان جا، س ۱۶.

۱۶۰ — همان جا، س ۱۵. ۱۶۳ — همان جا، س ۱۰ — ۹.

باور داشتن به وجود اتومها را از این جهت واجب می دانست که برای اثبات بعضی از معتقدات دینی از آنها استفاده می شد. و این اشاره است به این واقعیت که نظریه ذرات، بنابر اعتقاد اشعری، می بایستی به عنوان اساس اثبات آفرینش جهان و بنابراین اثبات وجود خدا در نظر گرفته شود.^{۱۶۴} بنابراین ذریگیری (اتومیسیم) که تا مدتی دراز جزئی از آموزه فلسفی کلام بود و به عنوان پایه ای برای استدلال درباره بعضی از اعتقادات دینی به کار می رفت، به وسیله 41 باقلانی / به صورت جزئی اساسی از آن معتقدات دینی درآمده بود و در اثبات آنها به عنوان برهان از آن استفاده می شد.

تغییر دوم را می توان همچون فلسفی کردن کلام اشعری توصیف کرد، و این کاری بود که به دست غزالی (متوفی در ۵۰۵/۱۱۱۱) صورت گرفت. برخلاف باقلانی که ابن خلدون او را «شاگرد»^{۱۶۵} اشعری و کسی توصیف کرده است که روش اشعری به وسیله او «تکمیل شد»^{۱۶۶}، غزالی به وسیله ابن خلدون به عنوان شخصی معرفی شده که «طریقه متأخران»^{۱۶۷} را وارد علم کلام کرد. و متأخران را خود وی چنین معنی کرده است: نخست، «اغلب مقدماتی را که در علم کلام به عنوان پایه استدلالهای آن به کار می رفت، رد کردند، و این کار را به میانجیگری براهینی به انجام رسانیدند که از سخنان

۱۶۴ — به پس از این ص ۳۸۶ رجوع کنید که در آنجا این گزارش آمده است که اشعری آفرینش جهان را از طریق «برهان گرد هم جمع شدن و پراکنده شدن ذرات (اتومها) اثبات کرده بوده است.» ولی رجوع کنید به شرایبر (اشاعره، ص ۱۰۹ — ۱۰۸) و گارده و قنوتی (مدخل، ص — ۶۳) که گفته ابن خلدون یعنی «وجود جوهر فرد و خلأ را اثبات کرد» را به این معنی گرفته اند که وی نخستین کسی بود که ذریگیری را وارد علم کلام اهل سنت کرد.

۱۶۵ — مقدمه، سوم، ص ۴۰، س ۷ — ۴.

۱۶۶ — همان جا، س ۱۳.

۱۶۷ — همان کتاب، ص ۴۱، س ۱۲ و ۱۵. برای بحث در این خصوص رجوع کنید به گارده و قنوتی، مدخل، ص ۷۶ — ۷۲، زیر عنوان راه قدیم و راه جدید. نیز نگاه کنید به اشاره ابن میمون به «زبردستی در میان متکلمان متأخر» در موره، دوم، ۱۴ (۴)، ص ۲۰۰، س ۱۸، که چنانکه خواهیم دید، مقصودش غزالی بوده است. رجوع کنید به پس از این، ص ۵۹۵.

فلاسفه در طبیعیات و الاهیات اقتباس شده بود». ۱۶۸ چنانکه می دانیم، غزالی زمانی از اینکه ذریگری را اساس اثبات بعضی از اعتقادات دینی قرار دهد، خودداری می کرد، و عذروی آن بود که باور داشتن به جوهر فرد (ذره، اتم) ملازم با دشواریهایی است که حل کردن آنها نیازمند وقت فراوان است. ۱۶۹ از اینجا می توان دریافت که چگونه برهان یوحنای نحوی بر ضد قدمت جهان بر پایه محال بودن تسلسل، که به وسیله اشاعره تنها در تأیید برهانی مبتنی بر ذریگری به کار رفته، به توسط غزالی همچون برهانی مستقل مورد استفاده قرار گرفته است. ۱۷۰ دوم، آن متأخران نظریشهاد شده به توسط باقلانی را مشعر بر اینکه «با بطلان دلیل مدلول نیز باطل می شود»، ۱۷۱ رد کردند. طرد این نظر بدان معنی است که نگرش ارسطویی یاد شده پیش از این و حاکی از این امر که از مقدمات غلط می توان نتایج صحیح استخراج کرد، در مورد اصول عقاید ایمانی قابل تطبیق است. سوم، / روش متأخران «غالباً، در آنجا که علوم فلسفی مباین 42 با عقاید شرعیه بوده، متضمن ردّ فلاسفه می شده است». ۱۷۲ و این بدون شک اشاره به کتاب خود غزالی یعنی *تهافت الفلاسفه* است.

اولین و سومین خصوصیت «روش متأخران» که غزالی آن را معرفی کرده، بازتابی از توصیف خود وی است از ایستاری که در برابر کلام در کتاب خود زندگینامه خویش آورده است. سخن را از آنجا آغاز می کند که به تحصیل علم کلام پرداخت و در این علم اطلاع تمام به دست آورد، و سپس در عین ستایش متکلمان برای دفاعی که از مذهب اهل سنت در مقابل بددینی و بدعت می کند، می گوید که در این زمینه به غلطی در کار ایشان برخورده است. نخست، «آنان براهین خود را بر پایه قضایایی بنا کردند که بدون تردید از

۱۶۸ — مقدمه، ص ۴۱، س ۸ — ۵.

۱۶۹ — *تهافت الفلاسفه*، هجدهم، ۱۴، ص ۳۰۶، س ۹ — ۲، و ۲۷، ص ۳۱۲، س ۴ — ۳.

مقایسه کنید با کاراڈوؤو، غزالی، ص ۱۱۹.

۱۷۰ — رجوع کنید به پس از این، ص ۴۱۰ و ۴۲۲.

۱۷۱ — مقدمه، ص ۴۱، س ۱۰ — ۹؛ به پیش ۱۷۲ — همان جا، س ۱۳ — ۱۲.

مخالفان خود پذیرفته [و مدعی آن بودند که] ناگزیر از قبول آنها بوده‌اند، و این ناگزیری یا در نتیجه اعتماد به حُجَّت و اعتبار ایشان بوده است، یا نتیجه اجماع امت، و یا به مجرد پذیرفتن قرآن و احادیث.^{۱۷۳} بدون شک ذریگیری در ضمن بیانات غزالی یکی از نکات مورد نظر او بوده است. دوم «من ندیده‌ام که هیچ یک از علمای اسلام توجّه و عنایت خود را به فلسفه معطوف کرده باشد، و متکلمان که به ردّ فلاسفه پرداخته‌اند، کاری جز سخن گفتن به کلمات نامفهوم و پیچیده انجام نداده‌اند».^{۱۷۴} خود می‌کوشید که برای این نقص در تَهافتُ الفلاسفه چاره‌ای بیندیشد.

از توصیف خود غزالی از وضع و ایستارش نسبت به کلام و فلسفه به این نتیجه می‌رسیم که، از لحاظ کلام، در عین آنکه روشهای آن مورد قبول وی نبود، نگرشهای آن را می‌پذیرفت، در صورتی که از لحاظ فلسفه وضع کاملاً به صورت عکس بود — نگرشهای آن را قبول نداشت، ولی روشهای آن را می‌پذیرفت. خصوصیت کلام فلسفی شده اشعری نیز روی هم رفته تقریباً به همین وضع بوده، که به گفته ابن خلدون غزالی این کلام را به صورت رسمی افتتاح کرده است. / بنابراین، در صورتی که وی در ارتباط با علم کلام، به گفته ابن خلدون، کسی بوده است که در دوره جدیدی از تاریخ این علم به فرا گرفتن آن پرداخت، در ارتباط با فلسفه، چنانکه خود وی در عنوان کتابش تَهافتُ الفلاسفه یعنی فرو ریختن و ویرانی فلاسفه گفته، خرده گیر و انتقاد کننده بوده است. ولی، چون برای آماده ساختن خود برای خرده گیری از فلسفه، به گفته خود وی، در آن کوشید تا موضوع آن را بشناسد و از مسائل پیچیده آن آگاه شود — که در این کار به اشاره خود وی غالباً بر کسانی که خود را فیلسوف می‌شمردند پیشی گرفت^{۱۷۵} — و چون هم در کتابهایی به بیان نظرهای فلاسفه پرداخته و هم در کتابهای دیگر به خرده گیری از تفسیرهای اصیل معتقدات رایج فلسفی پرداخته، می‌توان غزالی را به کلام و فلسفه هردو متعلق دانست. بنابراین

۱۷۳ — المُقَدِّم من الضَّلَال، چاپ بیروت، ۱۹۵۹، ۱۷۴ — همان کتاب، ص ۲۵، س ۱۴ — ۱۲.

ص ۱۶، س ۱۴ — ۱۳. ۱۷۵ — همان جا، س ۱۱ — ۱۷ و ۷ و بعد.

در این کتاب به آوردن دفاع وی از بعضی از آموزه‌های کلامی می‌پردازیم؛ تفسیر وی از بعضی از تعلیمات فلسفی را در کتابی خواهیم آورد که به فلسفه عربی اختصاص دارد.

۳ - کلام بنا بر نظر ابن میمون

شهرستانی و ابن خلدون هر دو از اختلاف میان «کلام» و «فلسفه»، و نیز از اختلاف میان نمایندگان آنها یعنی «متکلمان» و «فلاسفه» آگاه بودند. در کتاب شهرستانی، به عنوان مکمل گزارش وی از کلام، گزارشی از فلسفه ابن سینا،^۱ و مقدم بر آن، آنچه از فلسفه یونانی می‌دانسته^۲، آمده است؛ و ابن خلدون، پس از تمام کردن بحث درباره کلام^۳ و تصوف^۴، در زیر عنوان «علوم عقلی و گونه‌های آن»^۵، به فلسفه خاص پرداخته و / «از بزرگان فلسفه در 44 اسلام، ابونصر فارابی و ابوعلی بن سینا»^۶ یاد کرده است. ولی هیچ یک از آنان پیرو عقلیگری دینی این فیلسوفان مسلمان نبودند. شهرستانی کلام اشعری را به صورت «مذهب پیروان سنت و جماعت»^۷ تعریف کرده که آشکارا خود وی نیز پیرو آن بوده، و البته درباره‌ای از موارد با آن اختلاف داشته است.^۸ ابن خلدون نیز به طریق مشابهی می‌گوید که کلام اشعری «یکی از بهترین فنون نظری و علوم دینی است»^۹، و به صورت صریح عقلیگری دینی فارابی و ابن سینا را رد می‌کند و اظهار می‌دارد که خدا ایشان را گمراه کرده بوده است.^{۱۰} شهرستانی در میل و ابن خلدون در مقدمه هر دو علم کلام را همچون نظامی مؤحد در تقابل با عقلیگری دینی فلاسفه معرفی نمی‌کنند، بلکه آن را به صورت نظامی جلوه‌گر

۱ - میل، ص ۴۲۹ - ۴۸۳.

۲ - ۹۲، ص ۲.

۳ - همان کتاب، ص ۳۴۸ - ۲۵۱.

۴ - میل، ص ۶۵، ص ۱۵.

۵ - مقدمه، سوم، ص ۲۷، ص ۱ و بعد.

۶ - نگاه کنید به مقدمه گیوم برویرایش نهایی

۷ - همان کتاب، ص ۵۹، ص ۱۶ و بعد.

۸ - شهرستانی، صفحات نه و دوازده.

۹ - همان کتاب، ص ۸۶، ص ۱۸ و بعد.

۱۰ - مقدمه، سوم، ص ۴۰، ص ۱۴ - ۱۳.

۱۱ - همان کتاب، ص ۹۱، ص ۱۹ تا ص

۱۲ - همان کتاب، ص ۲۱۳، ص ۱۰ - ۲.

می سازند که به توسط فرقه های مخالف با یکدیگر به نگرشهای متقابل و متعارض با هم منقسم شده است. امر دیگری که در معرفی کلام میان آن دو نفر مشترک است، اینکه با وجود اشاره کردن به پاره ای تأثیرات فلسفی در آن، هیچ یک از ایشان از تأثیر مسیحیت بر روی علم کلام به صورت کلی سخن نگفته است، هرچند شهرستانی از نفوذ مسیحی بر روی دو فرد متکلم^{۱۱} و ابن خلدون به صورتی غیرمستقیم از گونه ای تأثیر مسیحیت بر کلام به صورت کلی در آنجا که می خواسته است بگوید چرا آثار علمی یونانی و از جمله فلسفه به عربی ترجمه شد، به این مطلب اشاره کرده است که یکی از دلایل این امر آن بود که «مسلمانان چیزهایی در این خصوص از کشیشان و اسقفهای مسیحی ساکن در سرزمینهای اسلامی شنیده بودند».^{۱۲}

برخلاف آن هردو، ابن میمون به آن دسته تعلق داشت که در جهان اسلام آن زمان به نام «فلاسفه» خوانده می شدند، ولی فیلسوفی بود با فلسفه دینی خاص خود که با دیگر فلاسفه درباره بعضی از اعتقادات اساسی اختلاف داشت. برای آن فلسفه خاص وی، که در آن با متکلمان حتی از لحاظ اعتقاداتی که به گفته خود وی میان دین یهود و اسلام^{۱۳} مشترک بود اتفاق نظر نداشت، معرفی وی از علم کلام پیرایه ای محسوب می شد.^{۱۴} بنابراین، می خواست کلام را نه در تکامل تاریخی آن در طی مدت دو قرن پس از پیدایش آن، یعنی در دو مرحله غیرفلسفی معرفی کند، بلکه بیشتر هدف وی شناساندن علم کلام زبان خویش در قرن ششم / دوازدهم یعنی در هنگامی بود که دو فرقه معتزله و اشاعره آن هردو تا آن زمان جنبه فلسفی پیدا کرده بودند: اولی از قرن چهارم / دهم و دومی از قرن پنجم / یازدهم.^{۱۵} و نیز قصد آن نداشت تا در معرفی مطابق برنامه خود از علم کلام به میان نگرشهای مختلفی که این دو فرقه بر سر آنها با یکدیگر مبارزه می کردند سخنی بگوید. چنانکه خود وی معرفی مطابق

۱۱ - میلل، ص ۴۲، س ۱۴ - ۸.

۱۴ - همان کتاب، ص ۱۲۶، س ۱۳ - ۱۰.

۱۲ - مقدمه، سوم، ص ۹۱، س ۶.

۱۵ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۹ و ۴۱.

۱۳ - موره، اول، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۴.

برنامه‌اش را از علم کلام بیان می‌کند، قصد وی آن بود تا تنها از آن نظرهای فلسفی سخن بگوید که معتزله و اشاعره در پذیرفتن آنها با یکدیگر سهیم بودند، و برای استدلال‌های آنان به جهت اثبات چهار اعتقاد دینی^{۱۶} مشترک میان اسلام و یهودیت و مسیحیت^{۱۷}، یعنی اعتقاد به مخلوق بودن جهان، وهستی و یگانگی و عدم جسمانیت خدا، ضرورت داشت.^{۱۸} بنابراین، بحث درخصوص آن اعتقادات دینی را که در اسلام مورد اختلاف نظر بود، ولی در مورد آنها ابن میمون چنان احساس می‌کرد که باید با در نظر گرفتن وضع پیروان دین یهود نسبت به آن اعتقادات در باره آنها بحث کند، به بخشهای آینده کتابش موکول کرد. مثلاً مسئله صفات را برای فصلهایی از کتابش گذاشت^{۱۹} که در آنها کوشیده است تا کلمات و جمله‌های کتاب مقدس را به طریق فلسفی تفسیر و تبأویل کند.^{۲۰} و برای فلسفه خاص او عنوان یک مقدمه روششناختی دارد. و نیز مسئله خاص صفت سخن و کلمه را، که در اسلام مسئله غیرمخلوق بودن قرآن را می‌سازد، ابن میمون در همین مقدمه روششناختی مورد بحث قرار داده و از آن در فصل مخصوص به توضیح اصطلاح سخن یا کلام که در کتاب مقدس به خدا نسبت داده شده /، سخن گفته است.^{۲۱} ولی مسئله تقدیر برای او جنبه‌ای 46 دوگانه داشته است. در صورتی که به عنوان اعتقادی دینی موضوع اختلاف میان اشاعره و معتزله بود، به عنوان نظری فلسفی به انکار علیّت می‌انجامید، و انکار علیّت مشترک میان اشاعره و معتزله بود.^{۲۲} علاوه بر این، با وجود آنکه ابن میمون، روی هم رفته، در انکار قدر با معتزله اشتراک داشت، از همه جهات با تصور خاص ایشان در باره اختیار و آزادی اراده موافق نبود. به همین جهت است که مسئله قدر و آزادی اراده به وسیله وی در دو جا از کتابش آمده است. نخست، در پایان بیان وی در انکار علیّت بدان صورت که مورد توافق معتزله و

۱۶ - موره، اول، ۷۳، ص ۱۳۴، س ۲۵ - ۲۳.

۲۰ - همان کتاب، ۷۰ - ۱.

۱۷ - همان کتاب، ص ۱۲۳، س ۱۰ - ۴.

۱۸ - به پس از این، شماره‌های ۳۳ - ۳۲ رجوع کنید.

۲۱ - همان کتاب، ۶۵.

۲۲ - رجوع کنید به پس از این، ص ۶۱۳.

۱۹ - موره، اول، ۶۰ - ۵۰.

اشاعره بود، این مطلب را می افزاید که از لحاظ «افعال آدمی»، این دو فرقه با یکدیگر اتفاق کلمه ندارند، و سپس به اختصار به نگرشهای هریک از آن دو می پردازد.^{۲۳} دوم، در ارتباط با بحث خود وی دربارهٔ مشیت الاهلی، توضیح مفصلتری دربارهٔ نظرهای اشاعره و معتزله نسبت به مسئلهٔ صبر و اختیار می دهد و به صورت خاص دربارهٔ جنبه های دینی این نظرها بیشتر به بحث می پردازد.^{۲۴}

معرفی وی از نگرشهای گزیدهٔ کلامی، که در چهار فصل (۷۶ - ۷۳) آمده، پس از دو فصل (۷۲ - ۷۱) صورت می گیرد که در آنها از این سه مسئله سخن گفته است: (۱) توضیحی دربارهٔ اینکه چرا نگرشهای کلامی را میان مقدمهٔ روششناختی خود در بخش اول، فصلهای ۷۰ - ۶۱، و بیان نگرشهای شخصی خویش در بخشهای دوم و سوم اثرش قرار داده است؛ (۲) خلاصه ای از زمینهٔ تاریخی علم کلام بدان صورت که در زمان خود وی وجود داشته است؛ (۳) تحلیلی از بعضی از اختلافات اساسی موجود میان نگرشهای کلام و نگرشهای خود وی.

توضیح وی دربارهٔ درستی معرفی او از علم کلام از آنچه پس از این می آید، معلوم می شود. / در پایان مقدمهٔ روششناختی کلی خود وی، پس از 47 تفسیر گفتهٔ کتاب مقدس دربارهٔ خدا به صورت «کسی که برای مدد تو بر آسمانها سوار شود» (تثنیه، ۳۳:۳۶) به معنی اینکه خدا با قدرت و ارادهٔ خود سبب حرکت دورانی فلک خارجی فراگیرندهٔ همهٔ افلاک می شود، می گوید که بیان کتاب مقدس چون بدین گونه تفسیر شود، اشاره به دلیلی فلسفی برای وجود خدا از طریق حرکت است که «بزرگترین دلیل شناخته شده برای وجود خدا است... بدان گونه که من آن را اثبات خواهم کرد».^{۲۵} در اینجا آمادهٔ آن بود که بحث را با تفسیر فلسفی خود از تعلیمات کتاب مقدس، که در بخش دوم با نخستین استدلال وی بر وجود خدا از طریق حرکت آغاز می شود، ادامه دهد.

۲۳ - موره، اول، ۷۳، مقدمهٔ ششم، ص ۱۴۱، س ۱۱ تا ص ۱۴۲، س ۲.

۲۴ - همان کتاب، سوم، ۱۷.

۲۵ - همان کتاب، اول، ۷۰، ص ۱۲۰، س ۲۵ تا ۱۲۱، س ۶.

ولی آشکار است که چون احساس می کرد که می بایستی برای آنچه می خواهد بکند دلیلی بیاورد، در آن می کوشید تا این مطلب را عرضه کند که چیزی معادل با فلسفه یونانی در زمانی در یهودیت به صورت شفاهی وجود داشته و به عنوان شریعت شفاهی همچون وسیله ای برای تفسیر تعلیمات شریعت کتبی مندرج در کتاب مقدس به کار می رفته، و نیز نشان دهد که چگونه این شریعت شفاهی از میان رفت، و چگونه تنها آثاری از آن در تلمود و در مדרشیم باقی مانده است.^{۲۶}

سپس در کوشش برای نشان دادن اینکه چگونه پس از آن دوباره فلسفه، در تحت تأثیر بیگانگان، وارد دین یهودی شد، تعارض نمایندگان یهودیت در مشرقزمین یعنی «جاوونیان و قرائیان»^{۲۷} را با نمایندگان یهودیت در اندلس (اسپانیا) مقابل یکدیگر قرار دهد. به گفته وی، دسته اول «در بحثهای خود درباره معنی توحید و آنچه به آن ارتباط پیدا می کند» از آن «معتزله» پیروی می کردند که «متکلمان اسلام»^{۲۸} در زمره ایشان بودند، یعنی آن دسته از معتزله که از قرن چهارم/دهم «روشهای کلام را با روشهای فلاسفه درهم آمیخته بودند»^{۲۹}، در صورتیکه اندلسیان که خود وی نیز از ایشان بود، پیرو «فلاسفه»^{۳۰} بودند. این تقابل به صورتی کاملاً طبیعی نیازمند عرضه داشتن نگرشهای کلامی بدان صورت / بود که در زمان خود او وجود داشت، و نظرهای شخصی وی که ⁴⁸ مبتنی بر فلسفه بود در مقابل آنها قرار می گرفت، و چنین عرضه داشتن نیز به صورتی کاملاً طبیعی نیازمند گزارشی در خصوص زمینه تاریخی نگرشهای عرضه شده بود.

بیان زمینه تاریخی نظرهای کلامی بدان صورت که در زمان خود وی وجود داشت، با این جمله آغاز می شود: «و بدان که آنچه معتزلیان و اشعریان در این معانی گفته اند، همه مبتنی بر مقدماتی است که از کتابهای یونانیان و سریانیانی اقتباس شده که قصدشان مخالفت کردن با آراء فلاسفه و رد کردن

۲۶- همان کتاب، ۷۱، ص ۱۲۱، س ۲۸-۹. ۲۸- رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۹.

۲۷- همان جا ۱۲۱، س ۲۸ تا ۱۲۲، س ۴. ۲۹- موزه، اول، ۷۱، ص ۱۲۲، س ۱۳-۹.

گفته‌های ایشان بوده است».^{۳۰}

در این فقره، با آنکه تعبیر «در این معانی» از لحاظ نحوی به جمله سابق «در باره توحید و آنچه با آن ارتباط پیدا می‌کند» باز می‌گردد، از لحاظ روانشناسی عبارت از اشاره‌ای قبلی است به آنچه خود وی پس از آن در همین فصل در وصف برهان متکلمان در اثبات آفرینش جهان و هستی و یگانگی و عدم جسمانیّت خدا آورده است.^{۳۱} بنابراین آنچه ابن میمون واقعاً می‌خواسته است در این فقره بگوید، آن است که تا آنجا که معتزله و اشاعره هردو بر روش فلسفی در تأیید آفرینش جهان استدلال می‌کنند، که اغلب فلاسفه منکر آنند، یا در تأیید باور داشتن به وجود و یگانگی و جسم نبودن خدا به استدلال برمی‌خیزند، که اغلب فلاسفه آن را می‌پذیرند، در واقع پا بر جای پای فلاسفه مسیحی می‌گذارند، خواه این کار با تملک کردن بعضی از براهین ایشان صورت‌پذیر شود، و خواه با پذیرفتن روش ساختن و پرداختن براهین جدید. بنابراین نیز، درجایی عقبتر در همین فصل، که می‌خواهد براهین متکلمان را در باره این چهار اعتقاد مورد انتقاد قرار دهد، نقادی خود را چنین آغاز می‌کند که «به صورتی عام، همه متکلمان نخستین از یونانیان مسیحی شده و از مسلمانان»^{۳۲} در قالب‌ریزی براهین خود برای این چهار اعتقاد در بعضی از عوامل و عناصر با یکدیگر اشتراک داشتند، و سپس در دنباله سخن خود از/ «متکلمان قدیم»^{۳۳} و «این متکلمان»^{۳۴} و «روش متکلمان»^{۳۵} سخن می‌گوید، و به دنبال آن چنین می‌آورد: «روش هر متکلم در میان مسلمانان، در آنچه به این نوع بحث و تحقیق مربوط می‌شود، همین است».^{۳۶} و باید توجه داشت که ابن میمون در این ادعای خود بر حق بوده است. چه می‌توان ثابت کرد که ریشه برهان متکلمان بر مخلوق

49

۳۰- همان‌جا، س ۱۶-۱۳. ۳۲- همان کتاب، ص ۱۲۳، س ۱۱-۱۰.

۳۱- همان کتاب، ص ۱۲۴، س ۱۰-۶. ۳۳- همان‌جا، س ۲۸.

۳۴- همان کتاب، ص ۱۲۳، س ۳۰ تا ص ۱۲۴، س ۱.

۳۵- همان کتاب، ص ۱۲۴، س ۲. ۳۶- همان‌جا، س ۹.

بودن جهان به آباء کلیسا باز می گردد.^{۳۷} به طریق مشابهی، ریشه برهان بر هستی خدا تنها بر پایه آفرینش را می توان به آباء کلیسا بازگرداند؛ چه اینان، در عین آنکه برهان آفرینش و چند برهان دیگر را به کار می بردند، هرگز برهان ارسطو را بر ازلی بودن حرکت مورد استفاده قرار نمی دادند.^{۳۸} همچنین می توان ریشه بعضی از براهین ایشان را درباره وحدانیت و عدم جسمانیت خدا به آباء کلیسا بازگرداند. مثلاً، از پنج برهان برای یگانگی خدا که ابن میمون به نام آنان ثبت کرده، اولی که وی آن را به نام «روش تمناع»^{۳۹} خوانده، قابل بازگشت به یوحنا^{۴۰} دمشق است، و پنجمین آنها که وی از آن به نام «برهان افتقار» یاد کرده و در حقیقت صورت دیگری از همان برهان تمناع است^{۴۱} نیز به

۳۷ — رجوع کنید به مقاله من با عنوان «برهان آباء کلیسا بر ضد قدمت عالم»، مندرج در HTR، ۵۹، ص ۳۶۷ — ۳۵۱ (۱۹۶۶)، و پس از این در شماره ۵۹.

۳۸ — مورد بحث قرار گرفته در فصل مربوط به وجود خدا در جلد دوم کتاب چاپ نشده فلسفه

آباء کلیسا.

۳۹ — موره، اول، ۷۵ (۱)، ص ۱۵۶، س ۲۲ — ۱۴. این نوع برهان در ارشاد جویی، ص ۳۱، س ۱۸ — ۱۱ (۵۸) آمده که در آنجا لفظ تمناع پس از آن (ص ۳۲، س ۱۴) همچون توصیفی از روایت دیگری از همین برهان به کار رفته است. و نیز در نهایی شهرستانی، ص ۹۱، س ۱۸ تا ص ۹۲، س ۱۳ آمده است. ابن رشد در کتابش کشف، ص ۴۸، س ۲۰ تا ص ۴۹، س ۱۰، آن را به نام اشعری نقل کرده و برای آن لفظ مُمانعة را آورده است.

۴۰ — درباره ایمان درست، اول، ۵ (PG، ۹۴، ۸۰۱ B).

۴۱ — موره، اول، ۷۵ (۵)، ص ۱۵۸، س ۲۰ — ۱۷. این برهان به توسط ابن میمون چنین معرفی شده است: «یکی از متأخران چنان تصور کرد که روشی براهانی برای اثبات وحدانیت خدا یافته است (س ۱۶). شرح مختصر این برهان در ارشاد جویی، ص ۳۱، س ۱۹ — ۱۸ (۵۹) دیده می شود. به صورتی کاملتر در نهایی شهرستانی، ص ۹۳، س ۸ تا ص ۹۴، س ۱۳ آمده است. شهرستانی در قسمت اخیر این برهان می گوید که اگر یکی از خدایان در آفرینش جهان شرکت نکند، او نیازمند (مفتقر) .. به خدای دیگر است، ولی نیازمندی (فقر) با خدایی سازگار نیست. وی سپس چنین نتیجه می گیرد: «این روش مؤید بیان اثباتی بنابر روش بینبازی (استغناء) است، و این بهترین روش از روشهایی است که در خصوص این مسئله به کار می رود». درست به همین گونه ابن میمون استدلال می کند که اگر جهان نمی توانست جز با دو خدا قابل آفریده شدن باشد که با هم کار کنند، در آن صورت هریک از آن دو «به دلیل افتقار و نیازمندی به دیگری» به خودی خود نمی توانست جهان

50 یوحناى دمشقى باز مى گردد.^{۴۲} / به همین گونه برهان سومى که از متکلمان در بارهٔ جسم نبودن خدا^{۴۳} نقل کرده، بر گرده برهان گرگورى نازیانزوسى^{۴۴} ساخته شده است. در این هردو برهان عدم جسمانیت خدا از طریق برهان خلف اثبات شده، ولی در هریک از آنها روش خاصى برای رسیدن به نتیجهٔ محال به کار رفته است؛ و متکلمان در روایت خود از آن از نظریهٔ تجویز خویش استفاده کرده اند.^{۴۵}

ابن میمون پس از آن به بیان منشأ فلسفه مسیحى مى پردازد و چنین مى گوید: «هنگامى که ملت‌های یونانى و سریانى به دین نصرانى درآمدند، اصول اعتقادی مسیحیان همان چیزها بود که شناخته است، در صورتى که آراء فلاسفه در میان آن ملت‌ها شیوع داشت. در میان ایشان بود که فلسفه ظهور کرد، و شاهانى به حمایت و دفاع از دین برخاستند؛ و دانشمندان آن زمان از یونانیان و سریانیان دریافتند که دعاوى دینی با آراء فلسفى به صورتى عظیم و آشکار متناقض است، و از همین جا علم کلام به وجود آمد، و به آن آغاز کردند تا مقدماتى را به اثبات برسانند که برای اعتقاد دینی ایشان سودمند باشد و به میانجیگری آنها بتوانند آراء و نظریاتی را که سبب تهدید دینشان بود رد کنند».^{۴۵}

51 / واقعیتهای تاریخی که در زمینهٔ این بیان قرار مى گرفته، چنین است: «ادبیات مناظره‌ای و احتجاجی مذهبى درازى پیش از درآمدن قسطنطین به دین مسیح و بنابراین پیش از شورای دینی نیقیه به وجود آمده بود. این ادبیات در یونان به وسیلهٔ کسانی نوشته مى شد که باید آنان را ملت یونان بخوانیم، همچون

را بیافریند و بنابراین «مستغنیاً بذاته» یعنی خود بسنده نمى بود. در کشف ابن رشد، ص ۴۹، س ۹-۱۰، این برهان جزئى از برهان ممانعت را مى سازد که به اشعری نسبت داده شده است (ص ۴۸، س ۲۱-۲۰). شمارهٔ ۳۹ پیش از این را ببینید.

۴۲ — دربارهٔ ایمان درست، اول، ۵ (PG، ۸۰۱، ۹۴، A).

۴۳ — موره، اول، ۷۶ (۳)، ص ۱۶۱، س ۱۴-۱۳.

۴۴ — گرگورى نازیانزوسى، مواعظ، بیست و هشتم، ۷ (PG، ۳۶، ۳۳، B).

۴۵a — موره، اول، ۷۳، مقدمهٔ ۱۰. ۴۵ — همان کتاب، ۷۱، ص ۱۲۲، س ۲۲-۱۶.

کوآدراتوس و آریستیدس، و به وسیله مردی که باید از ملت سریانی به شمار آید، یعنی تیوفیلوس آنطاکی. نیز در آن زمان گونه‌ای از ادبیات به زبان لاتینی وجود داشت که نویسندگان آن مردانی چون یرتولیان و آرنوبیوس و لاکتانسیوس بودند. ظهور آثار مسیحی نوشته شده به زبان سریانی به وسیله مردانی که می‌توان آنان را از ملت سریانی به شمار آورد، در قرن چهارم میلادی، یعنی پس از درآمدن قسطنطین به زین مسیح و پس از شورای نقیه به دست مردانی چون آفراتیس و افرم سیروس صورت گرفت. از این سه گروه زبانشناختی ادبیات مسیحی، مسلمانان تنها با نوشته‌های به زبان یونانی و سریانی تماس پیدا کردند، و از لحاظ آثار نوشته شده به یونانی، ارتباط آنان یا از طریق ترجمه‌هایی بود که مسیحیان سریانی از نوشته‌های یونانی کرده بودند، و یا از طریق ترجمه‌هایی که از روی ترجمه‌های سریانی آثار یونانی صورت می‌گرفت. به یک امر مهم دیگر نیز باید اشاره کنیم، و آن اینکه هیچ یک از نوشته‌های احتجاجی و دفاعی پیش از شورای نقیه به زبان عربی ترجمه نشده بود.^{۴۶}

در پرتو این اطلاعات، می‌توانیم چنان فرض کنیم که مقصود ابن میمون توصیف منشأ تاریخی نوشته‌های دفاعی و احتجاجی مسیحی نبوده است؛ قصدش تنها توصیف گونه‌هایی از ادبیات دفاعی از مسیحیت و جدلی بوده است که متکلمان مسلمان با آنها آشنایی پیدا کرده بودند، و این همه از محصولات دوره پس از نیقیه و در حقیقت مربوط به زمانی بود که «شاهانی به حمایت و دفاع از دین برخاستند».

ابن میمون سپس در بیان این امر می‌کوشد که فلسفه مسیحی چگونه بر مسلمانان شناخته شد. از لحاظ تاریخی واقعیتها از این قرار می‌شود: ترجمه‌های از آثار کلی فلسفه یونانی در قرن دوم / هشتم در ایام خلافت / منصور (۱۳۶-۵۲ از ۱۵۸/۷۷۵-۷۵۲) آغاز شد و در خلافت مأمون (۲۱۸-۱۹۸/۸۳۳-۸۱۳) به اوج خود رسید، ولی پایان نیافت. سپس، با کیندی (متوفی در حدود ۸۷۳/۲۶۰)، نوشتن آثاری به زبان عربی بر شالوده نوشته‌های فلسفی یونانی

آغاز شد و تا زمان ابن میمون ادامه یافت. تقریباً در همین زمان، در اوایل قرن نهم میلادی، مسیحیانی که در سرزمینهای اسلامی زندگی می کردند، سبب انتقال یافتن تعلیمات آباء کلیسای یونانی به وسیله کتابهایی شدند که به زبان عربی می نوشتند، و نیز به ترجمه بعضی از آثار آباء کلیسای یونانی پرداختند. نخستین کس در میان نویسندگان مسیحی به زبان عربی، ابوقرة ملکایی (زمان شکوفایی وی بخش اول قرن نهم میلادی)^{۴۷} و جاثلیق تیموتی اول نسطوری (متوفی در ۲۰۸/۸۲۳)^{۴۸} و ابوراعظه یعقوبی (از معاصران ابوقرة)^{۴۹} بودند. پس از اینان کسان دیگری کار ایشان را دنبال کردند و مدتی دراز پس از آنان نوبت به ابن میمون رسید.^{۵۰} یکی از چنین مصنفان پیش از ابن میمون، یحیی بن عدی یعقوبی (۳۶۴ — ۲۸۰/۹۷۴ — ۸۹۳)^{۵۱} بود. ترجمه مستقیم از ادبیات آبائی یونانی، تنها مدتی به صورت تألیف و تلخیص و حاشیه نویسی در قرن نهم میلادی آغار شد^{۵۲}، و در طول زمان ترجمه هایی از آثار گوناگون بعضی از آباء کلیسا^{۵۳} و نیز از آثار دیگر نویسندگان مسیحی یونانی صورت گرفت که یکی از ایشان یوحنا فیلوپونوس (نحوی) بود.^{۵۴} ابن میمون با توجه به همه این مراتب دو مطلب ذیل را بیان کرده است.

در نخستین اظهار نظر می گوید: «هنگامی که دین اسلام ظهور کرد و نوشته های فلاسفه به معتقدان به این دین انتقال یافت، ردیه هایی که بر آثار آن فلاسفه نوشته شده بود نیز به مسلمانان منتقل شد».^{۵۵} باید توجه داشت که 53 ابن میمون در اینجا کلمه ترجمه شد (ترجمت)^{۵۶} را که / تنها از آن امر ترجمه

۴۷ — همان کتاب، دوم، ص ۷ و بعد.

۴۸ — همان کتاب، ص ۱۱۴ و بعد. ۵۲ — همان کتاب، اول، ص ۲۹۹، ۳۰۰.

۴۹ — همان کتاب، ص ۲۲۲ و بعد. ۵۳ — همان کتاب، ص ۳۷۸ — ۳۰۲.

۵۰ — همان کتاب، اول، ص ۸۲ — ۷۹. ۵۴ — همان کتاب، ص ۴۱۷.

۵۱ — همان کتاب، دوم، ص ۲۳۳ و بعد. ۵۵ — موره، اول، ص ۷۱، ۱۲۲، ص ۲۴ — ۲۲.

۵۶ — ابن خلدون در مورد ترجمه آثار فلسفی یونانی به عربی اصطلاح ترجم را به کار برده

است. رجوع کنید به مقدمه، سوم، ص ۹۱، ۱۴؛ ص ۱۰۱، ۱۱؛ ص ۲۱۳، ۵. ابن میمون نیز غالباً همین اصطلاح را به کار برده است. رجوع کنید به موره، اول، ص ۲۷، ۳۹، ص ۹۱؛

فهمیده می شود به کار نبرده بلکه به جای آن انتقال یافت (نُقِلَتْ) را آورده که شامل نقل و ترجمه هردو می شود. این اصطلاح اخیر با تأمل و بصیرت انتخاب شده، چه، همان گونه که پیشتر دیدیم، هم آثار فلسفی یونانی و هم نوشته های فلسفی مسیحیان به زبان یونانی، قسمتی از راه ترجمه مستقیم و قسمتی از راه آثاری که از اصل به زبان عربی نوشته شده بود، در دسترس مسلمانان قرار داشت. و نیز باید به این مطلب توجه داشت که درست به همان گونه که جمله «هنگامی که دین اسلام ظهور کرد و نوشته های فلاسفه به معتقدان به این دین انتقال یافت» بدین معنی نیست که بلافاصله پس از ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی، همه فلسفه یونانی یکباره از طریق ترجمه های آثار یونانی به عربی یا از طریق کتابهای فلسفی که اصلاً به زبان عربی نوشته شده بود، بر مسلمانان شناخته شد، به همان گونه نیز جمله «ردیه هایی که بر آثار آن فلاسفه نوشته شده بود نیز به مسلمانان منتقل شد» بدان معنی نیست که در آن زمان نوشته های مسیحی به زبان یونانی همه یکباره، از طریق ترجمه های به عربی یا آثار اصیل تألیف شده به زبان عربی، بر مسلمانان شناخته شد. آنچه در واقع ابن میمون قصد گفتن آن را داشته این است که مدتی پس از ظهور اسلام، عمل ترجمه آثار فلسفی یونانی به عربی و در پی آن تألیف آثاری از این قبیل به زبان عربی آغاز شد، و با گذشت زمان همچنین ترجمه های یونانی آثار مسیحی نوشته شده به یونانی و نیز تصنیف آثار مسیحی به زبان عربی آغاز شد، و این فعالیت ادبی سالها و حتی تا زمان خود او ادامه یافت.

در دومین اظهار نظر می گوید: «بدین ترتیب، پس از اکتشاف کلام یوحنا نحوی و این عدی و دیگران در این موضوعات، به آن سخت متمسک شدند و پنداشتند که چیزی در اختیار ایشان قرار گرفته است که برای تحقیقات آنان بسیار نیرومند است».^{۵۷} این جمله بدان معنی نیست که ابن میمون،

→ اول، ۴۸، ص ۷۱، س ۲۰؛ دوم، ۳۳، ص ۲۵۷، س ۲۵؛ دوم، ۴۷، ص ۲۹۱، س ۲۰. شهرستانی چنانکه دیدیم، کلمه فُسْرَت را استعمال کرده است (به پیش از این، ص ۲۰، رجوع کنید).

54 یوختای نحوی و ابن عدی را در زمره / نخستین نویسندگان مسیحی به شمار آورده که بر مسلمانان شناخته بودند و مسلمانان روش استدلال فلسفی را از ایشان فرا گرفتند. بیان صریح او حاکی از اینکه «کلام» این نویسندگان مسیحی «در این موضوعات» — یعنی دربارهٔ براهین متکلمان مسلمان بر آفرینش عالم و نتیجهٔ آن وجود خدا، و نیز براهین ایشان بر وحدانیت و عدم جسمانیت خدا — بود، به وضوح نشان می‌دهد که این دو نام به توسط او تنها همچون دو نمونه از آن نویسندگان مسیحی ذکر شده که در متکلمان مسلمان برای شکل دادن به استدلال‌هایشان برای این چهار اعتقاد نفوذ داشته‌اند، و احتمالاً همچون نمونه‌هایی از کسانی بوده‌اند که آثار ایشان از یونانی ترجمه شده بود یا آثاری از اصل به زبان عربی نوشته بودند.

و باید توجه داشت که ابن میمون برای مجسم ساختن این واقعیت نمونه‌ای بهتر از یوختای نحوی یا یوختا فیلو پونوس (زمان شکوفایی وی حدود ۵۰۰ میلادی) نمی‌توانست بیابد که یکی از پرکارترین شارحان ارسطو بود و به دین مسیحی درآمد و کتابهایی در رد اعتقاد به قدمت عالم بر ضد ارسطو و پروکلووس تصنیف کرد. همهٔ این کتابها به عربی ترجمه شد،^{۵۸} و یکی از براهین بر ضد قدمت جهان را که ابن میمون به متکلمان نسبت داده است، می‌توان به یوختا فیلو پونوس بازگرداند.^{۵۹} یحیی بن عدمی (۳۶۴ — ۲۸۰/۸۹۳ — ۹۷۴) را گراف همچون «ستارهٔ قدر اولی در آسمان دانشمندان شرق مسیحی»^{۶۰} توصیف کرده است. علاوه بر این که وی مصنف و مترجم آثار فلسفی محض و مصنف آثار مسیحی محض بود،^{۶۱} همچنین آثاری در خصوص اعتقادات مشترک میان مسیحیان و مسلمانان، همچون مسئلهٔ علم خدا به جزئیات^{۶۲} و مسئلهٔ یگانگی خدا نوشته بود.^{۶۳} ابن میمون بدون شک به او/

۵۸ — اشتاینشایدر، ترجمه‌های عربی آثار یونانی، § ۵۵ (۷۹). ۶۰ — گراف، تاریخ، دوم، ص ۲۲۰.

۵۹ — به پس از این، ص ۴۱۰، ۴۲۷ — ۴۲۵ مراجعه کنید. ۶۱ — همان کتاب، ص ۲۳۳ و بعد.

۶۲ — همان کتاب، ص ۲۴۳، شماره ۱۲۰، به پس از این، فصل نهم، بخش پنجم، ۲ مراجعه کنید [ک: !].

۶۳ — همان کتاب، ص ۲۳۹، شماره ۱؛ ص ۲۴۳، شماره ۱۳؛ به زیر رجوع کنید.

همچون یکی از منابع مهم علم اسلامی در باره چیزی می دانست که آن را به نام کلام مسیحی خوانده است.

بدین ترتیب معلوم می شود که یوحنا فیلوپونوس و یحیی بن عدی به توسط ابن میمون نه به عنوان کسانی که مسئول طلوع کلام بودند، بلکه به عنوان کسانی که نفوذ ایشان به آن کمک کرد تا بعضی از براهین چهاربرهان اصلی که می خواست در باره آنها بحث کند، شکل بگیرد.^{۶۴}

تا اینجا ابن میمون در آن کوشید تا نشان دهد که چگونه متکلمان مسلمان از کسانی پیروی می کردند که وی آنان را متکلمان مسیحی خوانده است. اکنون به بیان این مطلب می پردازد که از اختلاف میان متکلمان مسلمان و آموزگاران ایشان سخن گوید.

مطلب را با بیان اختلاف میان مسلمانان و مسیحیان در تصوّرهایی که از ترکیب طبیعی جهان دارند، آغاز می کند. می گوید: «آنان از میان معتقدات فلاسفه قدیمتر چیزهایی را برگزیدند که هرگزیننده آن را برای منظور خود سودمند می دانست، ولو اینکه فلاسفه متأخر نادرست بودن آنها را اثبات کرده باشند، مثلاً همچون نظریه جزء لایتجزی و خلأ، چه اعتقاد آنان بر این بود که اینها از امور مشترک و مقدماتی است که هر دینداری ناگزیر باید به آنها متمسک شود».^{۶۵} اینکه پذیرفته شدن ذریگری به توسط متکلمان مسلمان امری مشترک میان ایشان و متکلمان مسیحی نبوده، می بایستی در زمان ابن میمون از آثاری همچون رساله های یحیی بن عدی بر ضد اتومیگری^{۶۶} شناخته بوده باشد،

۶۴ — مطالعه کنندگان این فصل از موره (دلالة الحائرين)، که آن را گزارشی از منشأ تاریخی کلام معتزلی تصوّر می کنند، اشاره ابن میمون را به یحیی بن عدی در اینجا یک اشتباه تاریخی می پندارند. مقایسه کنید با یادداشت مونک در این خصوص در ترجمه فرانسه اش از موره (Guide des Égrés, I)، ص ۳۴۱، حاشیه ۲ و یادداشتهای مشابهی از فریدلندر و وایس و پینز در ترجمه های ایشان.

۶۵ — موره، اول، ۷۱، ص ۱۲۲، س ۲۹ — ۲۶.

۶۶ — رجوع کنید به ریه، یحیی بن عدی، ص ۷۵، شماره های ۲۷ و ۲۸ و ۳۲ و ۳۳؛ ص ۷۶،

شماره ۳۵.

و به همین جهت ابن میمون نیازی به آن احساس نمی کرده است که در اینجا به صراحت بگوید که قبول جزء لایتجزی از طرف متکلمان مسیحی بر اثر نفوذ مسیحیت نبوده است.

سپس به نشان دادن این مطلب می پردازد که اختلاف دیگر متکلمان مسلمان با کسانی که به اصطلاح متکلمان مسیحی خوانده می شدند، در اثبات آفرینش جهان و/ وجود و وحدت و عدم جسمانیت خدا بود. با استعمال کلمه 56 طُرُق که لفظاً به معنی «راهها» است، ولی وی در سراسر بحث خود آن را به معنی «روشها» یعنی روشهای بحث به کار برده است،^{۶۷} می گوید: «علاوه بر این (ثُمَّ) کلام گسترش پیدا کرد، و متکلمان به راههای عجیب دیگری افتادند که هرگز متکلمان یونانی و جزایشان به آن راهها نیفتاده بودند، و سبب این امر نزدیک بودن اینان به فلاسفه بود».^{۶۸} مقصود وی آن است که با وجود اینکه متکلمان مسلمان در اختلاف عمده ای که در خصوص اثبات پذیر بودن آفرینش جهان و نیز در خصوص بعضی از براهین اصلی درباره وجود و وحدت و عدم جسمانیت خدا داشتند از متکلمان مسیحی پیروی می کردند، هر جا که دلائلی طرح می کردند که مبتنی بر مقدمات ثابت ناشده به وسیله فلاسفه بود، از ایشان جدا می شدند — همچون، مثلاً، در برهان آفرینش بنا شده بر ذریگری — و نیز در اینکه بعضی از براهین فلسفی بر یگانگی و عدم جسمانیت خدا را غلط تعبیر می کردند از ایشان منحرف می شدند.^{۶۹}

ابن میمون از بحث خود می خواهد گزارشی از زمینه تاریخی دودسته از نگرشها را نتیجه بگیرد که در عرضه داشتن نظره های متکلمان مسلمان، یعنی (۱) تصوّر ایشان درباره ترکیب طبیعی جهان، و (۲) براهین ایشان در خصوص آفرینش جهان و هستی و یگانگی و جسم نبودن خدا آنها را به بحث می گذاشته است. پس از آن این فقره در کتاب وی می آید: «علاوه بر این در اسلام

۶۷ — رجوع کنید، مثلاً، به موره، اول، ۷۳، ص ۱۳۴، س ۳۲؛ ص ۱۵۰، س ۷.

۶۸ — موره، اول، ۷۱، ص ۱۲۲، س ۲۹ تا ص ۱۲۳، س ۱.

۶۹ — همان کتاب، اول، ۷۵، برهان ۲؛ ۷۶، برهان ۳.

گفته‌های شرعی مخصوص به این دین پیدا شد که مسلمانان خود را ناگزیر نیازمند به دفاع از آنها می‌دانستند، و چون در مورد این اعتقادات خاص در میان ایشان اختلاف پیدا شد، هر گروه از ایشان به اثبات مقدماتی پرداخت که برای دفاع از نظر آن گروه سودمند باشد.^{۷۰}

این فقره، و نیز فقره پیش از آن، با لفظ عربی «ثُمَّ» آغاز می‌شود که به معنی «سپس» است، ولی در ترجمه عربی به صورت «پس از این» ترجمه شده است.^{۷۱} ولی این فقره، چنانکه خواهیم دانست، ارتباطی / با آنچه پس از آن 57 اتفاق افتاده، بیش از ارتباط با آنچه به صورت اضافی اتفاق افتاده است ندارد. به همین جهت من در ترجمه خود آن را به صورت «علاوه بر این» آورده‌ام. آنچه ابن میمون می‌خواهد در اینجا بگوید این است که نه تنها متکلمان از روش استدلال مسیحیان برای اثبات اعتقادات خود درباره آفرینش جهان و هستی و یگانگی و جسم نبودن خدا بهره می‌گرفتند که در این خصوص به گفته وی اسلام با مسیحیت و یهودیت مشترکاتی داشته،^{۷۲} بلکه مسلمانان همچنین همان روش اثبات را در مورد عقایدی به کار بردند که اختصاص به اسلام داشت و گفته است که درباره آنها در این کتاب بحث نخواهد کرد.^{۷۳} با آنکه در اینجا از اعتقادات خاص اسلامی ذکری به میان نیامده، از نوشته پس از آن متوجه می‌شویم که یکی از این گونه مسائل اعتقاد داشتن به قدیم بودن قرآن است.^{۷۴} و نیز می‌توانیم بگوییم که مسائل دیگر عبارت است از: صفات، تقدیر، و بعضی از مراحل رستاخیز، که درباره همه آنها اختلافات فرقه‌ای در میان مسلمانان وجود داشته است.

تا این اندازه برای بیان زمینه تاریخی نگرشهای متکلمان مسلمان که وی آنها را برای بحث برگزیده بود، کفایت می‌کند. اکنون به تحلیل بعضی از اختلافهای اساسی میان نگرشهای متکلمان مسلمان و نگرشهای خود او

۷۰- همان کتاب، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۳-۱.

۷۱- به ترجمه‌ها عبری ابن تَبُون و حریری رجوع کنید. ۷۳- همان کتاب، س ۱۰-۵.

۷۲- موره، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۵-۴. ۷۴- همان جا، س ۷.

می‌پردازیم. چون، همان‌گونه که دانستیم، نگرشهایی که وی به متکلمان نسبت می‌دهد به دو قسمت تقسیم می‌شود، تحلیل وی از اختلافی که خود با آنها دارد نیز شامل دو قسمت است. نخست نشان می‌دهد که اختلاف وی با ایشان از لحاظ دلایلی که برای خلق جهان و اثبات هستی و یگانگی و عدم جسمانیت خدا می‌آورند، از چه قرار است.^{۷۵} دوم، نشان می‌دهد که طرز تصور خود وی نسبت به ترکیب طبیعی جهان چه اختلافی با طرز تصور متکلمان دارد.^{۷۶}

در تحلیل خود از فصل ۷۱ از بخش اول کتاب دلالة، در اثبات این امر کوشیدیم که هدف ابن میمون بیان منشأ کلام و تاریخ تکامل آن نبوده، بلکه قصدش دادن توضیحی درباره زمینه تصور/ ترکیب طبیعی جهان بنابر نظر متکلمان و نیز دلایل مخصوص ایشان برای آفرینش جهان و برای هستی و یگانگی و غیرجسمانی بودن خدا بوده است. در اثبات این امر می‌کوشد که هرچند متکلمان به صورت کلی برای تأیید چهار اعتقاد دینی خود بر مبنای فلسفه از آباء کلیسا پیروی می‌کردند، و حتی بعضی از براهین خود را از ایشان به عاریت گرفته بودند، از آنان نخست از این جهت انحراف حاصل می‌کردند که بعضی از نظریه‌های فلسفه یونانی قدیم را که مسیحیان به کار نمی‌بردند مورد بهره‌برداری قرار می‌دادند، و دوم از این جهت که براهین تازه‌ای بر مبنای مقدماتی ثابت نشده می‌ساختند و بعضی از براهین خوب فلسفی را از راه خود منحرف می‌کردند. در مقدمه این توضیحات، از این امر بحث می‌کند که چگونه فلسفه مسیحی آباء کلیسای مبتنی بر فلسفه بتپرستانه یونانی ولی مخالف با آن، هم در یونانی و هم در سریانی به وجود آمد، و چگونه مسلمانان با این هردو شکل فلسفه بتپرستانه و مسیحی از طریق ترجمه‌های عربی و نیز آثار فلسفی اصیل عربی آشنا شدند. به عنوان نمونه‌ای از یک مصتف مسیحی یونانی که مسلمانان از روی ترجمه اثرش با او آشنایی پیدا کردند، از یوحنا فیلوپونوس نام می‌برد، و از یحیی بن عدی به عنوان نویسنده‌ای مسیحی یاد می‌کند که اثر خود را

مستقیماً به زبان عربی تصنیف کرده بود. این دو نفر را تنها بدان جهت انتخاب نکرده بود که هریک در زمینه کار خود برجسته‌ترین فرد به شمار می‌رفت، بلکه نیز بدان جهت که آنان منابع براهینی بودند که می‌خواست پس از آن از این براهین به عنوان براهین مخصوص متکلمان سخن گوید. و بالاخره، با اشاره به بعضی از اعتقادات و یژه اسلام، می‌گوید که حتی در ارتباط با این اعتقادات نیز مسلمانان روش استدلالی را به کار می‌بردند که از مسیحیان فرا گرفته بودند.

۴ — نفوذها

۱ — مسیحیت

این سؤال که آیا هیچ نفوذ مسیحی بر کلام اسلامی وجود داشته، و ناگزیر به ذهن هرکس / بر اثر مقایسه گزارش تاریخ علم کلام بدان صورت که 59 شهرستانی و ابن خلدون آورده‌اند با صورتی که ابن میمون آورده است خطور می‌کند، در واقع عملاً برخاطریکی از جدیدترین پژوهندگان در فلسفه اسلامی خطور کرده است. اِشْمُولِدِرز در کتابی که به سال ۱۸۴۲ انتشار داده، چنین نوشته است: «من به هیچ چیز صحیح و دقیقی در باره منشأ متکلمان دست نیافتم. موسی بن میمون، که از آنان گزارشی گسترده آورده، ایشان را با نخستین فیلسوفان مسیحی مربوط می‌داند و می‌گوید که متکلمان براهین خود را بر ضد فلاسفه از آنان به عاریت گرفتند. ولی شهرستانی که داوری شایسته‌تر است، چیزی در این باره نمی‌گوید، و احتمال این امر هنگامی کمتر می‌شود که شخص خود آثار متکلمان را مورد مطالعه قرار دهد. اعتقاد مابرخلاف آن است که ارتباطی میان آنان و مدافعان از مسیحیت وجود نداشته است.»^۱ مابیلو در ۱۸۹۵، پس از آنکه گفته ابن میمون را درخصوص تأثیر مسیحیان بر علم کلام اسلامی نقل می‌کند، می‌گوید: «این ادعا شگفت‌انگیز است و در پایه خود اساسی جز شباهت ندارد»، ولی بر این گفته می‌افزاید که کلام ممکن است از

مسیحیت چیزهایی برای مبارزه بر ضد فلسفه به عاریت گرفته باشد.^۲ و این، چنانکه دیدیم، درست همان چیزی است که ابن میمون اظهار کرده بوده است. در همان سال، شراینر، پس از جلب توجه به دید ابن میمون درباره نفوذ مسیحیت در کلام، به این مطلب اشاره کرد که نفوذ مسیحیت را باید تنها در معتزله متأخرتر و اشاعره جستجو کرد نه در بانیان نخستین مذهب اعتزال، همچون واصل بن عطاء و عمرو بن عبید.^۳ این نیز، چنانکه دیدیم، درست همان چیزی است که ابن میمون قصد گفتن آن را داشته است.

با وجود این، همه مورخان جدید فلسفه عربی، و نیز مورخان جدید اسلام به صورت کلی، در این نکته با هم توافق دارند که نفوذی مسیحی بر کلام اسلامی وجود داشته، ولی نفوذ و تأثیری که اینان از آن سخن می گویند، برخلاف آنچه ابن میمون از آن سخن گفته است، نفوذ مسیحی بر براهین متکلمان بر ضد فلاسفه یا بر ضد یکدیگر نبوده، بلکه بیشتر نفوذ مسیحی بر ۶۰ تشکیل / بعضی از اعتقادات مسلمانان بوده که پس از آن موضوع اختلاف کلمه میان متکلمان شده است. آنچه سبب رسیدن دانشمندان جدید به چنین نظری شده، به وضوح به توسط دُوبور در ۱۹۰۱ چنین بیان شده است: «شباهت میان تعلیمات مذهبی قدیمتر در اسلام و جزمیات مسیحیت بزرگتر از آن است که اجازه آن بدهد تا کسی منکر آن شود که آنها با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند. مخصوصاً، نخستین مسئله ای که درباره آن میان دانشمندان مسلمان مبارزه فراوان صورت گرفته، مسئله آزادی اراده بوده است. آزادی اراده تقریباً به صورت عام مورد قبول همه مسیحیان شرقی بود، و از هر جهت... در محافل مسیحی شرقی در زمان فتوحات اسلامی [مورد بحث قرار می گرفت]. علاوه بر این ملاحظات که به صورت جزئی خصوصیت مقبولات پیش از تجربه را دارد، اشارات مستقل دیگری وجود دارد حاکی از آن که بعضی از مسلمانان قدیمتر، که مذهب آزادی اراده و اختیار را تعلیم می دادند، معلّمان مسیحی داشته اند».^۴

۲- مایلو، تاریخ فلسفه دزیرگانه (۱۸۹۵)، ص ۳۲۵. ۳- دُوبور، تاریخ فلسفه در اسلام (۱۹۰۱)،

۳- شراینر، کلام در ادبیات یهودی (۱۸۹۵)، ص ۳-۲. ۴- ص ۴۳ (انگلیسی، ص ۴۳).

شانزده سال بعد، در ۱۹۱۷، دو بور بر مسئله آزادی اراده سه مسئله دیگر را افزود که از مسیحیت تأثیر پذیرفته بودند، و از این سه دو تا به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، که یکی مسئله قدیم بودن قرآن است و دیگری مسئله صفات خدا.^۵

وضع علم نسبت به تأثیر مسیحیت بر کلام در ۱۹۱۷ چنین بود. همه دانشجویان و محققان در فلسفه اسلامی که، یا پیش از این سال یا پس از آن، از نفوذ مسیحیت در کلام سخن گفته‌اند، این نفوذ را یا در هر سه مسئله یا در بعضی از آنها اشاره شده به توسط دو بور یافته‌اند، و نظر ایشان درباره وجود چنین نفوذی، همان گونه که دو بور گفته، یا مبتنی بر شباهت موجود میان مسائلی است که مسلمانان و مسیحیان درباره آنها به بحث پرداخته‌اند، و یا مبتنی بر گونه‌ای دلیل و مدرک است. حال باید ببینیم که محققان در فلسفه اسلامی چه چیز درباره این نفوذ مسیحی از لحاظ این سه مسئله و مدارک و دلایلی که مورد استناد ایشان قرار گرفته است، گفته‌اند.

- 61 از لحاظ مسئله جبر و اختیار، / اغلب دانشمندان را عقیده آن است که اعتقاد به آزادی اراده در زیر نفوذ مسیحیت در تقابل با اعتقاد بومی اسلامی به جبر و تقدیر به وجود آمده است. برای استدلال در این خصوص، کرمر در ۱۸۷۳ به یوحنا دمشقی اشاره کرده که در کتابش، مبارزه میان مسیحی و مسلمان درباره این مسئله، مسیحی را طرفدار اختیار و مسلمان را معتقد به جبر دانسته است.^۶ اظهار همین نظر در ۱۹۱۲ به وسیله بیکر^۷، در ۱۹۲۴ به وسیله گیوم^۸،

۵ — دُوبور «فلسفه اسلامی»، در ERE، نهم، ۸۷۸a، چهارمین مسئله مورد بحث وی «رابطه میان خدا با انسان و جهان» است.

۶ — کرمر، تاریخ فرهنگی (۱۸۷۳)، ص ۷ و بعد.

۷ — بیکر، «مناظرات مسیحی و ساخته شدن عقاید اسلامی» در مجله آشورشناسی، شماره ۲۶، ص ۱۸۴ (۱۹۱۲).

۸ — گیوم، «ملاحظات جبر و تفویض در اسلام» در مجله انجمن شاهی آسیایی، ۱۹۲۴، ص ۴۹ — ۴۳.

در ۱۹۴۵ به وسیله سویتمن^۹، و به وسیله گارده و قنوتی در ۱۹۴۸ تکرار شده است. ۱۰ گولدتسیهر^{۱۱} در ۱۹۱۱، تریئون^{۱۲} در ۱۹۴۷، و وات^{۱۳} در ۱۹۴۸، چنین اظهار نظر کرده اند که آزادی اراده و اختیار از خود قرآن گرفته شده، و در صورتی که گولدتسیهر و تریئون برآنند که تأثیر مسیحیان سبب تسریع در پیشرفت این نگرش در اسلام شد، وات منکر هرگونه نفوذ بوده است. و اقا در باره اعتقاد مبتنی بر سنت به تقدیر، شراینر در ۱۹۰۰ آن را نتیجه نفوذ اعتقاد قدری پیش از اسلام می دانست که بیانات مخالف آن در قرآن نتوانست آن را محو کند،^{۱۴} و به همین شکل گولدتسیهر در ۱۹۱۰ چنین اظهار نظر کرد که هرچند این اعتقاد در درجه اول از خود قرآن برخاست، آن نیز در تحت تأثیر «روایتی اسطوره ای»^{۱۵} که مقصودش از آن جبریگری پیش از اسلامی بود رواج یافت. این اعتقاد به بقای قدریگری جاهلی از نو، به صورتی پرورده تر، به توسط وات معرفی شد.^{۱۶}

62

از لحاظ صفات، بعضی از دانشمندان جدید چنان تصوّر می کنند که / تنها انکار صفات از طرف معتزله منشأ مسیحی داشته است. از آن جمله، کرمر در ۱۸۷۳ در آن کوشید تا تعطیل را که برای بیان نظر معتزله در باره صفات به کار رفته، ترجمه کلمه مسیحی کیئوسیس (κένωσις)^{۱۷} بداند، چه این هردو اصطلاح در انگلیسی به صورت «emptying» ترجمه شده است. باید توجه داشت که معنی این دو اصطلاح یکی نیست. اصطلاح عربی تعطیل را مخالفان معتزله به ایشان نسبت داده بودند، و معنی آن این است که ایشان، با انکار

۹- ج. و. سویتمن، اسلام والاهیات مسیحی، اول، ۱ (۱۹۴۵)، ص ۶۳-۶۱؛ اول، ۲

(۱۹۴۷)، ص ۱۸۰-۱۷۴.

۱۰- گارده و قنوتی، مدخل کلام اسلامی (۱۹۴۸)، ص ۳۷.

۱۱- گولدتسیهر، درسهایی درباره اسلام (۱۹۱۰)، ص ۹۶-۹۵. بیان مجتد ونسینک

(اصول عقاید اسلامی [۱۹۳۲]، ص ۵۲) از نظر گولدتسیهر تنها به صورت جزئی صحیح است.

۱۲- تریئون، کلام اسلامی (۱۹۴۷)، ص ۵۴.

۱۳- وات، آزادی اراده و تقدیر در آغاز اسلام (۱۹۴۸)، ص ۳۸، ۵۸، شماره ۲۷.

۱۴- شراینر-مطالعاتی درباره یسوعا بن یهودا، ص ۱۱. ۱۶- وات، آزادی اراده، ص ۱۹ و بعد.

۱۵- گولدتسیهر، درسها، ص ۹۵. ۱۷- کرمر، تاریخ فرهنگی، ص ۸.

واقعیت داشتن صفات، خدا را از صفات تهی یا عاری می کردند.^{۱۸} اصطلاح یونانی کنوسیس در مسیحیت به معنی پسر خدای برهنه شده از صورت خدایی و درآمده به صورت بشری آمده است. مکداندل در ۱۹۰۳ تنها این را گفته است که منشأ انکار صفات «تاریک است، هرچند شخص را در اندیشه بحثهای با علمای الهی یونانی می اندازد».^{۱۹} بیکر در ۱۹۱۲ در اثبات این امر کوشیده است که انکار صفات معتزله مبتنی بر این نگرش مسیحی است که عبارات تشبیهی و انسانشکلیگرانه در کتاب مقدس را نباید به معنی حرفی آنها گرفت.^{۲۰} ولی ونسینک در ۱۹۳۲ ظاهراً چنان می اندیشیده است که تصدیق و انکار صفات هردو ریشه مسیحی دارد، و این نظر را از روی یافتن شباهتی میان انکار صفات معتزله و نظرهای دیونوسیوس آرتوپاگوسی و یوحنای دمشق به دست آورده بوده است.^{۲۱} و بر گفته خود چنین افزوده است که «روی هم رفته، وضع اسلام اهل سنت با جزمیات مسیحی مطابقت دارد».^{۲۲} سویتمن در ۱۹۴۵ همه گونه مطالب را در باره صفات در خارج جهان اسلام جمع آوری کرد تا این مطلب را ثابت کند که «مسلمانان و مسیحیان هیچ کدام حق انحصاری درباره این موضوع ندارند. مکاتب مختلف اندیشه در هردو دین دیده می شود».^{۲۳} تریتون در ۱۹۴۷ گفته است که یوحنای دمشق پیش از معتزله بر این اعتقاد بوده است که / صفات «چیزی جز خدا نیستند».^{۲۴} گارده و قنوتی در ۱۹۴۸، به 63 پیروی از بکر، گفته اند که مسئله صفات در اسلام از براهین مسیحیان بر ضد انسانشکلیگری نشأت گرفته است.^{۲۵}

۱۸ - اشعری در کتاب *ایاتنه* اصطلاح تعطیل را نه تنها به معنی انکار صفت (ص ۵۴)، ۱۳-

۱۷ [۹۴] بلکه نیز به معنی انکار قابل رؤیت بودن خدا به کار برده است (ص ۱۹، س ۴ - ۲ [۶۸]).

۱۹ - مکداندل، *تکامل علم کلام اسلامی* (۱۹۰۳)، ص

۱۳۲ - ۱۳۱. ۲۳ - سویتمن، *اسلام و الاهیات مسیحی*،

اول، ص ۷۹ - ۷۸. ۲۰ - بیکر، «مناظرات مسیحی»، ص ۱۹۰ - ۱۸۸.

۲۱ - ونسینک، *اصول عقاید اسلامی*، ص ۷۱ - ۷۰. ۲۴ - تریتون، *کلام اسلامی*، ص ۵۷.

۲۲ - همان کتاب، ص ۷۳. ۲۵ - گارده و قنوتی، *مدخل*، ص ۳۸.

از لحاظ مسئله قرآن، مکدانلد در ۱۹۰۳ هنگام سخن گفتن از مخلوق بودن قرآن چنین گفته است: «برای دریافت این مطلب هیچ دشواری وجود ندارد که این بحث آشکارا متفرع از لوگوس مسیحی است، و اینکه کلیسای یونانی، محتملاً به میانجیگری یوحنای دمشقی، بار دیگر در این موضوع سهمی سازنده داشته است. بدین ترتیب، در تناظر با لوگوس ناآفریده و آسمانی در آغوش پدر آسمانی، در آنجا کلمه خدای قدیم وجود دارد؛ در مقابل تجلی زمینی عیسی، قرآن قرار می گیرد که کلمه خدایی است که خوانده و بازگویی شود».^{۲۶} بکر در ۱۹۱۲ در اثبات این امر تلاش کرد که تمام مسئله، خواه قرآن مخلوق باشد یا غیرمخلوق، در مسیحیت از این واقعیت سرچشمه گرفته است که در مناظره خیالی یوحنای دمشقی که میان یک مسیحی و یک مسلمان صورت گرفت، شخص مسیحی بنابر شباهت میان مسئله اسلامی قرآن با مسئله مسیحی لوگوس به استدلال برخاسته بود.^{۲۷} گیوم در ۱۹۲۴ منکر آن شد که مذهب غیرمخلوق بودن قرآن متفرع از یوحنای دمشقی بوده باشد، به این دلیل که، به شهادت خود یوحنا، پیش از آن در اسلام بدعت انکار مخلوق نبودن قرآن وجود داشته است.^{۲۸} ونسینک در ۱۹۳۲ گفته است که اعتقاد مبتنی بر سنت قدیم بودن قرآن مشتق از طرز تصور قدیمی شرقی قدمت بوده، و مخصوصاً به قدمت تورات در دین یهود و قدمت لوگوس در مسیحیت اشاره کرده، و بنابر نظر وی انکار قدمت قرآن به توسط معتزله نتیجه ای از این امر بوده است که آنان تنها خدا را قدیم می دانسته اند.^{۲۹} سویتمن در ۱۹۴۷ / اعتقاد سنتی غیرمخلوق بودن قرآن را مأخوذ از اعتقاد مسیحی به غیرمخلوق بودن لوگوس دانسته، و انکار آن را به توسط معتزله واکنشی بر ضد اعتقاد مسیحیان تصور کرده است.^{۳۰} گارده و قنواتی در ۱۹۴۸، به نقل از بکر، گفته اند که اعتقاد داشتن به قرآنی غیرمخلوق بر اثر نفوذ لوگوس مسیحی پیدا شد.^{۳۱}

۲۶ — مکدانلد، تکامل علم کلام اسلامی، ص ۱۴۶.

۲۷ — بکر، «مناظرات مسیحی»، ص ۱۸۸ — ۱۸۶.

۲۸ — گیوم، «آزادی اراده و تقدیر»، ص ۴۹.

۲۹ — ونسینک، اصول عقاید اسلامی، ص ۷۸ — ۷۷.

۳۰ — سویتمن، اسلام والاهیات مسیحی.

اول، ۲، ص ۱۱۶.

۳۱ — گارده و قنواتی، مدخل، ص ۳۸.

و بدین ترتیب همهٔ اسنادی که تاکنون برای نشان دادن نفوذ مسیحی بر روی این سه مسئله عرضه شد، حاکی از آن است که مسلمانان با مسیحیان در تماس بودند، و اینکه اعتقادی دربارهٔ آزادی اراده، شبیه نظر مخالفان با تقدیر قبلی در اسلام، به توسط مسیحیان تعلیم می شد، و اینکه نفی صفاتی همچون نفی صفات معتزله را می توان ثابت کرد که نظریوحتای دمشقی یا آباء کلیسا به صورت کلی بوده، و اینکه اعتقاد اسلامی به قدمت قرآن شباهتی به اعتقاد مسیحی دربارهٔ قدمت لوگوس دارد.

۲ - فلسفه یونانی

در آن صورت که مورخان جدید هنگام تحقیق دربارهٔ نفوذ مسیحی بر روی کلام، اگر هم می خواستند به منابع عربی رجوع کنند تنها مرجع ایشان کتاب ابن میمون بود، در بحث راجع به نفوذ فلسفه، در برابر خود آثار عربی فراوان داشتند که همهٔ آنها از این نفوذ سخن می گفته اند. همهٔ آن منابع عربی، علاوه بر اظهار نظرهای کلی دربارهٔ نفوذ فلسفه بر روی کلام که با ترجمه شدن آثار فلاسفه یونانی آغاز شد، به منابع فلسفی بعضی از نگرشهای کلامی نیز اشاره کرده اند. مثلاً نظریهٔ کلامی اعتقاد به اجزاء لایتجزی (اتومها) را ابن حزم به «بعضی از قدما»^۱ نسبت داده، و نظریه های «جزء و خلأ» کلام را ابن میمون از «قدمای فلاسفه» دانسته است.^۲ انکار نظام نسبت به جزء لایتجزی را بغدادی به «فیلسوفان ملحد» نسبت داده است.^۳ ابن حزم، پس از نسبت دادن انکار اتوم به نظام، / نیز آن را به «هرکس که با تعلیمات قدما آشنایی کامل داشته 65 باشد»^۴ منسوب کرده است. شهرستانی گفته است که نظام در انکار اتوم «با فلاسفه موافقت کرده است».^۵ به همین ترتیب در نظریهٔ گُمون، که آن را وابسته به نام نظام دانسته اند، اشعری گفته است که «بسیاری از ملاحده» نیز چنین

۱ - فیصل، پنجم، ص ۶۹، س ۱.

۲ - موره، اول، ص ۷۱، ص ۱۲۲، س ۲۶.

۴ - فیصل، پنجم، ص ۹۲، س ۱۹ - ۱۸.

۳ - فرق، ص ۱۱۳، س ۱۷ - ۱۶.

۵ - میلل، ص ۳۸، س ۱۹.

بوده‌اند^۶، و شهرستانی آن را منسوب به «فلاسفه»^۷ مختلف دانسته و از آناکساگوراس^۸ و طالس^۹ نام برده است. شهرستانی همچنین به تأییراتی از مسیحیان بر بحث ابوالهذیل دربارهٔ صفات،^{۱۰} و برانکار نظام نسبت به وجود آزادی اراده در نزد خدا و توصیف وی از هرگونه فعل یا تغییر به وسیلهٔ اصطلاح «حرکت»،^{۱۱} و بر گفته‌های مُعَمَّر دربارهٔ نفس^{۱۲} قائل بوده است.^{۱۳}

در پرتو همه آنچه گفته شد، نباید از آن حیرت کرد که ارجاعاتی به فلاسفه گوناگون را تقریباً در هر اثر جدیدی که دربارهٔ کلام نوشته شده باشد، می‌توان یافت. در میان کسانی که مخصوصاً در میان پژوهندگان جدید کلام آن می‌کوشند تا نفوذ فلسفه را بر کلام تثبیت کنند، باید از هورو ویتس و هورتن نام برد. هورو ویتس در عده‌ای از مقاله‌ها کوشیده است تا این مطلب را بیان کند که چگونه بعضی از متکلمان پاره‌ای از نگرشهای فلسفه یونانی را پذیرفتند، مثلاً نظام چگونه بعضی از نگرشهای رواقی را قبول کرد^{۱۴}، یا مُعَمَّر و ابوهاشم نظرهای افلاطونی را پذیرفتند^{۱۵} یا اینکه چگونه بعضی از مفاهیم کلامی، همچون تولد، منعکس کنندهٔ بعضی از مفاهیم فلسفی یونانی است^{۱۶} یا اینکه چگونه شگاکگیری یونانی به علم کلام اسلامی راه یافت.^{۱۷} هورتن، در نظام فلسفی متکلمان در اسلام (۱۹۱۲)، در ضمن تحلیل نظرهای گوناگون مشایخ کلام، به اختصار از منشأ فلسفی یونانی آنها سخن گفته است. به همین جهت است / که فهرست آن اثر مشتمل بر ارجاعات متعددی به فیلسوفان یونانی و اصطلاحات فلسفی از این گونه است: آناکساگوراس، ارسطو، ذریگران،

66

۶ - مقالات، ص ۳۲۹، س ۴: نیز پس از این،

ص ۵۰۶ - ۵۰۵. ۱۰ - همان کتاب، ص ۳۴، س ۱۶ - ۱۴.

۷ - میلل، ص ۳۹، س ۱۵ - ۱۳. ۱۱ - همان کتاب، ص ۳۷، س ۱۷ تا ص ۳۸، س ۳.

۸ - همان کتاب، ص ۲۵۷، س ۱۲ - ۷. ۱۲ - همان کتاب، ص ۳۸، س ۹ - ۷.

۹ - همان کتاب، ص ۲۵۸، س ۶ - ۴. ۱۳ - همان کتاب، ص ۴۷، س ۱۴ - ۸.

۱۴ - س. هورو ویتس، در تأثیر فلسفه یونانی بر تکامل کلام (۱۹۰۰)، ص ۴۴ - ۶.

۱۵ - همان کتاب، ص ۴۷ - ۴۴. ۱۶ - همان کتاب، ص ۹۱ - ۷۸.

۱۷ - س. هورو ویتس، در تأثیر شک یونانی در تکامل فلسفه به دست اعراب (۱۹۱۵)، ص ۴۲ - ۵.

کارنئادِس، دِمُوکریِتوس، آمپِدُوکلیس، جالینوس، نوافلاطونیان، افلاطون، فلوپتین، سقراط، سوفسطائیان، رواقیان. نیازی به گفتن این سخن نیست که جستجو برای یافتن تأثیرات فلسفی به توسط پژوهندگان جدید درباره علم کلام ادامه دارد.

۳- دینهای ایرانی و هندی

بغدادی، که همان گونه که دیدیم، درباره نظام گفته است که در تحت نفوذ «فلاسفة ملحد» قرار داشت، نیز درباره او گفته بود که «در جوانی با ثنویان آمیزش می کرد». ^۱ سه نگرش که نظام به آنها معتقد بود، به صورت قطعی به توسط بغدادی نتیجه ای از تأثیر آن ثنویان شناخته شده ^۲ و، از لحاظ نگرش چهارم در خصوص اینکه بر اثر نفوذ ثنویان در وی پیدا شده یا از تأثیر طبیعیون بوده، مشکوک است. ^۳ بغدادی همچنین گزارش داده است که نظام کتابی درباره ثنویت نوشته و در آن کتاب بعضی از نظرهای «مانویان» ^۴ را مورد انتقاد قرار داده است. در میان مورخان جدید علم کلام، هوروویتس، در ضمن تحقیقی درباره آن نگرشهای نظام که بغدادی آنها را برخاسته از نفوذ ثنویگری ایرانی دانسته، در آن می کوشد که این نگرشها را منسوب به نفوذ رواقیگری در وی بداند. ^۵ هورترین پس از نقل گفته بغدادی در خصوص اینکه نظام تحت تأثیر ثنویگری بوده، ^۶ و آوردن همه گونه اقوال مستخرج از منابع اصلی درباره تماسهای میان متکلمان و ثنویان و مناظرات و مشاجراتی که میان آنان صورت گرفته بود، و بحث از تأثیر ثنویگری در بعضی از متکلمان، برخی از

۱- فرق، ص ۱۱۳، س ۱۴-۱۳.

۲- همان جا، س ۱۸ تا ص ۱۱۴، س ۱؛ ص ۱۱۹، س ۱۷ تا ص ۱۲۰، س ۳؛ ص ۱۲۴،

س ۱۴-۷.

۳- همان کتاب، ص ۱۲۱، س ۱۰-۲؛ مقایسه کنید با ص ۱۲۴، س ۷-۳.

۴- همان کتاب، ص ۱۱۷، س ۱۲-۵؛ ص ۱۲۳، س ۱۸ تا ص ۱۲۴، س ۳.

۵- هوروویتس، تأثیر، ص ۲۹ و بعد. ۶- هورترین، سیستم، ص ۲۰۰ و بعد.

حدسهای شخصی خود را درباره این گونه نفوذها بر گفته های دیگران افزوده است.^۷

مسئله نفوذ هندی بر کلام اسلامی در ۱۸۴۲ به توسط اِشمولدرز وارد تحقیقات جدید دانشمندان شد. / وی پس از نقل گفته هایی منسوب به قومی به نام سومانیته^۸ از روی نسخه های خطی، چنین اظهار نظر کرده است: «گفته اند که فرقه سومانیان از هند برخاسته و، هرچند اکنون اثبات صحت این ادعا آسان نیست، ولی گمان نمی کنم که کسی بتواند آن را مورد تردید قرار دهد». سپس به بیان این مطلب می پردازد که چگونه می توان اصل فرقه سومانیته را به چارواکائیان در هند بازگردانید.^۹ اشمولدرز در جای دیگر به نفوذ دیگری هندی جز از طریق سومانیان بر کلام اسلامی چنین اشاره می کند: «مذاهب و مکاتب هندی بدان صورت که بعضی تصویری کنند، بر اعراب ناشناخته نبوده است. چندین مصنف، و از جمله بعضی از پیشوایان معتزله اطلاعات دقیق در این خصوص داشته اند. امیدوارم زمانی دیگر باز بتوانم به بحث در این خصوص پردازم».^{۱۰}

اشمولدرز دیگر هرگز فرصت آن را پیدا نکرد که باز به سخن گفتن درباره نفوذ هندی بر علم کلام پردازد. ولی مابیلو در ۱۸۹۵ بار دیگر به بحث درباره این مسئله پرداخت. در تحقیقی مربوط به تاریخ ذریگری، برای اثبات این مطلب کوشیده است که اصل ذریگری کلام نه ذریگری یونانی بلکه ذریگری هندی بوده است.^{۱۱} این نظر، با آن اندازه تغییر که پیدا کرده و به صورت «بعضی از عناصر ذریگری کلام اصل هندی دارد» درآمده، عموماً پذیرفته شده است؛ پینز به بیان کامل این نظر پرداخته است.^{۱۲} برهان اصلی آن است که ذریگری کلام مشتمل بر جنبه هایی است که در ذریگری یونانی دیده

۷- همان کتاب، ص ۳۱ و، ستون ۲، زیر

۱۰- همان کتاب، ص ۹۹، شماره ۲.

عنوان «ثنویان».

۸- اِشمولدرز، تحقیق، ص ۱۱۵-۱۱۱.

۱۱- مابیلو، تاریخ فلسفه ذریگرانه، ص ۳۲۸ و بعد.

۱۲- پینز، ذریگری اسلامی، ص ۱۰۲ و بعد.

۹- همان کتاب، ص ۱۱۴.

نمی شود ولی در ذریگیری هندی موجود است، مخصوصاً این نظر که ذرات بعد ندارند و بسیاری از متکلمان به آن معتقد بوده اند.^{۱۳}

موضوع سومانیه که به وسیله اشمولدرز مطرح شد، چند سال بعد در ۱۹۱۰ به توسط هورتین ادامه پیدا کرد^{۱۴} که کوشید تا آنچه را که اشمولدرز حدس زده و گفته بود که سومانیه فرقه ای هندی بوده، به اثبات برساند. استدلال وی مبتنی بر گزارشی از ابن المرتضی است مشعر بر این که جهم / و معمر در 68 هند با سومانیان به مناظره برخاستند^{۱۵} و نیز آنکه مناظره دیگری در هند میان سومانیه و مسلمانان صورت گرفت.^{۱۶} وی در کتابش، نظام فلسفی متکلمان در اسلام در آن کوشید تا بر هر گونه نگرش کلام بر جسی هندی بچسباند. ولی، چنانکه ماسینیون در اظهار نظر خود پس از خواندن کتاب وی نوشت، همه آنها مبتنی بر «شباهتها و تطابقهای منفرد» محض است.^{۱۷}

۴- یهودیت

بالاخره مسئله نفوذ یهودی بر کلام در میان می آید — که سوای نفوذ یهودیت در تفسیر قرآن و حدیث است که در آن تردیدی نیست.^۱ درباره نفوذ یهودیت در باره سه مسئله کلامی ذیل، عقاید گوناگون اظهار شده است: (۱) انسانشکلیگری و رد انسانشکلیگری؛ (۲) قدیم یا مخلوق بودن قرآن؛ (۳) جبر یا

۱۳ — رجوع کنید به پس از این، ص ۴۷۳ — ۴۷۲.

۱۴ — هورتن، «شکاکیگری سومانیه بنابر گفته رازی»، در بایگانی تاریخ فلسفه "Der Skepti

zismus: der Sumanija nach der Darstellung des Razi, 1209," *Archiv für Geschi*

chte der Philosophie, 24: 142-143; 144, n.6 (1910). نیز همو، سیستم، ص ۹۶ — ۹۳.

۱۵ — المعتزلة، ص ۲۱، س ۵ و بعد (ص ۳۴، س ۹ و بعد).

۱۶ — همان کتاب، ص ۳۱، س ۱۲ و بعد (ص ۵۵، س ۴ و بعد).

۱۷ — مجله اسلام، ۳، ۴۰۸ (۱۹۱۲).

۱ — درباره تأثیر یهودیت در تفسیرهای نخستین قرآن، رجوع کنید به ابن خلدون، مقدمه، دوم،

اختیار. دو مسئله آخری، چنانکه دیدیم، از لحاظ ارتباط آنها با نفوذ مسیحی به توسط محققان جدید مورد بحث قرار گرفته است.

در مورد تشبیه، اسفرائینی، که جهودان را به دو فرقه تقسیم می کند و یکی از آن دو را به نام انسانشکلیگران (مُشَبَّهَة) می خواند، گفته که تشبیه فرقه هایی از مسلمانان روافض و دیگران از جهودان گرفته شده است.^۲ شهرستانی، در یک جا، هنگام سخن گفتن درباره مشبَّه گفته است که «بیشتر تشبیه ایشان از جهودان به عاریت گرفته شده، چه تشبیه از خصوصیات ایشان است».^۳ ولی، در جای دیگر، هنگام بحث در باره مشبَّه مسلمان می گوید که «تشبیه، در شکل خالص و کامل آن، پیشتر در میان جهودان و نه در میان همه ایشان بلکه در میان قرائیان وجود داشته است»^۴، بی آنکه به این مطلب اشاره کند که تشبیه اسلامی / از جهودان اقتباس شده است. باز درجایی دیگر، پس از گفتن اینکه جهودان اهل تشبیهند،^۵ تنها این را گفته است که «ربانیان ایشان نظیر معتزله در میان ما هستند، و قرائیان ایشان نظیر مشبَّه در میان ما».^۶ شراینر در میان محققان جدید، نظری کاملاً مخالف دارد و گفته است که مخالفت با تشبیه در میان مسلمانان چیزی است که از تأثیر یهودیان پیدا شده، و برای تأیید نظر خود گفته سُبکی را نقل می کند که انکار تشبیه با لَبید بن اَعْصَم یهودی آغاز شد.^۷ نُویمارک با نظر شراینر موافق است.^۸

در مورد مسئله قدمت یا مخلوق بودن قرآن، شراینر گفته ای از ابن اثیر را نقل می کند که بنا بر آن، بار دیگر، لَبید بن اَعْصَم نخستین کسی بوده که مذهب مخلوق بودن قرآن را در جهان اسلام طرح کرده است.^۹ نُویمارک، به پیروی از

۲- تبصیر، ص ۱۳۳، س ۶-۳ و ۱۲-۱۱.

۳- مِلَل، ص ۷۷، ص ۲۰-۱۹.

۴- همان کتاب، ص ۶۴، س ۲۰ تا ص ۶۵، س ۱. ۵- همان جا، س ۱۸-۱۷.

۶- شراینر، کلام، ص ۴، شماره ۲، در ضمن نقل گفته سُبکی از طبقات الشافعیة.

۷- نُویمارک، تاریخ، اول، ص ۱۱۹؛ تُولدوت، اول، ص ۱۱۲.

۸- شراینر، کلام، ص ۳؛ رجوع کنید به بعد.

نگرش خود حاکی از آنکه در میان جهودان کسانی بودند که به قدمت تورات اعتقاد داشتند^{۱۰}، اختلاف نظر موجود در میان مسلمان را دربارهٔ مخلوق یا قدیم بودن قرآن برخاسته از نفوذ اختلاف نظریهودیان در بارهٔ تورات می داند.^{۱۱} پیش از این نظر ونسینک را بیان کردیم،^{۱۲} که اعتقاد جهودان را دربارهٔ قدمت قانون شریعت یکی از منابع اعتقاد به قدمت قرآن می دانسته است.

در مورد جبر و اختیار، مسعودی گفته است که در میان جهودان، قرائیان «معتقد به عدالت و یگانگی خدا بودند»،^{۱۳} یعنی همان اعتقادی را داشتند که معتزله در میان مسلمانان بر آن اعتقاد بودند. نظر شهرستانی درست برخلاف این گفته و بدین صورت است: «ربانیان یهود همچون معتزله در میان ما هستند، و قرائیان همچون جبریه اند».^{۱۴} هیچ یک از ایشان اسلام را از این جهت در تحت 70 تأثیر یهودیت نمی دانسته است. ولی، اسفراینی، پس از گفتن این مطلب که دومی از این دو فرقه که وی جهودان را به آنها تقسیم کرده، قدریه هستند، این مطلب را افزوده است: «وقدریه که در حوزهٔ اسلام پیدا شدند، اعتقاد خود را از آن فرقهٔ جهودان گرفتند».^{۱۵} در میان پژوهندگان جدید، شراینر در اثبات این امر می کوشد که گفتهٔ واصل بن عطاء دربارهٔ اختیار و آزادی اراده تقریباً لفظ به لفظ ترجمهٔ گفتهٔ ربانیان است.^{۱۶} نویمارک که همچون گولدتسیهر اعتقاد به قدر را میراثی جاهلی و پیش از اسلامی می داند،^{۱۷} با شراینر از این لحاظ توافق دارد که اعتقاد به آزادی اراده در تحت نفوذ جهودان وارد جهان اسلام شد.^{۱۸}

۱۰ — مقایسه کنید با نویمارک، تاریخ، اول، ص ۸۴؛ تولدوت، اول، ص ۶۸.

۱۱ — همو، تاریخ، اول، ص ۱۱۹؛ تولدوت، اول، ص ۱۱۱.

۱۲ — با پیش از این، ص ۶۳، مقایسه کنید.

۱۳ — مسعودی، تنبیه، ص ۱۱۲، س ۱۳ تا ص ۱۱۳، س ۱ (۱۵۹).

۱۴ — میلل، ص ۱۶۴، س ۱۸ — ۱۶.

۱۵ — تبصیر، ص ۱۳۳، س ۱۰ — ۷.

۱۶ — شراینر، کلام، ص ۴؛ به بعد رجوع کنید.

۱۷ — نویمارک، تاریخ، اول، یک، ص ۱۱۹؛ تولدوت، اول، ص ۱۱۱.

۱۸ — همو، تاریخ، اول، ص ۱۱۹؛ تولدوت اول، ص ۱۱۲.

۵ - منشأ، ساختار، گونه گونگی

وظیفه‌ای که من در نوشتن این کتاب بر عهده خود گرفته‌ام، ترسیم نفوذهای بیرون از اسلام بر روی کلام نبوده، بلکه بیان منشأ ساختار و تنوع تعلیمات کلام بوده است. اگر در ضمن تحقیقات خود درباره علم کلام بر حسب تصادف با اعتقادی برخورد کرده‌ام که در قرآن نتوان یافت یا نمی‌توانسته است خودبه‌خود برخاسته از تفسیر و تأویل چیزی باشد که آن را می‌توان در قرآن پیدا کرد، برای خود دوبرسش طرح کرده و در آن کوشیده‌ام که پاسخهای آن دو پرسش را به دست آورم.

پرسش نخستین این بوده که منشأ آن چیست؟ پاسخ این پرسش را نمی‌بایست در اکتشاف چیز مشابهی با آن در نظام اندیشه دیگری جستجو کرد که ممکن است خود تقلیدی از آن بوده باشد. باورها و اندیشه‌ها البته مسری هستند، و تاریخ باورها و اندیشه‌ها غالباً تاریخ تقلید از طریق سرایت است. ولی برای آنکه سرایت و واگیری یک باور یا یک اندیشه مؤثر واقع شود، لازم است در کسانی که بنا است تحت تأثیر قرار گیرند، زمینه‌ای از استعداد و پذیرندگی وجود داشته باشد. در موردی که در برابر ما قرار دارد، همیشه باید از خود پرسیم که چه چیز در اسلام وجود داشته است که آن را مستعد و پذیرای یک نفوذ و تأثیر خارجی می‌کرده است؟ سپس، همچنین، باورها و اندیشه‌ها / برپشت کلمات و اصطلاحات سوار می‌شوند، و هر وقت که سخن از انتقال یک باور یا یک اندیشه از یک قرارگاه زبانشناختی به قرارگاهی دیگر است، همیشه انتقالی از اصطلاحات اساسی آن باور یا اندیشه انتقال یافته، خواه از طریق ترجمه و خواه از طریق ترجمه بد، نیز صورت می‌گیرد. بنابراین، در موردی که در برابر ما قرار دارد، نفوذ بیگانه استقرار قطعی پیدا نخواهد کرد مگر آنکه با یک پیوند اصطلاحی تقویت شده باشد. سپس ملاحظه دیگری در کار بود. مسائل مهم نفوذ یا منشأ که در تحقیق در علم کلام پیش آمد، بنابر قاعده، تنها مربوط به باورهای ساده بیان شده با اصطلاحات مفرد یا جمله‌های مفرد نمی‌شد؛ بیشتر به باورهای پیچیده و تار و پودهای درهم فرو رفته باورهای می‌شد که با رشته‌هایی

از اندیشه و تارهایی از استدلال به هم بافته شده بودند. از این گذشته، هر نفوذ خارجی که در ضمن جستجو برای یافتن مسائل کلامی مطرح می‌شد، به ندرت به صورت مستقیم از طریق نوشته‌های معتبر به دست می‌آمد؛ اغلب اوقات راه عرضه شدن آن از طریق عقایدنامه‌های آشفته یا از طریق شایعات بود. به همه این جهات، تنها ارجاع به یک فقره منحصر به فرد یا نقل آن برای پاسخ گفتن به پرسش اول کفایت نمی‌کند.

پس از سؤال مربوط به منشأ این سؤال پیش می‌آید که آیا تنوع و گونه‌گونگی گفته‌های مربوط به هر موضوع خاص کلامی را می‌توان چندان با چکش بحث کوفت و به آن شکل داد تا از آن یک نظام اندیشه منسجم به دست آید، هرچند شاخه شاخه شده باشد؟ در اینجا نیز پاسخ را نمی‌توان از جمع آوردن همه گفته‌هایی که ارتباطی با مسئله مورد بحث دارند و تنظیم کردن آنها بنابر نقشه و برنامه خاص به دست آورد. ماهیت موادی که عنوان منابع دارند، چنین روشی را غیرکافی می‌سازد. غالباً چنان اتفاق می‌افتد که کتابهای اصلی مشایخ قدیم در دست نباشد. تعلیمات ایشان در مجموعه‌های متأخرتر از تذکره‌ها و عقایدنامه‌هایی فراهم آمده است که قدیمیترین آنها که تاکنون چاپ شده و انتشار یافته، از قرن چهارم/دهم آن سوتر نمی‌رود، و بیان مجدد تعلیمات ایشان، و نیز شاید نقل اصیل تعلیمات آنان، در گونه‌های دیگری از کتابها پراکنده است که تاریخ تألیف آنها بر قرون متعدد گسترده است. تعلیمات مشایخ کلام در این گونه آثار گوناگون، یا به صورت مستقیم یا از طریق یک واسطه یا واسطه‌های متعدد / به شکل اقوال مجزا به نام بعضی از افراد یا به نام 72 بعضی از مکاتب و مذاهب یا به نام گروههایی از فلاں مکتب، گزارش شده است. نقلهای این اقوال در تذکره‌های گوناگون متوالی، و حتی گاه در یک تذکره، همیشه با یکدیگر سازگار نیست. گاه در اصطلاح با یکدیگر اختلاف دارند، و این دشواری پیش می‌آید که آیا کدام یک از اصطلاحات مخالف موجود اصل بوده است. گاه گفته‌ها با هم متناقض است، یا ظاهراً متناقض به نظر می‌رسد، و شخص محقق با این دشواری روبه‌رو است که آیا نظر اصیل

صاحب گفته نقل شده کدام یک بوده است. غالب اوقات گفته‌های نقل شده پاره‌پاره و ناتمام است، و این وظیفه برعهده شخص قرار می‌گیرد که آنها را چگونه با هم به صورتی بچسباند. به همه این جهات، با داشتن مجموعه‌ای از اقوال، به هر صورت که طبقه‌بندی شده باشد، نمی‌توان پاسخی برای پرسش دوم به دست آورد.

آنچه واقعاً برای پاسخ گفتن به هر دو پرسش ضروری است، نخست رسم کردن خط ارتباط میان تلقینات نفوذ خارجی در مسئله مورد بحث متکلمان است با همه منابعی که در دسترس خود ایشان یا در دسترس کسانی بوده است که اطلاعات شفاهی خود را به ایشان داده‌اند؛ سپس، با استفاده از آنچه می‌توان آن را روش فرضی — استنباطی تفسیر متن، یا به شکل ساده‌تر روش حدس و تحقیق نامید، و من در جای دیگر از آن سخن گفته‌ام، برای استقرار بخشیدن به منشأ و ساختار و تنوع مسئله‌ای که در کلام مورد بحث قرار گرفته است تلاش کرد. چون به اختصار سخن گفته شود، این روش تفسیر متن شبیه به چیزی است که در علوم به نام آزمایش کنترل کننده خوانده می‌شود. درست به همان گونه که دانشمند کار خود را با آزمایشی، مثلاً بر روی چند خرگوش، آغاز می‌کند، به همین گونه هم برای تحقیق در هر موضوع، کار خود را با عده‌ای از متنهای مربوط به آن موضوع آغاز می‌کنیم. سپس درست همچون آزمایش کننده علمی که تنها به یک یا چند تا از خرگوشها ماده مخصوصی را تزریق می‌کند و دیگران را برای مقایسه و کنترل کردن نگاه می‌دارد، ما نیز همه تفسیرهای حدسی خود را درباره یک یا چند متن انجام می‌دهیم و از باقی آنها به عنوان شاهد و وسیله کنترل استفاده می‌کنیم.

و من در این کتاب به همین صورت عمل کرده‌ام.

مسائلی که کلام درباره آنها بحث می‌کند، گوناگون و فراوان است.

73 بعضی از آنها تنها جنبه دینی دارند؛ بعضی دیگر/ فلسفی محضند؛ بعضی دیگر مسائلی دینی هستند که از لحاظ فلسفی مورد بحث قرار گرفته‌اند. در میان این سه نوع مسئله، من موضوع بحث خود را در این کتاب مسائل گونه سوم قرار

داده‌ام. گونهٔ اول از مسائل در ردیف مسائلی نیست که در رشته مطالعات و تحقیقاتی که این کتاب به آنها تعلق دارد، قرار گیرد، و از گونهٔ دوم از مسائل در جلدی بحث خواهد شد که به فلسفه عربی تعلق دارد و از فلسفهٔ کلام متمایز است. حتی از میان مسائل گونهٔ سوم نیز تنها آنها را برگزیده‌ام که یا منحصرراً خصوصیت کلامی دارند، یا به صورتی کامل در علم کلام مورد بحث قرار گرفته‌اند. مسائلی را نیز که، هرچند در کلام با آنها روبه‌رو می‌شویم، به صورت کامل بعدها به توسط فلاسفه در معرض تحقیق قرار گرفته‌اند، برای جلد مخصوص فلسفهٔ عربی که به آن اشاره کردم باقی گذاشته‌ام. مسائلی که بنابراین ترتیب و انتخاب در کتاب حاضر مورد بحث قرار خواهد گرفت، شش است: صفات؛ قرآن؛ خلق؛ ذریگری؛ علیّت؛ جبر و اختیار. باید توجه داشت که هریک از این شش مسئله را ابن میمون^۱ و ابن خلدون^۲ در میان فهرست موضوعاتی آورده‌اند که کلام، به اعتقاد ایشان، نظرهای خاصی دربارهٔ آنها به عنوان مسئلهٔ یک فرقه ابراز می‌کند. و بالاخره، مسائلی که بدین گونه انتخاب شده، تنها تا آن حد مورد بحث قرار خواهد گرفت که مشخص‌کنندهٔ کلام به عنوان یک کل یا مکتبی در کلام یا گروهی در داخل یک مکتب بوده باشد. از افراد متکلمان تا آن حد سخن می‌گوییم که نمایندهٔ کلام به عنوان یک کل یا نمایندهٔ مکتبی در کلام یا گروهی در داخل یک مکتب، یا، اتفاقاً بیان‌کنندهٔ یک عقیدهٔ جالب توجه مهمی بوده باشند.

این شش مسئله در کلام از مسائل تازه نیست. مسائلی قدیمی است، و بحث من دربارهٔ آنها در این کتاب دنباله‌ای از بحث دربارهٔ همین مسائل در تحقیقات مربوط به فیلو و آباء کلیسا است که کتاب حاضر دنباله و ادامه‌ای از آن به شمار می‌رود. مسئلهٔ صفات در اینجا به صورت عمده گسترشی از بحث دربارهٔ آن در فصل «خدا، جهان اندیشه‌ها، و لوگوس» در جلد اول کتاب فیلو، و فصلهای زیر عنوان / «تثلیث، لوگوس، و مثل افلاطونی» در جلد اول فلسفهٔ 74 آباء کلیسا، و نیز به صورت جزئی دنبالهٔ بحث «ناشناختنی بودن خدا و

محمولهای خدا» در جلدهای دوم فیلو و فلسفه آباء کلیسا است.^۳ مسئله قدیم بودن قرآن که در این کتاب آمده، قسمتی گسترش بیشتری از مسائلی است که در فصلهای یاد شده از جلدهای اول فیلو و فلسفه آباء کلیسا آمده، و قسمتی دیگر گسترش مسائلی است که در بخش مربوط به «لوگوس خالد» در جلد اول فیلو، و در فصل «راز تجسد» از جلد اول فلسفه آباء کلیسا آمده بوده است. مسئله آفرینش و جزء لایتجزی (اتوم) که در اینجا آمده، گسترش بیشتری از مسئله ای است که در فصلهای مربوط به «آفرینش و ساختمان جهان» هم در جلد اول فیلو و هم در جلد دوم فلسفه آباء کلیسا مورد بحث قرار گرفته است. مسئله علّیت در این کتاب بحث کاملتری است از قوانین طبیعت و معجزات که در جلد اول فیلو و در جلد دوم فلسفه آباء کلیسا آمده است. مسئله جبر و اختیار کتاب حاضر گسترشی از بحث در خصوص اراده آزاد در جلد اول فیلو و جلد دوم فلسفه آباء کلیسا است.

این کتاب، به عنوان جزئی از یک رشته تحقیقات درباره ساختار و رشد نظامهای فلسفی از افلاطون تا اِسپینُوزا، نظامی از فلسفه دینی را معرفی می کند که شالوده آن بعضی از مفروضات قبلی کتاب مقدس است که فیلولانها را طرح کرده بوده است. در فیلو شماره این مفروضات کتاب مقدس هشت است از این قران: (۱) وجود خدا؛ (۲) یگانگی خدا؛ (۳) آفرینش جهان؛ (۴) مشیت الهی؛ (۵) وحدت جهان؛ (۶) وجود مُثُل (Ideas)؛ (۷) وحی شریعت؛ (۸) ازلی بودن قانون شریعت.^۴ حال ببینیم که چقدر تا از این هشت مفروض قبلی در علم کلام پذیرفته شده است.

در مسیحیت، چنانکه دیدیم،^۵ قدمت و ازلیت قانون شریعت بدون پرده رد شده بود؛ وحدت جهان، با آنکه مفروض است، مندرج در میان اصول دین نیست؛ / و هستی اندیشه ها و مُثُل به صورت تغییر شکل یافته در آموزه تثلیث

۳ — جلد دوم فلسفه آباء کلیسا هنوز به چاپ نرسیده است.

۴ — مقایسه کنید با فیلو، اول، ص ۱۶۹ — ۱۶۴.

۵ — مقایسه کنید با فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۹۶ — ۸۰.

برجای مانده است. و اما پنج مفروض قبلی کتاب مقدس پذیرفته شده بود، ولی درباره وحدت خدا انحرافات از نظر فیلولوپیدا شد.

در فیلولو، یگانگی خدا به معنی چهار چیز بود: (۱) انکار شرک و چندخدایی؛ (۲) انکار وابستگی خدا به چیزی دیگر، یعنی اقرار به خودبسندگی و بینیازی خدا؛ (۳) اعتراف به آنکه تنها خدا ازلی و ابدی است، که نتیجه آن یکی شدن قدمت با الوهیت است؛ (۴) در نتیجه ترکیب اصل کتاب مقدسی شبیه نبودن خدا به هر چیز دیگر با تحلیل فلسفی معنی اصطلاح «واحد»، اعتراف به اینکه وحدت خدا به معنی سادگی و بسیط بودن مطلق است، که بدین ترتیب نه تنها کثرت درونی که به صورت ضمنی در تصور جسمانیت وجود دارد بلکه نیز هرگونه کثرت درونی دیگر از خدا نفی می شود. در مسیحیت، طرز تصور فیلولونی وحدت خدا به صورت نفی شرک و اعتراف به بینیازی و یکی شمردن قدمت با الوهیت، عموماً پذیرفته شده بود. ولی از لحاظ یگانگی خدا به معنی بساطت مطلق او، در مورد تثلیث اختلاف کلمه پیدا شد، که اورتودوکسها آن را نمی پذیرفتند؛ مسیحیت مبتدع آن را قبول داشت. و یک اختلاف عقیده لفظی نیز در مسیحیت اورتودوکس درباره شایستگی استعمال لفظ «جسمانی» درباره خدا به وجود آمد. یکی از ایشان، تیرتولیان، چنین استدلال می کرد که خدا را می توان جسمانی توصیف کرد، ولی بدان شرط که جسمانیت او را غیرمشابه با جسمانیت اجسام بدانیم.^۶

به طریق مشابهی در اسلام نیز اصل قدمت قانون شریعت طرد شد؛^۷ اصل یگانگی جهان، با وجود آنکه پذیرفته شده، در میان اعتقادات دینی مندرج نیست؛ و وجود اندیشه ها و مُثُل به صورتی تغییر شکل یافته در آموزه (دُکترین) صفات و قدمت قرآن باقی ماند. و اما / پنج مفروض قبلی کتاب مقدسی فیلولو، در اسلام نیز همچون در مسیحیت، هر پنج پذیرفته شد.

۶ — تیرتولیان، برضه پراکسانیان، (PL، ۲، C ۱۶۲).

۷ — مقایسه کنید با اشتاینشاید، ادبیات مناظره ای، ۳۲۵ — ۳۲۲؛ شراینر، محاجه، ص ۶۱۹،

وجود خدا، همچون در فیلولو،^۸ در اسلام نه تنها به معنی طرد بیخدایی بلکه نیز به معنی طرد شگاکیری است. به همین جهت در اسلام قاعده بر آن است که در فلاسفه میان کسانی که به آفریدگاری معتقدند و کسانی که چنین اعتقادی ندارند،^۹ تمایز قائل شوند، و پیش از ظهور اسلام گونه‌های مختلف شگاکان همه را در زمره شگاکان به شمار آورند و آنان را با اصطلاح کلی «سوفسطائیان» بنامند.^{۱۰} ولی نسبت به یگانگی خدا، در میان چهار طرز تصور فیلولونی یاد شده آن، نخستین آنها یعنی انکار تعدد خدایان، در قرآن بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است.^{۱۱} قرآن در مورد خودبسندگی یا بینیزی خدا نیز چنین است، بدان‌سان که کلمه الغنی یعنی ثروتمند و بینیز و خودبسند در جزء ۹۹ نام نیکوی خدا (اسماء الحسنی) قرار گرفته است.^{۱۲} ولی، وحدت خدا به این معنی که تنها او قدیم است، در اختلافات فرقه‌ای در باره مسئله صفات مورد اختلاف کلمه واقع شد، که اکثر صفاتی^{۱۳} آن را طرد می کردند^{۱۴}، در صورتی که بعضی از ایشان و همه ضد صفاتی^{۱۵} آن را می پذیرفتند. وحدت خدا به معنی بساطت مطلق او نیز از موضوعات اختلاف کلمه در صفات بود که همه صفاتی^{۱۶} منکر آن بودند؛ ضد صفاتیان آن را پذیرفته بودند.

سپس، همچون در مسیحیت، در اسلام سنتی نیز اختلاف عقاید به وجود آمد، و شاید اختلاف عقایدی تنها لفظی بود، در این خصوص که آیا می توان خدا را با لفظ جسمانی یا حتی داشتن جسد توصیف کرد. در میان اهل سنت کسانی بر آن بودند که بنابر نهی قرآنی از اینکه خدا را با موجودات آفریده تشبیه کنند (سوره ۴۲، آیه ۹؛ سوره ۱۱۲، آیه ۴)، تنها به شرطی می توان خدا را

۸ - مقایسه کنید با فیلولو، اول ۱۷۱ - ۱۶۵. ۱۰ - همان جا، س ۶؛ ملل، ص ۲۰۲، س ۱۳.

۹ - فرق، ص ۳۴۶، س ۱۳ - ۱۰. ۱۱ - سوره ۴، آیه ۵۱؛ سوره ۲۰، آیه ۷ و جاهای دیگر.

۱۲ - براساس سوره بقره، آیه‌های ۲۶۵ و ۲۷۰؛ سوره ۳ آیه ۱۱، ۹۲؛ سوره ۲۷، آیه ۴۰؛ سوره ۳۹، آیه ۹؛ سوره ۶۴، آیه ۶.

۱۳ - مقایسه کنید به پس از این، ص ۱۳۰.

۱۴ - مقایسه کنید با پس از این، ۱۴۳ و بعد.

۱۵ - مقایسه کنید با پس از این، ص ۱۳۲ و بعد. ۱۶ - مقایسه کنید با پس از این، ص ۱۳۳.

۱۳۸ - ۱۳۹.

جسمانی یا حتی دارای جسد تصوّر کرد که جسمانیّت یا جسد او شبیه با هیچ چیز دیگر در نظر گرفته نشود. و چنین است که / ابن رشد هنگام سخن 77 گفتن درباره «بعضی از مسلمانان» همچون «حنبلیان و پیروان ایشان» می گوید که آنان بر این اعتقاد بودند که «خدا جسدی است که شبیه جسدهای دیگر نیست». ۱۷ ابن خلدون، در ضمن اشاره به کسانی که وی آنان را به نام مُجَسِّمَة خوانده، می گوید: «آنان به جسمانیّت خدا معتقدند، ولی نه جسمانیّت بدنها» ۱۸، و ابن حزم که خود به عدم جسمانیّت خدا معتقد بوده، چنین استدلال کرده است: «اگر آیه ای از قرآن را به ما نشان می دادند که خدا در آن جسد نامیده شده بود، وظیفه ما آن بود که چنین اعتقادی داشته باشیم، ولی آنگاه لازم بود که او را چنین توصیف کنیم که جسد و بدنی است نه همچون جسدهای دیگر». ۱۹ اشاره به چنین نظری را در اسلام همچنین می توان در آثار یهودیانی نیز یافت که به زبان عربی تصنیف کرده اند. یوسف البصیر، در اشاره به بعضی از متکلمان چنین گفته است: «این گفته ایشان که خدا جسدی است نه چون جسدهای دیگر قابل اثبات نیست»، ۲۰ و ابن میمون در ضمن نقل قول بعضی از متکلمان که مخالف با این نظر بوده اند، چنین آورده است: «اگر بگویند که خدا جسدی نه چون جسدهای دیگر، متناقض با خود سخن گفته اید». ۲۱

اصل آفرینش جهان به صراحت در قرآن بیان شده، ۲۲ و همچون در فیلو و آباء کلیسا، به صورت اصلی استقرار یافته از اعتقاد اسلامی درآمده است، ولی، همچون در یهودیت، درباره معنی آن اختلاف کلمه پیدا شده است. ۲۳ و

۱۷ - کشف، ص ۶۰، س ۱۵ - ۱۳. به همین ترتیب از هشام بن الحکم رافضی نقل شده است که گفته بود: «خدا جسدی است غیرمشابه با جسدهای دیگر» (مقالات، ص ۳۳، س ۱۰ - ۱۱؛ ص ۲۰۸، س ۱).

۱۸ - مقدمه، سوم، ص ۵۲، س ۲۰؛ مقایسه کنید با ص ۳۸، س ۴ - ۱.

۱۹ - فیصل، دوم، ص ۱۱۸، س ۲۵ تا ص ۱۱۹، س ۱.

۲۰ - فِجْکَمَت پتی، ۱۸، ص ۱۱۴ b. ۲۲ - سورة ۱۳، آیه ۳، ۴، و جز آن.

۲۱ - موره، اول، ۷۶، برهان دوم، ص ۱۶۰، س ۱۱. ۲۳ - مقایسه کنید با پس از این، فصل پنجم.

همچنین اعتقاد به مشیت الهی در قرآن آشکارا بیان شده،^{۲۴} که مسائل علّیت در ضمن آن مندرج است، و درباره این دو در اسلام اختلاف کلمه‌هایی به وجود آمده است.^{۲۵} و بالاخره، اعتقاد به وحی نیز به صورتی صریح در قرآن وجود دارد،^{۲۶} ولی درباره این باور از لحاظ معنی آن اختلاف کلمه پدید آمده است.^{۲۷}

78

بدین ترتیب باید گفت که فلسفه کلام همچون فلسفه / آباء کلیسا مشتمل بر پنج مفروض قبلی از هشت مفروض قبلی مبتنی بر کتاب مقدس است که فیلولو آنها را تدوین کرده بود. و همچنین ابن میمون، در فصلی که در آن از کلام اسلامی و آباء کلیسای مسیحی سخن می‌گوید، اعتقاداتی را که در میان سه دین یهودیت و مسیحیت و اسلام مشترک است، و اعتقاداتی که اختصاص به مسیحیت و اسلام دارد، فرق می‌گذارد. به عنوان نمونه‌ای از اعتقادات مشترک میان سه دین به «آموزه آفرینش جهان» اشاره می‌کند «که اعتقاد به حقایق معجزه و اعتقادات دیگر وابسته به آن است».^{۲۸} درباره «اعتقادات دیگر» که ابن میمون آنها را همراه با اعتقاد به معجزات وابسته به اعتقاد به آفرینش جهان دانسته، می‌توانیم چنان تصور کنیم که مقصود وی وجود و یگانگی خدا و مشیت الهی و وحی بوده است، چه، حتی با آنکه ابن میمون به آن معتقد است که وجود خدا و یگانگی او را، که در نظری عدم جسمانیت وی را نیز شامل می‌شود، می‌توان به صورت غیرمستقیم بر پایه فرض قدیم بودن جهان اثبات کرد، دلیل مستقیم و حقیقی برای این دو اصل، بنابر نظری، بر شالوده آفرینش جهان قرار می‌گیرد که خود وی به آن معتقد است،^{۲۹} و، همچون در مورد مشیت الهی و وحی، ابن میمون آنها را اعمال معجزه دانسته^{۳۰}

۲۴ — سوره ۶، آیه ۵۹؛ سوره ۱۵، آیه ۲۰، و جاهای ۲۷ — مقایسه کنید با پس از این، فصل سوم.
۲۸ — موره، اول، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۵.

۲۵ — مقایسه کنید با پس از این، فصل هفتم.
۲۶ — سوره دوم، آیه ۳، و جاهای دیگر.
۲۷ — همان کتاب، دوم، ۲، ص ۱۷۵، س ۱۲ تا ص ۱۷۶، س ۲.

۳۰ — برای مشیت رجوع کنید به بحث ابن میمون درباره خصرصیت علم و مشیت خدا در موره، سوم، ۲۰، ص ۳۵۱، س ۱۱ — ۱؛ سوم، ۲۳، ص ۳۶۰، س ۲۴ — ۱۸. درباره وحی رجوع کنید

و بنابراین، همانند همه معجزات، به نظر او وابسته به اعتقاد به آفرینش است. از باورهایی که مخصوص مسیحیان یا مسلمانان است، ابن میمون از آموزه تثلیث برای دسته اول و آموزه قدمت قرآن، که جزئی از آموزه صفات است، برای دسته دوم یاد کرده است.^{۳۱} این دو آموزه، چنانکه دیدیم، نماینده انحرافات در مسیحیت اورتودوکس (راست اعتقاد) و اسلام اورتودوکس یا سنتی از بعضی طرز تصویرهای فیلونی معنی یگانگی خدا است. بنابراین، به گفته ابن میمون،^{۷۹} فلسفه پدران (آباء) کلیسا، و نیز فلسفه کلام، مبتنی بر پنج اصل است که در آن با یهودیگری شریکند، و این پنج اصل، چنانکه دانستیم، پنج مفروض قبلی از هشت مفروض قبلی مبتنی بر کتاب مقدس است که فیلو فراهم آورنده آنها بوده است.

۶ - کلام مسیحی و یهودی

نویسندگان مسیحی و نیز نویسندگان مسلمان و یهودی از متکلمان مسیحی یاد کرده اند. مثلاً، یحیی بن عدی از «متکلمان مسیحی»^۱ سخن گفته است؛ ابن رشد از «متکلمان ملت مسیحی»^۲ یا «متکلمان سه دینی» که هم اکنون وجود دارد»^۳ یاد کرده است؛ و ابن میمون از «نخستین متکلمان مسیحی یونانی و مسلمان»^۴ سخن گفته است. از میان این سه جمله نقل شده، گفته های ابن عدی و ابن میمون درباره متکلمان مسیحی، چنانکه از قرائن منطق



به خصوصیات آن در مقدمه ابن میمون به شرح م. سَهدَرین، دهم، و توصیف وحی نازل شده بر کوه سینا درموره، دوم، ۳۳.

۳۱ - موره، اول، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۷ - ۵.

۱ - پریه، رساله های کوچک، ص ۳۹.

۲ - در دوازده متافیزیک، شرح ۱۸، عربی، ص ۱۴۸۹، س ۵ - ۴؛ لاتینی، ص ۳۰۴ F.

۳ - همان کتاب، عربی، ص ۱۵۰۳، س ۱۲ - ۱۱؛ لاتینی، ص ۳۰۵ F.

۴ - موره اول، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۱۱ - ۱۰.

می‌توان دریافت، اشاره به پدران کلیسای مسیحی است. ولی گفته ابن رشد درباره «متکلمان سه دین» که در آن می‌گوید که همه بر اصل آفرینش از عدم اتفاق کلمه دارند، آشکارا اشاره به آن متکلمان مسیحی و یهودی است که به عربی چیز نوشته‌اند و ابن رشد با آثار ایشان آشنایی داشته است؛ چه، در عین آنکه امکان داشته است که وی با پافشاری مسیحیان درباره اصل آفرینش از عدم از طریق ترجمه عربی آثار آباء کلیسا آشنایی پیدا کرده باشد، درباره پافشاری یهودیان در این باره نمی‌توانسته است جز از راه آثاری که خود جهودان به زبان عربی نوشته بودند اطلاعی حاصل کند.^۵ چون به این مسیحیان و مسیحیان وارد در الاهیات به عنوان «متکلمون» اشاره شده، می‌خواهیم بدانیم که آیا آثاری که به وسیله آنان فراهم شده هیچ وجه مشترکی با کلام اسلامی داشته است یا نه.

۱ - کلام مسیحی

80 / مسیحیانی که در سرزمینهای اسلامی زندگی می‌کردند، پیش از آنکه در قرن اول / هفتم در زیر فرمان مسلمانان قرار گیرند، از سه زبان ادبی یونانی و سریانی و قبطی بهره‌برداری می‌کردند. ولی در قرن دوم / هشتم به آن آغاز کردند که زبان عربی را نیز در نوشتن آثار خود به کار برند. با آنکه در آغاز استعمال زبان عربی منحصر به ترجمه نوشته‌های کتاب مقدس و ادعیه و اوراد بود، از قرن چهارم / دهم به آن پرداختند که زبان عربی را برای ترجمه آثار یونانی و سریانی آباء کلیسا و نیز برای تصنیف آثاری به زبان عربی درباره مسائل مربوط به الاهیات به کار برند.^۱ بیشتر این آثار به صورت چاپی هنوز انتشار پیدا نکرده است. ولی از معدودی از آنها که تاکنون انتشار یافته، و نیز از توصیف آثار منتشر نشده، می‌توان به این نتیجه رسید که کار ایشان ادامه تعلیمات

۵ - مقایسه کنید با اشتاینشایدر، ترجمه‌های عبری، ص ۴۶۱ - ۳۶۸.

۱ - رجوع کنید به گراف، تاریخ ادبیات مسیحی عربی، اول (۱۹۴۴)، دوم (۱۹۴۷).

آباء کلیسا بوده، بی آنکه تحت تأثیر تعلیمات فلسفی یا خداشناختی مخصوص علم کلام قرار گرفته باشد. مثلاً، از این واقعیت که یحیی بن عدی چندین رساله درباره قابلیت تقسیم بینهایت اجسام^۲، یا انکار مرکب بودن اجسام از اجزاء لایتجزی^۳ تألیف کرده بود، و اینکه شاگردش ابوالخیر حسن بن سوار رساله کوچکی تألیف کرد و در آن برهان کلامی برای اثبات آفرینش جهان را مبتنی بر نظریه اتومها رد کرد،^۴ می توان به این نتیجه رسید که متکلمان مسیحی دزیرگی کلام اسلامی را پذیرفته بودند. سپس نیز از این واقعیت که بعضی از اشاعره، که صفات مورد بحث میان خودشان با اُتومهای دوم و سوم از اقانیم ثلاثه یکی می شمردند، این امر را اشتباهی از مسیحیت می دانستند که اقانیم (اشخاص) را که خود ایشان به شماره صفات می دانستند، تنها به دو محدود کنند، چنان برمی آید که مسیحیان در سرزمینهای اسلامی در آن دوره که کلام بنابر نظر آباء کلیسایی / ادامه می یافت، بر این اعتقاد بودند که هیچ یک از ۸۱ الفاظی که محمول خدا واقع می شود، جز نامهای اقانیم ثلاثه، دلالت بر وجودهای واقعی ندارد.

بالاخره، از این واقعیت که ابوقرة در قرن دوم / هشتم مفهوم مسیحی آزادی اراده مطلق^۵ را مطرح کرد و یحیی بن عدی در قرن چهارم / دهم به رد نظریه تازه ساخته شده کلامی «کسب»^۶ پرداخت که جبریه زمانش آن را به کار می بردند، در واقع امتیازی بود که به معتقدان به آزادی اراده داده می شد،^۸ می توان چنین نتیجه گرفت که کسانی که به اصطلاح متکلمان مسیحی خوانده

۲ — مقایسه کنید با پریه، یحیی بن عدی، ص ۷۵، شماره های ۲۷ و ۲۸.

۳ — همان جا شماره های ۳۱ و ۳۲؛ نیز مقایسه کنید با ص ۲۶، شماره ۳۵.

۴ — برنار لئون، «مفهوم مُعَدَّت در کلام و در فلسفه» مندرج در (۱۰۸) *Donum Natlicum* H.S. Nyberg oblatum (1955) PP. 88-93، مقاله لِابِی الخیر الحسن بن سوار البغدادی، در *Neoplatonici apnd Arabes* (1955) مقایسه کنید با پس از این، ص ۳۹۴ — ۳۹۳.

۵ — فصل، چهارم، ص ۲۰۷، س ۲۳ — ۲۲؛

۶ — پریه، یحیی بن عدی، ص ۷۳، شماره ۷.

رجوع کنید به بعد.

۸ — به پس از این، ص ۶۸۴، رجوع کنید.

۶ — گراف، تاریخ، دوم، ص ۱۳، شماره ۹.

می شدند، در تحت تأثیر آموزه قَدَر کلام سنتی اسلام قرار نگرفته بودند.

مسیحیان، به صورت گروه اقلیتی در یک جهان با اکثریت عظیم مسلمان، کاری جز این نمی توانستند کرد که تحت تأثیر محیط اسلامی نیرومند قرار گیرند. چه، با گذشت زمان و آگاهی یافتن مسلمانان از منطق و متافیزیک و پیدا کردن مهارت در استفاده از این علوم، حمله مداوم آنان بر آموزه تثلیث مسیحیان، که بنا به دستور قرآن صورت می گرفت، رفته رفته سختتر و مؤثرتر می شد. در برابر آن، تکرار سطر کهنه برهانهایی که در دفاع از این آموزه به کار می رفت، کارایی خود را از دست داد، مخصوصاً از آن زمان که مسلمانان دریافتند که ملحدانی در داخل خود جهان مسیحیت به این براهین آسیب رسانیده اند. لازم بود که سطر تازه ای از برهان به وجود آید — برهانی که جنبه تسلیم و جهش به پس بیشتری داشته باشد. بنابراین، مسیحیان زیر فرمان اسلام، بی آنکه به صورت خودا گاهانه از راست اعتقادی خود انحراف حاصل کنند، به آن برخاستند که آموزه تثلیث خود را با آموزه صفات مسلمانان تطابق دهند. به این استدلال آغاز کردند که، در پایان کار، اختلافی اساسی میان اشخاص (اقانیم) تثلیث و صفات خدای اسلامی در تأثیرات هریک از آنها بر روی یگانگی خدا که مسلمانان و مسیحیان به آن اعتقاد دارند، وجود ندارد. با تردستی و مهارت به آن آغاز کردند که از اختلافات میان اشخاص و صفات بکاهند و این اختلافات را فقط تفاوت الفاظ جلوه گر سازند. و از اینجا می توانیم بفهمیم که چگونه نسطوریان آموزه راست اعتقادانه خود را نسبت به / تثلیث به صورت یکی از صورتبندیهای آموزه صفات درآوردند، بی آنکه از تصور راست اعتقادانه اصلی خود از تثلیث منحرف شوند.^۹ علاوه بر این خواهیم دید که چگونه همین گروه نسطوریان برای منطبق ساختن تصویری که از حضرت مسیح داشتند با تصور مسلمانان از او، صورتبندی نسطوری مسیحشناسی را به صورتبندی دیگری تغییر شکل دادند که تنها به بعضی از نسطوریان اختصاص داشت.^{۱۰}

۹ — رجوع کنید به پس از این، ص ۳۴۷ — ۳۴۲.

۱۰ — به پس از این، ص ۲۴۹ — ۳۴۷ را ببینید.

۲ - کلام یهودی *

یهودیانی که در قرن اول / هفتم به زیر فرمان اسلام درآمدند، در ادبیات خود که به زبان عبری یا آرامی یا آمیخته‌ای از این دو نوشته می‌شد، هیچ اثر فلسفی نداشتند که بتوان آن را معادل نوشته‌های آباء کلیسا دانست که مسیحیان زیر نفوذ اسلام درآمده آن زمان در اختیار خود داشتند. ولی، در اواخر قرن سوم / نهم آثار عربی با محتوی یهودی به پیدا شدن در میان آنان آغاز کرد و در شرق و در اندلس تا پایان قرن ششم / دوازدهم ادامه یافت، هرچند که این آثار پراکنده بود و حتی پس از آن زمان به صورت اتفاقی علنی می‌شد.^۱

یک خصوصیت از آن ادبیات فلسفی یهودی نوشته شده به عربی را ابن میمون، از زمان پیدایش آن تا زمان خودش، در ملاحظات مقدماتی که برای معرفی کلام در کتابش، *دلالة الحائرين*، (به عبری: *مורה نבוכים*)، آورده در اختیار ما قرار داده است.

«اما این اندازه مختصر از علم کلام را که در معنی توحید و آنچه وابسته بدان است در آثار جاوونیان و قرائین می‌یابی، همه از چیزهایی است که از متکلمان مسلمان گرفته‌اند».^۲ و سپس در دنباله سخن می‌گوید که چون در میان متکلمان مسلمان نخستین فرقه‌ای که پیدا شد فرقه معتزله بود، «همدینان ما آنچه را که به عاریت گرفتند از ایشان گرفتند، / و از روش ایشان پیروی کردند»^۳، و اما از نظرهای تازه‌ای که بعدها با آمدن اشاعره پیدا شد، «هیچ یک را نمی‌توانی در نزد همدینان ما بیابی، و این نه بدان جهت است که اینان رأی نخستین را بر رأی دوم برگزیدند، بلکه بدان جهت که چنان اتفاق افتاده بود که آنان رأی نخستین را گرفتند و پذیرفتند و آن را امری برهانی تصور کردند».^۴ سپس در تقابل با آن متکلمان یهودی اهل تحقیق که آنان را در مشرق می‌یابیم، می‌گوید: «اما همه اندلسیان از اهل ملت ما را چنان می‌یابی که متمسک به

۵ تجدید چاپ با تجدید نظر از هفتاد و پنجمین مجلد سالنامه مجله فصلی یهود، ۱۹۶۷، ۵۷۳ - ۵۴۴.

۱ - إشتاینشایدر، ادبیات عربی یهودیان §§ ۲۳ و بعد. ۳ - همان‌جا، ص ۱۲۲، س ۵ - ۴.

۲ - موره اول، ۷۱، ص ۱۲۱، س ۲۸ تا ص ۱۲۲، س ۲. ۴ - همان‌جا، س ۹ - ۶.

گفتارهای فلاسفه و متمایل به آراء ایشانند، به شرط آنکه تناقضی با قانون شریعت نداشته باشد که در این صورت آنان را چنان نمی‌یابی که بر مسلک متکلمان باشند. پس به همین جهت است که در بسیاری از چیزها روشی همچون مذهب ما در این گفتار دارند که در آثار اندکی که از نویسندگان متأخر ایشان برجای مانده، دیده می‌شود.^۵

در این فقره ابن میمون سه امر مهم را بیان کرده است. نخست اینکه نفوذ متکلمان بر علمای الاهی اهل تحقیق شرق یعنی «جاؤونیان» که همان ربانیانند، و مخالفان ایشان یعنی «قرائیان» را باید تنها در «معنی توحید و آنچه وابسته بدان است» دانست. دوم، از لحاظ «توحید و آنچه وابسته بدان است». ربانیان و قرائیان شرق از معتزلیان پیروی می‌کردند، در صورتی که «همه اندلسیان از اهل ملت ما»، یعنی ربانیان اسپانیا پیرو فلاسفه بودند. سوم، مرجع شناخته شدن نظریات معتزله به توسط جاؤ و ینان و قرائیان نتیجه یک انتخاب عمدی نبوده، بلکه تنها نتیجه این حادثه اتفاق بوده است که آنان نخستین بار با این نظریات آشنایی پیدا کرده بودند.

هریک از این اظهار نظرها نیازمند شرح و توضیح است.

84 / در اظهار نظر اول مقصود کنار گذاشتن نگرشهای خاص مورد قبول متکلمان همچون ذریگری و انکار علیّت است. از لحاظ ذریگری باید گفت که قرائیان مشرقزمین، همچون یوسف البصیر و یسوعا بن یهودا که برای ابن میمون شناخته بودند، از این مکتب پیروی می‌کردند، ولی نه «جاؤونیان» پیرو مکتب ذریگری بودند و نه قرائیان بعدی همچون یهودا هَدَسی^۶ و نیز محتملاً کسان دیگری^۷ که برای ابن میمون ناشناخته بودند. از لحاظ انکار علیّت باید گفت که

۵ - همان‌جا، س ۱۳ - ۹. مقایسه کنید با موزه اول، مقدمه، ص ۱۰، ۲۷ - ۲۶ که ابن میمون، پس از گفتن این مطلب که کتاب وی درباره موضوعهای پیچیده و مرموز نوشته شده، چنین می‌افزاید: «مطالبی که درباره آنها هیچ یک از اهل ملت ما در دوران دراز اسارت، تا آنجا که اطلاع داریم و از کتابهای موجود در نزد ما آشکار می‌شود، اثری تصنیف نکرده است.

۶ - اشکول‌ها - کوفیر، ۲۸، ص c-d ۱۹. ۷ - عَصَ حَیْم ۴، ص ۱۸، س ۵ - ۴.

«جاؤونیان» به یقین به آن اعتقاد نداشتند، و این امر مورد تردید است که «قرائیان» مشرق که ابن میمون آنان را می شناخته، از آن پیروی کرده باشند.^۸

اظهار نظر دوم در معرض چند خصوصیت قرار می گیرد. عبارت «توحید و آنچه وابسته بدان است»، چون از روی آنچه عملاً در آن نوشته های جاؤونیان و قرائیان می یابیم که در آنها زمینه ای کلامی انعکاس پیدا کرده است، مورد قضاوت قرار گیرد، نه تنها بحث درباره یگانگی خدا را شامل می شود، بلکه دلایل وجود و عدم جسمانیت، و دلایل نفی واقعیت صفات، و دلایلی بر آفرینش جهان و آزادی اراده آدمی را نیز در بر می گیرد. حقیقت آن است که در همه این مباحث، هم ربانیان شرق و هم قرائیان از روشهای متکلمان معتزلی پیروی می کردند، ولی باز هم اختلافی میان ایشان وجود داشته است. مثلاً، در صورتی که ربانیان و قرائیان هر دو منکر واقعیت داشتن صفات بودند، یوسف البصیر قرائی از نظریه ابوهاشم در باره احوال^۹ پیروی می کرد، ولی سعدیای ربّانی نظر خود را به صورتی اظهار می داشت که نظریه احوال^{۱۰} در آن به کنار گذاشته شده بود، و الْمُقَمَّص^{۱۱} نیز چنین بود. به همین ترتیب، از لحاظ براهین آفرینش عالم، که نیز به عنوان براهین برای اثبات وجود خدا به کار می رود، در صورتی که ربانیان و قرائیان شرق براهینی را به کار می بردند که خود ابن میمون آنها را براهین کلامی خوانده^{۱۲}، قرائانی که معتقد به نظریه کلامی / ذریگیری⁸⁵ بودند، این براهین را با صورت اصلی کلامی بدان صورت که مبتنی بر ذریگیری بود به کار می بردند، ولی سعدیا که ذریگیری را رد می کرد، همین براهین را به صورتی دیگر به کار می برد که اعتقاد به نظریه ذرات از آن حذف شده بود.^{۱۳}

نیز چنین است در مورد اشاره به نظر ابن میمون درباره اختلاف میان سران یهودیت در شرق و در اندلس، که در عین درست بودن این مطلب که

۸ — مورد بحث قرار گرفته در کتاب «انعکاس کلام در فلسفه یهودی» که هنوز منتشر نشده.

۹ — همان جا.

۱۰ — همان جا. ۱۲ — رجوع کنید به پس از این، ص ۳۷۳.

۱۱ — همان جا. ۱۳ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۳۹۸ — ۳۹۷؛ ۴۰۴ و ۴۰۵.

بعضی از فلاسفه یهودی در اسپانیا روش کلامی اثبات آفرینش جهان و وجود خدا را ترک کردند،^{۱۴} دو نفر از ایشان، بَحْیة بن پَقُودَه و یوسف بن صَدِیق، همچون سَعْدِیا از شرق، از صورت تغییر شکل یافته براهین کلامی برای اثبات آفرینش جهان و بنابر آن اثبات وجود خدا بهره می گرفتند.^{۱۵} بدون شک مقصود از تعمیم وی تنها اشاره به کسانی بوده است که آنان را در جزو «نویسندگان متأخر ایشان» به شمار می آورده، و محققاً بَحْیة بن پَقُودَه و یوسف بن صَدِیق از زمره ایشان نبوده اند. در مورد مسئله صفات، هرچند ظاهراً مندرج در موضوع «وحدت خدا» است و بنابر آن این مسئله نیز می بایستی مشمول تعمیم وی در خصوص اختلاف میان سران یهودیت شرق و اندلس بوده باشد، می توان به دو دلیل ثابت کرد که در آن تعمیم قرار نمی گیرد. نخست، در اساس مسئله صفات میان معتزله و کسانی که ابن میمون آنان را «فلاسفه» خوانده، اختلافی وجود نداشته است. دوم، تعمیم تنها آن موضوعاتی را شامل می شود که درباره آنها در فصلهای پس از آن درباره کلام گفتگوبه میان می آمده است؛ وی از صفات در فصلهایی متأخرتر سخن گفته است.

۸۶ اظهار نظر سوم، حاکی از آنکه اگر جاوونیان و قرائیان پیش از طلوع اشاعره خود را تسلیم نظریات کلامی معتزله نکرده بودند، امکان آن بود که از اشاعره پیروی کنند، تاحدی معمایی به نظر می رسد. / میان اشاعره و معتزله در روشهای اثبات آفرینش جهان و وجود خدا و یگانگی و جسم نبودن او، اختلافی وجود ندارد. اختلاف میان ایشان تنها درباره مسائل مهم دینی همچون صفات خدا و آزادی اراده آدمی و نیز درباره مسئله اسلامی محض مخلوق بودن قرآن است. بنابراین، هنگامی که ابن میمون به صورت ضمنی می گوید که پیش از ظهور معتزلیان، جاوونیان و قرائیان ممکن است از اشاعره پیروی می کرده باشند، آیا مقصودش گفتن این مطلب بوده است که آنان با پذیرفتن نظریات

۱۴ — همچون، مثلاً، ابراهیم بن داوود.

۱۵ — مقایسه کنید با مونک، دلالة، اول، ص ۳۳۹، شماره ۹؛ مقایسه کنید با پس از این،

اشاعره درباره حقیقت داشتن صفات و قدر، پیرو ایشان بوده‌اند؟ ولی زمینه‌ای برای طرح این فرض وجود ندارد. باور داشتن به حقیقی بودن صفات و قدر از اشاعره نشأت نگرفته است. حتی پیش از آنکه معتزله به وجود آیند در میان مسلمانان وجود داشته است.^{۱۶} اختلاف کلمه مسلمانان درباره این دو آموزه بر جاؤونیان و قرائیان شناخته بود، و اینان در طرد این هر دو آموزه با معتزله بر ضد وضع مسلمانان اهل سنت، که بعدها مورد قبول اشاعره واقع شد، هماهنگی داشته‌اند. علاوه بر این، با درست بودن این مطلب که امکان دارد نظریات اشعری در سال ۹۳۳/۳۲۱ که سعدیا کتاب *رامونوت ذغوت* خود را در بغداد تألیف کرد، با وجود آنکه مواعظ و نوشته‌های سنتی اشعری در سالهای ۳۰۰ — ۹۳۵/۳۲۴ فراهم آمده بود که دو سال آخر از این مدت را در بغداد گذراند و در همین شهر از دنیا رفت، یوسف البصیر قرائی مطالبی از اشاعره نقل کرده و به رد آنها پرداخته است.^{۱۷} پس ابن میمون چگونه می‌توانسته است بگوید که توافق جاؤونیان و قرائیان با معتزله تنها نتیجه این حادثه اتفاقی بوده است که آنان از اشاعره آگاهی نداشته‌اند.

اشاره کردن به پیروان یهودی کلام اسلامی، و تنها از قرائیان یاد کردن، نیز در کتاب *الخزری یهودا هالیوی* آمده است. در جایی از این کتاب، که به صورت مکالمه‌ای میان یک ربی یهودی و شاه خزران نوشته شده، درست در آن جا که ربی می‌خواهد نظام ارسطویی فلسفه را که رنگ نوافلاطونی پیدا کرده است برای آن شاه بیان کند، / از قول ربی چنین می‌گوید: «من شما را⁸⁷ به پیمودن راه قرائیان هدایت نمی‌کنم که با طفره به علم کلام دست یافتند، بلکه برای شما خلاصه روشنی بیان می‌کنم که بتوانید تصوّر صحیحی از ماده و صورت، و سپس از عناصر، و آنگاه از طبع، و سپس از نفس، و آنگاه از عقل، و پس از آن از علم الاهی پیدا کنید».^{۱۸} ظاهر این فقره حکایت از آن دارد که

۱۶ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۹ — ۱۷.

۱۷ — *نعموت*، ص ۴۴۵، س ۱۸ و بعد؛ عربی، ص ۹۸b، س ۹ و بعد.

۱۸ — *خزری پنجم*، ۲، ص ۲۹۴، س ۱۸ تا ص ۲۹۶، س ۱؛ ص ۲۹۵، س ۱۸ تا ص ۲۹۷، س ۲.

قرائیان بدون پرداختن به تحصیل مقدماتی فیزیک یکسره به علم الهی پرداختند.^{۱۹} ولی این امر، در صورتی که آثار یوسف البصیر و یسوعا بن یهودا به عنوان نمونه در نظر گرفته شود، توصیف درستی از روش ایشان نیست. آنان بدون مقدمه در بحثهای مربوط به الاهیات غوطه ورنمی شوند. پیش از آن درباره نیازمندی آدمی به بحث عقلی و نظری در مسائل الهی سخن می گویند. سپس به توضیح بعضی از اصطلاحات و مفاهیم که در علوم طبیعی به کار می رود می پردازند، و در ضمن آن از براهین مخصوص آفرینش جهان بحث می کنند. تنها پس از آن است که به بحث در مسائل الهی خاص، همچون وجود و یگانگی و جسم نبودن خدا و صفات او توجه می کنند.^{۲۰} این البته روش کلام است، ولی همین روش است که نیز به توسط بعضی از فیلسوفان یهودی غیر قرائی همچون سعدیا و بَحیه نیز به کار رفته است.

در توضیح بیان هالوی، می توان گفت که عبارت «بلا دَرَج» که من آن را «باطفره» (ترجمه عین عبارت انگلیسی: بدون پرواز گامها*) ترجمه کرده ام، بدان معنی نیست که قرائیان بدون پرداختن به مقدمه ای درباره مفاهیم فیزیکی به الاهیات پرداخته بوده اند؛ بلکه معنی آن این است که آن مفاهیم فیزیکی که قرائیان پیش از بحث در باره الاهیات به بحث درباره آنها می پرداختند، همان مطالب مربوط به سلسله مراتب وجود در فرایند صدورهای متوالی نیست که خود وی پس از آن هنگام گفتگواز نظام صدور ارسطویی نوافلاطونی شده درباره آنها به سخن پرداخته و گفته است که «معرفت... مراتب عقل / از لحاظ ارتباط آن با خالق، و مرتبه طبع از لحاظ ارتباط آن با نفس، و مرتبه افلاک و کواکب و اشیاء تکوین یافته از لحاظ ارتباط آنها با هیولی و صورت».^{۲۱} بنابراین اصطلاح «دَرَج» در اینجا همسنگ با «مرتبه» به

۱۹ - مقایسه کنید با شرحهایی که در این خصوص نوشته شده.

۲۰ - نعیموت، عبری، ص ۱۶ تا ص ۹۸؛ عربی، ص ۱۸ تا ۱۱۱؛ مَحْکَمَة پنی، ۹ - ۱،

ص ۱۰۹b - ۱۰۳b.

without a flight of steps •

۲۱ - خزری پنجم، ۱۲، ص ۳۱۶، س ۲۴ - ۱۵؛ ۳۱۷، س ۱۸ - ۹.

معنی «ردیف» و «سلسله مراتب» به کار رفته است. باید توجه داشت که همه این اصطلاحات در متن عبری با کلمه «مَدْرَگَه» آمده است. آنچه هالوی در اینجا می خواسته است بگوید این است که، برخلاف قرائانی همچون یوسف البصیر و یسوعا بن یهودا که، به عنوان پیروان کلام، برای علم الهی خود مقدمه ای به صورت بحث درباره مفاهیم و مقصودهایی همچون شیء، موجود و معدوم، ابدی و آفریده، ذره و عَرَض، حرکت و سکون، می آوردند، من می خواهم علم الهی خود را با بحثی درباره مفاهیمی که بیشتر در فلسفه صدور رواج دارند آغاز کنم، و شروع این کار از بحث در پایینترین درجه یعنی ماده است و گام به گام از آن بالا می روم تا به صورت و عنصر و طبع و نفس و عقل برسم و سرانجام به بحث درباره الاهیات پردازم.

بنابراین، هم به گفته هالوی و هم به گفته ابن میمون، در میان یهودیان کسانی بودند که از علم کلام پیروی می کردند. هالوی که بحث خود را در آنجا به مسائل فلسفی محض محدود کرده، گفته است که این یهودیان تنها از قرائیان بوده اند؛ ابن میمون نیز که با مسائل الهی سر و کار داشته، از ربانیان و قرائیان هر دو یاد کرده و نوشته های آنان را درخصوص این مسائل همچون «اندکی از علم کلام» خوانده، که مقصودش از این گفته آن است که شماره آنها اندک است، و آنها را از نوع کلام معتزلی اسلام دانسته، و از این بیان هدفش آن بوده است که همه آنان به بعضی از نظرهای سنتی یهودی درباره یگانگی و جسم نبودن خدا و درباره آزادی اراده آدمی معتقد بودند که با نظرهای اسلامی مورد قبول معتزله، در تقابل با اشاعره، موافقت داشت، و اینکه همه آنان، در تلاش برای تأیید این نظرهای سنتی یهودی براهینی را به کار می برند که از معتزلیان به عاریت گرفته اند.

- 89 ولی آثار نوشته محدود جاوونیان و قرائیان / که ابن میمون بدون یاد کردن از نام نویسندگان آن آثار به آنها اشاره کرده، و نیز آثاری که برای ما شناخته و اکنون موجود است، نباید همچون مقیاسی در نظر گرفته شود که از روی آن بتوانیم دامنه گسترش بحثهای الاهیات نظری را که یهودیان در

سرزمینهای عربی در دوره شکوفایی کلام در اسلام به آنها می پرداختند، اندازه گیری کنیم. آن عصر زمانی نبوده که همه کسانی که درباره فلسفه یا الاهیات به بحث می پرداختند یا حتی آن را تعلیم می کردند، و چیزهای تازه ای برای گفتن در این موضوعات داشتند، اندیشه های خود را با درآوردن آنها به شکل نوشته ماندگار کنند. ذر آثار نویسندگان مسلمان آن روزگار اشاره هایی به فلاسفه و الاهیون یهودی یافت می شود که اطلاع ما درباره آنها فقط از راه نقل قولهای دیگران از ایشان است، و از بعضی دیگر جز نام چیزی برجای نمانده است. مثلاً مسعودی (متوفی در حدود ۳۴۵/۹۵۶) از کسی به نام ابو کثیر یحیی الکاتب از مردم طبریه یاد کرده است که او را معلّم سعدیا و همچون کسی دانسته «که بحثهای فراوانی با وی در سرزمین فلسطین و اردن درباره فسخ شریعت و اختلاف میان مفاهیم عبری تورات و عبّوده و موضوعات دیگر داشته است».^{۲۲} درباره این شخص در هیچ یک از منابع دیگر اطلاعی نیامده، هرچند بعضی از دانشمندان جدید یهود در آن می کوشند تا وی را با یک نحوی عبرانی قرائی یکی بدانند.^{۲۳} مسعودی همچنین از دو نفر یاد کرده است که شخصاً با ایشان آشنایی نداشته است: یکی داوود ملقب به المقمص که در اورشلیم می زیسته، و دیگری ابراهیم البغدادی.^{۲۴} از این دو نفر، اولی به عنوان نویسنده کتابی از گونه کلام شناخته شده؛^{۲۵} و دومی نامی بیش نیست. وی سپس گفته است که در رقه عراق^{۲۶} با شخصی به نام یهودا بن یوسف ملقب به ابوالثناء و شاگرد ثابت بن قرة صابی درباره فلسفه و پزشکی به بحث پرداخته، و نیز در

۲۲ - مسعودی - التنبیه والاشراف (چاپ دخویه)، ص ۱۱۳، سطر ۶ - ۴، ۱۵ - ۱۳ (۱۶۰ - ۱۶۱). مقایسه کنید با مونک، دلالة اول، ص ۳۳۷، حاشیه.

۲۳ - رجوع کنید به مالتز، سعدیا، ص ۵۳، شماره های ۲۲ و ۲۳.

۲۴ - تنبیه، ص ۱۱۳، س ۱۳ - ۱۲. نام المقمص در متن تحریف شده است.

۲۵ - رجوع کنید به شراینر، کلام، ص ۲۲ و بعد.

۲۶ - در متن مسعودی رقه سهواً به مصر نسبت داده شده (رجوع کنید به اشتاینشایدر، ادبیات

عربی یهودی، § ۲۴، شماره ۱، ص ۳۷.

همان شهر با سعید بن علی ملقب به ابن اَشْلَمَیَّة گفتگو کرده بوده است.^{۲۷} از این دو نفر، اولی تنها از طریق یک / نقل قول در قِرِیسانی شناخته است؛^{۲۸} و ۹۰ دومی نامی بیش نیست. و بالاخره گفته است که «با متکلمان از ایشان [یعنی یهودیان] در بغداد به مباحثه پرداخته که یعقوب بن مردویه و یوسف بن قیوما از آن جمله اند»، و در پایان چنین نتیجه گرفته است: «آخرین کس از ایشان، که پس از سال ۳۰۰ [= ۹۱۲] از بغداد به دیدار ما آمد، ابراهیم الیهودی است... در تحقیق بسیار دقیق و در استدلال بسیار زبردستر از همه متکلمان ایشان در این ایام بود».^{۲۹} درباره این سه شخص هیچ اطلاعی در دست نداریم. عیسی بن زُرْعَة (۴۰۰ — ۳۳۲/۱۰۰۹ — ۹۴۳) از شخصی به نام ابوالخیر داود بن موسف یاد کرده و گفته است که «او یکی از متکلمان عمده یهودیان و برجسته ترین متفکر در میان ایشان بود».^{۳۰} با اشاره به نام او به صورت ابوالخیر الیهودی، ابوحیان توحیدی (متوفی در ۱۰۰۹/۴۰۰) نیز از وی به عنوان یکی از افراد گروهی از فلاسفه که در بغداد برگرد ابوسلیمان محمد بن طاهر سجستانی اجتماع کرده بودند، یاد کرده است.^{۳۱} ولی هیچ ذکری از وی در نوشته های یهودی به میان نیامده است. علاوه بر این، خود سعید را درباره آموزه آفرینش از دو نظریه یاد کرده و در خصوص یکی از آنها گفته است که «اشخاصی از ملت خود ما»^{۳۲} مرا از آن آگاه کردند، و در خصوص دیگری گفته است که در

۲۷ — تنبیه، ص ۱۱۳، س ۱۸ — ۱۵.

۲۸ — رجوع کنید به اشتاینشایدر، ادبیات عربی یهودی § ۲۴، ص ۳۶.

۲۹ — تنبیه، ص ۱۱۳، س ۱۸ تا ص ۱۱۴، س ۴.

۳۰ — به نقل مونک از یک نسخه خطی، دلالة، اول، ص ۳۳۷ حاشیه.

۳۱ — مقایسه کنید با گولدتسیهر، «منتخبات یهودی — عربی»، REJ، ۴۷، ۴۶ — ۴.

(۱۹۰۳).

۳۲ — آمونوت اول، ۳، نظریه دوم، ص ۴۳، س ۱۷. شاید یکی از آن «اشخاصی از ملت خود ما» که سعید را اینجا به آنان اشاره کرده، ابن ابوسعید بوده باشد که یحیی بن عدی در ۹۵۲ میلادی، دو سال پس از مرگ سعید، در نامه ای که از او دریافت داشت متوجه علاقه مندی او به مسئله آفرینش شد، چه یکی از موضوعاتی که در آن نامه مورد بحث قرار گرفته، اعتراض به نظر ارسطو درباره ابدیت

آن باره «یکی از افراد ملت خودمان که می شناختم» با من سخن گفت.^{۳۳} رد پای هیچ یک از این دو نگرش را به آثار مکتوب نمی توان به دست آورد. به همین گونه، در اواخر نسخه خطی متن عربی *دلالة الحائرين* / ابن میمون موجود در بودلیان، یادداشتی در حاشیه آمده که آن را از خود ابن میمون دانسته اند، و در آن در میان الاهیون و فلاسفه بسیار سرشناس یهودی از دو فیلسوف ناشناخته یاد کرده است که یکی از آنان به عنوان معاصری از سعدیا شناخته شده که نام وی در منابع دیگر نیز آمده، و از دیگری در هیچ جای دیگر خبری به دست نمی آید.^{۳۴}

از این همه می توانیم چنین نتیجه بگیریم که، علاوه بر آن علمای الاهی که کتاب تصنیف کرده اند و اثرشان به ما رسیده است، کسانی دیگر نیز بوده اند که یا اصلاً به نوشتن کتاب نپرداخته اند و یا اگر چنین کرده اند کتاب ایشان به دست ما نرسیده است. و نیز به این نتیجه می رسیم که به همه محققان یهودی در الاهیات آن زمان، خواه شناخته و خواه ناشناخته، زیر عنوان متکلم اشاره می شده است. دیدیم که مسعودی چگونه این اصطلاح را در مورد الاهیون یهودی بغداد به کار برده بود. و نیز می دانیم که ابن حزم اصطلاح «متکلمون» را برای معرفی سعدیا و مقصص و ابراهیم البغدادی و ابو کثیر از مردم طبریه به کار برده است.^{۳۵} و همچنین موسی بن عزرا که به عربی کتاب نوشته از «برجسته ترین متکلمان، ربی سعدیا و ربی حای و دیگران» سخن گفته

→ عالم باشد که درست مطابق با نخستین برهان سعدیا بر ضد ابدیت است که در نخستین نظریه آفرینش آمده است. ابن ابوسعید به عنوان کسی توصیف شده که در حمایت خاندانی بوده است و نام این خاندان در نامه ای که سعدیا نوشته آمده است و یکی از اعضای این خاندان با سعدیا دوستی نزدیک داشته است. مقایسه کنید با س. پینز «مکاتبه ای فلسفی از قرن دهم»، *PAAJR*، ۲۴ (۱۹۵۵)، ص ۱۳۶-۱۰۳.

۳۳ — امونوت ول، ۳، نظریه ششم، ص ۵۷، س ۲.

۳۴ — رجوع کنید به مونک، *دلالة اول*، ص ۴۶۲، حاشیه ص ۴۵۹.

۳۵ — فیصل سوم، ص ۱۷۱، س ۲۴-۲۳؛ قیاس کنید با فرید لاندز، *JQR*، دوره جدید،

۱، ۱۸۷، حاشیه ۶ (۱۹۱۱-۱۹۱۰).

است. ۳۶

و چون می دانیم که در کنار این متکلمان نامدار یهودی که از صفحات نوشته های خود با ما سخن می گویند، در میان یهودیان در عصر کلام اسلامی مشتی از متکلمان یهودی خاموش نیز بوده اند که نامدار نشده اند، می خواهیم معلوم کنیم که آیا همه آن متکلمان ناشناخته، همچون کسانی که از راه آثارشان بر ما شناخته اند، در یهودیت نماینده علم کلامی شبیه کلام معتزله در اسلام بوده اند، یا در میان ایشان نیز کسانی وجود داشته اند که از گونه رسمی کلام یهودی انحراف پیدا کرده بوده اند. علاوه بر این، چون می دانیم که متفکران یهودی متأخرتر اسپانیا، که ابن میمون آنان را با عنوان فلاسفه توصیف کرده، در عین آنکه با متفکران دینی یهودی قدیمتر مشرق از لحاظ روش / استدلال 92 اختلاف داشته اند، درباره مسائلی که در اسلام موضوع اختلاف میان معتزله و اشاعره بوده با یکدیگر اختلافی نداشته اند، می خواهیم به صورتی کلیتر این مطلب را بدانیم که آیا میان یهودیان عربیزبان از زمان سعدیا تا زمان ابن میمون، گروهها یا افرادی از یهودیان بوده اند که روش تفکر آنان با روش کلی نظریاتی که در آثار متفکران دینی یهودی آن زمان می یابیم متفاوت باشد یا چنین نبوده است.

اینکه به صورت کلی، متناظر با تأثیر مذهب اعتزال بر عقلیگری دینی در میان یهودیان ساکن در سرزمینهای اسلامی نیز تأثیر و نفوذی از جانب اسلام سنتی بر روی آن یهودیانی وجود داشته است که مخالف با عقلیگری دینی بوده اند، از مراجعه به آثار بازمانده از آن زمان آشکار می شود. در اوایل قرن دهم میلادی، هنگامی که عقلیگری دینی تازه در میان یهودیان ظاهر شده بود، سعدیا در آن کوشید تا از معارضه با آن با وارد کردن یک «شخص» خیالی و فرضی، یک یهودی که ممکن است درباره مقرون به صلاح بودن آزمایش عقلیگرانه موضوعات دینی تردید و پرسش کند، زمینه تردید خود را این مطلب قرار دهد

۳۶ — نقل شده از کتابش، کتاب المحاضرة والمذاكرة به توسط شرایبر درمواجهه، ص ۶۰۲،

شماره ۵.

«که کسانی (الناس: ها - غم) چنین کار را روا می‌دانند و بر این اعتقادند که این گونه موشکافیها به بی‌اعتقادی می‌انجامد و سبب بددینی می‌شود»،^{۳۷} جلوگیری به عمل آورد. اصطلاح «ناس» در اینجا، چنانکه از پاسخ سعدیا به پرسشی که طرح کرده است برمی‌آید، اشاره به مسلمانان است. بنابراین، آنچه سعدیا در اینجا کرده عبارت از این است که یک یهودی را بر آن وادارد که شک و تردید در مورد عقلیگری دینی را با نقل کردن اعتقاد مسلمانان پیرو سنت بر ضد آن برانگیزد. سعدیا سپس در جواب چنین آورده است: «چنین اعتقادی تنها مخصوص مردمان عادی در میان ایشان است»^{۳۸} - یعنی در میان مسلمانان. سپس سعدیا افزوده است که اگر کسی در آن بکوشد که از فقره‌ای از تلمود اعتراضی نسبت به عقلیگری دینی پیدا کند، ثابت خواهد شد که آن درست نیست.^{۳۹} باید توجه داشت که سعدیا، در بحث کامل خود نسبت به مسئله هرگز اشاره به این مطلب نکرده است که در میان یهودیان زمان خودش مخالفت عملی واقعی با عقلیگری دینی وجود داشته است. تمام کاری که وی کرده، فرض کردن وجود شخصیت خیالی و فرضی یک یهودی است که، چون شنیده است که در میان مسلمانان کسانی / هستند که نسبت به عقلیگری دینی معترضند، در آن کوشیده است تا تأییدی برای این اعتراض در نوشته‌های علمای دین یهودی پیدا کند.

ولی، یک قرن بعد، شاید در نتیجه تأثیر عقلیگری دینی بر بعضی از یهودیان، در میان یهودیان عربیزبان با اعتراض صریح نسبت به آن برخورد می‌کنیم، که بازتابی از احساساتی شبیه به آنها است که در میان مسلمانان اهل سنت وجود داشته است. مثلاً، ابن جنح که خود پزشک و لغوی و فیلسوف بود، و مهمترین کتاب صرف و نحو و لغت عبری به زبان عبری تألیف او است، هنگام تفسیر آیه‌ای که تصور می‌کرد معنی آن چنین است: «از ساختن و پرداختن کتابهایی که پایان ندارد بر حذر باش (کتاب جامعه، ۱۲: ۱۲)، می‌گوید: «با

۳۷ - امونوت، مقدمه، ۶، ص ۲۰، ۱۸، ۲۱ - ۲۰.

۳۹ - همان جا، ص ۵ و بعد.

۳۸ - همان کتاب، ص ۲۱، س ۱.

این هشدار شخص حکیم تنها اشتغال به مطالعه کتابهایی را نهی می کند که، بنابر ادعای کسانی که به تحقیق در آنها پرداخته اند، به شناخت اصول و عناصری می انجامد که به وسیله آنها شخص می تواند به صورتی کاملتر از ماهیت جهان زبرین و جهان زیرین آگاه شود، چه این موضوعی است که حقیقت آن را شخص نمی تواند بداند و به پایان آن نمی تواند برسد. علاوه بر این، مایه آسیب دیدن دین و تباه شدن ایمان و فرسودن نفس است بی آنکه عوضی داشته باشد و هیچ رضایت خاطری از آن دست دهد، چنانکه در دنباله همان آیه چنین آمده است: «و مطالعه زیاد تعب بدن است». نیز به همین جهت است که مرد حکیم در کتاب خود گفته است: «همه چیزها پراز خستگی است که انسان آن را بیان نتواند کرد» (کتاب جامعه: ۸: ۱)، یعنی آنها چیزهایی هستند که از جهت نامفهوم بودن مایه خستگی می شوند. بنابراین، به گفته حکیم، کار درست آن است که شخص خود را به خدا واگذارد، و به آنچه در شریعت به آن فرمان رفته است گردن نهد، و با توکل به ایمان متمسک شود، چنانکه وی پس از آن می گوید: «پس ختم امر را بشنویم: از خدا بترس و او امر او را نگاه دار، چونکه تمامی تکلیف انسان این است» (کتاب جامعه، ۱۳: ۱۲) — و از آنچه حقیقت آن برتر از این است که قابل فهم و تعقل باشد، صرف نظر کن».^{۴۰}

- 94 ولی هنوز می خواهیم بدانیم که این معارضه تا چه حد / پیش رفته است. آیا تنها بر ضد به کار بردن روشهای عقلی استدلال برای اثبات باورهای دینی بوده؟ یا بر ضد خود بعضی از اعتقادات عقلانی شده نیز بوده است؟ مخصوصاً می خواهیم بدانیم که آیا در میان این یهودیان که مخالف استدلال عقلی فلسفی در خصوص دین بوده اند، کسی بوده است که همچون پیروان سنت در اسلام آشکارا حامی و مدافع از واقعیت و حقیقت داشتن صفات و قدر باشد

۴۰ — کتاب اللُّع، ویرایش دِرنبورگ، فصل بیست و چهارم، ص ۲۶۷، س ۲۱ — ۱۱؛ یفیر

ها — رِقْمَه، ویرایش م. ویلینسکی، فصل بیست و چهارم (بیست و پنجم)، ص ۲۸۲، س ۱۶ — ۹؛ قیاس کنید با س. مونک، «یادداشتی درباره ابوالولید مروان بن جَنح»، مجله آسیایی، ۱۶، ۴۶ — ۴۵

یا، همچون بعضی از اهل سنت در اسلام، نیز آشکارا از جسمانیت خدا طرفداری می کرده است.

اکنون این سه مسئله را یک به یک مورد بحث قرار می دهیم.

از لحاظ اعتقاد به حقیقت داشتن صفات چیزی در کتاب مقدس یهود نیامده است، همان گونه که در قرآن نیز چیزی نیست که خود به خود باعث طلوع چنین اعتقادی شود. همچنین در میان یهودیان آن زمان اوضاع و احوال خاص خارجی، یعنی نفوذ مسیحیت وجود نداشته است تا همچون در میان مسلمانان سبب پیدا شدن آموزه صفات شود.^{۴۱} نیز هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد که چنان فرض کنیم که کسی از یهودیان خشکه مقدس ساده لوح توانسته باشد، شنیدن این که مسلمانان پیرو سنت هنگام بیان اصول عقاید خود از مسئله حقیقت صفات سخن گفته باشند، چنین اعتقادی پیدا کرده باشد.^{۴۲} دلیلی برای فرض کردن بدون مدرک مثبت برای قبول این امر که هر دانشمندی در میان یهودیان می توانسته است به وسیله براهین علمی الهی مسلمانان پیرو سنت — براهینی به صورت عمده دفاعی — اعتقادی را بپذیرد که پیوسته نیازمند به دفاع است، نیز وجود ندارد. بنابراین، هنگامی که سخنگویان یهودیت در آن زمان، در نوشته های منتشر شده خود، یکصدا واقعیت صفات را طرد می کنند، دلیل کافی برای پذیرفتن این امر داریم که چنین اعتقادی در میان یهودیان پیرو نداشته است.

مسئله قدر اندکی متفاوت است. با آنکه صراحت کتاب مقدس درباره اختیار آدمی بیش از قرآن است، تأکید آن کتاب در اثبات و قطعیت نفوذ قدرت خدا به اندازه قرآن است.^{۴۳} / حتی در میان اثباتهای علمای دینی یهود درباره

۴۱ — رجوع کنید به پس از این، ص ۱۱۲ و بعد.

۴۲ — رجوع کنید، مثلاً، به اصول عقاید به نام فقه اکبر (دوم) در ونسینک، اصول عقاید اسلامی، ص ۱۸۹ — ۱۸۸ (عربی، ص ۶، س ۱ تا ص ۹، س ۲)، و اصول عقاید نسفی در ترجمه الیر از شرح تفازانی بر آن، ص ۴۹، ۵۸ (عربی، ص ۶۹، س ۲ تا ص ۷۷، س ۹).

۴۳ — مقایسه کنید با پیشتر، شماره ۸.

مسئله اختیار، در یکی از آنها عبارت «آزادی انتخاب عطا شده» با بیان «هرچیز پیشبینی شده» مورد توصیف قرار گرفته است.^{۴۴} علاوه بر این، در ادبیات دینی یهودی، علی رغم اظهارات بسیار صریح درباره اختیار، بعضی اظهارات وجود دارد که ظاهراً مستلزم قبول قدر است، همچون، مثلاً، آنکه به توسط خود ابن میمون مورد بحث قرار گرفته، یعنی اینکه خدا «دختر فلان و فلان را برای فلان و فلان و ثروت فلان و فلان را برای فلان و فلان»^{۴۵} از پیش تعیین می کند. پس درباره این مسئله عاقلانه آن است که چنان فرض کنیم که هنگامی که یهودیان عربیزبان با بحثهای مسلمانان درخصوص آزادی اراده و قدر آشنا شدند، و دریافتند که در جهان اسلام چگونه کسانی که اعتقاد به تقدیر داشتند در آن می کوشیدند تا آیات قرآنی حاکی از آزادی اراده را تفسیر کنند، بعضی از آنان به نظر مشابهی درباره قدر معتقد شدند. ولی، چنان اتفاق افتاده است که، میان همه فلاسفه یهودی مقدم بر ابن میمون که بر ضد قدر استدلال کرده اند، یا بر ضد کسانی که چنین اعتقاد دارند سخن گفته اند، حتی یک نفر هم نیست که، ولو به اشاره، گفته باشد که آن کسان که بر ضد ایشان بحث می کند از یهودیانند.

اطلاع مستقیم درباره مسئله جبر و اختیار در میان یهودیان ساکن سرزمینهای اسلامی را می توان از دو کتاب ابن میمون به دست آورد.

در کتاب عبری مربوط به قانوننامه شریعت یهودی خود، *مِشَنه توره*، در ضمن عرضه کردن نگرش سنتی یهود درباره اختیار بر مبنای فقرات کتاب مقدس یا نوشته های علمای دینی، به اصرار از خواننده می خواهد که «به آنچه نادانان (*طیشیم*) در میان غیر یهودیان و اغلب ناآگاهان (*گلامیم*) در میان یهودیان می گویند و حاکی از آن است که در آن هنگام که انسانی در آغاز به وجود

۴۴- م. اُتوت سوم، ۱۵.

۴۵- *یسقته د- رب کهنه*، ویرایش بویر، ص ۱۲۵- ۱۱۵؛ *گنیسیس ربه* ۶۸، ۴. مقایسه کنید با تشبوت ها- *رتیم* ۱۵۹ (*قویص* اول، ص ۳۴۰)، ۳۴۸ (ویرایش فرایمان، ص ۳۰۹). نیز مقایسه کنید با *شُمونه پَریم* ۸ (ص ۲۸، س ۲۴ و بعد).

۹۶ می شود»^{۴۶} هیچ توجهی نکند. اصطلاح عبری طیشم / که لفظاً به معنی «سفیهان» است، به نظر من، در اینجا به معنی «نادانان» آمده و معادل با کلمات عربی بُلّه و جاهلون و جُهّال است که هم معنی «سفیهان» می دهد و هم معنی «نادانان»، ولی ابن میمون خود در دلالة الحائرین آن را به معنی «نادانان» آورده است، یعنی به معنی کسانی که تنها از سنت پیروی می کنند و یا نسبت به فلسفه نادانند و یا از طریق نادانی مخالف آند.^{۴۷} به عبارت دیگر، اصطلاح طیشم به توسط وی در اینجا به معنی غیرعقلیگران یا اشخاص مخالف با عقلیگری به کار رفته است. و اما درباره اصطلاح گلامیم در عبارت «و اغلب ناآگاهان (گلامیم) در میان یهودیان» باید گفت که این لفظ به توسط او درست بنابر توضیحی به کار رفته است که از لفظ گورلم در شرح برآبوت آورده و آن را شخص «تربیت نشده» و «ناآگاهی» دانسته است که به سبب فقدان علم و معرفت، نادانسته برای نظرهای نادرست اهمیت قائل است، و پس از آنکه این اصطلاح چنین معنایی را به دست آورد، به توضیح خود ادامه می دهد و بنا بر

۴۶ — مِشّه ثوراه، تَشْوَبَه پنجم، ۲.

۴۷ — مقایسه کنید با طرز استعمال کلمات عربی به توسط ابن میمون در دلالة الحائرین (موره اول، ۳۲ ص ۴۷؛ س ۱۳؛ اول، ۵۰، ص ۷۵؛ س ۳۰؛ اول، ۵۹، ص ۹۶، س ۱۱). سموتل بن تبون آن کلمات را در همه این جاها با عبری پتائیم ترجمه کرده که به معنی «ساده لوحان» و نیز «ابلهان» است. در اول، ۳۵، ص ۵۴، س ۳۰، کلمه عربی بُلّه را با عبری سکالیم که به معنی «ابلهان» و نیز «نادانان» است ترجمه کرده، و همان است که در تفسیر کتاب جامعه ۱: ۱۹ با لفظ عبری طیشم ترجمه شده است. نیز همچنین ابن میمون در نامه اش راجع به احکام نجوم اصطلاح طیشم را برای معرفی کسانی به کار برده است که نسبت به فلسفه نادانند و این اصطلاح را متقابل حکمیم به معنی اشخاص واقف بر فلسفه دانسته است (قوبص دوم، ص ۲۵۵) به همین گونه، یهودا بن تبون کلمه عربی جاهل را در حُرُوبُوت ها — لِابُوت اول، ۱۰، ص ۷۵، س ۳، با عبری کلیل معنی کرده که آن نیز به معنی «سفیه» و «نادان» است. با همه اینها مقایسه کنید گفته ابن عقیل معتزلی را که درو یرایش جورج مقدسی از «تحریم النظر فی کتب اهل کلام» او آمده (ص ۱۸، س ۵ — ۴ متن عربی): «شخص احمق کسی است که به وسیله نیاکان خود پاک خیره شده و به تعلیمات بزرگتران اعتقاد کورکورانه دارد». مقایسه کنید با ترجمه انگلیسی همین فقره در ص ۱۲ از بخش انگلیسی همان کتاب.

مشابهت آن را به معنی ظرفی می داند که فاقد شکل است.^{۴۸} نیز در پاسخش به اُوبادیاہ تازه یهودی، ابن میمون هر یهودی را که اظهارات دینی شایع روایتی را به معنی تحت اللفظی قبول می کند، همچون کسی می داند مخالف با آن کس «که مردی حکیم است / و ذهن تمیزدهنده دارد و می تواند راه حقیقت را 97 ببیند».^{۴۹} بنابراین ابن میمون با عبارت «طپشم در میان غیریهودیان» مقصودش اشاره به فرقه غالب در اسلام یعنی اهل السنه بوده است که در نظر ایشان انکار اختیار آموزه ای اصلی بوده و در برابر کسانی که از اصل آزادی اراده دفاع می کردند از این آموزه به دفاع برمی خاستند. ولی عبارت «اغلب ناآگاهان (گلامیم) در میان یهودیان» نمی توانسته است اشاره به گروهی از یهودیان باشد که آشکارا مخالف با اختیار بوده اند، چه خود ابن میمون در مورد نبوکیم آورده است که آزادی اراده «اصلی اساسی است که به عنایت خدا هرگز از مخالفت با آن در میان امت ما سخنی شنیده نشده است».^{۵۰} هدف در «اغلب گلامیم» نمی تواند جز افراد درس ناخوانده یهودی باشد که، بنابر لغزشپذیری که از خصوصیات اشخاص ساده لوح است، اعتقاد کورکورانه ای به گسترش قدرت الاهی بر اعمال بشری داشتند، ولی آشکارا منکر آزادی اراده نمی شدند و در مخالفت با کسانی که به اختیار معتقد بودند به معارضه بر نمی خاستند.

بنابراین واضح است که، حتی در سرزمینهای عربیزبان، که اعتقاد به قدر در میان غیریهودیان غلبه داشت، در میان یهودیان مخالفت آشکار با آزادی اراده رایج نبود، هر چند اغلب یهودیان نادان عربیزبان در آن سرزمینهای عربی اسلامی، با آنکه آشکارا نظری بر ضد آزادی اراده اظهار نمی کردند، همچون همسایگان غیریهودی خود از گسترش قدرت خدا بر اعمال بشری سخن می گفتند.

۴۸ — شرح بر ابوت پنجم، ۷، که در آن وی در کتابش مشنه توره اصطلاح گولم را به معنای فنی «ماده» در برابر «صورت» آورده است (تسوده ها — توره چهارم، ۸).

۴۹ — تشوبوت ها — رمیم ۱۵۹ (قوبص اول، ص ۳۴)، ۳۴۸ (ویرایش فرایمان، ص ۳۰۹).

۵۰ — موره سوم، ۱۷، پنجمین نظریه، ص ۳۳۸، س ۳۰.

مسئلهٔ جسم نبودن خدا نیز به همین گونه است. در کتاب مقدس یهودیان، همچون در قرآن مسلمانان، در عین آنکه تشبیه کردن خدا به هر موجود آفریده نهی شده، از خدا پیوسته با الفاظی تشبیهی و انسانشکلیگرانه توصیف شده است. به همین گونه در ادبیات یهودی پس از کتاب مقدس، علمای دینی یهودی، با پیروی از اصل مورد قبول خود که انسانشکلیگریها را نباید به معنای تحت اللفظی آنها گرفت، به خود اجازه می دادند که خدا را به صورتی انسانشکلیگرانه توصیف کنند، و آشکارا توقع آن داشتند که نوشته های ایشان تحت اللفظی / تلقی نشود. در این مورد نیز حق آن است که چنین فرض کنیم 98 که پس از آشنا شدن یهودیان با بحثهای مسلمانان دربارهٔ مسئلهٔ جسمانیت و عدم جسمانیت خدا و توجه به این مطلب که آن کسان که در میان مسلمانان به جسمانیت خدا معتقد بودند چگونه آیاتی از قرآن را که در نهی تشبیه بود تفسیر و توجیه می کنند، بعضی از این یهودیان به همین گونه معتقد به جسمانیت خدا شدند. ولی اینکه آیا واقعاً چنین اشخاصی وجود داشته اند و آنان چه کسانی بودند، مطلبی است که نیازمند کاوش و پژوهش است.

حال به تحقیق و تحلیل فقراتی می پردازیم که ممکن است ارتباطی با این مسئله داشته باشد.

آشکارترین فقره را در کتاب *امونوت و دعوت* تألیف سعدیا می توان یافت که به سال ۹۳۳/۳۲۱ تألیف شده بوده است. در مقدمهٔ این کتاب، پس از اشاره کردن به این مطلب که کتاب خود را هم برای غیریهودیان تألیف کرده است که آنان را به نام «نوع من، نوع موجودات عاقل» خوانده، و هم برای یهودیان که آنان را به نام «قوم ما، فرزندان اسرائیل»^{۵۱} خوانده است، به سه گروه مردم، البته در میان یهودیان و غیریهودیان، که آنان را خوانندگان کتاب خود می دانسته اشاره کرده است: نخست «مؤمنانی که اعتقاد ایشان خالص نیست و معتقداتشان پایهٔ محکم ندارد»؛ دوم «منکران ایمانی که به بی ایمانی

۵۱ - *امونوت*، مقدمه ۲، ص ۴، سر ۱۶ - ۱۵؛ مقایسه کنید با کاوفمان، تاریخ علم صفات .

ص ۱۵۰؛ مالتیر، سعدیا، ص ۲۰۰، شماره ۴۷۰.

خود فخر می کنند و به مردمان مؤمن به چشم پستی می نگرند، در صورتی که خود در اشتباهند؛ سوم «مردمانی که گویی غرق در دریای شک و تردیدند و اندیشه اشتباه و پریشانی آنان را فرا گرفته است».^{۵۲}

از این سه دسته مردم که سعدیا بر شمرده، تنها دسته اول را می توان شامل کسانی دانست که به جسمانیت خدا معتقدند، و در واقع فقره درازی از آن کتاب به این گونه از خوانندگان اختصاص یافته است. بنابراین باید معلوم کنیم که آیا در آن فقره اشاره ای به چنین کسانی در میان یهودیان وجود دارد یا نه. فقره مورد نظر با تقسیم کردن کسانی که به جسمانیت خدا به دو گروه آغاز می شود:

- (۱) «کسانی که بر این اعتقادند که / می توانند در تخیل خود خدا را همچون یک جسم تصوّر کنند» و (۲) «کسانی که بدون قائل شدن جسمانیت برای خدا، برای خدا کمیت یا کیفیت یا مکان یا زمان یا مقولات دیگری از این قبیل تصور می کنند؛ ولی هنگامی که به بیان چنین ادعاها می پردازند، واقعاً بر اینکه خدا جسمانی است اصرار می ورزند، زیرا که این خصوصیات تنها به جسم تعلّق می گیرد»^{۵۳} وی پس از آن، وضع این دو گروه از معتقدان به جسمانیت خدا را با اشاره کردن به دو گونه معتقدان به تثلیث مسیحی، یعنی «عامّه مردم در میان ایشان» و «گروه های برگزیده ایشان»، و نیز با اشاره کردن به صورت غیرمستقیم به دو دسته از اصحاب تجسم (مُجَسِّمَة) در میان صفاتیگران مسلمان، مجسم می سازد.^{۵۴} ولی هیچ ارجاع یا اشاره ای به توسط او به وجود چنین معتقدان به جسمانیت خدا در میان یهودیان نشده است. البته در زمان سعدیا اثر افراطی یهودی شِعْرُ قُمَح وجود داشته است که قرائیان و مسلمانان هردو آن را دلیل بر وجود مجسمه در میان یهودیان دانسته اند.^{۵۵} ولی در این کتاب معتقد بودن به تجسم خدا توصیه نشده است؛ تنها خدا را با اصطلاحات جسمانی توصیف می کند که نظایر آنها، به درجه ای کمتر، در بعضی از فقرات کتاب

۵۲ — همان کتاب دوم، ۵، ص ۸۶، س ۵، ۷.

۵۳ — همان کتاب دوم، دیباچه، ص ۷۶، س ۱۹.

۵۴ — فصل اول، ص ۲۲۱، س ۲، و رجوع کنید

به پیش از این، شماره ۸.

تا ص ۷۷، س ۲.

مقدس و تلمود آمده است، و گفته اند که سعدیا کتابی تألیف کرده بود که اکنون موجود نیست، و در آن کتاب گفته است که اگر این اثر واقعاً از ربّی اشماعیل باشد، و از شخص غیرمسئولی نباشد که در آن صورت شایسته هیچ توجهی نیست، آن وقت باید توصیفهای تجسمی آن درباره خدا به صورت مجازی تفسیر شود، به همان گونه که درباره توصیفهای تجسمی کتاب مقدس عمل می کنند و بروفق سنت یهودی آنها را تعبیرات مجازی می دانند.^{۵۶} بنابراین، به گفته سعدیا، در هر اثری که نویسنده مسئول داشته باشد، توصیف تجسمی خدا را نباید دلیل بر جسمانیت خدا و اعتقاد نویسنده آن به چنین عقیده ای دانست.

ولی بحیثیه در کتابش، **حُوبُوت ها - لَبَابُوت** که در قسمت اخیر قرن یازدهم میلادی در سَرَقُسطَه، اسپانیا، تألیف کرده /، به گروهی از افراد متقی در میان یهودیان اشاره کرده است که چون نتوانسته بودند انسانشکلیگری کتاب مقدس را به صورت مجازی تفسیر کنند و بفهمند، به نوعی از جسمانیت خدا معتقد شده بودند. ولی وی این گونه مؤمنان متقی را «نادان ابله» (**الجاهل الغبی: ها - گسیل ها - بتی**) خوانده است که چون نادانی ایشان نتیجه ای از فقدان ملکه دانستن است، باید مورد اغماض واقع شوند؛ کسی را باید مسئول اعتقاد مبنی بر اشتباه خودش دانست که شایستگی آموختن و دانستن بهتر دارد و چنین نمی کند.^{۵۷} کاملاً آشکار است که منظور وی از گفتن این جمله آن است که هیچ یهودی دانا، نه دانای در فلسفه بلکه دانای در دانش یهودی، نمی تواند معتقد به جسمانیت خدا بوده باشد.

به طریق مشابهی، ابراهیم بن داوود در کتابش، **آمُونُوت رَمَه** که به سال ۱۱۶۸/۵۶۴ در طَلِیْطَلَه انتشار یافت، گفته است که: «اعتقاد مردم عادی (**هه - هَمُون [العامة]**)، که عادت به آن دارند که از مفهوم عمومی خداتبعیت کنند، این است [که خدا جسم است]، چه بر آنند که هرکس جسم نداشته

۵۶ - یروش **سِفیر تَصِیرَه** تألیف یهودا بن برازیلای، ص ۲۱ - ۲۰.

۵۷ - **حُوبُوت** اول، ۱۰، ص ۷۴، س ۱۷ تا ص ۷۵، س ۵.

باشد وجود ندارد. تنها در آن هنگام که [با نقل جمله‌هایی از کتاب مقدس] به آنان موعظه می‌شود، نه آنچه از طریق نیاکان و علمای دینی به ایشان رسیده است اعتقاد پیدا می‌کنند. ولی هنوز هم، اگر [با فلسفه] رهبری نشوند، همیشه شکها و اندیشه‌های گمراه‌کننده‌ای در ذهن ایشان غلیان می‌کند، و درباره همین شکها است که کتاب مقدس چنین گفته است: «... چون که این قوم از دهان خود به من تقرب می‌جویند... اما دل خود را از من دور کرده‌اند» (کتاب اشعیا نبی ۲۹: ۱۳).^{۵۸} در اینجا نیز، نتیجه آن می‌شود که فرد یهودی عادی آشکارا اعتقاد به جسمانیت خدا ندارد، هرچند، اگر فیلسوف نباشد، نمی‌تواند خدا را غیرجسمانی تصور کند.

دوازده سال بعد، ابن میمون، در کتاب مشنه توراه تألیف سال ۵۷۶/۱۱۸۰، در آن کوشید تا دو نکته را درباره جسم نبودن خدا تثبیت کند. نخست، با تطبیق کردن انکار کتاب مقدس نسبت به هرشباهتی میان خدا و موجودات دیگر (اشعیا، ۴۰: ۲۵) بر آموزه یگانگی خدا در کتاب مقدس / 101 (تثنیه، ۶: ۴)، ثابت می‌کند که اعتقاد امری بر اینکه تنها یک خدا وجود دارد، می‌بایستی شامل این اعتقاد نیز باشد که خدای یگانه جسم نیست.^{۵۹} دوم، با در نظر داشتن این حکم تلمودی که یک بتپرست یک ملحد است،^{۶۰} و «بتپرست» را شامل مشرک و چند خداپرست دانستن، و به پیروی از نگرش خود وی مبنی بر اینکه اعتقاد به خدای یگانه می‌بایستی همچنین شامل اعتقاد به جسم نبودن خدای یگانه نیز باشد، اظهار می‌کند که «هرکس بگوید که خدا یگانه است ولی جسم است و شکلی دارد» یک ملحد است.^{۶۱}

ولی باید توجه داشت که، علی‌رغم آنکه هنگام بحث از اختیار به یهودی نادانی اشاره می‌کند که «می‌گوید» خدا هرچیز را از پیش تعیین و مقدر می‌کند، هنگام بحث درباره جسم نبودن خدا، هیچ اشاره‌ای از طرف وی به یهودی نادانی نشده است که بگوید خدا جسم دارد. و این بدون شک نتیجه

۵۸ — امونوت رمه دوم، ۱، ص ۴۷. ۶۰ — عبوده زره، ۲۶۵؛ مقایسه کنید با يسود ها—توراه اول، ۶.

۵۹ — مشنه توراه، يسود ها—توراه اول، ۸. ۶۱ — مشنه توراه، تشوبه سوم، ۷.

آن است که هیچ یهودی، هراندازه نادان و ناتوان برای تصور کردن چیزی غیرجسمانی، جرأت آن نمی کرده است که آشکارا خدا را جسم اظهار کند.

از این همه می توانیم نتیجه بگیریم که، در زمان پایان یافتن تألیف مشنه توراه، در میان یهودیان عربیزبان کسی طرفدار نظریه جسمانیت خدا نبوده، و حتی در میان مردم عوام که قدرت تصوّر هستی بدون جسم را ندارند و نیز از توضیح یا فهم تفسیر مجازی انسانشکلیگریهای کتاب مقدس عاجزند، کسی جرأت نمی کرده است که آشکارا به اعتقاد به جسمانیت خدا اعتراف کند.

چند سال بعد، ابن میمون در کتاب دلالة الحائرين (به عبری: موره نبوکیم) خود که در زمانی میان سالهای ۵۸۱/۱۱۸۵ و ۵۸۶/۱۱۹۰ تألیف شده،^{۶۲} به «مردمانی» اشاره می کند که، به سبب آنکه «چنان می اندیشیدند» که لفظ «صورت» در آیه (سفر پیدایش، ۱:۲۶) «آدم را به صورتمان (صَلَم) و موافق شبیهمان (دَمُوت) بسازیم»^{۶۳} را باید به معنی تحت اللفظی آن گرفت، / 102 «به این اعتقاد رسیدند که خدا شکل (صورت) انسان، یعنی شکل و هیئت آدم دارد... و معتقد شدند که اگر خدا را همچون جسمی دارای یک چهره و دستی شبیه چهره و دست خود تصور نکنند، او را به عدم تحویل کرده اند. با وجود این، خدا، در اعتقاد ایشان بزرگترین و باشکوهترین [جسم] بود و نیز ماده او از گوشت و خون نبود».^{۶۴} ابن میمون، پس از آوردن توضیحی در این خصوص که «صورت» را نباید انسانشکلیگرانه به معنی رو و چهره گرفت، به بحث خود ادامه می دهد و می گوید که همین گونه نیز نباید به شبیه بودن معنی انسانشکلیگرانه داد.

۶۲ - رجوع کنید به شرح د. ه. بانث در ویرایش وی از ابیگرؤث ها - رمیم اول، ص ۲، بر تاریخ ۱۱۸۵ که به وسیله ز. دیندروک تبشیت شده.

۶۳ - می توانیم چنان فرض کنیم که در ترجمه عربی اسفار پنجگانه مورد استفاده کسانی که ابن میمون در اینجا به آنان اشاره کرده، کلمه صَلَم «تصویر» در سفر پیدایش، ۱:۲۶ با لفظ صورة «شکل» ترجمه شده بوده، زیرا که سعدیا نیز چنین ترجمه کرده است.

۶۴ - موره اول، ۱، ص ۱۴، ۱۱ - ۵.

آیا آن «مردمان» چه کسان بوده‌اند؟

ابن حزم، برای کوشش در اثبات این امر که کتاب مقدس عبری مشتمل بر تصویری تجسمی و انسانشکلی‌گرانه از خدا است، آیه ۱:۲۶ از سفر پیدایش را نقل می‌کند که ترجمه شکل عربی آن چنین است: «می‌خواهم پسران آدم را به شکل (صورة=صَلَم) خودم و شبیه (شبه=دُمُوت) خودم بسازم». و در شرح آن می‌گوید که اگر تنها «به شکل خودم» به کار رفته بود، جای آن داشت که این جمله را به صورت مجازی و استعاری تفسیر کنیم. ولی جمله «و شبیه خودم» که بلافاصله پس از آن می‌آید «راه را بر تفسیر ما می‌بندد، و چاره‌ای جز این برای ما باقی نمی‌گذارد که به شباهت خدا به آدمی اعتراف کنیم. ولی محال بودن این امر بلافاصله بر عقل آشکار می‌شود، چه شبیه و مثل یکی است، و خدا منزّه است از اینکه شبیه و مثلی داشته باشد».^{۶۵} نتیجه‌ای که استنتاج آن را در اینجا از ما می‌خواهد، علی‌رغم آنکه شباهت را نمی‌توان به معنای مجازی گرفت، این است که «(صورت)» را نیز به معنی مجازی نگیریم. دلیل اینکه چرا، در گیرودار کوششی که برای انسانشکلی‌گری کتاب مقدس می‌کند، از راه خود منحرف می‌شود و این امر را مسلم فرض می‌کند که خود «به شکل خودم»

را / می‌توان مجازی و استعاری تفسیر کرد، از این واقعیت به دست می‌آید که ¹⁰³ دو نویسنده یهودی به زبان عربی، سعدیا و قرقسانی، اولی در میان لفظ صلَم در سفر پیدایش، ۱:۲۷ که تنها تکرار از ۱:۲۶ است، و دومی در شرح لفظ صلَم که در ۱:۲۶ و ۱:۲۷ از سفر پیدایش آمده، هر دو این لفظ را به صورت استعاری تفسیر کرده‌اند.^{۶۶} یقیناً ابن حزم در این باره که کلمه شبه در سفر

۶۵ — ابن حزم، فصل اول، ص ۱۱۷، س ۲۱ تا ص ۱۱۸، س ۴.

۶۶ — سعدیا، اُمونوت (به عربی: الاَمانات والاعتقادات) دوم، ۹، ص ۹۴، س ۱۸ — ۱۴: «برای بزرگداشت (علی سبیل التشریف)» که وی برای بیان معنی به کار برده. از آن حکایت می‌کند که هر چند همه چیزها را خدا آفریده «خدا یکی از آنها را با گفتن این جمله که این صورت من است، مخصوص داشته است (علی سبیل التخصیص)». قرقسانی، انوار دوم، ۲۸، ۱۲، ص ۱۷۶، س ۸ — ۷ (و یرایش لِیُون یُمُوی): «علی سبیل التخصیص والتشریف». ابن حزم، فصل اول، ص ۱۱۷، س ۲۴ تا ص ۱۱۸، س ۱: «همان‌گونه که کسی می‌تواند درباره یک میمون و درباره یک چیز زشت همچون

پیدایش (۱:۲۶)، از آن جهت که مترادف با *مِثْل* است نمی تواند به صورت مجازی تفسیر شود بلکه باید آن را تحت اللفظ ترجمه کنند، بدون شک برخاسته از این اعتقاد است که آیه قرآنی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (سوره شوری، آیه ۹) اشاره به ۱:۲۶ از سفر پیدایش است.

پس در اینجا با مسلمانی رو به رو هستیم که تلاش دو نویسنده را برای تفسیر کلمه *صورت* (صلم) در سفر پیدایش، ۱:۲۶ و ۱:۲۷ به کناری گذاشته، و برخلاف ایشان اصرار بر آن دارد که کلمه «صورت» را همچون کلمه *شبهه* که در همان جا از سفر پیدایش آمده، باید به معنای تحت اللفظی گرفت.

سپس فقراتی هست که از روی آنها می توان نشان داد که لفظ *صلم* در پیدایش، ۱:۲۷، همان گونه که پیشتر اشاره کردیم، تکراری از پیدایش، ۱:۲۶ است، که به وسیله بعضی از مسلمانان به معنای تشبیهی گرفته شده است.

شهرستانی در *نهایه* نوشته است که بعضی از شاخه های فرعی مذهب شیعه، و از جمله آنها هاشمیه، و نیز «*مشبهه صفاتیّه*» که مقصود گروهی از اهل سنت است، بر این اعتقاد بودند که «خدا صورتی همچون صورت انسان دارد» و بر آن این جمله را افزوده است که این اعتقاد ایشان مبتنی بر حدیثی منسوب به حضرت رسول (ص) است که به دو شکل روایت شده است: (۱) «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ = خدا آدم را بر صورت / رحمان آفرید؛ (۲) «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ = خدا آدم را بر صورت خود آفرید».^{۶۷} یکی از این «*مشبهه صفاتیّه*» را که نام ایشان برده نشده، می توان داؤد الجوّاری تشخیص داد. که شهرستانی از او در *ملل* یاد کرده و از قول او گفته است که: «خدا بدن و گوشت و خون دارد و دارای اندامها و اعضا است، و عبارت خدا آدم را بر صورت رحمان آفرید را که منسوب به حضرت محمد (ص) است باید به معنای تحت اللفظی گرفت».^{۶۸} ولی هیچ یک از دو صورت گفته ای که به حضرت

104

در باره یک چیز زیبا، بگوید که این صورت و شکل خدا است، یعنی تشکیل یافته و ساخته خدا و خصوصیتی از هستی است که تنها به قدرت خدا بستگی دارد، چون تنها آفریده آن است.

رسول (ص) نسبت داده شده، در قرآن یافت نمی شود. اما هردو را می توان به سفر پیدایش، ۱:۲۷، بازگرداند. در انگلیسی این آیه سفر پیدایش به صورتی خوانده می شود که معنای آن چنین است: «و خدا آدم را به صورت (صلم) خود آفرید، به صورت خدا او را آفرید: And God created man (ha - adam) in His image (selem), in the image of God created He him. می توانیم چنان تصور کنیم که در میان مسلمانان قدیم، این آیه، منهای آخرین سه کلمه آن که در عربی یک کلمه (خَلَقَهُ) است، به صورت شفاهی در روایتی عربی جاری بوده که چنین خوانده می شود: «و خدا آدم را به صورت خود آفرید، به صورت رحمان». به همین جهت در ترجمه عربی سعدیا از اسفار پنبجگانه، نخستین بخش این آیه چنین خوانده می شود: «و خدا آدم را به صورت خود آفرید». و اما جانشین کردن «رحمان» به جای «خدا» در بخش دوم، امری کاملاً طبیعی بوده است، چه مسلمانان عادت به استعمال کردن اصطلاحات قرآن داشتند. سپس می توانیم تصور خود را پیشتر ببریم و بگوییم که این آیه، در جریان شفاهی آن، به دو بخش شکسته شده بود: (۱) «خدا آدم را به صورت خود آفرید»؛ (۲) «خدا آدم را به صورت رحمان آفرید»، و این هردو بخش به حضرت محمد (ص) نسبت داده شد.

غزالی، هنگام بحث درباره یکی از این دو شکل جمله ای که بنا بر روایت به حضرت محمد (ص) نسبت داده شده، می گوید: «اگر از قول پیغامبر — علیه السلام — ان الله خلق آدم علی صورته صورت ظاهر که به چشم در توان یافت فهم کرده ای، پس مشبه مطلق باشی. چنین گفته اند: کن یهودياً صرفاً والا فلا تلعب بالتوراة، یعنی جهود صرف باش والا با تورات بازی مکن. و اگر صورت باطن فهم کرده ای که آن را به بصیرت در توان یافت نه به «بصر» منزه خالص و مقدس، فحل باش / و راه را طی کن که تودر «وادی مقدس طوی» 105 ای، یعنی چنانکه حق تعالی موسی را گفت: إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى *». ۶۹

• نقل از ترجمه فارسی احیاء از مؤیدالدین محمد خوارزمی، آغاز ربع منجیات، به کوشش حسین خدیو جم، ص ۶۸۴، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷. مترجم.

۶۹ — احیاء، سی و پنجم: کتاب التوحید والتوکل، چهارم، ص ۲۴۵، س ۲۹ — ۲۶ (چاپ

نقل این گفته و تهدید آن به اینکه با تورات بازی مکن رامن بدان معنی می گیرم که کسانی که گفته حضرت محمد (ص) را به صورت تشبیهی می پذیرند، همانند جهودانی هستند که جمله متناظر با آن را در سفر پیدایش، ۱:۲۷، به معنای تشبیهی گرفتند.

و بالاخره، هشامیه که شهرستانی درباره آنان گفته است که «صورت خدا» را در آفرینش آدم به معنای تشبیهی گرفته اند، از هشام نقل می کنند که او گفته است: «خدا جسمی است که دارای اجزاء است و اندازه ای دارد، ولی شبیه چیزهای آفریده نیست و هیچ آفریده هم به او شباهت ندارد»،^{۷۰} که معنی آن همان معنایی است که اشعری بدین صورت بیان کرده است: «خدا جسمی است نه چون اجسام دیگر».^{۷۱} به همین گونه جَواری که شهرستانی نیز درباره او گفته است که «صورت خدا» را در آفرینش آدم به معنای تشبیهی می گرفت، به نقل شهرستانی از او گفته است که «خدا جسمی است نه مشابه اجسام دیگر، و گوشتی است نه چون گوشت دیگر، و خونی نه چون خون دیگر».^{۷۲}

از این فقرات چنان نتیجه می گیریم که ابن حزم مستقیماً و غزالی غیرمستقیم بر آن بوده اند که لفظ صلَم = صورت در سفر پیدایش ۱:۲۶ و ۱:۲۷ باید به معنی تشبیهی گرفته شود، و ابن حزم در مورد لفظ دموت = شبه در سفر پیدایش ۱:۲۶ همین نظر را داشته است. علاوه بر این، هنگامی که گفته ای مبتنی بر ۱:۲۷ پیدایش به حضرت محمد (ص) نسبت داده شد، بعضی از مسلمانان لفظ «صورت» موجود در آن را که به عبری صلَم است، به معنایی تشبیهی گرفتند. بالاخره، آن مسلمانان که / لفظ «صورت» را در پیدایش ۱:۲۶ و ۱:۲۷ به معنای تشبیهی می گرفتند، تصورات تشبیهی خود را نسبت به خدا با بیان یکی از ایشان چنین عرضه می داشتند: «خدا جسمی است نه چون جسمهای دیگر، گوشتی نه چون گوشت دیگر، خونی نه چون خون دیگر».

در پرتو همه آنچه گفته شد، باید گفت که هنگامی که ابن میمون از

→

قاهره، ۱۳۵۸/۱۹۳۹). ۷۱- مقالات، ص ۳۳، س ۱۱-۱۰؛ ص ۲۰۸، س ۱.

۷۰- ملل، ص ۱۴۱، س ۸-۷. ۷۲- ملل، ص ۷۷، س ۹.

«مردمانی» سخن می گفت که «تصوّر می کردند» لفظ «صورت» در داستان آفرینش آدم در پیدایش ۱:۲۶ را باید به شکل تشبیهی معنی کرد، مقصودش از مردمانی که به آنان اشاره کرده، مسلمانان بوده است؛ و نیز هنگامی که می گوید آن مردمان این امر را مسلم فرض می کردند که خدا «بزرگترین و باشکوهترین [جسم] است و نیز ماده او از گوشت و خون نیست»، اشاره وی به تسلیم شدن مسلمانان است به این که «صورت» را در داستان آفرینش آدم به شکل تشبیهی معنی کنند؛ و هنگامی که در ادامه سخن خود اظهار می دارد که حتی لفظ دُموت = شیه را نباید به معنی تشبیهی گرفت، نظرش به ابن حزم بوده است. سلسله ارتباط هیچ یک از «مردمانی» که پیدایش ۱:۲۶ را تشبیهی معنی کرده اند، نمی توان به منابع یهودی پیدا کرد. و نیز نمی توانیم این را بپذیریم که چنین تفسیر تشبیهی ۱:۲۶ پیدایش به توسط یک نفر یهودی از طریق شفاهی به او انتقال یافته، یا از طریق شفاهی به نام یک فرد یهودی به اطلاع او رسیده، چه ابن میمون در هنگامی که با مطلبی سر و کار دارد که از طریق شفاهی به او انتقال یافته، معمولاً می گوید که چنین بوده است.^{۷۳}

ولی، ارجاع به بعضی از افراد یهودی که آشکارا در عدم جسمانیت خدا شک داشته یا منکر آن بوده اند، در کتاب دیگر وی، مَقَمَر تَحِیة ها - مَتَم ، آمده است که در ۱۱۹۰/۵۸۶ در جواب خرده گیری کسی بر کتاب مشنه تورا خودش تألیف کرده بوده است. فقره مورد نظر چنین است: «ما با کسی ملاقات کردیم که به نظر از دانشمندان برجسته یهود می نمود، و به عنایت خدا با راه شریعت سنتی آشنا بود، و چنانکه خود ادعا می کرد، از جوانی در مناظرات و مباحثات مربوط به شریعت شرکت می جسته و اکنون نیز در جسم بودن خدا و اینکه چشم و دست و پا و امعا و احشاء، بدان صورت که در بعضی آیه های کتاب مقدس آمده است، داشته باشد، یا اینکه جسم نباشد، گرفتار شک و تردید بود. علاوه بر این، کسان دیگری از میان مردمان / بعضی از سرزمینها که با آنان روبه رو 107

۷۳ - رجوع کند به موزه اول، ۲ آغاز، و نقلی که در حاشیه بعد آمده است.

شدم، به صورت قطعی بر آن بودند که خدا جسم است و می گفتند که هرکس بر این اعتقاد نباشد کافر است، و برای بیان بددینی او اصطلاحات مختلف عبری به کار می بردند، و فقرات تشبیهی نوشته های رؤسای دین را به معنای حرفی آنها می گرفتند. چیزهای مشابهی درباره کسانی شنیده ام که با آنان روبه رو نشده بوده ام».^{۷۴}

در این فقره، شخص مخالف مردّد عدم جسمانیت خدا، که «کسان دیگری از میان مردمان بعضی از سرزمینها» در مقابله با او قرار داده شده اند، بدون شک یکی از هموطنان ابن میمون بوده است که از شهر دیگری از مصر در قُسطاط به دیدار او آمده بوده است. این واقعیت که ابن میمون خود را از اینکه چنین نظری بتواند مورد قبول کسی باشد که در شریعت سنتی یهود وارد است، متعجب نشان می دهد، دلیل بر آن است که وی بدگمان شده و دریافته بود که این شخص در تحت تأثیر نفوذی بیگانه قرار گرفته است. نیز می توانیم چنین فرض کنیم که مخالفان دیگر عدم جسمانیت در این فقره نیز جهودانی از سرزمینهای اسلامی بوده اند، هرچند برای تأیید این فرض چیزی جز این واقعیت در اختیار نداریم که تا آن زمان هر مخالفتی با ابن میمون از جانب جهودان سرزمینهای اسلامی صورت می گرفته است. محققاً با عبارت «کسان دیگری از بعضی سرزمینها» مقصود وی دیدارکنندگان نبوده است که با افتخار از آنان در نامه اش به سموئل بن تبون سخن گفته است.^{۷۵} این که یهودیان ساکن سرزمینهای اسلامی روی هم رفته از نفوذ اسلام در موضوعات دینی بر کنار نبوده اند، از جواب نامه ای معلوم می شود که خود ابن میمون به ربّی فینیاس بن مسوالم از مردم اسکندریه نوشته بوده است.^{۷۶}

ولی باید توجه داشت که، هرچند مخالفت با ابن میمون از جهت اینکه بحث درباره حشر جسمانی را درمشنه تورا حذف کرده، و نیز مخالفت با

۷۴ — معمر نحیه ها — تم (قوبص دوم، ص ۸۸؛ و یرایش فینیکل §§ ۴۳ — ۳).

۷۵ — ایگروت ها — رمیم (قوبص دوم، ۲۷۸). این نامه در ۱۱۹۹ میلادی نوشته شده.

۷۶ — تشوبوت ها — رمیم ۱۴۰ (قوبص اول، ۲۵۵).

توصیف وی درباره زندگی ابدی در جهان دیگر به صورت غیر جسمانی، آشکارا در نوشته آمده،^{۷۷} مخالفت با انکار وی نسبت به جسمانیت خدا تنها به صورت شفاهی انتشار و شیوع پیدا می کرد. اشاره ابن میمون به آن تنها با گفتن این جمله است که «بعضی چنان می اندیشند» یا / «ما پیش از این با کسی برخورد کردیم که... در شک بود» یا «دیگران... که با آنان ملاقات کردم، به صورت قطعی چنین نتیجه گرفته بودند». آشکارا هیچ کس، و به صورت قطعی هیچ مرد معتبری، جرأت آن نداشت که به صورت مکتوب با عدم جسمانیت خدا مخالف کند، یا کمتر از آن به دفاع از اعتقاد به جسمانیت خدا یا خاموش ماندن درباره آن پردازد.

نخستین مرد صاحب اعتباری که آشکارا در نوشته های خود جرأت مخالفت کردن با اعتقاد به عدم جسمانیت خدا کرد، و اگر مستقیماً هواخواه اعتقاد به جسمانیت خدا نشد درباره آن خاموش ماند، ابراهام بن داود پوسکیری بود که در حملات سخت خود بر کتاب مشنه توره ابن میمون اعتقاد خود را در این خصوص بیان کرد؛ این حملات تاریخی پس از ۵۸۹/۱۱۹۳ صورت گرفت.^{۷۸} ابراهام ضمن بحث درباره این مطلب که ابن میمون در فهرست بددینان «هر کس را که بگوید خدا یگانه است ولی دارای صورت و چهره است» ثبت کرده است، چنین نوشته بود: «چرا او چنین شخصی را ملحد و بددین می خواند، در صورتی که مردمانی بزرگتر و بهتر از او، پیرو چنین اعتقادی درباره خدا بر مبنای مطابقت آن با آنچه در آیه های کتاب مقدس دیده یا حتی براساس چیزهایی که بنابر روایات شنیده و مایه شگفتی آنان شده است، بوده اند؟»^{۷۹} تصور می کنم که اگر ربی پوسکی چالش می شد تا نام کسی را برد که آشکارا اقرار به قبول جسمانیت خدا کند، به سختی می توانست از عهده این کار

۷۷ - معمر نchie ها - متم (قبوض دوم، ص ۸b، ۸d؛ و پرایش فینیکل، §§ ۱۰، ۱۶، ۱۷.

۷۸ - رجوع کنید به ه. گروس. «ر. ابراهام بن داود پوسکیری»، *MGWJ*، ۲۳، ۲۰ و

شماره ۲ (۱۸۷۴).

۷۹ - هسگوت بر مشنه توره: مدح، نشونه سوم، ۷.

برآید. و اگر چنان فرض کنیم که آن عبارت که من آن را به صورت «پیرو چنین اعتقادی درباره خدا» ترجمه کرده‌ام، به توسط وی از روی تأمل و بصیرت بیان شده بود تا بتواند این مطلب را بیان کند که، در صورتی که هیچ کس در یهودیت هرگز آشکارا نگفته که خدا جسم است، کسان فراوانی بوده‌اند که در عین آنکه همچون ابن میمون از فلسفه بهره‌ای برنداشته‌اند، کاری جز این نمی‌توانستند کرد که خدا را در ذهن خود موجودی جسمانی تصور کنند، پس وی چه دلیلی برای این فرض دارد که / ابن میمون می‌بایستی بدینی و الحاد را تنها به کسانی نسبت دهد که خدا را جسم می‌دانند بی آنکه این دانسته خود را بر زبان آورند؟ آیا ابن میمون نگفته است «هرکس را که بگوید»؟^{۸۰} درحقیقت، همان گونه که در جای دیگر اشاره کرده‌ام، تنها بیان این تصور که خدا جسمانی است از طرف کسی که، بنابر گفته ابن میمون، نمی‌تواند هستی را بدون جسم بودن توصیف کند، به وسیله او به عنوان بدینی شناخته نشده است.^{۸۱}

و اگر چنین تصور کنیم که وی با گفتن جمله «مردمانی بزرگتر و بهتر از ما» مقصودش اشاره کردن به بعضی از نویسندگان پس از تلمودی است که آنان را می‌شناخته و پیرو نوشته‌های کتاب مقدس و گزارشهای تلمود بوده‌اند و در به کار بردن توصیفات تجسمی نسبت به خدا تردیدی به خود راه نمی‌دادند، دیگر چه دلیلی داشته است که فرض کند چنین توصیفها نشانه‌ای از اعتقاد به جسمانیت خدا است؟ چرا چنان فرض نکرده است که آن نویسندگان، به سبب آنکه انسانشکلیگریهای کتاب مقدس و تلمود را به صورت استعاری و مجازی تفسیر می‌کردند، خود نیز خدا را به مجاز و استعاره انسانشکلیگرانه توصیف کرده بوده‌اند؟ آیا سعدیا، بنابر نقل کتابی که بدون شک بر او شناخته بود، نگفته است که تشبیه‌ها و انسانشکلیگریهای تلمود و شعر قُح را باید، همچون نظایر

۸۰ — رجوع کنید به پیش از این، شماره ۶۱.

۸۱ — رجوع کنید به مقاله من، «ابن میمون و یگانگی و جسم نبودن خدا». JQR، دوره

جدید، ۵۶، ۱۱۲۱۳۶ (۱۹۶۵).

آنها در کتاب مقدس، به صورت استعاری تفسیر کرد؟^{۸۲}

اگر، بار دیگر، ربی پوسکیر مورد چالش قرار می گرفت تا صریح بگوید که آیا خود وی معتقد به جسم بودن خدا است، آن وقت شاید، حتی بدون تحریک تیرتولیان مسیحی^{۸۳} یا متکلمان مسلمان، او می توانست با هوش خود راه جواب گفتن به این پرسش دقیق را پیدا کند و بگوید که بنابر تعلیمات کتاب مقدس، عدم شباهت خدا تنها بدان معنی است که او جسمی است نامشابه/^{۱۱۰} جسمهای دیگر.^{۸۵} ولی در اینجا، این سؤال پیش می آید که وی چه دلیل برای این فرض داشته است که ابن میمون، که عدم جسمانیت خدا را از تعلیم کتاب مقدس درباره عدم شباهت خدا به همه چیز استنتاج کرده بود، کسی را که گفته است خدا جسمی غیرمشابه با اجسام دیگر است، یکی از افراد پنج طبقه بددینان و ملحدان به شمار آورده است؟ در واقع، همان گونه که در جای دیگر اشاره کرده ام، به توسط وی هیچ الحادی به آن کس بسته نشده است که می گوید خدا جسمی است غیرمشابه با جسمهای دیگر؛ وی تنها این را می گوید که لفظ «جسم» به معنای مبهم به کار رفته است.^{۸۶} بنابراین، معقولتر این است که چنین تصور کنیم که اگر ربی پوسکیر در معرض چنین چالشی قرار می گرفت، شرافتمندانه و آشکارا اظهار می کرد که وی به آن معتقد نیست که

۸۲ — یروش سِفِرِ یسیره نوشته یهود ابن برزیلای، ص ۲۱ — ۲۰ و ۳۴. توضیح مشابهی درباره انسانشکلیگری شعر قومح به توسط یهودا هالوی (خزری چهارم، پایان ۳) پیشنهاد شده است. سعدیا، بدان گونه که یهودا بن برزیلای از او نقل کرده (پروش، ص ۲۱، س ۲۲ — ۱۶)، نسبت به اینکه نویسنده شعر قومح ر. اشماعیل بوده باشد، شک داشته است، و ابن میمون یقین داشته است که ر. اشماعیل مؤلف آن نبوده، و این کتاب را «بدان شک نوشته یکی از واعظان یهودی بیزانسی» می دانسته است (تشبوت ها — ریم ۳۷۳، ص ۳۴۳ [و یرایش فرایمان]).

۸۳ — برضد پراکاسیان ۷ (162, PL2). ۸۴ — به پیش از این، شماره های ۷۲ — ۷۰ رجوع کنید.

۸۵ — تلاشهای گوناگونی برای توضیح این مطلب صورت گرفته است که ابراهام بن داوود از گفته خود چه هدفی را در نظر داشته است؛ مجموعه ای از آنها را می توان در کتاب ای. تورسکی به نام زَبُو پوسکیر (۱۹۶۲)، ص ۲۸۶ — ۲۸۲، یافت.

۸۶ — رجوع کنید به ارجاع در شماره ۸۰ پیش از این.

خدا جسم بوده باشد. بعدها، در ضمن پیدا شدن اختلاف نظرهایی دربارهٔ **موره** نبوکیم، هیچ یک از سخنگویان معتبر یهودیت طرفدار اعتقاد به جسمانیت خدا نبوده است — نه حتی آن کسان که با تفسیر فلسفی ابن میمون از تشبیه در کتاب مقدس و معرفت تلمودی مخالف بودند. هنگامی که شایعاتی از علمای دینی یهودی فرانسوی که با بعضی از گفته‌های تشبیهی ابن میمون مخالف بودند به گوش نخمیدس رسید، وی به ملایمت با آنان به استدلال برخاست، و مؤدبانه ثابت کرد که حق با ایشان نیست، و پس از آن دیگر سخنی دربارهٔ اعتراضات ایشان شنیده نشد.^{۸۷} و هیچ دلیلی برای قبول این مطلب نداریم که اظهارتند مؤسس تا کور دربارهٔ اعتقادش به تحت اللفظی بودن انسانشکلیگری روایتی طرفدارانی در میان علمای دینی یهودی آلمانی پیدا کرده، هرچند اینان در نتیجهٔ براءت از فلسفه ممکن است به صورت ضمنی معترف به اتهام ابن میمون و دیگران از لحاظ تفسیر انسانشکلیگریها بوده باشند،^{۸۸} چه تفسیرهای مورد استفاده قرار گرفته ابن میمون و دیگران که موسس تا کوبه آنها اشاره کرده، همه مبتنی بر فلسفه است. سُولُومُون از مردم مُونپلیه و شاگردش داود بن ساوول، هردو عاری از فلسفه که در نخستین التهاب مخالفت خود با ابن میمون اعتقاد کامل خود را به تحت اللفظی بودن همهٔ روایتهای تلمودی مشتمل بر/ الفاظ جسمانی به کار رفته در توصیف خدا اظهار داشتند،^{۸۹} بعدها سخن خود را پس گرفتند و آشکارا اظهار داشتند که «از ایشان دور باد که خدا را شبیه به انسان بدانند و تصور کنند که شکل یا دست یا پا یا هر اندام دیگری دارد که ممکن است ذکر آن در کتاب مقدس آمده باشد؛ هرگز چنین نظری ابراز نداشته‌اند، و نیز هرگز چنین اندیشه‌ای بر خاطر ایشان خطور نکرده است».^{۹۰} و شاید

111

۸۷ — ایگرت ها — رمیم در ایگرت کِتُوت (قُبِص سوم، ص ۹d تا ۱۰a).

۸۸ — کتاب تاین در اَوْضَر نَخْمَد سوم، ۱۸۶، ص ۵۸ و بعد.

۸۹ — مِلَحْمُوت ها — شم از ابراهام بن میمون در ایگِرُوت فَنَّا غُوت (قُبِص سوم، ص ۱۸a — a

مغرورانه‌تر و در عین حال با صراحتی بیشتر از ایشان، اظهار رّبی پُوسکیر بدین صورت باشد: «بسیار کسان، حتّی به بزرگی من، غالب اوقات از روی شتاب سخنهایی می‌گویند که سپس آن را پس می‌گیرند».

صفات

۱ - صفات اسلامی و تثلیث مسیحی *

از زمان دوری همچون بخش اول قرن دوم / هشتم، بنابر گزارشهایی که از مخالفت واصل بن عطاء (متوفی در ۷۴۸/۱۳۱) نسبت به بعضی از تعلیمات در دست است،^۱ در جهان اسلام این اعتقاد به وجود آمد که بعضی از الفاظی که برای بیان صفات خدا در قرآن آمده، نماینده وجودهایی غیر جسمانی است که از ازل در خدا وجود داشته است. در قرآن چیزی نیست که مجوز داشتن چنین اعتقادی بوده باشد. و نیز هیچ سندی در دست نیست که بنابر آن بتوان گفت که این اعتقاد خود به خود با آن گونه استدلالی پیدا شد که به وسیله آن متکلمان متأخرتر می کوشیدند تا از آن در برابر مخالفان به دفاع پردازند. ظهور این اعتقاد را در آن زمان تنها بر مبنای نفوذی خارجی می توان توجیه کرد. چنین نفوذی یا از جانب فلسفه یونانی می توانسته است باشد، یا از یکی از دو دین یهودی و نصرانی. فلسفه یونانی را باید کنار گذاشت، چه بنابر گواهی شهرستانی، تا زمان متأخرتر پیروان واصل، مسئله صفات در زیر نفوذ فلسفه یونانی قرار نگرفته بود.^۲ و به طریق مشابهی دین یهودی باید کنار گذاشته شود، چه آن گونه یهودیتی که اسلام با آن تماس مستقیم داشت، در تعلیمات خود مشتمل بر چیزی نبوده که الهامبخش آن اعتقاد تازه باشد. بنابراین تنها نفوذ مسیحیت باقی می ماند که باید درباره آن بحث شود.

۱ - تجدید چاپ با اضافات از آنچه در مجله الاهیات هاروارد، ۴۹، ۸ - ۱ (۱۹۵۶) چاپ شده بود.

۱ - ملل، ص ۳۱، س ۱۷ و بعد.

۲ - همان جا، ص ۱۹ و بعد. نیز رجوع کنید به هورتن، نظام، ص ۱۳۳.

نشانه‌ای از منشأ مسیحی اعتقاد به واقعیت صفات خدا را باید در بحث راجع به این مسئله در ادبیات زمانی جستجو کنیم که مسئله صفات هنوز نتیجه حیاتی داشت. اعتقاد به واقعیت داشتن صفات را کسانی مهم جلوه می‌دادند که از جهت / شبیه بودن آن با تثلیث مسیحی با آن مخالفت می‌نمودند. ۱۱۳ ابوالفرج که با عنوان ابن العبری (بار هبرائوس) نیز معروف است، هنگام سخن گفتن از معتزله که منکر واقعیت داشتن صفات الاهی بودند، می‌گوید که آنان بدین وسیله به سلامت از خطر اتهام به معتقد بودن به «اقانیم ثلاثه»^۳ رهایی می‌یافتند، زیرا چنین اعتقادی به صورت غیرمستقیم مستلزم آن است که شخص معتقد به تثلیث مسیحی بوده باشد. عضدالدین ایجی به همین گونه اشاره کرده است که معتزله کسانی را که به واقعیت صفات الاهی معتقد بودند، به آن متهم می‌کردند که گرفتار خطای اعتقاد مسیحی تثلیث شده‌اند.^۴ و مقدم بر این هردو نفر، در میان یهودیان، داود بن الْمُقَمَّص^۵ و سعدیاء و یوسف البصیر^۶ و ابن میمون^۸، البته با منعکس ساختن منابع قدیمتر اسلامی، هر جا که سخن از آموزه اسلامی اعتقاد به واقعیت داشتن صفات در میان می‌آید، آن را با تثلیث مسیحی مقایسه می‌کنند. بنابراین برای دست یافتن به منبع آموزه صفات اسلامی بایستی به آموزه تثلیث در مسیحیت مراجعه کنیم.

ولی کلمات مخالفان را همیشه نمی‌توان به معنی ظاهری آنها گرفت، چه مخالفان، مخصوصاً در موضوعات دینی، بر این عادت اند که چیزهایی به یکدیگر نسبت دهند که لزوماً چنان نیست. اگر بر مبنای آنچه مخالفان گفته‌اند

۳ — رجوع کنید به پوکوک، نمونه‌ای از تاریخ عرب ابوالفرج ملطی... *Specimen Historiae Arabum sive Gregorii Abul Farajii Malatiensis de Origine et Moribus Arabum* (۱۶۵۰)، ص ۱۹، س ۱۲، که مونک در ترجمه دلاله، اول، ص ۱۸۰، شماره ۱ به آن اشاره کرده است.

۴ — همان کتاب، به نقل از المواقف فی علم الکلام ایجی؛ اشاره شده به آن در مونک، دلاله،

ص ۱۸۱، شماره ۱.

۵ — به نقل از کتابش، *عشرون مقالات در یهودا* — رجوع کنید به پ. ف. فرنکل، کلامی معتزلی بن برزیلای، پروش سفریصره، ص ۷۹. از قرن دهم (۱۸۷۲)، ص ۱۵ و ۲۸.

۶ — *امونوت دوم*، ۵، ص ۸۶، س ۲ و بعد. ۸ — *موره اول*، ۵۰.

114 باید چنان فرض کنیم که آموزه اسلامی صفات ریشه در آموزه تثلیث مسیحی دارد، لازم است که مدرکی خارجی برای تأیید این فرض پیدا کنیم. مخصوصاً باید دلیلی منطقی، یا لاقلاً انگیزه‌ای روانشناختی، برای بیان این مطلب به دست آوریم که چگونه مسلمانان که به سبب ناسازگاری تثلیث مسیحی با / یگانگی خدا آن را انکار می‌کردند، به جای آن آموزه‌ای را پذیرفتند که مستلزم همان دشواری آموزه تثلیث بود. تنها گفتن این که مسلمانان آموزه صفات را به تقلید از آموزه تثلیث مسیحی عرضه کردند، کفایت نمی‌کند. تقلید درجایی می‌توانست به عنوان توضیح به کار رود که اعتقاد خاصی مسیحی، که نظیر آن در اسلام وجود داشت یا لاقلاً به صورت مستقیم اسلام آن را نفی نمی‌کرد، به اسلام راه یافته باشد. در حالت مورد بحث ما تقلید نمی‌تواند وسیله توضیح مطلب باشد، زیرا که هیچ چیز شبیه به اعتقاد به تثلیث در اسلام وجود نداشت و، علاوه بر این، آن آموزه خود آشکارا طرد شده بود. سپس باید بگوییم که اندیشه‌ها همیشه بر پشت کلمات و اصطلاحات سوار می‌شوند و بنابراین هروقت انتقال اندیشه‌ای از یک زبان به زبان دیگر صورت می‌گیرد، می‌بایستی منتظر انتقال بعضی از اصطلاحات اساسی نیز باشیم که از طریق ترجمه یا حرفگردانی (transliteration) یا، چنانکه پاره‌ای از اوقات اتفاق می‌افتد، از طریق ترجمه غلط انتقال پیدا کرده باشد. آیا ممکن است در آموزه صفات اسلامی اصطلاحی را پیدا کنیم که بتوانیم رد آن را به آموزه تثلیث مسیحی بیابیم؟ بنابراین اگر کار خود را با قبول این فرض آغاز کنیم که آموزه صفات می‌بایستی از آموزه تثلیث مسیحی سرچشمه گرفته باشد، نخست باید به جستجوی دلایلی خارجی برای قبول این فرض پردازیم، و سپس توضیحی منطقی برای انتقال از آموزه مسیحی تثلیث به آموزه صفات اسلامی پیدا کنیم. نخست به جستجوی دلایل اصطلاحی می‌پردازیم.

از همان آغاز تاریخ مسئله صفات خدا در اسلام، دو اصطلاح عربی برای آنچه ما با کلمه صفات (attributes) بیان می‌کنیم، به کار می‌رفت، (۱) معنی و (۲) صفة. در نخستین مراحل بحث از این مسئله، گفته‌اند که

واصل، در مخالفت با کسانی که به واقعی بودن صفات معتقد بودند، می گفت «هرکس که معنی و صفتی را ازلی و قدیم فرض کند، به دو خدای قدیم معتقد شده است». ^۹ پس اگر در این مفروض قبلی که ریشه آموزه صفات در آموزه تثلیث است حقیقتی وجود داشته باشد، حق این توقع را داریم که دو اصطلاح اصلی در / آموزه صفات باید منعکس کننده اصطلاحات مشابهی در آموزه تثلیث باشد، و 115 شاید آن اصطلاحات از آن گونه می بوده باشد که مسیحیان عربیزبان هنگام بحث کردن با مسلمانان برحسب اتفاق آنها را به کار می بردند و شاید اصطلاحات انتخاب شده نبود، ولی با این همه امکان آن باشد که اصل یونانی آنها را که در آموزه تثلیث رواج یافته بود پیدا کنند.

اصطلاح عربی معنی، در میان معانی مختلف آن، ^{۱۰} معنی کلی «چیز» دارد و معادل با کلمه شیء به کار می رود. هردو کلمه معنی و شیء برای ترجمه کردن لفظ یونانی پراگما در آثار ارسطو به کار رفته است — معنی به وسیله اسحاق بن حنین ^{۱۱} و شیء به وسیله مترجمان دیگر، که شاید اسحاق بن حنین نیز یکی از ایشان بوده باشد. ^{۱۲} چنان اتفاق افتاده است که در مسیحیت، اصطلاح «چیزها» (پراگماتا، به لاتینی رس) به جای «آقایم» (به یونانی:

۹ — ملل، ص ۳۱، س ۱۹.

۱۰ — نمونه هایی از ترجمه لفظ معنی در فقره ای از اوصاف که پیشتر از آن یاد شد، چنین است

هاربروکر، اول، ص ۴۵: «Begriff»؛ هورتن، نظام، ص ۱۳۲: «geistige Realität (mana Idee)».

ZDMG، ۳۹۶، ۶۴ — ۳۹۱ (۱۹۱۰)؛ سویتمن، اسلام والاهیات مسیحی، اول، ۲ (۱۹۴۷)، ص

۲۳۲: «nature... in the sense of the reality of a thing or its entity» «meaning».

۱۱ — De Interpr.، اول، ۱۶a، ۷، و ۱۷a، ۳۸ (عربی آن در منطق ارسطو، ویرایش

بدوی).

۱۲ — Anal. pri.، دوم، ۲۷، ۷۰a، ۳۲، Top، اول، ۵، ۱۰۲a، ۱۹؛ De Soph. Elen،

۱۶، ۱۷۵، ۸ (عربی آن در منطق ارسطو، ویرایش بدوی)؛ Metaph، پنجم، ۲۹، ۱۰۲۴، ۱۷

(عربی آن در تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد، ویرایش بویژ (۴۸ — ۱۹۳۸)، دال، ت. ۳۴، ص ۶۸۴، س

۵). ترجمه عربی متن مندرج در این شرح ابن رشد ممکن است از اسحاق بن حنین بوده باشد. رجوع

کنید به اشتابنشاید، ترجمه های عربی § ۳۵ (۵۹).

او پُوستا سیس (و «اشخاص» (پروسوپا، پِرسُونِه)، برای توصیف سه شخص تثلیث به کار رفته است تا واقعیت آنها مورد تأکید واقع شود. از دو نفر از آباء کلیسا که نخستین بار در آن کوشیدند تا آموزه تثلیث را به زبان فلسفی صورتبندی کنند، اوریگین که به زبان یونانی چیز می نوشت، «پدر» و «پسر» را به صورت «دو چیز (پراگماتا) از لحاظ شخص»،^{۱۳} توصیف کرده، و تِرتولیان که به زبان لاتینی چیز می نوشت، چنین استدلال کرده است که «کلمه» عبارت از «آوا و صوت دهان» نیست بلکه یک «چیز (رس) و یک شخص»^{۱۴} است و به همین جهت هریک از سه شخص را یک «شیء وجودی» / (رس سوبستانتیوا)^{۱۵} توصیف کرده است. با آنکه لفظ پراگما نتوانست به عنوان اصطلاحی فنی برای نمایاندن اعضای سه گانه تثلیث توفیقی به دست آورد، استعمال آن بکلی متروک نماند. در فرمولای پِرولیکا (Formula Prolica) از شورای دینی سال ۳۴۳ میلادی انطاکیه به عنوان معادل اصطلاح پِروُسو پُون (prosopon)^{۱۶} به کار رفته، و آتاناسیوس نیز آن را معادل پروسو پون استعمال کرده است.^{۱۷} باسیل آن را به جای اوپوستاسیس (hypostasis)^{۱۸} و سیریل اسکندران نیز به جای همین کلمه به کار برده است.^{۱۹} ولی آنچه مخصوصاً برای منظور ما حایز اهمیت است، این است که تئودور ابوقِره، در کتابی که در اصل به عربی نوشته بود و اکنون ترجمه یونانی آن در دست است، هریک از سه شخص تثلیث را با

۱۳ — برضه کلسوس، هشتم، ۱۲ (PG ۱۱، ۱۵۳۳ C).

۱۴ — برضه پراگماتیان ۷ (PL ۲، ۱۶۲ AB).

۱۵ — همان کتاب ۲۶ (PL ۲، ۱۸۹ B).

۱۶ — رجوع کنید به ا. هان، کتابخانه... ۱۵۹§، چهارم، نوشته یونانی: تریا اومولوگونتنس

پراگماتا کای تریا پروسونا.

۱۷ — درشوراهای دینی ۲۶، ششم (PG ۲۶، ۷۲۹ B)، ۲۶، هفتم (C ۷۳۲).

۱۸ — مواعظ، شازدهم، ۴ (PG ۳۱، ۴۸۰ C)؛ بیست و چهارم (D ۶۰۴)؛ رساله ها

۴، ۲۱۰ (PG ۳۲، ۷۷۳ B).

۱۹ — *Apologeticus contra Theodoretum pro XII Capitis*, I (PG 76, 396 C) —

با نوشته یونانی: آلا پراگماتون ایگون او پوستاسئون گونه سونودوس.

لفظ پراگما^{۲۰} توصیف کرده است که آشکارا منعکس کننده الفاظ عربی اصلی شیء و معنی در کتاب یاد شده است. بنابراین حق داریم بگوییم که در اوایل قرن سوم/نهم، تقریباً مقارن با ظهور مذهب اعتزال، مسیحیانی که در زیر فرمان مسلمانان زندگی می کردند، لفظ پراگماتا را به جای یا در کنار اصطلاحات اوپوستا سیئیس و پروتو پیا برای توصیف اعضای تثلیث به کار می بردند، و اینکه لفظ پراگماتا را آنان با الفاظ عربی اشیاء یا معانی ترجمه می کردند. بنابراین نیز حق داریم فرض کنیم که در آن هنگام که، بر اثر نفوذ تثلیث مسیحی، مسلمانان اهل سنت آموزه حقیقت و واقعیت داشتن صفات را عرضه داشتند و هر صفت را با لفظ معنی معرفی کردند، این اصطلاح به توسط ایشان به عنوان همسنگ شیء به معنی چیز به کار رفته بود.

- ۱۱۷ دلیلی مؤید اینکه لفظ «معنی» در آموزه اسلامی / صفات به معنی شیء به کار رفته، و اینکه استعمال آن در این مورد به سابقه استعمال پراگما در آموزه تثلیث مسیحی باز می گردد، از دو اظهار و بیان ذیل به دست می آید. نخست، اشعری در کتاب مجالس، به نقل ابن حزم، به صفات با لفظ اشیاء^{۲۱} اشاره کرده، ولی در لُمع برای صفت لفظ معنی را به کار برده است.^{۲۲} دوم، در مورد تثلیث، یحیی بن عدی در ابتدا سه عضو آن را با کلمه فقی عربی آفانیم، «هیپوستاز»^{۲۳} معرفی کرده بود، ولی پس از آن با الفاظ اشیاء^{۲۴} و معانی^{۲۵} به آنان اشاره می کرد. به همین گونه سعدیا^{۲۶} و ابن حزم^{۲۷} از «پسر» و

۲۰- رساله ها (PG ۹۷، ۱۴۸۰ B). نظیر این جمله نقل شده در نوشته های عربی ابوقره و برایش

کونستاننن باشا نیامده است. برای بحثی درباره برابری میان آثار عربی و رساله های یونانی، رجوع کنید به

گ. گراف، ترجمه کتاب یاد شده باشا به آلمانی. در: *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* (1910), 67-68 (10:). اصطلاح فقی برای «اشخاص» در این آثار عربی،

آفانیم و وجوه است (همان کتاب، ص ۳۲).

۲۱- فصل چهارم، ص ۲۰۷، س ۱۳.

۲۲- لُمع ۲۶، ص ۱۴، س ۱۴ و ۱۷.

۲۳- پریه، رساله های کوچک ... ص ۶۵، س ۲. ۲۶- امونوت دوم، ۵، ص ۸۶، س ۱۰.

۲۴- همان کتاب، ص ۶۶، س ۷. ۲۷- فصل چهارم، ص ۲۰۷، س ۲۲.

«روح القدس» که دو عضو تثلیث هستند، با لفظ شیئین یاد کرده‌اند، و ابن حزم برای هرسه لفظ اشیاء را به کار برده است.^{۲۸} در حقیقت چنان به نظر می‌رسد که معنی وشیء و صفت همه کلمات قابل تبدیل به یکدیگر بوده‌اند که برای هرچه در این زمینه وجود داشته به کار می‌رفته‌اند. به همین جهت اشعری گفته است که «عبدالله بن کلاب را عادت آن بود که آنچه را که در اعراض اجسام وجود دارد، به نام معانی بخواند، و نیز عادت داشت که آنها را به نام اشیاء و صفات بخواند».^{۲۹}

به همین گونه می‌توان ثابت کرد که لفظ صفت، که همراه با لفظ معنی به توسط واصل برای بیان هریک از آن صفات حقیقی که خود آنها را رد کرده به کار رفته است نیز به اصطلاحات تثلیث مسیحیت باز می‌گردد. اصطلاح صفة از فعل وَصَفَ به معنی توصیف کردن و بیان کردن می‌آید که سیزده بار به صورت فعلی و یک بار به صورت اسمی وصف در قرآن آمده است؛ شکل صفة هرگز در قرآن به کار نرفته است. در عین آنکه در اغلب موارد فعل وَصَفَ برای اشاره به چیزی است که مردمان درباره خدا می‌گویند، در همه این موارد استعمال آن همیشه / با اشاره به چیزی زشت است که کافران نسبت به خدا می‌گویند؛^{۳۰} هرگز در مورد چیز خوب و قابل تحسینی نسبت به خدا به کار نرفته است. برای اصطلاحات تحسین آمیزی که خدا با آنها در قرآن توصیف شده، هرگز کلمه وصف استعمال نشده است؛ از آنها با اصطلاح «زیباترین نامهای خدا» (الاسماء الحسنی، اعراف، ۱۷۹؛ بنی اسرائیل، ۱۱۰؛ طه، ۷) یاد شده، و در احادیث نبوی از نود و نه تا از چنین «زیباترین نامهای خدا» سخن

۲۸ — همان کتاب، اول، ص ۴۹، س ۱.

۲۹ — مقالات، ص ۳۷۰، س ۱۲ — ۱۱. سعدیا در کتابش، امونوت اول، ۳، نظریه دوم، اعتراض دوم، ص ۴۲، س ۱۷ — ۱۶، نیز صفات عرضی را با لفظ معانی و صفات اجسام بیان کرده است.

۳۰ — سورة بقره، آیات ۱۸ و ۱۱۲؛ آل عمران، آیات ۱۰۰ و ۱۴۰؛ حج، ۲۲؛ مؤمنون، ۹۳؛ صافات، ۱۵۹ و ۱۸۰؛ زخرف، ۸۲. به همین گونه در موارد دیگر این اصطلاح با اشاره به چیزهای بد به کار رفته است. مثلاً رجوع کنید به یوسف، ۱۸ و ۷۷؛ نحل، ۶۴ و ۱۱۷؛ مؤمنون، ۹۸.

رفته است. بنابراین اصطلاح صفت، که در ترجمه لاتینی دلالة الحائرين ابن میمون در قرن سیزدهم میلادی به «attribute» ترجمه شده،^{۳۱} یک اصطلاح فنی است که برای جایگزینی کلمه قرآنی اسم به وجود آمده بوده است. آیا واضع این اصطلاح چه کس و زمان آن چه وقت بوده است؟ قدیمترین اشاره به اصطلاح صفت، و نیز به اصطلاح معنی همچون معادلی از آن، در گزارشی از تعلیمات واصل بن عطاء (متوفی در ۷۴۸/۱۳۱) مؤسس فرقه معتزله است که پیشتر آن را نقل کردیم. واضح است که این اصطلاح بلافاصله مورد قبول همه صفاتیّه قرار گرفت. مثلاً اشعری از قول ابوالقاسم بلخی نقل کرده است که هشام بن الحکم (متوفی در ۸۱۴/۱۹۹) از رافضیان پیرو مذهب صفاتیّه گفت: «علم خدا صفت او است».^{۳۲} تا آنجا که می دانیم، نخستین مسلمان سنی که لفظ صفت را به کار برده، ابن کلاب (متوفی در ۸۵۴/۲۴۰) است که به گفته اشعری عبارات او، «نامهای خدا صفات او است»^{۳۳} و «نامها و صفات خدا»^{۳۴} نشانه ای بر قبول لفظ صفت به جای لفظ اسم از طرف او است. بنابر گفته ابن حزم، «لفظ صفت به توسط معتزله و هشام و رهبران رافضی دیگر همچون او به کار برده شد، و آنان در این راه از بعضی از مشایخ کلام پیروی کردند، و از راه راست مشایخ اسلام منحرف شدند،/ چه در اینان نمی توان چیزی به دست آورد که الگویی برای این اصطلاح تازه طرح شده بوده باشد».^{۳۵} علی رغم این گفته ابن حزم، روش وارد شدن اصطلاح صفت به وسیله واصل بن عطاء، این اندیشه را به وجود می آورد که واضع آن صفاتیّه بوده اند. ولی، هرچه بوده باشد، ما در اثبات این امر می کوشیم که لفظ صفت، همچون لفظ معنی نیز منشعب از واژگان تثلیث مسیحی است.

۳۱ - رجوع کنید به فلسفه دینی، ص ۵۷ - ۵۶.

۳۲ - مقالات، ص ۴۹۴، س ۴۱؛ رجوع کنید به ص ۳۷، س ۱۰.

۳۳ - همان کتاب، ص ۱۷۳، س ۴۱؛ رجوع کنید به ص ۵۴۶، س ۹ - ۸.

۳۴ - همان کتاب، ص ۱۶۹، س ۱۰؛ ص ۱۷۲، س ۱۲، ۱۴.

۳۵ - فصل دوم، ص ۱۲۱، س ۶ - ۴.

در مسیحیت، با فرض اینکه سه «چیز» یا «شخص» یا «اقنوم»، در عین غیرمادی بودن، از یکدیگر متمایزند و هریک موجودی فردی است، این سؤال پیش می‌آید که چه چیز در آنها «اصل تمایز» (به یونانی: لوگوس دیافوراس)^{۳۶} بوده که جای ماده‌ای را می‌گرفته است که در موجودات مادی فردی سبب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود. چنین مایه واصل تمایزی به توسط آباء کلیسا در بعضی از خواص یافته شد که مشخص کننده هریک از اشخاص تثلیث است و سبب متمایز شدن آنها از یکدیگر می‌شود — خواص متمایز کننده‌ای که مستلزم داشتن ماده نیستند و، در عین آنکه یک شخص را از شخص دیگر متمایز می‌سازند، عین ذات هریک از اشخاصی هستند که به عنوان توصیف آنها به کار می‌روند. آباء کلیسای برای نمایاندن این خصوصیات ممیزه الفاظ و عبارات یونانی گوناگون به کار برده‌اند. ولی در آثار یوحنای دمشقی، که همیشه می‌توان او را به عنوان حلقه ارتباط میان آباء کلیسا و مسلمانان اوایل در نظر گرفت،^{۳۷} دو عبارت زیر برای بیان این خواص وسیله تمایز به کار رفته است: (۱) «خواص اقنومی» (به یونانی: اوپوستاتیکای ایدیوتیس)؛ (۲) «آنچه خصوصیت و مشخصه اقنوم خاص است (توکارا کتیرستیگئون تیس، ایدياس اوپوستاسیئون).^{۳۸} بنابراین هریک از سه شخص یک «خاصیت» یا یک «مشخصه» دارد که آن را یک «شیء» متمایز از «شخص» دیگر می‌سازد. اکنون می‌توان ثابت کرد که فعل یونانی کاراکتیریزو و اسم کاراکتیریا 120 توکاراکتیرستیگئون / به ترتیب برای ترجمه فعل عربی وَصَف و اسم صفة یا وصف به کار می‌رفته است. و به همین جهت است که تئودور ابوقره در آثاری که به عربی نوشته بود و اکنون تنها ترجمه یونانی آنها در دست است؛ هنگام سخن گفتن از بولس (paul) به گونه‌ای سخن می‌گوید که او را با خواص (ایدیوتیس) وصف می‌کند (کاراکتیریزای)^{۳۹}، و از طلا که سکه زده می‌شد،

۳۶ — باسیل، رساله‌ها، ۳، ۳۸، (PG ۳۲، ۳۲۸ C).

۳۷ — رجوع کنید به گارده و قنوتی، مدخلی بر کلام اسلامی، ص ۲۰۱.

۳۸ — De Fide Orthodoxa، اول، ۸، (PG ۹۴، ۸۲۴ B). ۳۹ — رساله‌ها (PG ۹۷، ۱۴۷۳ D).

همچون موجودی «از حیث طلا بودن» و یک «چیز» سخن می گوید که «وصف (کاراکتیرا) سگه» ندارد.^{۴۰} در این هردو جا، فعل یونانی آشکارا فعل عربی وَصَف را نمایش می دهد، و اسم یونانی درست نماینده صفة یا وَصَف است. بنابراین می توانیم بپذیریم که لفظ صفة که واصل آن را همچون بیان تصور واقعیگانه صفات که مورد قبول وی نبود به کار برده، نماینده لفظ یونانی تُوکارا کترِستیگون است. دلیل مؤید این نظر را می توان در آثار یحیی بن عَدی (۳۶۴ - ۹۷۴/۲۸۰ - ۸۹۳) یافت که در معرفی تثلیث مسیحی گفته است که بنابر اعتقاد مسیحیان اقانیم ثلاثه خواص و صفات اند.^{۴۱} از این دو اصطلاح، اولی یعنی خواص، ترجمه عربی استقرار یافته کلمه یونانی ایدیوتس است که یکی از اصطلاحات به کار برده شده به توسط یوحنا دمشقی برای «اصل تمایز» است. اصطلاح دیگر صفات در اینجا بدون شک در مقابل جمع کلمه یونانی توکارا کترِستیگون است که لفظ دیگری به کار رفته به وسیله یوحنا دمشقی برای اصل تمایز است.

ولی دلیل از این بیشتر است. هنگامی که در آن می کوشیم تا معلوم کنیم که خواص و خصوصیات سه شخص تثلیث چه بوده، به این نتیجه می رسیم که آنها درست متناظر است با صفاتی که ابتدا در اسلام به آنها همچون چیزهای حقیقی موجود در خدا نظر می شده است. در میان آباء یونانی معمولاً خواص یا مشخصات عبارت است از مولود نبودن «پدر» و مولود بودن «پسر» از «پدر» و اقدام کردن «روح القدس» یا از جانب «پدر» و یا از جانب / «پدر» به 121 میانجیگری «پسر» یا از جانب «پدر» و «پسر» هردو. در آموزه تثلیث مسیحی که بر مسلمانان شناخته شد، این خصوصیات البته انتقال پیدا کرد. ولی علاوه بر اینها سه خصوصیت دیگر در ادبیات زمانهای دورتر آشکار می شود. این سه

۴۰ - همان کتاب (C ۱۴۸۰). متناظری با این دو نقل در آثار اصلی ابوقره وجود ندارد (به

پیش از این شماره ۲۰ رجوع کنید).

۴۱ - رجوع کنید به پریه، مقاله «رساله ای از یحیی بن عدی در دفاع از عقیده تثلیث در برابر

اعتراضات کندی» مندرج در مجله مشرق مسیحی، ۲۲، ۵، س ۴ - ۲ (۲۱ - ۱۹۲۰).

خصوصیت و مشخصه را برای «پدر» عبارت از «هستی» یا «ذات» یا «جود»، و برای «پسر» عبارت از «زندگی» یا «حکمت» (یا معادل آن «معرفت» یا «عقل»)، و برای «روح القدس» عبارت از «حکمت» (یا معادل آن «معرفت»)، یا «زندگی» یا «قدرت» گفته اند. مثلاً یحیی بن عدی می گوید که خاصیت یا مشخصه «پدر» عبارت است از جود، و از آن «پسر» حکمت، و از آن «روح القدس» قدرت.^{۴۲} سعدیا آنها را به صورت (۱) ذات، (۲) حیات، و (۳) علم توصیف کرده،^{۴۳} و مُقَمَّص پسر یا کلمه را حکمت (حُکْمَه) و روح القدس را حیات (حَیِّم)^{۴۴}، و قِرْقَسانی سه شخص تثلیث را به ترتیب جوهر و حی و عالم یاد کرده است.^{۴۵} الیاس نصیبینی پدر را ذات یا قائم بنفسه، و پسر را حیات و روح القدس را حکمت نامیده است.^{۴۶} شهرستانی در یک جا از سه شخص به صورت (۱) وجود، (۲) حیات و (۳) علم^{۴۷}، و در جای دیگر از آنها به صورتهای (۱) وجود، (۲) علم و (۳) حیات یاد کرده است.^{۴۸} ابن حزم، از گفته یکی از مسیحیان، روح القدس را حیات و پسر را علم نوشته است.^{۴۹} جوینی گفته است که منظور مسیحیان از وجود پدر است / و از علم کلمه که آن را فرزند نیز می نامند، و روح القدس را حیات می دانند.^{۵۰} بولس راهب انطاکی پدر را جوهر دانسته است و پسر را نطق (کلمه، لوگوس) و روح القدس را حیات.^{۵۱}

۴۲ — همان جا، س ۵ — ۴.

۴۳ — امونوت دوم، ۵، ص ۸۶، س ۱۰ — ۹.

۴۴ — کتاب یاد شده (شماره ۵ پیش از این)، ۴۵ — انوار اول، ۸، ۳ (ص ۴۳، س ۱۱).

۴۶ — لوتیس شیخو، بیست رساله کلامی نویسندگان عرب مسیحی، چاپ دوم (۱۹۲۰)، ص

۱۲۶، س ۳ — ۲؛ رجوع کنید به ل. ا. براون، خوف مسیحیت در آسیا، ص ۱۲۴، که از قول الیاس نصیبینی به نقل از کتاب یاد شده شیخو ذکر شده است که پدر را جوهر، پسر را کلمه و روح القدس را حیات خوانده است. نیز رجوع کنید به سویتمن، اسلام والاهیات مسیحی، اول، ۲، ص ۹۲.

۴۷ — ملل، ص ۱۷۲، س ۱۰. ۴۸ — همان کتاب، ص ۱۷۵، س ۱۱؛ نیز ص

۵۰ — ارشاد، ص ۲۸، س ۱۲ — ۱۰ (۵۳).

۵۱ — شیخو، بیست رساله، ص ۲۰، س ۱۰ — ۹.

منشأ این دسته‌های مشخصه‌ها تاکنون معین و تثبیت نشده، چه با آنکه اصطلاح «حیات» در عهد جدید برای معرفی «پسر» به کار رفته^{۵۲} و «قدرت» برای «پسر»^{۵۳} و «روح القدس»^{۵۴} برای هردو، و «حکمت» برای «پسر»^{۵۵} و به توسط بعضی از آباء کلیسا نیز برای «روح القدس»^{۵۶}، تاکنون هیچ یک از آباء یونانی شناخته نشده است که سه شخص را به نام مشخصه‌هایی نامیده باشد که معادل آنها چیزی است که در منابع عربی یاد شده آمده است. در حدود هشتاد سال پیش، دیوید کاوفمان، در شرح فقره‌ای از سعدیا که در بالا آوردیم، چنین اظهار داشت که معادل شناختن سه شخص از طرف سعدیا با «ذات» و «حیات» و «علم» نظیری در تاریخ آموزه مسیحی ندارد، و این اظهار مورد تأیید پروفیسور هرمان رُویتر استاد دانشگاه برسلو و قرار گرفت، ولی پروفیسور دلیتچ استاد دانشگاه لایپزیگ دو فقره نامربوط به آن را در تأیید پیشنهاد کرد که یکی از آوگوستین بود و دیگری از گرگوری نیسایی.^{۵۷} من خود در ضمن مطالعاتم تنها به یک نفر از آباء کلیسایی که آثار خود را به لاتینی نوشته است برخورده‌ام که اصطلاحاتی نظیر اصطلاحات نویسندگان عرب درباره اشخاص تثلیث به کار برده است. این شخص ماریوس و یکتورینوس است که در یک جا یکی شدن سه شخص را در خدا از راه مقایسه روح که در آن هستی (به لاتینی: *ایسه*) و زندگی (ویتا) و عقل و شعور (آنتلیگنتیا)، در عین متمایز بودن با رابطه خود با یکدیگر متحد می‌شوند،^{۵۸} مورد بحث قرار داده، و در جای دیگر گفته است که سه شخص سه قدرت است، / یعنی هستی (ایسه)، حیات (ویوره)، و عقل (آنتلیگره).^{۵۹} محتملاً در زیر نفوذ همین بیان ماریوس و یکتورینوس بوده که جان

۵۲ — یوحنا ۱: ۴؛ کولسیان ۳: ۴؛ مقایسه کنید با یوحنا ۱۱: ۲۵؛ ۱۴: ۶. ۵۴ — لوقا ۱: ۳۵.

۵۳ — اول قرنتیان ۱: ۲۴. ۵۵ — اول قرنتیان ۱: ۲۴.

۵۶ — رجوع کنید به تئوفیلوس، *Ad Autol.*، دوم، ۱۵ و ۱۸؛ ایرناؤس، *Adv. Haer.*، چهارم، ۲۰، ۳؛ رجوع کنید به چهارم، ۷، ۴؛ چهارم، ۲۰، ۱.

۵۷ — رجوع کنید به کاوفمان، علم صفات، ص ۴۱، شماره ۷۷.

۵۸ — *Adversus Arlum*، اول، ۶۳ (PL، ۸، ۱۰۸۷ D).

۵۹ — همان کتاب، چهارم، ۲۱ (D ۱۱۲۸)؛ مقایسه کنید با اول، ۱۳ (B ۱۰۴۸).

اسکوتوس اریگنا گفته است: «کسانی که به پژوهش درباره حقیقت پرداخته اند این نتایج را برای ما باقی گذاشته اند که باید مقصود از جوهر و ذات (اسنتیام) را پدر بدانیم، و از حکمت (ساینتیام) پدر، و از حیات (ویتام) روح القدس.^{۶۰} با آنکه ماریوس و یکتورینوس را نمی توان منبع توصیف تثلیث بدان صورت که بر مسلمانان شناخته شده بود دانست — چه تماس مسلمانان با مسیحیت از طریق شاخه یونانی آن بوده نه از طریق شاخه لاتینی — با وجود این از ویکتورینوس و نیز از اریگنا ممکن است برگه هایی به دست بیاید که از روی آنها بتوان گفت چگونه تثلیث مسیحی به مسلمانان رسیده بوده است. ماریوس و یکتورینوس و همچنین جان اسکوتوس اریگنا در زیر نفوذ نوافلاطونیگری بودند. علاوه بر این سخنان اریگنا «کسانی که به پژوهش درباره حقیقت پرداخته اند این نتایج را برای ما باقی گذاشته اند» ظاهراً اشاره به آن است که این گونه توصیف تثلیث چیزی نبوده است که کسی بتواند آن را در نوشته های رسمی آباء کلیسا پیدا کند، بلکه چیزی بوده که تنها پژوهندگان حقیقت یعنی کسانی که مانند او به جستجوی حقیقت در آثار نوافلاطونیان پرداخته بودند آن را همچون رازی «برای ما باقی گذاشته اند» که او خود آن راز را افشا کرده است. ولی نوافلاطونیگری مشتمل بر مثلثهایی است که بی شباهت به تثلیث مسیحی نیست. پس بهتر است به تحقیق درباره مثلثهای^{۶۱} نوافلاطونی بپردازیم تا مگر از روی آنها اطلاعاتی درباره مسئله ای که به تحقیق در آن پرداخته ایم برسیم.

نوافلاطونیان که در اینجا به بحث درباره ایشان می پردازیم، عبارتند از: یا مبلیخوس، تئودور آسینی، و پروکلو.

یا مبلیخوس، بدان گونه که یوحنا دمشقی از او نقل کرده، مثلث خود را چنین بیان کرده است: (۱) پدر یا جوهر (به یونانی: او پارکسیس)، (۲) قدرت

۶۰ — *De Divisione Naturae*، اول، ۱۳ (C ۴۵۵، ۱۲۲، PL).

۶۱ — درباره مثلثهای نوافلاطونی رجوع کنید به تیئر، *فلسفه یونانیان*، سوم، ۲۴، ص ۷۴۸،

(دونامیس)، و (۳) عقل (نوس) یا شعور (نُوسیس).^{۶۲} مثلث تئودور آسینی، به نقل پروکلوس چنین بوده است: (۱) / وجود (توآینای)، شعور (تونوئین)، و (۳) زندگی (تُوزن).^{۶۳} پروکلوس چند شرح از مثلث دارد. در سه فقره که ما با هم مخلوط می‌کنیم و مورد بحث قرار می‌دهیم، مثلث وی چنین توصیف شده است: (۱) ذات (اُنسیا)^{۶۴} یا موجود (تُاُون)^{۶۵} یا جوهر (او پارکسیس)^{۶۶} یا وجود (تُوآینای)^{۶۷}؛ (۲) زندگی (زُونه)^{۶۸} یا قدرت (دونامیس)^{۶۹}؛ (۳) عقل (نوس)^{۷۰} یا شعور (تونوئین).^{۷۱} در فقره‌ای دیگر، وی مثلث خود را به صورت خیر (آگاتوتیس) و قدرت (دونامیس) و علم (گنُوسیس)^{۷۲} بیان کرده است. باید توجه داشت که این مثلث اخیر با تثلیث یحیی بن عدی متشکل از «جود» (= خیر) و «حکمت» (= علم) و «قدرت» که پیشتر ذکر شد مطابقت دارد.

در این مثلث‌های نوافلاطونی است که می‌توانیم منشأ صفات تثلیث مسیحی را بدان گونه که بر مسلمانان شناخته شده، و نیز منشأ شرح تثلیث را بدان گونه که از ویکتورینوس و اریگنا نقل شد، پیدا کنیم. کلمات عربی جود و ذات و قائم بنفسه و وجود که برای بیان شخص اول تثلیث به کار رفته، منعکس کننده الفاظ یونانی آگاتوتیس، اوسیا، تُو اُون، و توآینای یا او پارکسیس است که برای بیان نخستین عضو مثلث نوافلاطونی به کار می‌رفته است. کلمات عربی حیات و حکمت یا نطق یا علم که همچون بیان دومین یا سومین اقنوم از اقانیم

۶۲ — داماسکیوس، فلسفه دمشق...، ۵۴ (و یرایش یوزف کوپ، ۱۸۲۶) ص ۱۴۴.

۶۳ — پروکلوس، *In Timaeum*، B ۲۲۵.

۶۴ — الاهیات افلاطونی، سوم، ۱۴، ص ۱۴۶؛ چهارم، اول، ص ۱۷۹.

۶۵ — همان کتاب، چهارم، ۱، ص ۱۸۰؛ اصول الاهیات، ۱۰۳. از این ارجاع اخیر واضح

می‌شود که لفظ یونانی تُو اُون را باید در اینجا به معنی «موجود» گرفت نه به معنی «وجود».

۶۶ — الاهیات افلاطونی، چهارم، ۱، ص ۱۸۰. ۶۷ — الاهیات افلاطونی، چهارم، ۱، ص ۱۸۰.

۶۸ — اصول الاهیات، ۱۰۳. ۶۹ — همان کتاب، سوم، ۱۴، ص ۱۴۶؛ چهارم،

۷۰ — الاهیات افلاطونی، سوم، ۱۴، ص ۱۴۶؛ ۷۱ — اصول الاهیات، ۱۰۳.

۷۲ — پروکلوس در شرح تیمایوس، ۱۱۸. E ۱۰۳.

سه گانه تثلیث به کار رفته، منعکس کننده کلمات یونانی *توزن* و *نوس* یا *گئوسیس* است که معرّف عضودوم یا سوم از مثلث نوافلاطونی بوده است. و همچنین کلمه عربی قدرت که برای توصیف شخص سوم تثلیث به کار رفته، منعکس کننده کلمه یونانی *دونا میس* است که / دومین عضو مثلث نوافلاطونی را معرفی می کند. 125

ولی خواه در توضیحی که برای منشأ صفات سه شخص تثلیث مسیحی که در نوشته های عربی آمده است دادیم، به راه راست رفته باشیم یا نه، این مطلب کاملاً آشکار است که در این تجدید بیانهای عربی آموزه تثلیث مسیحی، اصطلاح «قائم بنفسه» یا «وجود» یا «ذات» یا «جود» برای بیان «پدر» بوده است، و اصطلاح «حیات» یا «حکمت» یا «علم» برای بیان «پسر» یا «روح القدس»، و اصطلاح «قدرت» برای «روح القدس».

اگر به مطالعه گزارشهای مربوط به تعلیمات نخستین مخالفان واقعیت داشتن صفات پیردازیم، خواهیم دید که در آنها فقط ترکیباتی گوناگون و دوتایی یا سه تایی از الفاظ «حیات»، «حکمت» یا «علم» و «قدرت» مشاهده می شود، و اینها درست همان کلماتی است که در توصیف شخص دوم یا شخص سوم تثلیث با آنها روبه رو شدیم.

شهرستانی، هنگام بحث درباره واصل، نخست به سادگی گفته است که او منکر وجود واقعی صفات بوده است، بی آنکه بدین مطلب اشاره کند که آن صفات چه بوده است، ولی سپس به دنباله آن اضافه کرده است که پیروان واصل، در تحت تأثیر فلسفه، نه تنها وجود صفات حقیقی را انکار می کرده اند، بلکه این کار را نیز بر عهده خود می گرفتند که بگویند کلمات «علم» و «قدرت» که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، چگونه باید فهمیده شود. ۷۳ نتیجه ای که از این گفته می توان گرفت این است که «علم» و «قدرت» تنها اصطلاحاتی بوده که سبب ایجاد اختلاف کلمه میان واصل و معتقدان به واقعیت صفات یعنی صفاتیّه می شده است. در حقیقت شهرستانی، پیش از

تجدید بیان نظر فردی واصل و نظر خاص پیروان بلاواسطه او، دربارهٔ اصلیه به صورت عام گفته است که آنان «منکر صفات باری تعالی از علم و قدرت و اراده و حیات بودند».^{۷۴} ولی هنگامی که پس از آن بلافاصله می افزاید که «این مقاله در ابتدا چندان پخته و پرورده نبوده»^{۷۵} اشاره به آن می کند که این چهار اصطلاح یاد شده به دورهٔ متأخری متعلق بوده که فهرستی از چهار، بنابر آنچه می دانیم، وجود داشته است. ضرار، بنابر آنچه / اشعری نقل کرده،^{۱۲۶} مخالفت خود را با واقعیت داشتن صفات، تنها در ارتباط با سه صفت «علم» و «قدرت» و «حیات»^{۷۶} یا تنها با دو صفت «علم» و «قدرت» اظهار می داشته است.^{۷۷} کاملاً واضح است که در فقره ای که در آن به سه صفت اشاره شده، «قدرت» و «حیات» به جای یکدیگر به کار رفته است. به همین گونه گفته اند که ابوالهذیل طرز تصور صده واقعی بودن صفات خدا را یا تنها نسبت به الفاظ «علم» و «قدرت» و «زندگی» ابراز داشته،^{۷۸} و یا تنها نسبت به «علم» و «قدرت».^{۷۹} الْمُقَمَّص در بیان طرز تفکر صده واقعی بودن صفات، با منعکس کردن نفوذ معتزله، توجه خود را در الفاظ «حی» و «حکیم» متمرکز ساخته، هرچند در ضمن بحث، از روی فهرستهای رایج زمان خود، الفاظی همچون «بصیر» و «سمیع» را نیز به کار برده است.^{۸۰} به همین گونه سعدیا در ضمن بیان نظر مخالف خود نسبت به واقعی بودن صفات، نیز با منعکس کردن نگرش معتزله، تنها از صفات «حی» و «قدیر» و «علیم» یاد کرده است.^{۸۱} در اینجا نیز «حی» و «قدیر» را باید قابل تبدیل به یکدیگر تصور کرد. باید توجه داشت که جهم بن صفوان، که به صورت مستقل و از طریق منع قرآنی تشبیه کردن خدا به چیزهای دیگر به نفی صفات رسیده، خود را به الفاظ «حیات» و «علم» و

۷۴- همان کتاب، ص ۳۱، س ۱۷-۱۶.

۷۵- همان جا، ص ۳۴، س ۱۴-۱۳.

۷۶- مقالات، ص ۱۶۶، س ۱۵-۱۴.

۷۷- همان کتاب، ص ۸۷، س ۱۵ تا ص ۸۰- کتاب یاد شده (شماره ۵ پیش از این)، ص

۷۸- ۷۹.

۷۹- ۸۰، س ۱؛ ملل، ص ۶۳، س ۷-۶.

۸۱- امونوت، دوم، ۴، ۸۴، س ۱۵.

۸۲- مقالات، ص ۱۶۵، س ۶-۵؛ ملل،

«قدرت» محدود نکرده است.^{۸۲} و نیز شهرستانی، به نقل از او که «جایز نیست آفریدگار با الفاظی توصیف شود که آفریده هایش با آنها توصیف می شوند، چه این مستلزم تشبیه [خدا به موجود دیگر] است»، از جانب خود چنین استنتاج کرده است: «پس او بدین ترتیب منکر زنده بودن و دانا بودن او شده است».^{۸۳} این کلمات استنتاجی شهرستانی به نظر همچون بازتابی از بحث قدیمتر معتزله درباره صفات خدا می نماید که در آن هنگام اختلاف تنها به «حیات» و «علم» بازمی گشت.

127

/ این که اختلاف کلمه اصلی درباره صفات به «علم» و «قدرت» و «حیات» بازمی گشته، از بیان کلی شهرستانی درباره معتزله نیز استنتاج می شود. در آنجا که می خواهد توضیح دهد که چگونه معتزله که «روی هم رفته منکر صفات قدیم بودند»، کلماتی را که به عنوان محمول و صفت خدا در قرآن آمده است تفسیر می کردند، تنها از «علم» و «قدرت» و «حیات» سخن گفته است.^{۸۴} این امر که در زمان شهرستانی فهرستهای مشتمل بر بیش از سه لفظ، فهرستی متشکل از چهار و فهرست دیگری از هفت لفظ، موضوع اختلاف کلمه میان معتزله و صفاتیّه بوده، و نیز این که در بیان مجدد خود از نظر معتزله تنها به سه لفظ اشاره کرده، نشان می دهد که در ابتدا تنها همین سه لفظ موضوع اختلاف درباره مسئله صفات را تشکیل می داده، و اینکه صفاتیّه مدعی آن بوده اند که تنها این سه لفظ نماینده صفات قدیمی در خدا است. شهرستانی در جای دیگر از کتاب خود گفته است که معتزله صفات علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر^{۸۵} را نفی می کنند، ولی این شش صفت آشکارا گرفته شده از فهرست هفت صفت رایج در زمان خود او بوده و نماینده فهرست اصلی صفاتی که موضوع بحث در آغاز پیدایش مسئله قرار می گرفته، نبوده است. به همین گونه، هنگامی که غزالی می گوید که معتزله، هماهنگ با فلاسفه،

۸۴ - همان کتاب، ص ۳۰، س ۸ - ۷.

۸۲ - رجوع کنید به فقرات نقل شده پیشتر، ص

۸۵ - همان کتاب، ص ۶۱، س ۲۰ تا ص ۶۲.

۲۲۱، شماره های ۷۷ و ۷۹.

س ۱.

۸۳ - ملل، ص ۶۰، س ۹ - ۸.

صفات علم و قدرت و اراده را نفی می کنند^{۸۶}، باید این را بپذیریم که تنها به سه صفت اشاره کردن نماینده نگرش ابتدایی معتزله بوده، که در آن لفظ «اراده» از فهرست متأخرتر چهار یا هفت تایی رایج در زمان غزالی گرفته و در جای لفظ «حیات» موجود در فهرست اصلی قرار داده شده است.

با مقایسه کردن فهرست الفاظ موجود در مقالات قدیمتر مربوط به مسئله صفات با فهرست الفاظ موجود در آموزه تثلیث بدان گونه که بر مسلمانان شناخته بوده، متوجه می شویم که لفظ «حیات» و «قدرت» و «علم» یا نیز «حکمت» و «عقل» به عنوان معادل با «علم» در هردو آمده است. کاملاً واضح است که گونه‌ای / ارتباط میان اعتقاد اسلامی به صفات و اعتقاد مسیحی به صفات 128 وجود داشته است. علاوه بر این، هنگامی که خوب دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که «پسر» و «روح القدس» به ترتیب با الفاظ «حیات» و «علم»، یا «علم» و «حیات»، «علم» و «قدرت» توصیف شده‌اند. به خوبی آشکار است که دو شخص از سه شخص تثلیث، یعنی پسر و روح القدس، تغییر شکل داده و به صورت صفات اسلامی درآمده‌اند، زیرا، چنانکه پیشتر دیدیم، در بحث‌های قدیمتر راجع به مسئله صفات، صفاتی که مورد بحث قرار گرفته، یا «حیات» و «علم است»، یا «علم» و «حیات»، یا «حیات»، «علم»، و «قدرت». سؤالی که اکنون پیش می‌آید آن است که این تغییر چگونه صورت پذیرفته بوده است؟ چه دلیلی مسلمانان را بر آن داشت تا یک آموزه مسیحی را که قرآن به صراحت آن را رد کرده است بپذیرند و آن را به صورت یک آموزه اسلامی درآورند.

اکنون بهتر است که آن وضع منطقی را که می‌توانست به جانشین کردن صفات اسلامی در کلام اسلامی به جای تثلیث مسیحی بینجامد، دوباره سازی کنیم.

از فقرات نقل شده، و نیز از فقرات دیگر، می‌توانیم بعضی از سیماهای آموزه تثلیث مسیحی را، بدان صورت که بر مسلمانان معرفی شده بود، استنتاج

کنیم. شماره این سیماهای اصلی چهار بوده است: نخست، اعتقاد مستقیم مسیحی به برابری پدر و پسر و روح القدس، و این که هریک از آنها خدا است.^{۸۷} دوم، اینکه پدر و پسر و روح القدس هریک «شخص» (اقنوم) یا شیء (معنی) است؛ و آنچه مشترک میان هر سه است به نام جوهر یا ذات نامیده می شود.^{۸۸} سوم، / «اصل تمایز» میان این سه شخص یا سه چیز این است که پدر «جود» یا «قائم بنفسه» یا «وجود» است؛ و پسر «حیات» یا «حکمت» یا «علم» یا «عقل»؛ و روح القدس «حیات» یا «حکمت» یا «علم» یا «قدرت».^{۸۹} چهارم، این سه دسته الفاظ را که به وسیله آنها سه شخص یا سه چیز توصیف می شوند، به نام خواص یا صفات می خوانند.^{۹۰}

129

۸۷ — مقایسه کنید با گفته ذیل از یحیی بن عدی به نقل مسلمانان از او: «اَقَانِم به گفته ایشان از هر لحاظ با یکدیگر برابرند» (پریه، رساله های کوچک، ص ۳۶). اینکه مسیحیان هریک از سه شخص تثلیث را خدا می نامند، در قرآن آمده است؛ رجوع کنید به پس از این، شماره های ۹۱ و ۹۲.

۸۸ — در ترجمه های عربی از فورمولهای یونانی میا اوسیا، تریس او پُوستائیس، لفظ او پُوستائیس به اَقَانِم ترجمه شده، ولی، اوسیا یا به جوهر ترجمه شده که در معنی «ذات» به کار رفته (رجوع کنید به یحیی بن عدی در رساله های کوچک، ص ۳۶، س ۸؛ ملل، ص ۱۷۲، س ۹، و ص ۱۷۶، س ۸) یا ذات (رجوع کنید به بولس راهب انطاکی، در بیست ساله، ص ۲۷، س ۱۱). به همین گونه در ترجمه لاتینی این فورمولها، اوسیا به سوبستانس یا اِیْنسیا ترجمه شده (رجوع کنید به اوگوستین، در تثلیث، پنجم، ۸، ۱۰ — پنجم، ۹، ۱۰). گاه به کیان ترجمه شده (الیاس نصیبینی در بیست رساله، ص ۱۲۶، س ۳)، که به عنوان ترجمه تحت اللفظی اوسیا ممکن است به معنی «ذات» و «جوهر» گرفته شود.

۸۹ — رجوع کنید به پیش از این، شمارهای ۵۱ — ۴۲. باید توجه داشت که، در این توصیفهای عربی اَقَانِم، بعضی پدر را با «ذات» یعنی اوسیا یونانی فورمول تثلیث یکی می گیرند، در صورتی که بعضی دیگر پدر را با «جود» (یحیی بن عدی) یا با «وجود» (جَوْنی، شهرستانی) یا با «ذات» و «قائم بذات» (الیاس نصیبینی) یکی گرفته اند. در مسیحیت، از لحاظ ارتباط میان اوسیا در فورمول «یک اوسیا، سه شخص» با اَقَانِم، در نظر است. اغلب آباء کلیسا، اوسیا را با پدر یکی می شمارند؛ به نظر اوگوستین و نویسنده Quicunque یا به اصطلاح اعتقادنامه آتاناسیوس، اوسیا زمینه و مایه هر سه اقنوم است (رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۳۵۴ — ۳۵۲).

۹۰ — رجوع کنید به پیش از این، شماره های ۴۱ — ۳۶.

از کتاب **مناظره مسیحی و مسلمان** نوشته یوحنا ی دمشقی (متوفی در حدود ۷۵۴/۱۳۷) می دانیم که در سوریه، پس از مسخر شدن آن به دست مسلمانان در سال ۶۳۵/۱۴، مناظراتی میان مسلمانان و مسیحیان درباره آموزه تثلیث صورت گرفت. اکنون به بیان مناظره فرضی نمونه ای که میان یک مسلمان و یک مسیحی اتفاق افتاده بود می پردازیم. در چنین مناظره ای فرد مسیحی سخن خود را با بیان این مطلب آغاز می کند که مقصودش از سه اقنوم در فورمول تثلیث، یعنی پدر و پسر و روح القدس، از پدر چیزی است که مسلمانان و مسیحیان عموماً از آن به نام خدا یاد می کنند، و منظورش از پسر و روح القدس خواص حیات و علم یا حیات و قدرت یا علم و قدرت است. سپس آن مسیحی از طرف مسلمان خود می پرسد که آیا در به کار بردن خواص خدا اعتراضی دارید. مسلمان بلافاصله پاسخ می دهد که اعتراضی ندارد و این سخن را می افزاید که قرآن صریحاً خدا را **حَیٌّ**^{۹۱} و **عَلِیمٌ**^{۹۲} و **قَدِیرٌ** خوانده است.^{۹۳}

- 130 / شخص مسیحی پس از آن گزارش می دهد که چگونه میان مسیحیان درباره ماهیت دو اقنوم دوم و سوم اختلاف عقیده وجود دارد که مقصود از آنها، همان گونه که پیشتر اشاره کرده، ترکیبات گوناگون خواص حیات و علم و قدرت است. بعضی از مسیحیان که به آنها برچسب بددینی زده اند،^{۹۴} برآنند که این دو اقنوم چیزی جز نامهای محض خدا نیست. ولی اغلب مسیحیان، که مردم راست اعتقادند، این دو اقنوم را اشیائی واقعی می دانند که، در عین متمایز بودن از ذات خدا، از او جدایی ناپذیرند. سپس رو به فرد مسلمان می کند و از او می پرسد که آیا به این نظر اعتراضی داری که حیات و علم و قدرت، به عنوان خواصی از خدا، چیزهایی واقعی و جدایی ناپذیر از او یند. و آن مسلمان پس از اندکی تأمل پاسخ می دهد که در قرآن چیزی که دلالت بر مخالفت با چنین نظر داشته باشد وجود ندارد و بنابراین او نیز با مردمان راست اعتقاد مسیحی در این

۹۳ — سوره روم، آیه ۵۳.

۹۱ — سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۹۴ — یعنی پیروان سابلوس.

۹۲ — سوره بقره، آیه ۳۰.

امر توافق دارد که حیات و علم و قدرت به عنوان صفات خدا چیزهای واقعی هستند.^{۹۵}

مسیحی به دنبال سخن خود می گوید: در میان آن مسیحیان که اقنومهای دوم و سوم را اشیاء واقعی می دانند، گروهی هستند که به آنان نیز برچسب الحاد و بددینی می زند،^{۹۶} زیرا که اعتقاد اینان بر آن است که این دو اقنوم مخلوقند، در صورتی که همه دیگران که پیرو راست اعتقادی هستند، اعتقادشان آن است که اقنومهای دوم و سوم در قدیم بودن با اقنوم اول شریکند. سپس بار دیگر شخص مسیحی از شخص مسلمان می پرسد که نظر او درباره منشأ حیات و علم و قدرت به عنوان صفاتی از خدا چیست. و مسلمان بلافاصله در پاسخ او می گوید: با وجود آن که مسلمانان را عقیده آن است که خدا به صورت ازلی زنده و عالم و قادر است،^{۹۷} این سه خاصیت که پیشتر واقعی بودن آنها را پذیرفته بود، در نظری از لحاظ قدمت همچون خدا هستند.

مسیحی در این هنگام نزدیک به آن رسیده است که از استدلال خود نتیجه بگیرد. نخست می گوید: بدان سبب که همچون یک فرد مسیحی بر این اعتقاد است که هر چیز قدیم / باید خدا نامیده شود، هریک از اقنومهای دوم و سوم را باید خدا بنامند،^{۹۸} و بنابراین باید سه اقنوم را سه خدا بخوانند. دوم، می گوید که با برهان ثابت خواهد کرد که سه خدا در حقیقت یک خدا است. در این هنگام شخص مسلمان سخن او را قطع می کند و می گوید: از آوردن برهان صرف نظر کن، چه هرچه باشد، پیامبر ما را از پذیرفتن آن برحذر داشته و گفته است «یقیناً کسانی که گفتند خدا سومی از سه است کافر شدند، و خدایی جز خدای یگانه نیست».^{۹۹}

بدین ترتیب در جریان چنین گفتگوهای مسلمانان تدریجاً این نتیجه را

۹۵ — رجوع کنید به بعد، ص ۱۳۹ — ۱۳۸.

۹۶ — یعنی آریانوسیان.

۹۷ — نظریه مخلوق بودن صفات بعدها پدید آمد.

حاشیه ۸: ص ۱۳۷، حاشیه ۲۵.

۹۹ — سوره مائده، آیه ۷۷.

به پس از این، ص ۱۴۶ — ۱۴۳، رجوع کنید.

پذیرفتند که حیات و علم و قدرت به عنوان خواصّ خدا چیزهایی واقعی هستند، ولی منکر آن شدند که اینها خدا باشند، و این قبول و انکار سازنده اعتقاد مسلمانان به حقیقت داشتن صفات و سبب تمایز یافتن اعتقاد ایشان از اعتقاد مسیحی به تثلیث شد.

چنین بود که آموزه واقعیّت داشتن صفات به جهان اسلام راه یافت. در آغاز، چنانکه دیدیم، تنها سه لفظ که در فهرستهای گوناگون دو به دو با هم ترکیب شده بودند، عنوان صفات واقعی داشت، و سبب این امر آن بود که این سه لفظ در ترکیبهای متفاوت، بنابر آگاهی مسلمانان، به توسط مسیحیان در صورتبندی ایشان از آموزه تثلیث به عنوان معرفهای دوشخص دوم و سوم از اقاییم سه گانه، یعنی پسر و روح القدس به کار می رفت. دو لفظ دیگر کلام و اراده، چنانکه پس از این خواهیم دید،^{۱۰۰} به زودی بر فهرست ابتدایی صفات افزوده شد، و این نیز به سبب آن بود که این الفاظ به توسط مسیحیان برای معرفیهای از یکی از سه شخص تثلیث، یعنی پسر، به کار می رفت و به همین جهت در مناظرات میان مسلمانان و مسیحیان وارد بحث شد. به تدریج الفاظ تازه دیگری افزوده و فهرستهای صفات طولانیتر شد، و همه آنها، به گفته ابن میمون، مبتنی بر «متن کتابی»^{۱۰۱} بود، یعنی متنی از قرآن یا روایتی که در یک صحیح ضبط شده بود. از بغدادی می توانیم این نتیجه دیگر را به دست آوریم که در آن صورت که صفاتیّ اهل سنت فهرستهای خود را به صفاتی منحصر می کردند که / خدا در قرآن و سنت به آنها توصیف شده و هر لفظی که 132 بدین گونه در آنها به کار رفته در فهرستی از صفات به ثبت رسیده — معتزله بصره روا می داشتند که خدا به صفاتی توصیف شود که در قرآن و سنت نیامده، و از سوی دیگر، یکی از ایشان، القوطی، حتی توصیف کردن خدا را با بعضی از صفاتی که در آن دو منبع آمده بود جایز نمی شمرد.^{۱۰۲}

بدین ترتیب ارتباط اعتقاد اسلام سنتی به صفات با آموزه مسیحی تثلیث

۱۰۰ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۳۸ — ۲۳۶.

۱۰۲ — فرق، ص ۱۴۵، س ۱۵ — ۷.

۱۰۱ — موره اول، ۵۳، ص ۸۲، س ۲۱.

شناخته شد. پس آیا می‌توانیم بگوییم به همان گونه که اعتقاد اسلام سنتی به صفات به آموزه مسیحی تثلیث باز می‌گردد، انکار معتزله نسبت به واقعیت صفات نیز به همین گونه به نگرش الحادی مسیحی نسبت به واقعیت داشتن اشخاص دوم و سوم تثلیث باز می‌گردد؟ این مسئله‌ای است که در بخش آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲ - انکار واقعیت صفات

نگرش اسلام سنتی نسبت به واقعیت صفات، چنانکه دیدیم، ریشه در آموزه مسیحی مربوط به واقعیت اشخاص دوم و سوم تثلیث یعنی کلمه و روح داشت، و بنابراین می‌بایستی در نخستین برخورد مسلمانان با مسیحیان پیدا شده باشد. نفی صفات در نخستین نیمه قرن دوم / هشتم شایع شد، و عموماً آن را به واصل بن عطاء بصری مؤسس مذهب اعتزال نسبت می‌دهند.^۱ ولی، این واقعیت که نفی قدمت قرآن (که، چنانکه خواهیم دید، همچون نتیجه‌ای از نفی صفات پدید آمد)^۲ به دو نفر غیر معتزلی و غیر بصری معاصر واصل نسبت داده شد (که به یکی از آنان انکار صفات را نیز نسبت داده‌اند)^۳، ظاهراً حکایت از آن می‌کند که مؤسس فرقه معتزله نخستین نفی کننده صفات نبوده است. با وجود این، برهان رسمی / نفی صفات از معتزلیان به ما رسیده است. 133

برهان معتزله بر ضد وجود صفاتی قدیم در خدا شامل دو قسمت است. نخست، چنان فرض می‌کند که هرچیز که قدیم است باید خدا باشد. دوم،

۱ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۹-۱۸. ۲ - رجوع کنید به بعد، ص ۲۴۰.

۳ - رجوع کنید به آنچه بعد، در ص ۲۴۱، درباره نفی قدیم بودن قرآن از جعد بن درهم و جهم بن صفوان خواهیم گفت، و به پس از این، ص ۱۴۰، درباره نفی صفات به توسط جهم. نیز به اشاره‌ای که یوحنا دمشقی به بددینان مسلمانی کرده و گفته است که انکار قدمت قرآن به نظر نمی‌رسد که نظر معتزله بوده باشد (بعد از این، ص ۲۴۲ دیده شود).

چنان فرض می‌کند که یگانگی خدا با هر کثرت درونی در خدا ناسازگار است، حتی اگر این اجزاء متکثر از ازل به هم پیوسته باشند. این برهان بنابر صورت بیانی خلاصه آن که واصل به دست داده، چنین است: «هرکس که یک معنی و یک صفت قدیم اثبات کند، دو خدا اثبات کرده است». ^۴ صورت کاملتر آن با بیانی تجدید شده چنین است: «خدای تعالی قدیم است، و قدّم خاصترین وصف ذات او است و در نتیجه [معتزله] اساساً صفات قدیم را نفی کردند... چه اگر صفات در قدّم که خاصترین وصف خدا است با او شریک باشند، در الاهیت با او شریک شده‌اند». ^۵ و بدین گونه، برای پاسداری از یگانگی خدا، معتزله منکر قدمت صفات شدند، و به آنها همچون احوال یا نامهای محض نظر می‌کردند. به جهت همین طرز تفکر صلب نسبت به وحدت خدا بوده است که آنان را به لقب «اصحاب توحید» ^۶ ملقب ساخته‌اند.

ریشه تاریخی هردو قسمت این برهان در فیلولو بوده و به میانجیگری آباء کلیسا انتقال پیدا کرده است.

ریشه و زمینه نخستین بخش این برهان اصلی است که به توسط فیلولو طرح شده و او گفته است که خدا «قدیم منحصر به فرد است»، ^۷ که بنابر آن لازم می‌آید که اگر چیزی قدیم توصیف شود، باید خدا باشد. همین اصل است که یوحنا دمشقی، در منازعه فرضی خود میان یک مسیحی و یک مسلمان، پس از اثبات این امر که جهان می‌بایستی ناآفریده باشد، آن اصل را برای این به کار می‌برد که بگوید جهان خدا است، چه می‌گوید «هرچیز که مخلوق نیست، بلکه غیرمخلوق است، خدا است». ^۸ و نیز همین اصل فیلولونی است که آباء کلیسا آن را به راههای گوناگون / به عنوان برهانی بر ضدّ ازلیت ماده به کار 134

۶ — همان کتاب، ص ۲۹، س ۱۸.

۴ — ملل، ص ۳۱، س ۱۹.

۵ — ملل، ص ۳۰، س ۹ — ۶؛ رجوع کنید به نهاییه، ۷ — *De Virtutibus*، ۳۹، ۲۱۴؛ رجوع کنید

به فیلولو (فیلولن)، اول، ص ۱۷۲.

ص ۱۹۹، س ۱۵ — ۱۲.

۸ — *Disputatio Christiani et Saraceni* اول (PG ۹۴، ۱۵۸۶ A). این جمله در

Disputatio Saraceni et Christiani (PG ۹۶، ۱۳۴۱ D) افتاده است.

برده‌اند. مثالهای برجسته کاربرد این برهان را به توسط آباء کلیسای یونانی در این گفته یوستین شهید می‌توان یافت که «تنها خدا است که زاده نشده و فساد در او راه ندارد و به همین جهت خدا است، و هرچه جز او است آفریده و فسادپذیر است»^۹، و نیز در گفته تیوفیلوس درباره کسانی که به قدمت ماده اعتقاد دارند که: «و نه، بنابر اعتقادی که آنان دارند، سلطنت مطلق خدا استقرار پیدا می‌کند»^{۱۰}، و همچنین در گفته باسیل که «اگر ماده غیرمخلوق بود، آنگاه برابر با خدا می‌شد و شایسته پرستشی همچون پرستش خدا»^{۱۱}. در میان آباء لاتینی د. برهان تِرتولیان بر ضد قدمت ماده مطلبی بدین صورت آمده است: «چون این [یعنی قدم] خاصیتی از خدا است، تنها به خدا تعلق دارد»^{۱۲}.

زمینه بخش دوم برهان معتزله نیز اصلی است که فیلو طرح کرده و گفته است که یگانگی گونه مطلق وحدت است و هر شکل از ترکیب را نفی می‌کند، حتی ترکیب اجزائی که از ازل به صورتی جدایی‌ناپذیر با یکدیگر ترکیب شده باشند.^{۱۳} در اینجا باید گفت که این اصل به میانجیگری مسیحیت به معتزله رسیده بوده است، ولی این بار واسطه آن بددینانی در میان مسیحیان بودند که با راست اعتقادی واقعیت داشتن اقنومهای دوم و سوم تثلیث مخالفت می‌کردند — این اعتقاد اخیر، چنانکه دیدیم، ریشه اعتقاد سنتی اسلام به واقعیت داشتن صفات بوده است.

برهان آن مسیحیان بددین^{۱۴} که مخالف با چیزی بودند که سرانجام اعتقاد راستین مسیحی شد، بدان گونه که اوریگین آن را بیان کرده، چنین خوانده می‌شود: «در اینجا چیزی است که مایه پریشانی خاطر کسانی می‌شود که خود را دوستدار خدا می‌دانند. بیم آن دارند که مبدا ادعای وجود دو خدا کرده باشند»^{۱۵}. اوریگین به دنبال سخن خود گفته است که همین ترس

۹ — Dial ، ۵.

۱۰ — Ad Autol دوم، ۴.

۱۱ — Hexaemeron دوم، ۲.

۱۲ — Adv. Hermog ، ۴.

۱۳ — رجوع کنید به فیلو، دوم، ص ۹۴ و بعد.

۱۴ — رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۵۸۱ و بعد.

۱۵ — In Joan II — PG ۱۴، C ۱۰۸ تا A ۱۰۹.

معترضان مخلص به دوستی خدا را / «به آموزه‌های بد و باطل کشانیده است 135 که: یا (ا) منکر آن می‌شوند که اقنوم پسر متفاوت با اقنوم پدر باشد، و او را به صورت کسی درمی‌آورد که آنان پسر را در همه چیز جز در نام خدا بخوانند؛ (ب) منکر الوهیت پسر می‌شوند و برای اقنوم و ذات او به قلمرو وجودی اعتقاد پیدا می‌کنند که در خارج پدر واقع شده است».^{۱۶} به عبارت دیگر، یا (ا) آنان منکر هر واقعیتی برای پسر بودند و او را کاملاً با خدا یکی می‌دانستند و تفاوت میان آنان را به تفاوت میان نامها باز می‌گردانند؛ یا (ب) منکر آن بودند که او همانند خدا سرمدی باشد و به همین جهت انکار خدا بودن او می‌کردند و او را تنها آفریده‌ای از خدا می‌دانستند. نخستین نظر از این دو نظر، که اورینگن آن را فاسد و باطل خوانده، نمایندگان متعدد داشته که یکی از برجستگان ایشان به نام سبیلیوس نظر خود را چنین بیان کرده است: «پدر پسر است و پسر پدر، در شخص و اقنوم یکند و در نام دو».^{۱۷} نظر دوم همان است که به نام آریانیگری معروف شد، همان است که می‌گوید دومین شخص تثلیث یعنی پسر یا کلمه فقط آفریده‌ای از خدا است».^{۱۸}

مسلمانان از این هردو بدعت و بددینی مسیحیان آگاهی داشتند. پیروان بددینی اول را زیر عنوان سبالیوسیّه می‌شناختند و این سخن را از آنان نقل می‌کردند که «قدیم ذات یگانه و شخص واحد است و سه صفت دارد»،^{۱۹} یا به زیر نام بولُس سُمیساطی (و پیروانش بولسیّه) از آن یاد می‌کردند که به «بگانگی مطلق و ذاتی»^{۲۰} معتقدند. بددینی دوم به صورت صحیح بر مسلمانان به نام صاحب آن آریوس شناخته بود که از گفته او نقل می‌کردند که «خدا واحد است» و اینکه مسیح از پیش موجود که «کلمه خدا است... پیش از آفرینش جهان آفریده شده بوده است»^{۲۱} یا اینکه او «بنده مخلوق خدا و کلمه

۱۶ - همان جا.

۱۷ - رجوع کنید به آتاناسیوس، برضه آریوسیان، چهارم، ۲۵ (PG ۲۶، C ۵۰۵).

۱۸ - همان کتاب، اول، ۵ (AB ۲۱). ۲۰ - فصل، اول، ص ۴۸، س ۱۳.

۱۹ - ملل، ص ۱۷۸، س ۱۴. ۲۱ - ملل، ص ۱۷۸، س ۱۷ - ۱۵.

خدا بوده که به توسّط او آسمانها و زمین را آفرید». ۲۲

به سبب همین تأکید بر یگانگی خدا بود که پیروان سابلئوس و آریوس
136 منکر حقیقت داشتن قدمت اشخاص دوم و سوم تثلیث بودند، و به همین گونه /

معتزله حقیقی بودن و سرمدی بودن صفات را انکار می کردند. ولی معتزلیان، در
تصور مثبت نسبت به صفات، روی هم رفته به نظری رسیدند که بیش از
مطابقت با نظر آریوس با نظر سابلئوس توافق داشت. آنان صفات را به صورت
کلی چیزهای آفریده شده به توسط خدا و متمایز از او نمی دانستند، بلکه به آنها
137 همچون نامهایی از خدا نظر می کردند. ۲۳ استثنایی که اغلب معتزله درباره /

«کلمه خدا» به معنی قرآن از پیش موجود قائل بودند، و در این باره نظرشان به
نظر آریوسیان درباره کلمه خدا به معنی مسیح از پیش موجود شباهت داشت،
پس از این در فصل مربوط به قرآن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

چون براهینی که معتزلیان برای نفی واقعیت داشتن صفات به کار
می بردند مبتنی بر تصور خاص خود ایشان درباره معنی «ازلیت» و معنی
«یگانگی خدا» بوده، صفاتیّه، در ردّ معتزله، طرز تصوّر معتزله را درباره معنی
این دو اصطلاح مورد حمله قرار می دادند.

نخست، آنان این ادعای معتزله را که سرمدی بودن به معنی الوهیت
است طرد می کردند. شهرستانی درنهایت از گفته صفاتیّه چنین آورده است:
«این که می گویند اگر صفت واقعی قدیم باشد لازم می آید که خدا باشد،
ادعای محض است و محلّ نزاع، و این گفته شما که قدّم خاصترین وصف

۲۲- فصل، اول، ص ۴۸، س ۱۰-۹.

۲۳- به پس از این، ص ۲۱۸-۲۱۷ رجوع کنید.

ک. ه. بیکر در مقاله «مناظرات مسیحی و ساخته شدن عقاید اسلامی» مندرج در مجله
آشورشناسی، ۲۶، ۱۹۰-۱۸۸ (۱۹۱۲) چنین اظهار عقیده کرده است که انکار معتزله نسبت به
صفات، ریشه در این دید مسیحی دارد که انسانشکلیگریها را نباید به معانی تحت اللفظی آنها گرفت.
وی برای تأیید نظر خود نوشته ای عربی از ابوقره را نقل می کند (معمّر هفتم، ۱۱-۷، عربی در باشا،
آثار عربی، ص ۹۷-۹۴؛ ترجمه آلمانی گ. گراف، در پژوهشهایی درباره ادبیات و تاریخ عقاید
مسیحی، ۱۰، ۱۹۱-۱۸۸ [۱۹۱۰]) که در آن ابوقره مشغول مباحثه و مناظره با مخاطبی است که از

خدا است، دعوایی است که با برهان به اثبات نرسیده است».^{۲۴} این مبادله رأی و اعتقاد میان معتزلیان و صفاتیان درباره قدمت، در زمینه تاریخی آن، مشاجره‌ای است درباره این مسئله که آیا باید نگرش استقرار یافته مسیحی میراث فیلون را که بنابر آن قدمت مستلزم الوهیت است پذیرفت یا نه. آباء کلیسا، چنانکه دیدیم، بدون هیچ مخالفت ثبت شده، نگرش فیلونی را پذیرفته بودند، بدان سان که یوحنای دمشق، در مناظره مفروضی که میان یک مسیحی



او نام نبرده و منکر آفرینش مسیح از پیش موجودی بنابرین اصل بوده است که چنین اعتقادی با تصور خدا به عنوان هستی غیر جسمانی منافات دارد. پاسخ ابوقره به آن شخص این است که: همان گونه که آن مبتدعان و بددینان در اعتراف به این امر هیچ تردیدی به خود راه نمی دهند که خدا زنده و شنوا و بینا و دانا و آفریننده بدین معنی است که زندگی و شنوایی و بینایی و دانایی و آفرینندگی او به این گونه امور در دیگر موجودات شباهت ندارد، همین گونه هم نباید در این اعتراف تردید کنند که خدا می تواند به طریقی دارای پسر شود که با فرزند آوردن جانداران شباهتی نداشته باشد. مخاطب ناشناس ابوقره در اینجا مسیحی مبتدعی فرض می شود که ابوقره با وی به براهینی سخن می گوید که عموماً مورد قبول مسیحیان و از جمله مسیحیان بددین است، یعنی اینکه شخص باید منکر توجه به معنی ظاهری لفظ و بنابرین جسمانیت و نیز بنابر آن واقعیت داشتن چیزهایی شود که محمول خدا واقع می شود. چنان فرض می شود که معتزله این نفی کلی و واقعیت داشتن صفات مسیحیان را پذیرفته بودند و بنابرین بر ضد آن گروه از همدینان خود که به حقیقت و واقعیت داشتن صفات اعتقاد داشتند، برخاسته بودند. در این اظهار عقیده دو نکته درست نیست.

نخست اینکه در آن مسئله جسم نبودن خدا با مسئله یگانگی خدا، و بنابر آن نیز مسئله تشبیه و انسانشکلیگری با مسئله واقعیت داشتن صفات با هم اشتباه شده است. ولی این دو مسئله مستقل از یکدیگرند کسانی در اسلام بودند که به صفات اعتقاد داشتند و با وجود این آنها را به صورت غیر تحت اللفظی معنی می کردند. بنابرین تنها انکار تحت اللفظی بودن تعبیرات تشبیهی نمی تواند به نفی واقعیت داشتن صفات بینجامد.

دوم اینکه مخاطب ناشناس در این گفتگوی ابوقره یک مسیحی نیست بلکه یک مسلمان است، و این امر از فقره‌ای از معمر و از اثری یونانی از او (رساله‌ها بیست و پنجم، PG ۹۷، ۱۵۶۱B تا ۱۵۶۰C) معلوم می شود که در پایان به صراحت آمده است که مخاطب شخصی مسلمان بوده است. بنابرین، در برهان نقل شده، مخاطب مسلمان چنان مفروض است که از پیش منکر تحت اللفظی بودن تشبیه است، و در نتیجه نمی توان این برهان را منبع انکار تشبیه و نیز واقعیت داشتن صفات در میان مسلمانان دانست.

و یک مسلمان ساخته و آن را به رشته تحریر درآورده، چنان کرده است که آن فرد مسیحی شخص مسلمان را ناگزیر به پذیرفتن این مطلب می کند که کلمه خدا ناآفریده یعنی قدیم است، و بنابراین، بر مبنای همین قبول شخص مسلمان را به آن محکوم می کند که خدا بودن کلمه خدا را بپذیرد، و برهان وی متکی بر این اساس است که «هرچه آفریده نیست و ناآفریده است، خدا است».^{۲۵} معتزلیان این اصل مسیحی را می پذیرند و بنابراین استدلال می کنند که صفات صفاتیّه می بایستی خدا باشند، در صورتی که صفاتیّه این طرز تصور مسیحی را نسبت به قدمت نمی پذیرند و بنابراین برهان معتزلیان را رد می کنند. ولی، باید متوجه این مطلب بود که، مسلمانان پیرو سنت، در عین انکار معادل بودن قدمت با الوهیت، وجود صفات قدیمی را که به ذات خدا پیوسته / و از آن جدایی ناپذیرند، قبول دارند، و بنابراین وجود ماده قدیم پیش از آفرینشی را که همچون چیزی جدا از خدا تصور شود نمی پذیرند.^{۲۶} به ترتیب مشابهی، در صورتی که معتزلیان، بر اساس یکی شمردن قدمت با الوهیت، قدمت صفاتی را که از خدا جدایی ناپذیرند قبول ندارند^{۲۷}، به وجود یک ماده قدیم پیش از آفرینش جهان معتقدند که از خدا جدا است و تابع و تحت اختیار عملی است که خدا بر روی آن انجام می دهد.^{۲۸}

دوم، این طرز تصور صُلب معتزله را نسبت به یگانگی خدا انکار می کنند. در این باره، در مسیحیت اتحاد کلمه وجود نداشته است. مسیحیان مبتدع پیروان سابلئوس و آریوس، چنانکه دیدیم، نسبت به طرز تصور فیلونی وحدت مطلق خدا اصرار می ورزیدند. ولی مسیحیان راست اعتقاد (اورتودوکس)، با این نظر فیلونی مخالف بودند. معتزله، چنانکه دانستیم، از این لحاظ از نظر مبتدعان مسیحی اتباع سابلئوس و آریوس پیروی می کردند. ولی، مسلمانان راست اعتقاد و پیرو سنت، پیرو مسیحیت اورتودوکس بودند. بنابراین،

۲۵ — مناظره مسیحی و مسلمان (PG ۹۴)،

A ۱۵۸۶؛ رجوع کنید به پس از این، ص ۳۱۰. ۲۷ — رجوع کنید به پس از این، ص ۱۳۳ و بعد.

۲۶ — رجوع کنید به پس از این، ص ۳۵۹ و بعد. ۲۸ — رجوع کنید به پس از این، ص ۳۵۹ و بعد.

درست به همان گونه که معتزلیان واقعیت داشتن صفات را انکار می کردند و براهین ایشان همان براهینی بود که مسیحیان بدین بنابر آنها منکر اشخاص دوم و سوم تثلیث بودند، به همان گونه هم مسلمانان اورتودوکس (پیرو سنت) بنابر براهینی که مسیحیان اورتودوکس از واقعیت داشتن اشخاص دوم تثلیث دفاع می کردند، به دفاع از واقعیت داشتن صفات می پرداختند. دفاع مسیحی اورتودوکس از واقعیت داشتن اشخاص دوم و سوم تثلیث عبارت بود از طرد طرز تصور فیلولونی درباره یگانگی مطلق خدا و معتقد بودن به اینکه یگانگی خدا یگانگی نسبی است، و این طرز تصویری از وحدت است که از خدای واحد ترکیب سه عنصر را که از قدیم با هم وجود داشته و هرگز از یکدیگر جدا نشده اند، نفی نمی کرده است.^{۲۹} نیز به همین گونه دفاع مسلمان پیرو سنت از واقعیت داشتن صفات، بدان گونه که سرانجام غزالی از آن تعبیر کرده است، خود به تأکید درباره ی نسبی بودن تصور یگانگی خدا باز می گردد که مانع آن نیست که خدا از لحاظ درونی ترکیبی از صفاتی واقعی باشد که با او / از قدیم 139 وجود داشته اند. غزالی، با آغاز کردن از اینکه توصیف خدا به عنوان «واجب الوجود» تنها به معنی نفی نیازمندی او به علتی برای وجود پیدا کردن است، سخن خود را متوجه «فلاسفه» می کند و می گوید: «اگر مقصود شما از واجب الوجود چیزی است که علت فاعلی ندارد، پس چرا چنین گفتید؟ و چرا گفتن این سخن محال است که: همان گونه که ذات واجب الوجود قدیم است و فاعلی ندارد، صفت او نیز با او قدیم است و فاعلی ندارد؟»^{۳۰} و «درست به همان گونه که عقل می تواند موجود قدیمی را که علتی نداشته باشد قبول کند، به همان گونه هم می تواند موجود قدیم متصف به صفاتی را بپذیرد که وجود او در ذات و صفات علتی نداشته باشد».^{۳۱}

و بدین گونه معلوم می شود که نگرشهای مسلمانان پیرو سنت و معتزلیان درباره ی مسئله صفات، و نیز براهین ایشان، درست متناظر است با نگرشهای

۲۹ - رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۳۱۱ و بعد.

۳۰ - نهافت الفلاسفة ششم، ۷، ص ۱۶۶، س ۸ - ۶.

۳۱ - همان کتاب ششم، ۱۲.

مسیحیان اورتودوکس و مبتدعان سابلوسی درباره مسئله اشخاص «کلمه» و «روح القدس» در تثلیث. بدین ترتیب مورد نزاع میان صفاتیان و ضد صفاتیان به روشنی معلوم می شود. بحث درباره آن است که یگانگی خدا مطلق است یا تنها نسبی است. در نظر صفاتیه وحدت خدا وحدتی نسبی بود، و بنابراین به وجود صفاتی حقیقی در خدا از قدیم معتقد بودند. ضد صفاتیان یگانگی خدا را یگانگی مطلق می دانستند، و بنابراین در نظر ایشان صفاتی که به خدا نسبت داده می شود تنها نامهایی بود. با این همه، نگرشهای تغییر شکل یافته ای در میان صفاتیان، و نیز بعضی از نگرشهای تغییر شکل یافته در میان ضد صفاتیان وجود داشت. در میان صفاتیه کسانی بودند که در عین معتقد بودن به واقعیت صفات، غیرمخلوق بودن آنها را انکار می کردند. در این باره پس از این سخن خواهیم گفت.^{۳۲} در میان ضد صفاتیان / نیز کسانی بودند که، در عین انکار واقعی بودن صفات، همچنین این را که صفات چیزی جز نام نباشند نفی می کردند و نظریه ای طرح کرده بودند که در آن زمان به نام نظریه «احوال» خوانده می شد. از این نیز پس از این سخن خواهیم گفت.^{۳۳} کسان دیگری در میان ضد صفاتیان بعضی از صفاتی را که محمول خدا واقع می شدند استثنا می کردند و به آنها همچون چیزهای واقعی و مخلوق نظر می کردند. الفاظی که به این صورت استثنایی مورد بحث آنان قرار می گرفت، عبارت بود از (۱) «علم»، (۲) «اراده»، و (۳) «کلام». اکنون درباره همینها بحث خواهیم کرد.

مستثنی شناختن اصطلاح «علم» به جهّم منسوب است. گفته اند که جهّم درباره مسئله کلی صفات با معتزله در انکار وجود آنها شریک بوده است.^{۳۴} ولی، از لحاظ علم، در چند منبع از قول او نقل شده است که «علم خدا مُخَدَّث»^{۳۵} است، یا «مَجْزَا از خدا و مُخَدَّث یا مخلوق است»،^{۳۶} یا چیزی

۳۲ - رجوع کنید به پس از این، ص ۱۴۶-۱۴۳. ۳۴ - ملل، ص ۶۰، س ۸-۷.

۳۳ - رجوع کنید به پس از این، ص ۱۶۷ و بعد. ۳۵ - مقالات، ص ۲۸۰، س ۳؛ فرق، ص ۱۹۹، (حادث).

۳۶ - فصل دوم، ص ۱۲۶، س ۱۹. ابن حزم همچنین از کسان دیگری یاد کرده است که همین نظر جهّم را درباره «علم» خدا داشته اند.

است «که حادث است ولی نه در محل (لافی محل)».^{۳۷} مقصود وی از چیز حادث شده نه در محل، موجود آفریده غیر جسمانی در بیرون خدا است. در برابر این، چنانکه خواهیم دید،^{۳۸} جهم کلمه آفریده یعنی قرآن را آفریده در محل می داند، و مقصود وی از «محل» همان لوح محفوظ در آسمان است.

نخستین کسی که سخن درباره ماهیت انستثنایی لفظ «اراده» از او گزارش شده، ابوالهذیل است. ابوالهذیل درباره مسئله صفات به صورت کلی نظری داشت که، به گفته شهرستانی، پیش از نظریه ابوهاشم حکایت از این نظریه می کند.^{۳۹} ولی درباره «اراده» در یکی از منابع آمده است که «او اراده ها را بدون محل دانسته و خدا را اراده کننده آنها دانسته است».^{۴۰} از منابع دیگر، / به این نتیجه می رسیم که یکی از این اراده ها حدوث است^{۴۱} و اینکه آن در ۱۴۱ خدا وجود ندارد.^{۴۲} بنابراین اراده خدا نه تنها یک کلمه محض است که محمول خدا واقع شده، و نه صفت قدیم حقیقی و واقعی در خدا؛ بلکه به صورت وجودی حقیقی است که خدا آن را در خارج خود آفریده است. گفته اند که «ابوالهذیل نخستین کسی است که چنین نظری ابراز داشته، و سپس دیگران از او پیروی کرده اند».^{۴۳} همین نگرش به جُبائی و پسرش ابوهاشم نیز نسبت داده شده است.^{۴۴} بغدادی آن را به معتزله بصره نسبت داده است.^{۴۵} بعدها این نگرش را مرتضی به معتزلیان به صورت عام نسبت داد.^{۴۶}

۳۷ — ملل، ص ۶۰، س ۱۱. اصطلاح عربی محل، چنانکه در جای دیگر اظهار کرده ام، بازتابی از اصطلاحات یونانی افلاطونی خورا و إدرا در تیمایوس، A ۵۲ است (رجوع کنید به مقاله من، «سه کتاب گواشون درباره فلسفه ابن سینا» در مجله جهان اسلام، ۳۱، ۳۶ — ۳۵ (۱۹۴۱)).

۳۸ — به پس از این، ص ۲۶۷ — ۲۶۶ و ۲۶۹ رجوع کنید.

۳۹ — ملل، ص ۳۴، س ۲۰ — ۱۹؛ به پس از این، ص ۱۸۱ — ۱۷۹، مراجعه کنید.

۴۰ — همان جا، س ۲۰ تا ص ۳۵، س ۱. ۴۰ — فرق، ص ۱۰۹، س ۳.

۴۲ — مقالات، ص ۱۹۰، س ۴ — ۲؛ ص ۳۶۴، س ۲؛ ولی بعضی از پیروانش آن را در خدا موجود می دانستند (همان کتاب، ص ۱۹۰، س ۲).

۴۵ — فرق، ص ۲۱۷، س ۱۲ — ۶.

۴۳ — ملل، ص ۳۵، س ۲ — ۱.

۴۶ — رجوع کنید به هورتن، مسئله، ص ۱۲۵.

۴۴ — همان کتاب، ص ۵۴، س ۹.

در مورد سومین صفت استثنا شده «کلام» نیز ابوالهذیل نخستین کسی است که چنین سخن گفته است. از وی نقل کرده اند که وی «کلام» را که در قرآن به خدا نسبت داده شده، به دو گونه تقسیم کرده است. یکی قول یا گفته «کُن» (باش) که خدا هر وقت بخواهد چیزی بیاورند می گوید. و دیگری «قول به معنی فرمان است که شامل امر و نهی و خبر و استخبار می شود» که خدا به توسط پیامبر در قرآن آن را به مردمان می رساند. نوع اول از قول «امر تکوین» است و نوع دوم «امر تکلیف» با آنکه این هر دو یعنی قول و امر مخلوق است، بنا به نظر ابوالهذیل، امر تکوینی و آفرینشی در محل آفریده نشده، یعنی موجودی مخلوق و غیر جسمانی است، در صورتی که امر تکلیفی، یعنی قرآن، در محل آفریده شده که در اینجا نیز «محل» به معنی لوح محفوظ در آسمان است.^{۴۷}

این که چگونه همه کسانی که منکر واقعیت صفات بودند این سه صفت «علم» و «اراده» و «کلمه» را استثنا قرار دادند و آنها را با وجود آفریده بودن و واقعیت داشتن غیر جسمانی دانستند، ظاهراً نیازمند توضیح است. یقینی است 142 که آنان بنابر زمینه های دینی محض به چنین طرز تصور نرسیده بودند، چه بنا بر زمینه های دینی محض هیچ دلیلی برای معتقد بودن به «علم» و «اراده» و «کلمه» آفریده واقعی غیر جسمانی وجود ندارد که برای دیگر صفات وجود نداشته باشد. بدون شک می بایستی بنابر زمینه دیگری به این نتیجه رسیده باشند. آیا آن زمینه چه بوده است؟

زمینه ای که ما دوست داریم پیشنهاد کنیم، گونه ای از نوافلاطونیگری است که تا آن زمان به جهان اسلام راه یافته و شاید شیوع آن تنها از طریق شایعات بود، و بعضی از متفکران آن را پذیرفته و با معتقدات دینی خاص خود هماهنگ کرده بودند.

چنان پیش آمد که در میان نخستین هواداران نوافلاطونیگری کسانی بودند که می خواستند میان «واحد» و «عقل» فلوطین (پلوتینوس) فرض یا اصل

دیگری را مندرج سازند. پروکلوس میان آنها چندین اصل قرارداد^{۴۸} که هریک از آنها، به گفته او مالک «علم الاهی»^{۴۹} (به یونانی: گنوسیسیا) و همچون چیزی است که به عنوان یک ملک به آن تعلق دارد.^{۵۰} آمیلیوس، بدان گونه که پروکلوس^{۵۱} از او نقل کرده، در درون خود عقل سه عقل تشخیص می داد،^{۵۲} و از این راه میان واحد یا خدا و عقل در نظام فلوطینی به دو عقل دیگر قائل بود. از این دو عقل در میان قرار گرفته، یکی را او آفریننده به اراده (به یونانی: بولسای) می دانست و دیگری را آفریننده به فرمان (اپیتا کسای).^{۵۳} این تفسیر پلوتینوس به توسط پروکلوس، در روایتی که شهرستانی بعد از آن گزارش کرده آمده است؛ وی می گوید که به گفته افلاطون و ارسطو هردو، یعنی بنابر نظر نوافلاطونیان، اراده و فعل صوری هستند که وجود حقیقی دارند (قائماتان)،^{۵۴} و اینکه هردو تای آنها از خدا و بدون هیچ میانجی به وجود می آیند.^{۵۵}

- ۱۴۳ / پس در این جا با دو دید فلسفی روبه رو هستیم که معتقد به وجود موجودات مختلف حقیقی غیر جسمانی هستند که همچون دارنده «علم» یا آفریننده «به اراده» یا آفریننده «به امر» توصیف می شوند. می توانیم بگوئیم که در آن هنگام که این دو دید فلسفی به اعراب رسید، موجودات واقعی غیر جسمانی به سادگی به عنوان «علم» (به یونانی: گنوسیسیس) و «اراده» (بولسیسیس) و «امر» (اپیتاگما) توصیف شدند، و آخرین اینها در عربی، چنانکه دیدیم، قابل مبادله با «کلام» است. با این تجویز فلسفی، به آسانی می توان دریافت که چگونه این نظر که الفاظ «علم» و «اراده» و «کلام» نماینده سه موجود غیر جسمانی دارای وجود واقعی هستند، حتی در میان آن متفکران

۴۸ — III, plat. theol. — ۸.

۵۲ — پروکلوس، 93 D In Timaeum.

۴۹ — Inst. Theol. — ۱۱۳.

۵۳ — همان کتاب ۱۱۰۸.

۵۰ — همان کتاب ۱۱۴.

۵۴ — ملل، ص ۲۸۹، س ۶ — ۵.

۵۱ — همان کتاب ۱۲۴.

۵۵ — مبتنی بر بیان بعدی شهرستانی (ملل، ص ۲۸۹، س ۱۵-۱۲) که پارمینیدس اصغر

در باره «اراده» با افلاطون و ارسطو موافق و بر این اعتقاد است که از خدا بدون هیچ میانجی به وجود می آید. ولی از این لحاظ با آنان مخالف است که «حصول» آن را با دخالت یک میانجی می داند.

مسلمان نفوذ کرد که به صورت کلی منکر واقعیت صفات بودند. ولی، چون این متفکران مسلمان نمی توانستند قدمت این سه صفت را بپذیرند، زیرا که این پذیرش بر ضد ادعای خود ایشان بود که وجود صفات حقیقی که قدیم باشند به معنی کثرت خدایان است، آنها را موجودات مخلوق و غیر جسمانی تصور کردند.

۳ - صفات آفریده

در کنار نظریه های مربوط به صفات قدیم و نفی صفات، همچنین نظریه دیگری درباره صفات مخلوق و آفریده وجود داشت. نمایندگان این نظریه رافضیان و قمرطیان بودند.

از رافضیان گزارشهای گوناگون درست است که بعضی از فرقه های فرعی ایشان به مخلوق بودن صفات معتقد بوده اند. (۱) افراد فرقه جزء هشامیه که مؤسس آن هشام بن حکم بوده است، بنا به گزارشهای اشعری^۱ و بغدادی^۲ و شهرستانی^۳، اعتقادشان آن بوده است که تنها صفت علم آفریده است. در این سه گزارش دو مطلب است که باید به آنها توجه شود. نخست، در همه آنها، علم مخلوق مورد قبول هشام بن حکم همچون صفتی از خدا توصیف شده که با

144 صفت مخلوق مورد قبول جهم بن صفوان، / که همان گونه که دیدیم چیزی است غیر جسمانی که خدا در خارج خود آفریده، تفاوت دارد.^۴ بنابراین، هنگامی که ابن حزم، بنابر اطلاعات شفاهی که به او رسیده، جهم بن صفوان و هشام بن حکم هر دو را معتقد به آن می داند که علم به وسیله خدا در بیرون وجود خود او آفریده شده،^۵ آشکارا یا سخن کسی را که به او اطلاع داده بد فهمیده، یا به

۱ - مقالات، ص ۴۹۳، س ۱۵ تا ص ۴۹۴، س ۹؛ نیز ص ۳۷، س ۱۰ - ۸؛ انتصار، ص ۷۴،

ص ۸۵، س ۱۷ - ۱۵.

۲ - فرق، ص ۴۹، سم ۱۲ - ۹.

۴ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۴۰.

۳ - ملل، ص ۱۴۱، س ۱۳ - ۱۲.

۵ - فیصل، ص ۱۴۲، س ۱۴ - ۱۱.

وسیله او به گمراهی کشیده شده بوده است. دوم، با وجود آنکه در این هرسه گزارش آمده است که علم صفتی است که هشام آن را مخلوق می دانست، دوتا از این گزارشها در این باره که آیا نظری در باره دیگر صفات نیز چنین بوده، با یکدیگر اختلاف دارد. به گفته شهرستانی «نگرش هشام نسبت به قدرت و حیات همچون نگرش او نسبت به علم نیست، چه وی در باره حدوث این دو صفت چیزی نگفته است».^۶ اشعری گفته است که «بعضی از هشام روایت کرده اند که گفت خدا از قدیم زنده و توانا است، ولی بعضی دیگر منکر آنند که وی چنین گفته باشد».^۷ (۲) در باره فرقه جزء رافضیان به نام زراریه، اشعری گفته است که آنان «بر این اعتقادند که خدا از قدیم شنوا و دانا و بینا نبوده، و سپس این صفات را برای خود آفریده است».^۸ در بغدادی، در دو گزارش، در باره زراریه و نیز بانی این فرقه، زرارۀ بن اَعین آمده است که آنان چنان معتقد بوده اند که «حیات و قدرت و علم و اراده و شنوایی و بینایی همه از صفات آفریده اند».^۹ در شهرستانی در گزارشی مربوط به زرارۀ آمده است که «وی در حدوث علم خدای تعالی با هشام بن حکم توافق نظر داشت، ولی از او پیشتر رفت و قدرت و حیات و دیگر صفات خدا را نیز حادث می دانست، و نظرش آن بود که خدا پیش از آفریده شدن این صفات نه عالم بود و نه قادر و نه حی و نه سمیع و نه بصیر و نه مرید و نه متکلم».^{۱۰} (۳) در اشعری آمده است که «شعبۀ چهارم رافضیه بر این اعتقادند که خدا در ازل پیوسته غیر زنده بوده و سپس زنده شده است».^{۱۱} / بغدادی در بخشی از فرق خود در باره کرامیه می گوید که **145** «ایشان نگرش خود را در باره حدوث قول و اراده و دریافتهای خدا از اصل [زراریه و قدریه بصره] استنتاج می کردند».^{۱۲} به گفته شهرستانی، کرامیه بر این قول و اراده حادث خدا و نیز به آنچه بغدادی به عنوان دریافتهای حادث خدا

۶- ملل، ص ۱۴۱، س ۱۵-۱۴.

۷- مقالات، ص ۳۸، س ۴-۳.

۸- همان کتاب، ص ۳۶، س ۵-۳.

۹- فرق، ص ۵۲، س ۱۴-۱۰؛ ص ۳۲۳.

س ۱۸ تا ص ۳۳۴، س ۱.

۱۰- ملل، ص ۱۴۲، س ۱۴-۱۱.

۱۱- مقالات، ص ۳۷، س ۲-۱.

۱۲- همان کتاب، ص ۵۲، س ۱۶-۱۵.

نامیده، لفظ «صفات» را افزوده است.^{۱۲} سپس از بیان کامل بغدادی درباره نگرش کرامیه در جزء متأخرتری از فرق، که بیان مشابهی در شهرستانی آن را تکمیل می‌کند، گزارش منظمی درباره نظر آنان نسبت به صفات آفریده می‌توان فراهم آورد.

به گفته ایشان، در خدا قدرتی قدیم برای آفرینش و نیز برای هر کار دیگری که در این جهان می‌کند، وجود دارد.^{۱۳} این قدرت قدیم برای آفریدن به نام خالقیت^{۱۴} نامیده شده، و نیز چنین است قدرت قدیم او برای فعل آنچه در جهان می‌کند که آنها نیز با نامهای مجرد مناسب معرفی شده‌اند. به علت همین قدرت قدیم برای آفرینش است که خدا حتی پیش از آنکه چیزی خلق شده باشد خالق است،^{۱۵} یعنی خدا از پیش آفریدگار قدیم نامیده شده است.^{۱۶}

در تقابل با قدرت محض آفریدن که از قدیم در خدا وجود داشته، فعل آفرینش (خلق)، و نیز هر فعل دیگر، به سبب آن قدرت قدیم در او حادث می‌شود،^{۱۷} و در او باقی می‌ماند. مقصود وی از فعل خلق گفته شدن کلمه «کن» (باش) به وسیله خدا است.^{۱۸} که عبارت از فرمان او نه تنها برای هستی پیدا کردن است بلکه مقصود هستی پیدا کردن مطابق روشی از پیش / تصور شده از جانب خدا است.^{۱۹} این گفتن کلمه «کن» که در زبان عربی از دو حرف صامت کاف و نون است، دو تا از پنج صفت^{۲۰} را تشکیل می‌دهد که در

۱۲۵- نهایی، ص ۱۱۴، س ۱۲-۲.

۱۳- فرق، ص ۲۰۶، س ۱۴-۱۳: نهایی، ص ۱۱۴، ص ۱۰-۹: ملل، ص ۸۱، س ۶، ۸، ۱۰ که در آن کلمه «قدیم» افتاده است.

۱۴- فرق، ص ۲۰۶، س ۱۲: نهایی، ص ۱۱۴، س ۱۸. ۱۷- فرق، ص ۲۰۶، س ۱۴.

۱۵- فرق، ص ۲۰۶، س ۱۱ و بعد. ۱۸- همان کتاب، ص ۲۰۴، س ۱۵-۱۴.

۱۶- رجوع کنید به پس از این، ص ۲۹۵. ۱۹- همان کتاب، ص ۲۰۵، س ۲-۱.

۲۰- عبارت «پنج صفت» در نهایی، ص ۱۱۴، س ۱۵ و ص ۱۰۴، س ۱۱، آمده است؛ نیز به ارجاع به بعضی از این صفحات در ص ۱۱۴، س ۴ مراجعه کنید. در فرق، ص ۲۰۴، س ۱۸ به آنها همچون «بعضی از اعراض» اشاره شد، و نیز در ص ۱۰۵، س ۳-۱، به دنبال اشاره به لفظ «کن» این توضیح آمده است: «و قول او عبارت از چند حرف است که هریک از آنها عرضی است که از او نشأت گرفته است».

ذات خدا به وسیله آن قدرت قدیم او برای ایجاد یک جسم یا یک عرض در جهان به وجود آمده است.^{۲۱} پنج صفت: (۱) اراده برای به وجود آوردن آنچه باید به وجود آید؛ (۲) حرف کاف و (۳) حرف نون که دو مصوت کلمه عربی «کُن» هستند؛ (۴) رؤیت یا بینایی که با آن خدا شیء به وجود آمده را می بیند، چه اگر آن رؤیت در او آفریده نمی شد، نمی توانست آن شیء را ببیند؛ (۵) سمع یا شنوایی که به وسیله آن می تواند صدای شیء آفریده شده را، در صورتی که بانگ داشته باشد، بشنود.^{۲۲} برای تفاوت گذاشتن میان آنچه خلق شده و در ذات خدا باقی می ماند و آنچه به وسیله خدا در عالم آفریده می شود، اولی با لفظ حادث بیان می شود و دومی با لفظ مُخَدَّث.^{۲۳}

در بحث پیشتر خود راجع به دو نظریه دیگر صفات، معلوم کردیم که چگونه نظر فرد مسلمان پیرو سنت با طرز تصور شخص مسیحی اورتودوکس درباره اقنومهای دوم و سوم تثلیث مطابقت دارد، و چگونه انکار معتزلیان نسبت به صفات با انکار سابلئوسیایان نسبت به اشخاص دوم و سوم تثلیث موافق است.^{۲۴} اکنون باید این مطلب را اضافه کنیم که اعتقاد به صفات آفریده شده در نزد رافضیان و کرامیان مطابق است با طرز تصور آریوسی درباره مخلوق اشخاص دوم و سوم تثلیث، جز اینکه اشخاص مخلوق آریوسی برونخدایی هستند، در صورتی که صفات درونخدایی اند.

۱ - معنی بنابر نظر معمر *

آموزه اسلامی صفات، که بنابر آنچه دیدیم تکاملی از آموزه مسیحی درباره

• چاپ شده با اضافات و تجدید نظر از *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* (1965)، ص ۶۸۸ - ۶۷۳.

۲۱ - فرق، ص ۲۰۴، س ۱۸.

۲۲ - فرق، ص ۲۰۵، س ۵ - ۱؛ نهاییه ص ۱۱۴، ۲۳ - نهاییه ص ۱۰۴، س ۱۲ تا ص ۹۰۵ س ۱.

۲۴ - به پیش از این، ص ۱۳۹، مراجعه کنید.

س ۱۶ - ۱۵

تثلیث است، در آخرین تحلیل گسترشی از نظریهٔ مُثُل افلاطونی از طریق لُوگُوس فیلونی است. تصدیق پیروان سنت نسبت به واقعی بودن صفات نمایندهٔ تصوّر اورتودوکس مسیحی نسبت به تثلیث و بنابراین تغییر شکل یافتهٔ اورتودوکس مسیحی تفسیر صدر افلاطونی به توسط فیلون است. انکار معتزله نسبت به واقعی بودن صفات نمایندهٔ طرز تصوّر سابلیوسی از تثلیث و بنابراین معرّف تفسیر آلبینوسی صور یا مثل افلاطونی است. ولی در عین آنکه همهٔ اینها از لحاظ میراث افلاطونی است، از لحاظ وظیفه و عمل همیشه چنین نیست. در افلاطون، وظیفهٔ مُثُل دوگانه بود، یکی وظیفهٔ نمونه بودن و دیگری وظیفهٔ علّت بودن. صفات و قرآن از قدیم موجود درست عنوان نمونه و علّت آفرینش ندارند، هرچند روی هم رفته از این وظایف هم تهی نیستند. با این همه می توان ردّ آنها را به صور افلاطونی پیدا کرد. آنها اخلاف آن عالم ماورای عالم ما هستند که در افلاطون به نام عالم مثل خوانده می شد و در میان شارحان افلاطون — ارسطو، فیلون، آلبینوس و پلوتینوس — موضوع این بحث قرار گرفت که آیا این مثل در درون خدا جای دارند یا در بیرون او، و در حالت دوم، آیا در هستی قدیم با خدا شریکند یا خدا آنها را به وجود آورده است.^۱

در اسلام، تاکنون، این اخلاف صور افلاطونی پدر خود را نشناخته اند و نیز کسانی که با یکدیگر در بارهٔ مرده دیگر آنها با یکدیگر نزاع می کرده اند در این باره اطلاعی نداشته اند. هر انعکاسی از صور افلاطونی در بحثهای مربوط به صفات و قرآن در اواخر قرن اوّل / هفتم و اوایل قرن دهم / هشتم / صورت گرفته باشد، به صورت مستقیم از فلسفه یونانی نبوده بلکه به میانجیگری آباء کلیسا بوده است. ولی در اواخر قرن دوم / هشتم و پس از آن، ترجمه های فلسفه یونانی به زبان عربی آغاز شد. تیمایوس افلاطون پیش از ۸۰۶/۱۹۱ ترجمه شد، جمهوریت پیش از ۸۷۳/۲۶۰، و سوفسطایی پیش از ۹۱۱/۲۹۹؛ تخلیصی از رساله های

۱ — رجوع کنید به فلسفهٔ آباء کلیسا، اوّل، ص ۲۸۶ — ۲۵۲، و «تفسیرهای برونخدا یانه و درونخدا یانهٔ مُثُل افلاطونی» در فلسفهٔ دینی، ص ۶۸ — ۲۷.

نهگانه فلوطین زیر عنوان اشتباه‌آمیز الاهیات ارسطو (اثولوجیا) در ۲۲۶/۸۴۰ به عربی درآمد؛ متافیزیک ارسطو پیش از ۲۹۹/۹۱۱ و محتملاً همراه با شرح اسکندر افرویدیسی بر آن ترجمه شد؛ و کتاب آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه از پلوتارفوس دروغین که پیش از ۳۰۰/۹۱۲ ترجمه شد.^۲ بدون شک فلسفه یونانی، به صورت شفاهی، پیش از ترجمه آثار یونانی به عربی، به مسلمانان رسیده بود، و حتی پس از ترجمه هم سنت انتقال شفاهی ادامه داشت، و این امری است که از مشاهده اصطلاحات و جمله‌ها و اقوال مشهور و منتخبات نقل شده در گزارش‌های اساتید مسلمان قرن دوم/هشتم فهمیده می‌شود. این دانش فلسفی جدید در شکل نخستین خود در قرن دوم/هشتم، و حتی مدتی پس از آن، هنوز بنابر صورت بیانی آن در مکاتب مخالف فلسفه یونانی که به آنها تعلق داشت، تجزیه و طبقه‌بندی نشده بود. بیانات فیلسوفان، با آنکه در اصل و منشأ با یکدیگر متفاوت بودند، همه به عنوان قطعاتی از یک نظام یکنواخت اندیشه به نام «فلسفه»، متمایز از نظام فکری دیگر قرآن و حدیث، مورد توجه قرار می‌گرفت. در آغاز، به سبب فقدان معرفت کافی، توجه به فلسفه حالت یک التقاط‌گیری داشت، و با گذشت زمان دانشمندان مسلمان به هماهنگ کردن مطالب پرداختند، چنانکه در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الاهی و ارسطوطالیس نوشته فارابی مشاهده می‌شود.

نفوذ و تأثیر این دانش فلسفی جدید هرچه زودتر در مسئله صفات آشکار شد. نخست در / قرن سوم/ نهم با فورمولهای گوناگونی تجلی پیدا کرد که 149 معتزلیان، در انکار خود نسبت به وجود صفات واقعی در خدا، در اندیشه توجیه کردن کلماتی برآمدند که محمول (صفت) خدا واقع می‌شوند. در این باره پس از این در بخش مربوط به جنبه معنی‌شناختی صفات خدا بحث خواهیم کرد. سپس تأثیر فلسفه در نظریه احوال تجلی کرد که در قرن چهارم/دهم عرضه شد. در باره احوال نیز پس از این در بخش مربوط به احوال ابوهاشم گفتگو خواهیم کرد. ولی نظریه احوال ابوهاشم، چنانکه خواهیم دید، تنها تجدید نظری در

۲ - رجوع کنید به اشتاینشایدر، ترجمه‌های عربی آثار یونانی (۱۸۹۷) زیر نامهای مورد نظر.

نظریه معانی مُعَمَّر در قرن سوم / نهم است، هرچند نظریه معمر خود هیچ ارتباط مستقیمی با مسئله صفات نداشته است. بنابراین، باید پیش از بحث درباره نظریه احوال، در این فصل به گفتگو درخصوص نظریه معنی پردازیم و در آن بکوشیم تا فرایند استدلالی را که به وسیله آن، در زیر نفوذ این دانش فلسفی جدید به دست آمده از منابع متنوع، معمر به نظریه معانی رسیده بود، در برابر خواننده آشکار سازیم.

نخست به ترتیب زمانی گزارشهای لازم را درباره نظریه معانی معمر نقل می‌کنم و سپس به بحث درباره آنها می‌پردازم.

قدیمیترین گزارشها درباره نظریه معمر در انتصار خیاط ومقالات اشعری آمده است.

خیاط نخست این گفته ابن‌راوندی را نقل می‌کند که گفته است معمر «بر این اعتقاد بود که هیچ فعلی در این عالم صورت نمی‌گیرد مگر اینکه همزمان با آن هزاران هزار فعل صورت بگیرد؛ آری، بینهایت فعلهای دیگر».^۳ سپس در توضیح آن چنین می‌گوید: «بدان — و چنان باد که خدا آنچه را که نیک است به تو بیاموزد — که این نظر، که مصنف این کتاب [ابن‌راوندی] آن را از معمر می‌داند، نظریه‌ای درخصوص معانی است. معنی این نظریه را می‌توان بدین شکل بیان کرد. معمر، با توجه به این که دو جسم که در کنار یکدیگر به حال سکون قرار داشتند، پس از آنکه یکی از آنها به حرکت آغاز کرد در صورتی که دیگری به همان حال سکون باقی ماند، چنین استنتاج کرد که ناگزیر باید معنایی در یکی از آن دو موجود باشد که در دیگری وجود ندارد، و به سبب همین / معنی است که جسم نخستین به حرکت درآمده است، چه اگر 150 چنین نمی‌بود، یکی از آن دو جسم نمی‌توانست قابلیت حرکتی بیش از دیگری پیدا کند. علاوه بر این گفت: اگر این استدلال درست باشد، ناگزیر لازم است معنای دیگری وجود داشته باشد که به سبب آن حرکت در یکی از دو جسم جایگزین شده است نه در جسم دیگر. و باز گفت: اگر چنین نمی‌بود، قرار

گرفتن حرکت در یکی از دو جسم شایسته‌تر از قرار گرفتن آن در جسم دیگر نمی‌شد. به همین گونه پیش رفت و گفت که اگر از من درباره معنی [دوم] پرسند که چرا سبب آن بود که حرکت در یکی استقرار پیدا کند نه در دیگری، پاسخ من چنین خواهد بود: سبب آن معنایی دیگر است. سرانجام گفت: به همین گونه اگر بیش از این از من [همان پرسش] درباره معنی [سوم] پرسیده شود، پاسخ من درباره این معنی همچون پاسخ من درباره معنی سابق خواهد بود [و به همین گونه تا بینهایت]^۴.

دو نکته باید درباره توضیح خیاط گفته شود. (۱) حرکتی که در این بحث از آن سخن رفته، حرکتی است که به علتی مربوط به درون جسمی که به حرکت درآمده مربوط می‌شود، همچون حرکتی که، مثلاً، ارسطو از آن به نام حرکت کون و فساد در مقوله جوهر یا حرکت بالیدن و کاهیدن در مقوله کمیت یا حرکت حاصل از تغییرات گوناگون در مقوله کیفیت یا حرکات طبیعی رو به بالا یا پایین در مقوله مکان یاد کرده است. (۲) چنانکه در این گزارش آمده، معمر دو پرسش طرح کرده و به آنها خود وی دو پاسخ داده که در هریک از آنها یک معنی را به کار گرفته است. نخستین پرسش این است که چرا جسم به حال سکون به حرکت آغاز می‌کند. پاسخ این پرسش آن است که جسم به وسیله یک معنی به حرکت درآمده است. پرسش دوم این است که چرا از دو جسم مجاور یکدیگر که به حال سکون قرار دارند، و فرضاً هریک مالک یک معنی است، یکی از آنها به وسیله معنی خود در زمانی خاص به حرکت درمی‌آید، در صورتی که جسم دیگر در آن زمان ساکن است، هرچند احتمال آن هست که این جسم نیز به وسیله معنی خود در زمانی دیگر به حرکت درآید. جوابی که به این سؤال / داده شده آن است که این امر وابسته به رشته‌ای بینهایت از معانی¹⁵¹ است، چه با آنکه چنین رشته بینهایتی از معانی ممکن است فرضاً در هردو

۴ — همان جا، س ۲۴ — ۱۶. آنچه در میان دو قلاب افزوده‌ام بنا بر مقتضای جمله آغازین این گزارش و نیز گزارشهای دیگری است که باید نقل شود. اشاره مختصر به نظریه معنای معمر در انتصار ۹، ص ۲۲، س ۱۸ و بعد، پس از این مورد بحث قرار خواهد گرفت.

جسم مجاور یکدیگر وجود داشته باشد، امکان آن هست که از لحاظ زمان بنابر اختلاف زمان حدوث آنها با یکدیگر متفاوت باشد. ترکیب این دو کار برد یاد شده از معنی به این نتیجه می‌انجامد که هر حرکت که در جسم خاص در زمانی خاص صورت می‌گیرد، معلول رشته بینهایتی از معانی است. همین نتیجه که ابن‌راوندی به اختصار آن را به صورت افعال بیان کرده، به توسط خیاط در آغاز گزارش وی آمده است.

اشعری همین نظریه را به صورتی کاملتر بیان کرده است. «بعضی می‌گویند که یک جسم، در آن هنگام که حرکت می‌کند، تنها بنابر یک معنی به حرکت درمی‌آید که همان [سبب] حرکت است. اگر چنین نباشد، هیچ دلیلی برای آنکه جسمی حرکت کند و جسم دیگر چنین نباشد، وجود ندارد، و نیز هیچ دلیلی برای آن نیست که این جسم در زمانی که به حرکت درمی‌آید حرکت کند و در زمانی پیش از آن به حرکت درنیاید. و چون چنین است، به همین گونه می‌توان درباره حرکت استدلال کرد که، اگر معنایی وجود نمی‌داشت که بنابر آن حرکت جسم متحرک پدید می‌آمد، هیچ دلیلی برای آن نمی‌بود که این جسم متحرک باشد نه جسم دیگر. و بدین گونه این معنی عبارت از معنایی از حرکت جسم متحرک بنابر معنایی دیگر است، ولی افزایش و حاصل جمعی از معنایی صورت نمی‌گیرد؛ و آن معانی در یک زمان مفرد صورتپذیر می‌شوند. همین سخن در باره سفیدی و سیاهی نیز صحت دارد، یعنی در باره این واقعیت که سیاهی سیاهی یک جسم است نه جسم دیگر، و سفیدی سفیدی یک جسم است نه جسم دیگر. همین مطلب در باره تفاوت (مخالفت) میان سیاهی و سفیدی نیز صدق می‌کند و به طریق مشابهی، بنابر آنها، در مورد جنسها و عرضهای^۵ دیگر نیز صادق است، یعنی /، هنگامی که دو عرض با

۵ - در عبارت «جنسها و عرضهای دیگر» آشکارا مقصود از عرضهای دیگر عرضهایی علاوه بر «سیاهی و سفیدی» است که پیشتر ذکر آن گذشت. و اما در مورد اجناس دیگر، باید گفت که اشاره است به «اختلاف» و «اتفاقی» که کمی بعد در همین گزارش دیده می‌شود. شرحی که اینجا در باره «مختلف» و «متفق» به صورت «جنس» آمده، بازتابی از بیان افلاطون در باره «میل» و «غیر» به

یکدیگر اختلاف یا اتفاق دارند، ناگزیر باید در اندیشه آن معانی باشیم که بنابر آنها جمع و افزایش وجود ندارد. نیز ادعای آنان این است که معانی که افزایش برای آنها نیست با فعلی از جانب مکانی که در آن ساکن شده‌اند حاصل می‌شود. همین شباهت در مورد محمولهای «زنده» و «مرده» وجود دارد، چه هنگامی که آنها را محمول یک شخص قرار می‌دهیم که زنده یا مرده است، ناگزیر باید شمار بینهایت از معانی تصور کنیم که در او سکونت دارند، زیرا که زندگی نمی‌تواند مخصوص به او باشد نه مخصوص شخص دیگر، مگر به موجب یک معنی، و آن معنی [نمی‌تواند معنای آن زندگی باشد نه زندگی دیگر مگر] به موجب یک معنی، و بر همین قیاس تا بینهایت. نگرش معمر چنین بوده است»^۶.

عنوان «جنس» در سوفسطایی، E ۲۵۴ آمده است. ولی در صورتی که لفظ «جنس» که همچون توضیحی از «مختلف» و «متفق» به کار رفته بدون شک در اینجا از سوفسطایی به عاریت گرفته شده، الفاظی که در اینجا مقصود مندرج کردن آنها در زیر «جنس» بوده، از سوفسطایی گرفته نشده است. برای بیان این مطلب گوئیم که یکی از جنسها در اینجا «مخالفة» است که یونانی آن *دیا فوراً* است، در صورتی که متناظر با آن در سوفسطایی «غیر» (*تاترون*) است. سپس، عبارت «جنسهای دیگر» در اینجا آشکارا اشاره به بعضی از اجناس است علاوه بر جنس تنهای دیگر «متفق» که پس از آن آمده، ولی در میان پنج جنسی که در سوفسطایی آمده و عبارت است از وجود و حرکت و سکون و شباهت و غیریت، یکی هم نیست که بتوان بر «متفق» یا «همان» افزود. مقصود از اشاره به جنسهای دیگر در عبارت «جنسهای دیگر» اشاره به الفاظ «متفق» و «غیر» و «مختلف» و «شبهه» و «ضد» است که به توسط ارسطو در متافیزیک پنجم، ۱۰ — ۹ مورد بحث قرار گرفته است. ترجمه عربی این فصلها از متافیزیک در ویرایش بویژ از شرح ابن رشد به نام *تفسیر ما بعد الطبیعه* (۴۸ — ۱۹۳۸) افتاده است، ولی در جاهای دیگر متافیزیک که ترجمه آنها در ترجمه عربی و ویرایش بویژ آمده، الفاظ عربی این اصطلاحات یونانی را می‌یابیم: (۱) آی آنوای، «متفق» (III، ۴، a، ۱۰۰۰، ۲۱، متن ۱۵)؛ (۲) *تو اوئو یون*، الیث (پنجم، ۱۵، a، ۱۰۲۱، ۱۰، متن ۲۰)؛ (۳) *دیا فوراً*، الاختلاف (دهم، ۳، b، ۱۰۵۴، ۲۳، متن ۱۲)؛ (۴) *ایتروتیس*، الغیریة (همان جا)؛ (۵) ای اینا نتوسیس، الضدیه (همان جا، ۳۲، متن ۱۳).

باید توجه داشت که الفاظ عربی همانها است که در اینجا به توسط اشعری و سپس به توسط شهرستانی و رازی به کار رفته است (رجوع کنید به پس از این، شماره‌های ۸ و ۲۴).

۶ — مقالات، ص ۳۷۲، س ۲ تا ص ۳۷۳، س ۲. نیز اشاره دیگری به معنی او را می‌توان

این گزارش که با عبارت «بعضی می گویند» آغاز شده و با عبارت 153 «نگرش معمر چنین بوده است» پایان پذیرفته، / کاملاً این مطلب را آشکار می سازد که نظریه معمر در باره معنی در آغاز به عنوان توضیحی برای اختلاف میان اجسام از لحاظ حرکت عرضه شده بود، و سپس به توسط «بعضی» از پیروان وی همچنین به عنوان توضیحی برای اختلاف یا غیریت یا ضدیت، و نیز برای متفق بودن یا شبیه بودن در اجسام با اشاره به عوارض به صورت کلی به کار رفت که آنان در میان آنها محمولهایی همچون «زنده و مرده» را نیز گنجانند چه، در صورتی که «زندگی» به وسیله ارسطو همچون «خاصیتی» از «موجود زنده» شناخته شده^{۶۱}؛ طول مدت زندگی در هر موجود زنده که آشکارا در اینجا مقصود از اصطلاح «زنده» در محمولهای متضاد «زنده و مرده» همچون عرضی در موجود فردی زنده در نظر گرفته شده که طولهای متغیر حیات او، بنابر نظر ارسطو، به وسیله علت‌های مختلف تعیین می شود.^{۶۲}

همین نگرش به صورتهای گوناگون از طرف نویسندگان متأخرتر همچون بغدادی و ابن حزم و شهرستانی به نام معمر گزارش شده است. بغدادی نظر معمر را در دوجا از کتاب فیصل خود منعکس کرده که در یکی از آن دو به آنچه شهرستانی در ملل آورده شبیه است، و از اینجا چنین نتیجه می شود که یا شهرستانی از بغدادی اقتباس کرده یا این هردو نفر از منبعی مشترک بهره برداری کرده بودند.

بغدادی و شهرستانی هردو سخن خود را با تجدید بیان نتیجه نگرش معمر آغاز می کنند که در بغدادی به این صورت آمده است: «هرنوع از اعراض

→ در گفته ای از معمر یافت که اشعری آن را بدین صورت نقل کرده است: «خدا آفریده ای را با یک علت می آفریند، و آن علت خود علتی دارد، ولی علتها پایان و تمام شدن ندارند» (مقالات، ص ۲۵۳، س ۳-۴: رجوع کنید به ص ۳۶۴، س ۱۳-۱۲، و ص ۵۱۱، س ۹-۸)؛ و نیز چنین است در نقل قول دیگر اشعری از معمر بدین صورت: «برای آنچه هستی اقطع می شود، تباهی و فساد وجود دارد، و این تباهی را تباهی دیگری است، و چنین است تا بینهایت» (مقالات، ص ۳۶۷، س ۶-۵).

Top - ۶a پنجم، ۵، ۱۳۴a، ۳۲، و رجوع کنید به Soph. Elench، ۵، ۱۶۷ b، ۳۳.

. XVII-XVIII De Respiration، I-VI، De long et Brev. Vitae. - ۶b

موجود در اجسام از لحاظ شماره نامحدود است»^۷، و در شهرستانی چنین: «اعراض در هرنوع بینهایتند».^۸ این بیان مشترک بغدادی و شهرستانی حاکی از اینکه بنابر نظر معمر شماره عرضها نامحدود است، آشکارا اشاره به بیان بعدی ایشان است که، به اعتقاد معمر، هر عرض معلول رشته‌بشماری از معانی است. بنابراین نتیجه‌ای که از آنچه گذشت می‌توان گرفت این است که لفظ «اعراض» به وسیله آنان در اینجا به معنی معانی به کار رفته است. / مؤیدی ۱۵۴ برای حقایق ایشان در گذاشتن لفظ اعراض به جای معانی را ظاهراً می‌توان در این واقعیت یافت که یکی از تعریفهای رسمی عرض «چیزی است که همیشه در موضوعی وجود داشته باشد»^۹، و نیز این واقعیت که معانی بینهایت، به گفته معمر، در همان چیز وجود دارند که عرضهای تولید شده به وسیله آنها وجود دارند، بدان‌سان که این استنتاج کاملاً طبیعی است که معانی نیز بتوانند همچون اعراض توصیف شوند.

سپس بغدادی و شهرستانی هر دو به تجدید استدلالی می‌پردازند که معمر را به نتیجه‌ای که به آن رسید رهبری کرده بود. در بغدادی معمر چنان جلوه‌گر می‌شود که برای نشان دادن این مطلب تلاش می‌کند که چگونه حرکت و رنگ و مزه و بو و هر عرض دیگر نیازمند به خط زنجیر بیپایانی از معانی در موضوع حرکت و رنگ و مزه و بو و نیز هر عرض دیگر است.^{۱۰} در شهرستانی، وی به سادگی چنان جلوه‌گر می‌شود که سخنی به این مضمون گفته است که هر عرض مقتضی وجود یک معنی است و آنکه این امر به تسلسلی نابریده می‌انجامد. با وجود این، در شهرستانی این بیان اضافی نیز وجود دارد که «بنابراین نظر، معمر و پیروانش به عنوان اصحاب المعانی خوانده شده‌اند».^{۱۱}

سرانجام، پس از این دو فقره نقل شده از بغدادی و شهرستانی، در کتابهای هردو نفر ایشان فقراتی است که بازتابی از یک منبع مشترک است. در

۷- فرق، ص ۱۳۷، س ۱۷-۱۶.

۱۰- فرق، ص ۱۳۷، س ۱۷ تا ص ۱۳۸، س ۴.

۸- ملل، ص ۴۶، س ۱۵.

۹- فورفور یوس، ایساغوجی، ص ۱۳، س ۵. ۱۱- ملل، ص ۴۶، س ۱۷-۱۶.

بغدادی فقره‌ای بدین گونه خوانده می‌شود: «کعبی در رساله خود با نسبت دادن سخن خود به معمر گفته است که حرکت، بنابر نظر او، با سکون تنها به جهت یک معنی که در بیرون آن است اختلاف دارد، و به همین ترتیب سکون با حرکت به سبب معنایی که در بیرون آن است تفاوت دارد، و اینکه این «معنی با دومعنی دیگر جز آنها اختلاف دارند. این استدلال، بنابر نظر او، می‌تواند تا بینهایت ادامه پیدا کند». ۱۲ فقره معادل آن در شهرستانی چنین است: «واو [= معمر] بر آن این گفته را می‌افزاید: مخالفت حرکت با سکون به سبب معنایی است که موجب این مخالفت می‌شود، نه به سبب ذات آن». ۱۳

155

شهرستانی سپس به سخن خود چنین ادامه می‌دهد: / «و چنین است مغایرت میان چیزهای مشابه یا مماثلت میان آنها و تضادّ میان ضدها، که همه بنابر نظر او به سبب یک معنی است». ۱۴ این گفته اضافی، که ممکن است براساس همان رساله کعبی بوده باشد، متناظر است با عبارت «اجناس دیگر» به کار رفته در نقل قول یاد شده از اشعری، ۱۵ که گفتیم مقصود از آن توسعه‌ای در معنی نظریه معنی معمر است که به وسیله بعضی از پیروان وی داده شد، و آن را از استعمال نخستین آن به عنوان توضیحی در باره اختلاف اجسام در ارتباط با حرکت گسترده‌تر کردند و به عنوان توضیحی برای «غیریت» یا «ضدیت» و نیز «مثلیت» و «شباهت» در اجسام از لحاظ عرضها به صورت کلی به کار بردند. ۱۶

بغدادی در جای دیگری از کتاب فرق خود، معمر را به صورت کسی معرفی می‌کند که می‌کوشید تا این امر را ثابت کند که چگونه فرض وجود رشته بینهایتی از معانی برای توضیح این مطلب ضرورت دارد که چرا شخصی بیش از شخص دیگر قابلیت دست یافتن به نوعی خاص از علم دارد. ۱۷

ابن حزم نظریه معمر را در باره معنی در دو جای کتاب فیصل خود آورده

۱۵ - رجوع کنید به شماره ۵، پیش از این.

۱۲ - فرق، ص ۱۸۳، س ۸ - ۴.

۱۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۵۳ - ۱۵۲.

۱۳ - ملل، ص ۴۶، س ۱۸ - ۱۷.

۱۷ - فرق، ص ۱۸۱، س ۱۷ - ۱۲.

۱۴ - همان جا، س ۱۹.

است. در یکی از این دوجا، معمر را همچون کسی معرفی می کند که با استدلال از حرکت و سکون و از اختلافهای میان اعراض به اثبات وجود معنی پرداخته است، ولی در ضمن بحث خود به این مطلب اشاره می کند که معانی عبارت از «چیزهای (اشیاء) موجودند»، و بنابر آن می گوید که معمر و پیروانش از همین امر چنان «استنتاج کردند که در هر لحظه معین شماره بینهایتی از چیزها (اشیاء) وجود دارد». ۱۸ در جای دیگری از فصل تنها از معمر نقل می کند که گفته است «در جهان اشیائی موجودند که حد و مرز ندارند... و برای آنها چندی و شمار نیست». ۱۹ بدین ترتیب در این هردو جا لفظ اشیاء را به جای معانی به کار برده است. و نیز، هنگامی که از اقا نیم سه گانه تثلیث مسیحی همچون اشیاء^{۲۰} یاد می کند، لفظ اشیاء را به عنوان همسنگ معانی به کار می برد، که در / نزد یحیی بن عدی نیز به همین صورت به کار رفته است. ۲۱ به 156 ترتیب مشابهی، هنگامی که از گفته اشعری نقل می کند که صفات را اشیاء نامیده^{۲۲}، در اینجا نیز اشیاء به جای معانی به کار رفته است، چه در شهرستانی، نقل شده است که اشعری آنها را معانی می نامیده است. ۲۳

با استناد به همه این منابع، رازی (متوفی در ۶۰۶/۱۲۰۹) نظریه معنی را بدین صورت عرضه داشته است: «دو چیز که نسبت به یکدیگر غیریت دارند، این غیریت به سبب یک معنی است، و چنین است در مورد دو چیز که مثل یکدیگرند، یا دو چیز که ضد یکدیگرند یا نسبت به هم مختلفند. برای اثبات چنین استدلال می کنند که گفتن اینکه سیاه و سفید، سیاه و سفید است به همان معنی گفتن این جمله نیست که آن دو غیر یا ضد یا مخالف یکدیگرند، و به عنوان دلیل این مطلب که آن دو گفته یکی نیستند، از این راه اقامه برهان می کنند که غیریت و ضدیت و اختلاف در دیگر چیزها [علاوه بر سیاه و سفید]

۱۸- فصل پنجم، ۵۶، س ۲۲-۱۵.

۲۱- به پیش از این، ص ۱۱۷ رجوع کنید.

۱۹- همان کتاب چهارم، ص ۱۹۴، س ۴-۲.

۲۲- فصل چهارم، ص ۲۰۷، س ۱۳.

۲۰- فصل اول، ص ۴۹، س ۱؛ نیز چهارم، ص

۲۳- نهایی، ص ۱۸۱، س ۴.

۲۰۷، س ۲۲.

نیز واقع می‌شود. بنابراین آشکار است که غیریت یک چیز منفی نیست؛ بلکه چیزی مثبت است؛ و به همین گونه ثابت شده است که دو چیز که با هم متغایرنند، به سبب یک معنی غیر یکدیگرند. به همین گونه دو چیز که مثل یکدیگرند، به سبب یک معنی مطابق با یکدیگرند. سپس چنین استدلال می‌کنند که این معنی ناگزیر می‌بایستی چیزی غیر از هر چیز دیگر باشد، و از اینجا نتیجه می‌شود که غیریت آن نسبت به هر چیز دیگر [نتیجه] یک معنی [دومی] است که به وسیله معنی [اول] وجود پیدا می‌کند. حال گوئیم که این معنی [دوم] ناگزیر می‌بایستی شبیه معنی دیگر یا غیر از آن و متفاوت با آن باشد. ولی [همان گونه که پیشتر ثابت شد]، مماثلت و نیز مغایرت و مخالفت آن [حاصل از] یک معنی [سوم] است که به وسیله معنی [دوم] وجود پیدا می‌کند. و همان استدلال که درباره معنی سابق کردیم، درباره این معنی نیز قابل تطبیق است، و نتیجه آن اثبات وجود سلسله بینهایتی از معانی است.^{۲۴} طوسی (متوفی در ۶۷۲/۱۲۷۳) در شرح خود بر این فقره از کتاب رازی، نظری را که در 157 ضمن آن عرضه شده همان نظر «معمّر و دیگران دانسته و بیان / استنتاجی وی را حاکی از نظری دانسته است که بنابر آن «اعراض به وسیله اعتراض تابینهایت وجودپیدامی‌کنند که در آن معانی به نام «اعراض» خوانده شده است».^{۲۵}

از همه آنچه گفته شد چنین نتیجه می‌گیریم که معمّر در باره این مسئله که چرا چیزها با یکدیگر تفاوت دارند، به تشویش خاطر گرفتار شده بوده است. اختلاف میان چیزهایی که او به آنها اشاره کرده، بنابر قدیمترین گزارشها از نظر وی، حرکت و سکون بوده است و سیاهی و سفیدی و زندگی و مرگ. بنابر یکی از این گزارشهای قدیمی، وی همچنین در باره مسئله اینکه تعلیل اختلاف میان اعراض و مشابه بودن اعراض از چه راه باید صورت بگیرد، گرفتار تشویش خاطر بوده، و مخصوصاً در این خصوص به عرضهای سیاهی و سفیدی اشاره کرده است. جوابی که خود وی داده این است که اختلاف چیزها و نیز اختلاف و

۲۴- مخلص، ص ۱۰۴، س ۸-۲. ۲۵- شرح طوسی بر مخلص، ص ۱۰۴، حاشیه ۲،

مشابهت عرضها به سبب چیزی است که به نام معنی خوانده می شود. وی این معنی را ساکن در اجسام می داند که از درون آنها به عنوان علت حرکت و سکون و همه اعراض اجسامی که در آنها منزل دارد عمل می کند. علاوه بر این روایت شده است که معمر گفته است: در هر لحظه که یک عرض در جسمی به توسط یک معنی تولید می شود، در پشت آن معنی سلسله پیاپایانی از معانی وجود دارد. در گزارشهای متأخرتر، معانی همچنین به نام اشیاء خوانده شده اند، و آشکارا بدان سبب که در اجسام به عنوان موضوع خود وجود دارند، نیز به نام «اعراض» نامیده شده اند.

بنابراین چنین نتیجه می گیریم که معمر مسئله ای را طرح کرده بود که هیچ یک از متکلمان همزمان وی طرح نکرده بودند، و خود این مسئله و پرسش را با نظریه ای ساخته و پرداخته جواب گفته بود که در زبانی خارناک با اصطلاحاتی بازگو کننده اصطلاحات فلسفه یونانی پنهان بود.

پس نخستین چیزی که می خواهیم بدانیم، این است که چرا از میان همه معاصران معمر تنها او در برابر این پرسش که چرا چیزها مثل یا غیر یکدیگرند گرفتار پریشانخاطری شده بود. چنان تصور می کنیم که همه معاصران وی به ما خواهند گفت که علت این است که خدا آنها را چنین خلق کرده بود. پس چرا خود معمر چنین چیزی نگفته است؟

در تلاش برای توضیح دادن این خصوصیت در باره پرسش / طرح شده به 158 وسیله معمر، بهتر است که همه پاره اطلاعات متفرقی را که از فلسفه معمر داریم فراهم آوریم و ببینیم که آیا در میان آنها چیزی بوده است که او را به طرح چنین سؤالی وادار کند یا نه.

می دانیم که معمر، همچون تقریباً همه متکلمان از پیروان ذریگری بود. گزارش کرده اند که وی بر این اعتقاد بود که جوهر فرد یا ذره (اتوم) خود جسم نیست،^{۲۶} ولی از هشت ذره یک جسم به وجود می آید.^{۲۷} در باره این که ذرات

چگونه به وجود آمده‌اند، از قول او گفته‌اند که: آنها را خدا آفریده است.^{۲۸} نیز از قول او نقل کرده‌اند که اجسام را نیز خدا آفریده است.^{۲۹} ولی اعراض، باز هم به نقل از وی، آفریده خدا نیستند،^{۳۰} بلکه «چون اتومها در کنار یکدیگر جمع شوند، بالضروره در پی آنها اعراض به وجود خواهد آمد؛ ذرات آنها را به ضرورت ملازم با طبیعت خود پدید می‌آورند، و هر ذره به خودی خود عرضی را که در آن حضور دارد به وجود می‌آورد»،^{۳۱} یا اینکه عرضها «فعل جوهرها (یعنی ذرات) بنا طبع آنهایند»،^{۳۲} یا اینکه «هر عرض یک جسم از فعل جسم به مقتضای طبع آن به وجود می‌آید». ^{۳۳} از ترکیب این فقرات می‌توانیم چنان نتیجه‌گیری کنیم که در هر اتوم طبیعتی نهفته است، و همین طبیعت است که در هنگام کنار هم توده شدن اتومها و تشکیل شدن اجسام به وسیله آنها، سبب به وجود آمدن اعراض می‌شود. معمر در جای دیگری گفته است که اجسام تنها به میانجیگری عرضهایشان قابل دریافت می‌شوند.^{۳۴} از جمله اعراضی که به آنها همچون اعراض تشکیل شده به وسیله اجسام فراهم آمده از اتومها اشاره شده، «حیات» است و «مرگ» و «رنگ» و «مزه» و «بو».^{۳۵} به همین گونه می‌توان گفت که «حرکت» نیز فعلی از جسم است به مقتضای طبیعت آن، چه از گفته معمر نقل کرده‌اند که در مخالفت با کسانی که می‌گفتند حرکت در یک جسم متحرک / را خدا در آن می‌آفریند، اعتقاد وی آن بود که حرکت را «جسم متحرک در درون خود ایجاد می‌کند»،^{۳۶} که آشکارا مقصود وی از این

159

۲۸- همان کتاب، ص ۵۴۸، س ۱۰-۹. ۲۹- ملل، ص ۴۶، س ۴-۳.
 ۳۰- مقالات، ص ۵۴۸، س ۱۰؛ فصل چهارم، ص ۱۹۴، س ۱۳-۹؛ فرق، ص ۱۳۶، س ۱۸ تا ص ۱۳۷، س ۱؛ ملل، ص ۴۶، س ۴-۳.
 ۳۱- مقالات، ص ۳۰۳، س ۱۱-۱۰. ۳۲- مقالات، ص ۵۴۸، س ۱۲.
 ۳۳- فرق، ص ۱۳۶، س ۱۵؛ ملل، ص ۴۶، س ۴؛ فصل چهارم، ص ۱۹۴، س ۱۳-۱۲.
 ۳۴- مقالات، ص ۳۶۲، س ۸-۷: «تنها اعراض یک جسم احساس و ادراک می‌شوند؛ خود اجسام قابل دریافت شدن نیستند».

۳۵- همان کتاب، ص ۵۴۸، س ۱۲-۱۱؛ فصل چهارم، ص ۱۹۴، س ۱۲-۹.
 ۳۶- ملل، ص ۴۶، س ۶-۴. نیز این گفته که معمر «عادت بر آن داشت که بگوید

گفته آن است که جسم آن را در درون خود به مقتضای طبع خویش ایجاد می کند، هرچند در مورد موجودات زنده گفته است که «حرکت و سکون و اجتماع و افتراق، آفریده های اجسام» است نه «به مقتضای طبع» بلکه «به اختیار». با وجود این باید توجه داشت که هرچند در این فقره ها، و نیز در فقرات یاد شده در بالا، معتر از حرکت و سکون اجسام سخن می گوید، فقره دیگری هست که در آن نظری آشکارا معارض با نظر جاری در علم حاکی از اینکه «احوال وجود (آکوان) حرکت است و سکون و اجتماع و افتراق»^{۳۷} ابراز می کند و می گوید «همه آکوان عبارت از سکون است و بعضی از آنها در زبان و نه در حقیقت به نام حرکات خوانده می شود».^{۳۸} باید توجه داشت که این انکار حرکت و بیان اینکه تنها در زبان و تکلم وجود دارد نه در حقیقت، بازتابی از رساله آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه نوشته پلوتارخوس دروغین است که در آن چنین آمده است: «پارمنیدس و ملیسوس و زنون منکر کون و فساد بودند، زیرا چنان تصور می کردند که همه چیز بی حرکت است»^{۳۹}، و نیز بازتابی است از تمایزی که پارمنیدس میان بخشی از فلسفه مربوط به «حقیقت و صدق» و بخش دیگر آن مربوط به «رأی و اعتقاد» قائل بوده است.^{۴۰}

بنابراین می دانیم که، بنابر فلسفه خود او، هیچ عرض، خواه حرکت یا



انسان هیچ فعل دیگری جز اراده ندارد و همه عوارض دیگر از افعال اجسام به مقتضای طبیعت آنها است» (فرق، ص ۱۳۸، س ۱۷-۱۶) باید به آن معنی فهمیده شود که در انسان اعراض فعل آدمی به وسیله اراده است، در صورتی که در اشیاء بیجان اعراض کار جسم بنابر مقتضای طبع آن است.

۳۷- ارشاد، ص ۱۰، س ۱۰-۹؛ موزه، اول، ۷۳، مقدمه ۱؛ نیز رجوع کنید به شراینر، کلام در ادبیات یهودی (۱۸۹۵)، ص ۴۵، حاشیه ۳.

۳۸- مقالات، ص ۳۴۷، س ۱۰-۹؛ ص ۳۵۵، س ۲-۱؛ ابن حزم، فصل چهارم، ص ۲۰۴، س ۵-۴.

۳۹- دیلز، عقایدنامه های یونانی اول، ۲۴، ۱، ص a ۳۲۰، س ۱۳-۱۱، ترجمه عربی به توسط عبدالرحمان بدوی در کتابش ارسطو طاليس فی النفس، الآراء الطبیعیة المنسوب الی فلوطرخس، الحاس والمحموس لابن رشد، الثبات المنسوب الی ارسطو طاليس، ۱۹۵۴، ص ۱۲۰، س ۱۵-۱۴.

۴۰- دیوگنیس لائرتیوس، زندگینامه های فیلسوفان برجسته نهم، ۲۲.

۱۶۰ سکون یا رنگ یا مزه یا بویا زندگی یا مرگ، در اجسام به وسیله خدا ایجاد نمی شود؛ همه اعراض ایجاد شده بنا بر مقتضای / طبع اتمهای سازنده اجسامند، یا مطابق بیان اجمالی خود وی، بنا بر طبیعت اجسام. با چنین طرز تصوّر وی نسبت به اصل اعراض، پرسشی که می بایستی برای او پیدا شده باشد، این است که: آن «طبیعت» که در اجسام ساخته شده از اتمها سبب تولید عرضهای گوناگون می شود چیست؟ چنانکه پس از این خواهیم دید،^{۴۱} سؤال مشابهی برای نظام پیدا شده بود که، همچون معمر، بر این اعتقاد بود که اشیاء طبیعی دارند؟ ولی جواب وی صورت دیگری داشت. به همین دلیل است که معمر با پرسشی که از تنوع اعراض در باره منشأ همانند بودن و مخالف بودن چیزها با یکدیگر برای وی پیدا شد، دچار پریشانخاطری شده بود.

اکنون می خواهیم نشان دهیم که وی پاسخ این پرسش را در معرفت فلسفی تازه ای یافت که از راه خواندن یا از راه شنیدن و شایعات به آن دست یافته بود.

از تعریف طبیعت به وسیله ارسطو به صورت «چیزی که اصل و علت حرکت و سکون چیزی است که به صورت ذاتی و ابتدایی جایگزین در آن است و نه بنا بر اتفاق و عرض»^{۴۲} به این نتیجه رسیده بود که هر حادثه در جهانی که ارسطو آن را حرکت می نامد، یک علت درونی دارد که او آن را به نام طبع یا طبیعت خوانده است. این نگرش را او پذیرفت که در بیانات گوناگون حاکی از آنکه اجسام به وسیله طبیعت خود به حرکت درمی آیند بیان شده است.

ولی، با اینکه در آن بیانات نقل شده معمر اصطلاحات ارسطویی «حرکت» و «طبیعت» به کار رفته، معنایی که وی به این دو اصطلاح می دهد با معنای ارسطویی آنها تفاوت دارد.^{۴۳} در نظر ارسطو، با اعتقاد وی به ماده ای

۴۱- رجوع کنید به پس از این، ص ۵۶۱ و بعد. ۴۲- فیزیک دوم، ۱، b ۱۹۲، ۲۳-۲۰.

۴۲a- توضیحی که در اینجا برای این مطلب داده شده که معمر لفظ معنی را به جای

«طبیعت» جانشین کرده، با توضیحی که من در این باره در مقاله مندرج در کتاب چاپ شده به افتخار گیب، ص ۶۳-۶۲، داده ام، تفاوت دارد.

که به صورت بالقوه مورد ملاحظه واقع شود، حرکت عبارت از انتقال از قوت و امکان به فعلیت است^{۴۳} و سبب درونی این انتقال، که وی آن را طبیعت می نامد، به توسط وی با صورت^{۴۴} یکی شناخته شد، آن هم صورتی که خود، در جریان پیوسته حرکت، از آنکه نسبت به یک ماده چیزی فعلی باشد تغییر پیدا کرد و به صورت چیزی درآمد که نسبت به صورتی که پس از آن خواهد آمد / 161 حالت بالقوه دارد. ولی، برای معمر با دلبستگی وی به نظریه کلامی ذرات، ماده بالقوه وجود ندارد، و بنابراین هیچ صورتی به عنوان متقابل ماده در نظر گرفته نمی شود. در نظر وی، همچون همه متکلمان که به ذرات معتقد بودند، تقابل ارسطویی میان ماده و صورت با تقابل میان ذره و عرض مبادله شد. بنابراین، حرکت در نظر وی انتقال از امکان به فعلیت نبود؛ انتقال از حالتی از هستی فعلی به حالت دیگری از هستی فعلی بود.^{۴۴} و بدین ترتیب لفظ طبیعت، که وی در بعضی از بیانات خود به صورتی کاملاً آشکار به معنایی گرفت که خود برای آن در نظر گرفته بود، می بایستی با کلمه دیگری مبادله شود که معنی هستی بالفعل داشته باشد. در جستجوی وی برای دست یافتن به چنین کلمه ای به کلمه معنی برخورد. از زمان پیدایش مسئله صفات، چنانکه دیدیم،^{۴۵} اصطلاح معنی همچون ترجمه کلمه یونانی پراگما یعنی «شیء»، و همراه با آن کلمه صفت همچون ترجمه کلمه یونانی توکارا کتیریگون به وسیله صفاتیان به معنی چیزی که هستی واقعی و در این مورد هستی در خدا دارد، به کار می رفت. آنچه معمر کرد عبارت از این بود که لفظ معنی را که وی، به عنوان یک معتزلی منکر آن بود که چیزی باشد که در خدا دارای وجود حقیقی باشد، چیزی دانست که

۴۳ - فیزیک سوم، ۱، ۲۰۱، ۱۱ - ۱۰. ۴۴ - همان کتاب دوم، ۱، ۱۹۳، ۵ - ۳.

۴۴ - «حرکت» بدان گونه که متکلمان آن را تعریف کرده اند، عبارت از «انتقال یک جوهر فرد [یعنی اتم یا ذره] متعلق به آن جوهر فرد [که جسم را می سازند] است از یک جوهر فرد [از فاصله ای که جسم بر روی آن حرکت می کند] به جوهر فرد دیگر (موره اول، ۷۳، مقدمه سوم، ص ۱۳۷، س ۲ - ۱). با پس از این، ص ۴۹۴، شماره ۵۵ مقایسه کنید.

۴۵ - ح به پیش از این، ص ۱۱۵ و بعد مراجعه کنید.

در اشیاء دارای وجود حقیقی و واقعی است. در نتیجه، دو اصطلاح **صفت** و **معنی** که با هم در انجام وظیفه فقی در اسلام همکاری خود را آغاز کرده بودند، از این همکاری دست کشیدند، و هریک از آنها برای خود یک وظیفه فقی خاص اختیار کرد. لفظ **صفت** آن معنی را که در ارتباط خود با مسئله صفات خدا به دست آورده بود نگاه داشت و جزئی از تعبیر **اصحاب الصفات**^{۴۶} شد که همسنگ با **الصفاتیة**^{۴۷} به کار می رفت، در صورتی که لفظ **معنی** جزئی از تعبیر **اصحاب المعانی**^{۴۸} شد که برای معرفی / معمر و کسانی که در این نظریه خاص موافق او بودند به کار می رفت.

سپس **معمر**، با ادامه دادن به آن نوع استدلال که به وسیله آن به وجود **معنی** به عنوان سبب حرکت در جسم رسیده بود، به این نتیجه رسید که پیش از هر **معنی** می بایستی سلسله بینهایتی از **معانی** بوده باشد، و حاصل آن این شد که در این جهان ما، که **معمر** آن را آفریده می دانست، رشته های گوناگونی از **معانی** بی پایان وجود دارد. همین طرز تصور **معانی** بی پایان بود که هدف حمله های مخالفان این نظریه **معمر** قرار گرفت.

حمله بر دو زمینه صورت می گرفت. نخست، بغدادی در فرق خود چنین استدلال کرده است که تصور شماره بیپایانی از **معانی** در جهانی که خدا آن را آفریده است، معارض با این گفته قرآن در باره خدا است که: «شماره همه چیزها را شمرد» (سوره ص، آیه ۲۸)،^{۴۹} و ابن حزم نیز بر ضد این نظر به این آیه قرآن استناد کرده است: «و همه چیز در نزد او به اندازه است» (سوره رعد، آیه ۹).^{۵۰} دوم، بغدادی با در خاطر داشتن این مطلب که **معمر معانی** را با **عروضها** یکی می دانسته،^{۵۱} بار دیگر در فرق چنین بحث کرده است: «حال اگر **معمر** بگوید که ترکیب بینهایت عرض در یک جسم ممکن است، نمی تواند دعوی پیروان **ظهور** و **گُمون** را رد کند که بنابر آن این امکان وجود دارد که بینهایت

۴۶ - مقالات، ص ۱۷۱، س ۱۲.

۴۹ - فرق، ص ۱۳۸، س ۱۰.

۴۷ - ملل، ص ۶۴، س ۵.

۵۰ - فصل چهارم، ص ۱۹۴، س ۶.

۴۸ - همان کتاب، ص ۴۶، س ۱۷.

۵۱ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه های ۹ - ۷.

عرض از گونه نامیده شده به آشکاری (ظهور) و پنهانی (کمون) در یک محل جمع شود. ولی چون از این نگرش نتیجه ممکن و مشروع آن استخراج شود، به قبول قدیم بودن (قدّم) اعراض که خود بدعت و بددینی است می انجامد».^{۵۲}

«پیروان ظهور و کمون» که بغدادی در این فرقه به آنان اشاره کرده، گروهی از دهریه اند که به نام ازلیّه خوانده شده اند، و بغدادی در اصول خود گفته است که آنان بر این اعتقادند که «عرضها از قدیم وجود دارند، چیزی که هست در اجسام پنهانند و سپس آشکار می شوند».^{۵۳} می توان گفت که همین گروه دهریه اند که ابن حزم، با توجه به این مطلب که معمر معانی را اشیاء می دانسته^{۵۴}، درباره ایشان گفته است که «دهریه با معمر / در تصدیق به وجود بینهایت شیء اتفاق 163 کلمه دارند».^{۵۵} باید توجه داشت که بغدادی و ابن حزم هیچ کدام معمر را به آن متهم نمی کنند که واقعاً نظریّه «ظهور و کمون» را قبول کرده و بنابر آن به ازلیّت اعراض که معنی آن اعتقاد به ازلیّت عالم است معترف بوده باشد. آنچه هردو در گفتن آن می کوشند این است که قبول شمار بینهایتی از معانی مستلزم قبول ازلیّت است و، بنابراین، معمر که به مخلوق بودن جهان اعتقاد داشته، به نقض گفته و اعتقاد خود پرداخته است.^{۵۵} بعد از این، آنجا که درباره ظهور و کمون به بحث خواهیم پرداخت،^{۵۶} به نشان دادن سه امر توجه خواهیم کرد: (۱) آنکه این نظریّه آغاز کوششی بود برای تجدید بیان و همه فهم کردن نظریّه ازلی بودن حرکت ارسطو به عنوان فرایندی ازلی مخصوص انتقال از امکان به فعلیّت و (۲) اینکه، هنگامی که نظام آن را پذیرفت، آن را با اعتقاد خود به مخلوق بودن

۵۲- فرق، ص ۱۳۹، س ۱۸- ۱۴. ۵۴- رجوع کنید به پیش از این، حواشی ۲۳- ۱۸.

۵۳- اصول، ص ۵۵، س ۱۳- ۱۲. ۵۵- فصل چهارم، ص ۱۹۴، س ۷.

۵۵a- ابن راوندی، به نقل خیاط (انتصار، ص ۷، ۲۱، س ۱۲- ۱۱) گواهی می دهد که معمر، همراه با بعضی دیگر از معتزلیان، بر این اعتقاد بوده است که «این امر قابل تصوّر است که جسم [جسم عالم] از ازل در حرکت و این حرکت مخلوق بوده باشد»، که این خود گونه ای از تصوّر خلقت ازلی شبیه طرز تصوّر فلولطینی و مسیحی از تکوین ازلی است. ولی خیاط منکر گواهی و تصدیق ابن راوندی است (همان جا، ص ۱۳ و بعد).

۵۶- به پس از این، ص ۴۹۸ و بعد رجوع کنید.

جهان سازگار و هماهنگ کرد؛ من نیز در آن می کوشم تا معلوم کنم (۳) که، با آنکه معمر نیز نظریه‌ای در خصوص ظهور و کمون داشت، در این نظریه چیزی از نظریه قوت (امکان) و فعلیت ارسطو دیده نمی شد.

باید به این نکته توجه داشت که همه آنچه پیش از این در باره نظریه معنی معمر گفتیم، تنها به کاربرد آن در مورد هستیهای مخلوق مربوط می شود. در هیچ یک از آنها اشاره‌ای به این امر به نظر نمی رسد که معمر آن را در باره خدا نیز به کار می برده است. به عنوان فردی معتزلی، نمی توان از او توقع داشت که آن را در مورد خدا به کار برده باشد، زیرا که این کاربردان معنی است که وی معتقد به وجود معنایی در خدا است که سبب وجود صفاتی در او خواهد شد. بنابراین مایه شگفتی است که در اشعری چنین می خوانیم: «از معمر نقل کرده اند که گفت خدا به سبب علم عالم است و اینکه علم او به سبب وجود یک معنی، برای او علم است، و اینکه برای هر معنی یک معنی است تا بینهایت. 164 / و نظری نسبت به صفات دیگر نیز چنین بوده است». ولی اشعری که نسبت به درستی این گزارش شک داشته، چنین افزوده است: «در این باره ابو عمرو الفُرّاتی به نقل از محمد بن عیسی الصّیرمی به من گفت که او این مطلب را از معمر نقل کرده است». ۵۷.

ولی، به گفته بغدادی، معمر «منکر صفات ازلی خدا بود، به همان گونه که معتزلیان دیگر این امر را انکار می کردند»، ۵۸ و به طریق مشابهی بنابر گفته شهرستانی، وی در میان کسانی که «معتقد به نفی صفات بودند و در این باره به بحث می پرداختند، بزرگترین ایشان بوده است». ۵۹.

به نظر من، آنچه منشأ و معنی نظریه معنی در نزد معمر بوده، همین است. این نظریه اساساً همان نظریه ارسطو در باره طبع (طبیعت) است که وی آن را جایگزین این نظریه رد شده کلامی خود کرد که هر حادثه در جهان مستقیماً به وسیله خدا خلق می شود، ولی در آن لفظ معنی را از آن جهت

۵۷- مقالات، ص ۱۶۸، س ۱۲-۹.

۵۸- ملل، ص ۴۶، س ۲-۱.

۵۹- فرق، ص ۱۳۷، س ۶-۵.

جایگزین لفظ طبع کرد که وی منکر نظریه ماده و صورت ارسطو بود که در آن پای «طبیعت» به میان می آمد.

اکنون به بیان دو تفسیر دیگر از هور و ویتس^{۶۰} و هورتین^{۶۱} می پردازیم. هور و ویتس به این نتیجه رسید که نظریه معنی معمر تنها مبتنی بر نظریه مثل افلاطونی است بدان گونه که در سوفسطایی، B تا E ۲۵۴ آمده است. در اینجا براهین وی را در تأیید تفسیر خود وی نقل می کنیم و به آوردن شرحی درباره هریک از این براهین می پردازیم.

نخست، با متکی ساختن بحث خود بر گزارشهایی که در بغدادی و ابن حزم آمده — از آن جهت که در آن زمان انتصار خیاط و مقالات اشعری هنوز انتشار نیافته بود — هور و ویتس الفاظ «حرکت» و «سکون» و «غیریت» و «مثلیت» را که در بحث معمر درباره معنی آمده، بازتابی از آخرین چهار اصطلاح / از اصطلاحات «وجود» و «حرکت» و «سکون» و «مثل» و «غیر»¹⁶⁵ دانسته که در سوفسطایی هنگام بحث درباره صور (مثل) آمده است.

اینکه معمر سوفسطایی رامی شناخته، چنانکه دیدیم از آنجا معلوم می شود که در نقل اشعری از نظریه وی، لفظ «جنس» برای بیان «اتفاق» و «اختلاف» آمده است.^{۶۲} ولی در عین حال این مطلب را نیز معلوم کردیم که چگونه به کار برده شدن اصطلاح «اختلاف» بیش از به کار بردن اصطلاح «غیر»، و چگونه نیز به کار برده شدن لفظ جمع «جنسها» در عبارت^{۶۳} و جنسهای دیگر» در آن هنگام که در پی آن تنها از یک جنس سخن می رود، نشان می دهد که آنچه وی حقیقتاً در نظر داشته، فهرستی از اصطلاحات برشمرده به توسط ارسطو در متافیزیک بوده و تنها تعیین و تعریف این الفاظ به صورت «اجناس» از سوفسطایی به عاریت گرفته شده بوده است. و همچنین

۶۰ — س. هور و ویتس، کلام (۱۹۰۹)، ص ۵۴ — ۴۴.

۶۱ — م. هورتین، «علم به اصطلاح علم مثل معمر»، در بابیگانی فلسفه دستگاهی، ۱۵،

۴۸۳ — ۴۶۹ (۱۹۰۹)؛ دستگاه فلسفی علم الاهی تحقیقی در اسلام (۱۹۱۲)، ص ۲۷۸ — ۲۷۷.

۶۲ — رجوع کنید به پیش از این، حاشیه شماره ۵.

گفتیم که الفاظ «غیریت» و «مثلیت» و «ضدیت» که شهرستانی به کار برده، نیز به این فهرست الفاظ متافیزیک تعلق داشته است. به ترتیب مشابهی ثابت کردیم که، بنابر همه تجدید بیانهای نظریه معمر، الفاظ «حرکت» و «سکون» که به توسط وی به کار رفته، منشأ ارسطویی داشته است. و بالاخره، استعمال کلمه «اعراض» در تجدید بیان نظریه معمر به توسط اشعری، همچون در تجدید بیانهای متأخرتر، قطعاً ریشه ارسطویی داشته است نه ریشه افلاطونی.

دوم، هوروو یتس با نقل این گفته شهرستانی که «شماره اعراض در هر نوع بینهایت است، آن را بازتابی از آنچه در سوفسطایی، E ۲۵۶، به صورت «در هریک از انواع، هستی متعدد است و نیستی بیشمار» دانسته و گفته است که «اعراض» در شهرستانی به همان معنی «نیستی» در نوشته افلاطون است، و این را مستند به گفته ای از ابن میمون کرده است که بنابر علم کلام، نفی یک عرض یک عرض است،^{۶۳} و بنابر آن محتملاً معمر «نیستی» را به عرض تبدیل کرده است.

شاید اگر این بیان، بدان صورت که شهرستانی آن را آورده به توسط معمر به کار رفته بود و اگر، افزون بر این، به توسط او علاوه بر آن که گفته است که شماره معانی بینهایت است و به عنوان چیزی مخالف با آن مورد استعمال قرار گرفته بود، کمی حق داشت به چنین توضیحی متمسک شود. ولی، چنانکه دیدیم، / این گفته که شماره اعراض بینهایت است در هیچ یک از دو گزارش مربوط به نظریه معمر از خیاط و اشعری نیامده است. همان گونه که پیشتر نظر دادم، سخن از بینهایت بودن اعراض در شهرستانی و بغدادی، و نیز بیان مشابهی در طوسی، نشان دهنده جمله جدیدی است که جانشین گفته قدیمتر معمر در باره بینهایت بودن شماره معانی شده است. و اما گفته خود معمر، چنانکه گفتیم، مبتنی بر استدلال خود او است.

سوم، هوروو یتس عبارت اصحاب المعانی را که به گفته شهرستانی بر معمر و پیروان او اطلاق می شده، بازتابی از عبارت یونانی *أوی آیدون فیلوی* یعنی

«دوستانِ صُور» در سوفسطایی، A ۲۴۸ دانسته است.

در تعبیر اصحاب المعانی هیچ اشکال خاصی وجود ندارد که بنابراین لازم باشد تا از طریق اوی آیدون فیلولی که ترجمه تحت اللفظی آن نیست توضیح داده شود. به کار بردن لفظ اصحاب یا لفظ دیگری برای معرفی هواخواهان یا پیروان یک نظریه در زبان عربی رایج است، و در کتاب اشعری این ترکیب هفده بار آمده است.^{۶۴}

بالاخره، مسئله‌ای که در اینجا با آن روبه‌رو هستیم تنها منشأ بعضی از اصطلاحات یا تعبیرات نیست که معمر از آنها برای عرضه کردن نظریه معانی استفاده کرده است؛ مسئله عبارت از منشأ و معنای خود نظریه است. از این لحاظ، به صورت قطعی باید گفت که نظریه معانی وی همان نظریه مثل یا صور سوفسطایی نیست. معمر وجود معنی را تنها در اجسام در نظر می‌گرفته است؛ مُثُل وجودی جدا از اجسام دارند — و این همان خرده‌گیری است که به توسط هورتن بر ضد تفسیر هوروویتس از نظریه معنی عرضه شده است.

اکنون به تفسیر خود هورتن در باره نظریه معنی می‌پردازیم. وی این نظریه را ساخته شده در زیر نفوذ چیزی دانسته که خود آن را مقوله وایسیکا از فلسفه هندی معرفی کرده است.

باید توجه داشت که هورتن، در عین آنکه مدعی ریشه‌ای هندی برای نظریه معمر است، ادعا نمی‌کند که هیچ یک از الفاظ به کار رفته به توسط معمر برای بیان نظریه اش منعکس کننده هیچ یک از زبانهای باشد که به میانجیگری آنها / نظریه وایسیکا ممکن است به او انتقال پیدا کرده باشد.¹⁶⁷ برخلاف، چنانکه پیشتر دیدیم، هر اصطلاحی را که در نظریه معمر به کار رفته است، می‌توان نشان داد که از یک کلمه یونانی گرفته شده است. در نتیجه، جز وقتی که توضیح نظریه معنی بر پایه منشأ یونانی مطلقاً غیرممکن باشد، نیازی به فرض کردن ریشه‌ای هندی برای آن نیست.

از زمان هوروویتس و هورتن به بعد، تا آنجا که من اطلاع دارم، دو

دانشمند دیگر، تریئون و نادر، به تحقیق در بارهٔ نظریهٔ معنی پرداخته‌اند. تریئون به هوروویتس و هورتن هردو مراجعه کرده است. وی تفسیر هوروویتس را بدین گونه کنار گذاشته است: «هوشمندانه است و با مطلب می‌خواند؛ مستندی ندارد و باید بر پایهٔ شایستگی خود بایستد».^{۶۵} و تفسیر هورتن را بدین گونه تأیید کرده است: «نفوذ هندی در سایر شاخه‌های علم یقینی است و بنابراین مایهٔ تعجب نیست که در فلسفه نیز آن را بیاییم، حتی اگر به خوبی پرورده و گوارده نباشد».^{۶۶} نادر نظریهٔ معنی معمر را گونه‌ای از اصل دلیل کافی لایینیستی به شمار آورده است.^{۶۷}

۲ - احوال ابوهاشم

حدود یک قرن پس از معمر، پژوهش در بارهٔ سؤال طرح شدهٔ به وسیلهٔ معمر و پیروان وی، ابوهاشم را به انتقاد از نظریهٔ معمر در بارهٔ معنی و به طرح نظریه‌ای تازه رهبری کرد که از آن به نام نظریهٔ احوال یاد می‌شود.^۱ / پس از

168

۶۵ - ا. س. تریئون، علم کلام اسلامی (۱۹۴۷)، ص ۱۰۱، شماره ۲.

۶۶ - همان کتاب، ص ۱۰۰.

۶۷ - البیر نصری نادر، نظام فلسفی معتزله (۱۹۵۶)، ص ۲۱۰ - ۲۰۸، زیر فصلی به عنوان «اصل دلیل کافی».

۱ - در لغتنامه‌های عربی، حال مفرد احوال به «حالت» و «وضع» و «شرط» و «زمان حاضر» ترجمه شده است. در ارتباط با مسئلهٔ صفات، دانشمندان نوین از مدتی پیش این کلمهٔ عربی را به لفظ انگلیسی "state" ترجمه کرده‌اند: ایشمولدیز، *Essai* (۱۸۴۲)، ص ۱۵۰: "état" [فرانسه]؛ هاربروکر، *Scharastani's Religionspartheien* (۱۸۸۰)، ص ۸۳: "Zustand" [آلمانی]؛ مونک: ترجمهٔ دلالة، اول، ۵۱ (۱۸۵۶)، ص ۱۸۵، "conditions"، ولی در *mélanges* (۱۸۵۹)، ص ۳۲۸: "condition état ou circonstance" [فرانسه]؛ مکدانلد، تکامل علم کلام اسلامی (۱۹۰۳)، ص ۱۶۰: "states"؛ هوروویتس. تأثیر شک یونانی در تکامل علم کلام (۱۹۰۹)، ص ۵۷: "Zustand". از این ترجمه بسیاری از دانشمندان متأخرتر پیروی کرده‌اند. ولی کلمهٔ "mode" در ترجمهٔ حال به وسیلهٔ این اشخاص صورت گرفته است: دیور، تاریخ فلسفه در اسلام (۱۹۰۱)، ص ۵۴: "Zustande oder Modi" هورتن «نظریهٔ احوال ابوهاشم» در *ZDMG*، ۶۳، ۳۰۳ و بعد (۱۹۰۹)؛ نادر، معتزله، ص ۲۱۱: "de mode". [فرانسه]. من همین کلمه را برای ترجمه

آنکه وی این نظریه احوال را همچون نظریه ای کلی برای اسناد وضع کرد، آن را در مسئله صفات خدا مورد تطبیق قرار داد و به نگرشی رسید که یکباره هم با نگرش صفاتیّه مخالف بود و هم با نگرش مخالفان صفاتیّه.

نخست به بحث در باره نظریه کلی احوال و سپس به کاربرد آن در مسئله صفات خواهیم پرداخت.

بغدادی که خود یکی از اشاعره بوده و هنگام سخن گفتن از اشعری با عنوان «شیخ ما»^۲ یاد کرده، معرفی نظریه احوال را با این بیان همراه می کند که این نگرش را «معتزلیان دیگر و نیز اصحاب فرقه های دیگر بددینی می شمردند».^۳ سپس دو گزارش را در باره منشأ نظریه احوال نقل می کند.

هر دو گزارش با این بیان آغاز می شود که «کشیده شدن ابوهاشم» به نظریه احوال به چه سبب بود. توضیح مشترک در هر دو گزارش آن است که بر اثر خرده گیری از نظریه معمر در باره معنی ناگزیر به نظریه احوال کشیده شد. سپس نظریه معنی معمر در این هر دو گزارش به عنوان کوششی برای پاسخ گفتن به پرسشی است که در گزارش اول سؤال کننده آن «اصحاب پیر و سنت ما از معتزله قدیم»^۴ بودند و در گزارش دوم سؤال کننده خود معمر است.^۵ پرسش، بدان صورت که در گزارش اول آمده، چنین است: «آیا آنکه در میان ما دانا است، با آنکه نادان است، از لحاظ دانش خود، به سبب خودش یا به طبیعی [بیرونی] تفاوت دارد»^۶، و بدان صورت که در گزارش دوم آمده، چنین: «آیا علم زید، به سبب خودش یا به سبب یک معنی، به خود او بیش از آن تعلق دارد که به عمرو، یا نه به سبب خودش چنین است و نه به سبب یک معنی».^۷ پاسخ

برگزیده ام، هر چند همان گونه که بعدتر در ضمیمه ج خواهیم دید، این کلمه نخست به توسط ابوهاشم به معنی «وضع» به کار می رفت و سپس معنی آن گسترده گی پیدا کرد و در مقابل «حالت» مورد استفاده قرار گرفت.

۲- فرق، ص ۲۰۰، س ۷-۶.

۵- همان کتاب، س ۱۲-۱۱.

۳- همان کتاب، ص ۱۸۰، س ۱۸-۱۷.

۶- همان جا، س ۲-۱.

۴- همان کتاب، ص ۱۸۱، س ۱.

۷- همان جا، س ۱۳-۱۲.

169 که در اولی به صورت صریح و دزدومی به صورت ضمنی آمده، این است که: نه به سبب خودش و نه به سبب علّتی خارجی بلکه به سبب یک معنی. / دو انتقاد از این نتیجه‌گیری به اختصار و به صورت اشاره گزارش شده است. یکی از این انتقادهای چنین است: «اگر به سبب یک معنی باشد، آن وقت معمر در ادّعای خود بر حقّ است که هر معنی مربوط به معنی دیگر است و تا بینهایت چنین است.^۸ اعتراض ابوهاشم به سلسلهٔ بیپایانی از معانی آشکارا مبتنی بر تعلیم قرآنی در بارهٔ خدا به این صورت است: «و همه چیز در نزد او به اندازه است» (سورهٔ رعد، آیهٔ ۹).^۹ در نتیجهٔ خرده‌گیری بر نظریهٔ معنی معمر، ابوهاشم به نظریهٔ جدید خود رهبری شد که در گزارش اول بدین صورت بیان شده است: «آن کس که می‌داند، به سبب آن حال که در آن است [یعنی به سبب حال آمادگی برای دانستن] با آن کس که نمی‌داند تفاوت دارد»^{۱۰} و در گزارش دوم بدین صورت: «علم به سبب یک حال [یعنی یک وضع] به زید [که عالم است] تعلق دارد».^{۱۱}

آنچه پس از این گزارشها در بارهٔ چگونگی طلوع نظریهٔ احوال آمده، در دو گزارش با یکدیگر متفاوت است. در گزارش اول، آنچه به دنبال آن آمده فقره‌ای است که به عنوان نتیجه‌ای از آنچه پیش از آن نقل شده بدین صورت خوانده می‌شود: «و بدین گونه وی حال را در ارتباط با سه وضع استقرار بخشید.

۸- همان‌جا، س ۱۵-۱۴. در ویرایش چاپی فرق، این انتقاد تنها می‌نماید، و به صورت منحصر به فرد در مورد گزارش دوم آمده. ولی کلمهٔ آغاز سخن در متن چاپی از تنها انتقاد در گزارش اول که به صورت «و بالضرورة از آن نتیجه می‌شود» آمده، نشان می‌دهد که پیش از آن یک انتقاد دیگر بوده و از قلم افتاده است. این انتقاد ساقط شده در ترجمهٔ آلمانی هورتن که از روی نسخهٔ خطی کتابخانه برلن صورت گرفته، موجود است (رجوع کنید به مقاله‌اش «خبری در بارهٔ نظریهٔ احوال ابوهاشم»، ص ۴۹).

۹- رجوع کنید به بعد، ص ۴۷۰، حاشیهٔ ۲۵.

۱۰- برای معنی فقی عبارت عربی «لحال کان علیها» که عبارت داخل قلابها را برای بیان آن افزوده‌ایم، به ضمیمهٔ ج رجوع کنید.

۱۱- همان‌جا، س ۱۷.

وضع اول وضعی است که در آن موضوعی به وسیله یک محمول از لحاظ خود موضوع توصیف شده است، و موضوع به سبب حالی که در آن است شایستگی آن محمول را دارد. وضع دوم وضعی است که در آن یک موضوع به وسیله چیزی به عنوان محمول آن، به سبب یک معنی که آن معنی را به علت یک حال مالک شده، توصیف شده است. وضع سوم وضعی است که در آن یک موضوع، / نه به سبب خردش و نه به سبب یک معنی شایسته داشتن یک محمول شده است، بلکه به جای آنکه مالک محمولهای دیگر باشد، و به گفته ابوهاشم به سبب یک حال، مالک این محمول شده است.^{۱۲} بر مبنای تقسیم دوگانه ابوهاشم از احوال که جوینی^{۱۳} و شهرستانی^{۱۴} آن را نقل کرده اند، به اعتقاد من می توان ثابت کرد که تقسیم سه گانه ای که بغدادی در اینجا آورده، به ترتیب مربوط می شود به (۱) احوال به معنی محمولهایی که عنوان خاصیت (عرض خاص) دارند، (۲) احوال به معنی محمولهایی که عبارت از عرضهایی در موجودات زنده اند، و (۳) احوال به معنی محمولهایی که جنس یا نوعند. بنابراین نظریه احوال ابوهاشم به عنوان نظریه ای کلی در باره حمل محمولها بر چهار کلی از کلیات پنجگانه که فورفور یوس آنها را برشمرده، قابل انطباق است.

احتمالاً به سبب آنکه احوال عبارت از الفاظی هستند که محمول یک موضوع واقع می شوند، 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 به کار برند. به چنین کاربردی از احوال مستقیماً به توسط غزالی در این گفته وی اشاره شده است که «قوة عقلیه کلیات عامه عقلی را که متکلمان به نام احوال می خوانند، ادراک می کند».^{۱۵} و ابن میمون نیز مستقیماً با عبارت «احوال یعنی معانی کلیه»^{۱۶} به آن اشاره کرده است. در گفته ای از ابن حزم نیز به صورت ضمنی آمده که ترجمه آن چنین است: «یکی

۱۲- همان جا، س ۱۱-۷.

۱۳- رجوع کنید به بعد، ص ۱۸۳ و بعد. ۱۵- نهافت الفلاسفة هجدهم، ص ۳۲۸، س ۱۴-۱۳.

۱۶- موره اول، ۵۱، ص ۷۶، س ۲۷-۲۶.

۱۴- همان جا.

از سخافتهای اشاعره ادّعی ایشان است حاکی از اینکه مردمان می توانند به احوال و معانی که نه موجودند و نه معدوم معتقد باشند».^{۱۷} و همچنین در بیانی از ابن رشد به صورت اشتغال ضمنی بر آن چنین آمده است: «کسانی که احوال را انکار می کنند، منکر وجود به صورت کلی و رنگ به صورت کلی هستند، در صورتی که تأیید کنندگان احوال می گویند که وجود به صورت کلی و رنگ به صورت کلی نه وجود است و نه عدم».^{۱۸} / این توصیف منفی کلیّات، چنانکه پس از این خواهیم دید،^{۱۹} دارای یک معنی مثبت بوده است، و آن قبول وجود درونذهنی برای کلیّات است، هم در مقابله با کسانی که برای آنها وجود برونذهنی قائلند و هم کسانی که آنها را کلمات محض می دانند.

در گزارش دوم، پس از بیان منشأ نظریّه احوال، عده ای از سؤالات چالشی به توسط «پیروان سنت»^{۲۰} در برابر ابوهاشم طرح شده است. ابوهاشم به هر پرسش پاسخ گفته و هر پاسخ مشتمل بر اطلاعاتی اضافی در باره احوال است. مثلاً در جواب یک سؤال ابوهاشم چنین سخن گفته است که «او نه می گوید که احوال وجود دارند و نه می گوید که وجود ندارند».^{۲۱} سپس در جریان این پرسش «پیروان سنت ما» چنان می نماید که ابوهاشم به آن آغاز می کند که نظریّه احوال خود را در موضوع مسئله صفات خدا مورد تطبیق قرار دهد و «از احوال خالق»^{۲۲} سخن گوید و، در جواب پرسشی مربوط به احوال در انطباق آنها با خالق، می گوید که «آنها نه اویند و نه جز او».^{۲۳} و این طرز بیان، چنانکه پس از این خواهیم دید،^{۲۴} صورت بیانی قدیمی است که به وسیله صفاتیّه برای نفی این اعتقاد مسیحی به کار می رفت که اقنومهای دوم و سوم تثلیث را خدا می دانستند ولی ابوهاشم به آن معنی تازه ای بخشید و آن را هم به معنی انکار واقعیت داشتن صفات بنابر نظر صفاتیّه دانست و هم به معنی انکار

۱۷- فصل، چهارم، ص ۲۰۸، س ۶-۵.

۱۸- تهافت التهافت سوم، ۲۳۳، ص ۲۵۸، س ۱۱-۱۰. ۲۲- همان جا، س ۹.

۱۹- رجوع کنید به بعد، ص ۱۹۷. ۲۳- همان جا، س ۱۴.

۲۰- فرق، ص ۱۸۱، س ۱۷. ۲۴- به پس از این، ص ۲۱۱، رجوع کنید.

لفظ به معنی بودن صفات بنابر نظر معتزله. بدون شک در جریان پاسخهایی که وی به پرسشهای چالشی و اعتراضی می داده، فرصت گفتن این مطلب را پیدا کرده است که احوال در تطبیق آنها با صفات خدا، همچون احوال به عنوان نظریه کلی حمل محمولها، «نه موجودند و نه غیرموجود»، چه در جای دیگر گزارش شده است که «ابوهاشم احوال را همچون صفاتی فرض کرد که نه موجودند [و نه غیرموجود]».^{۲۵}

- ۱۷۲ بدین ترتیب ابوهاشم با نظریه احوال خود را / در محل معارضه با طرز تصور صفات هم به توسط صفاتیّه و هم به توسط معتزلیان قرار داد. ولی در اینجا پرسشی به ذهن ما خطور می کند. از آنجا که نظریه احوال ابوهاشم نفی لفظ محض بودن صفات برگرفته ای است که معتزله به آن معتقد بودند، باید چنان نتیجه شود که اختلاف میان احوال گوناگونی که به خدا نسبت داده می شود تنها تفاوت های اسمی و لفظی نباشد، و بنابر آن نیز لازم می آید که کثرت احوال در خدا کثرتی اسمی و لفظی محض نبوده باشد. پس ابوهاشم چگونه با این برهان معتزله روبه رومی شده است که، چون یگانگی خدا مشتمل بر یگانگی درونی به معنای بسیط بودن مطلق است، کثرت احوال در خدا بدان گونه که ابوهاشم آنها را تصور می کرده، با وحدت درونی بساطت خدا ناسازگاری پیدا می کرده است؟ چنانکه دیدیم،^{۲۶} هنگامی که صفاتیان با این برهان معتزله روبه رومی شدند، صاف و صریح منکر آن می شدند که یگانگی خدا مستلزم یگانگی دروغی به معنی بسیط بودن مطلق بوده باشد، و می گفتند که یگانگی خدا، بنابر طرز تصور ایشان، کثرت اجزائی را که از ازل با یکدیگر و با ذات خدا پیوسته بوده اند، طرد نمی کند. بنابراین پرسشی که طرح می شود این است که ابوهاشم با این برهان چگونه روبه رومی شده است. آیا او نیز همچون صفاتیان متمسک به انکار بساطت مطلق خدا شده بود، یا به راه دیگری برای بی اثر کردن این اعتراض معتزلیان دست یافته بود؟

پاسخی برای این پرسش را می توان در بیانی که مکرر به نام ابوهاشم به

توسط شهرستانی درملل ونهایه آمده است یافت. درملل، پس از بیان این مطلب که ابوهاشم «احوالی را به عنوان صفات فرض کرد که نه موجودند [و نه معدوم] و نه شناختنی هستند و نه ناشناختنی»،^{۲۷} چنین اضافه کرده است که ابوهاشم «سپس برای باری تعالی حالت دیگری فرض کرد که بالضروره موجب این احوال می شود».^{۲۸} و تقریباً با همین الفاظ درنهایه خود چنین گفته است: 173 «ابوهاشم حالت دیگری را فرض کرد / که بالضروره موجب این احوال است».^{۲۹} در جای دیگری ازنهایه از قول ابوهاشم چنین نقل کرده است: «دانایی یک حال است و توانایی یک حال، و سود بردن از هردوئای آنها یک حال که بالضروره موجب همه این احوال است».^{۳۰} درجای دیگری از همین کتاب از قول یکی از مخالفان احوال گفته است: «مگر ابوهاشم برای خدا معتقد به حالی نبود که بنابر آن لازم می آمد که دانا و توانا بوده باشد؟»^{۳۱} به نظر من، اشاره ای به اختلاف میان کثرت احوال را بدان صورت که در خدا مورد تطبیق قرار می گیرد و کثرت احوال بدان صورت که در موجودات دیگر تطبیق می شود، در فقره ای می توان یافت که در آن شهرستانی پس از گفتن این مطلب که الفاظ «موجود» و «زنده» و «دانا» که به توسط شخصی به نام نستوریوس صفت و محمول خدا واقع شده بر همان گونه احوال ابوهاشم است، این مطلب را افزوده است: «گفته وی سرانجام برابر با این اظهار است که گفتن اینکه خدا موجود و زنده و [داننده به معنی] عاقل است به همان گونه است که فلاسفه در تعریف انسان می گویند [که زنده و ناطق] است، جز اینکه از لحاظ افسون چیزهایی که محمول او واقع شده متفاوت است، بدان جهت که انسان مرکب است، در صورتی که [از لحاظ خدا تفاوتی وجود ندارد]، بدان جهت که خدا جوهری بسیط و غیر مرکب است».^{۳۲} اختلاف و تفاوتی که وی از آن در این فقره سخن می گوید بدون شک مربوط به چیزی است که وی از آن در این فقره

۳۰- همان کتاب، ص ۱۹۸، س ۳-۲.

۲۷- ملل، ص ۵۶، س ۴-۳.

۳۱- همان کتاب، ص ۱۴۰، س ۴-۳.

۲۸- همان جا، س ۱۲.

۳۲- ملل، ص ۱۷۵، س ۲۰-۱۸.

۲۹- نهایه، ص ۱۸۰، س ۱۳-۱۲.

به عنوان احوال گوناگون خدا که از یک حال سرچشمه گرفته اند سخن گفته است.

بیاناتی شبیه به بیانات شهرستانی را نیز می توان در رازی یافت. در یک جا این نگرش را به ابوهاشم نسبت داده است که «دانایی و توانایی و زندگی و وجود معلول یک حالت پنجمند، و با وجود آنکه همه حالاتها قدیمند، چنین است»^{۳۳}، که بنابر آن لازم می آید که چهار حالت یاد شده از قدیم معلول حالت پنجم بوده باشند. در جای دیگر گفته است: «ابوهاشم بر آن است که ذات خدا از جهت ذاتیت شبیه ذاتهای دیگر است، و تنها از لحاظ یک حالت با آنها اختلاف دارد که بالضرورة سبب وجود چهار حالت دیگر حیات و علم / و وجود و قدرت می شود».^{۳۴} باید توجه داشت که در هیچ یک از فقرات نیامده است که آن حالت که مستلزم علّیت در خدا است چیست. ولی این اطلاع از شرح طوسی بر فقره دوم نقل شده از رازی به دست می آید. طوسی با قرار دادن لفظ «صفت» به جای «حالت» در آن فقره از رازی چنین گفته است: «صفتی که تنها ابوهاشم و نه کس دیگری جز او به خدا نسبت می دهد، صفت خدایی (الاهیت) است».^{۳۵} این حالت که همچون الاهیت توصیف شده، تنها به خدا تعلق دارد، و بدین گونه همان است که ارسطو آن را «خاصیت» یا «خاصه» (به یونانی: ایدیون) نامیده و به صورتی که آن را تعریف کرده به معنی لفظی است که محمول یک چیز واقع می شود و «تنها به آن چیز» تعلق دارد.^{۳۶} در واقع، چنانکه پس از این خواهیم دید، جوینی این حالت تنها ابوهاشم را خاصترین (اخص) توصیف خدا دانسته است.^{۳۷}

بنابراین، از روی این بیانات معلوم می شود که نظریه احوال مشتمل بر دو چیز تازه بوده است.

نخست، به صورت بیانی قدیمی «نه خدا و نه جز خدا» معنی تازه

۳۶ — Topics — اول، ۵، ۱۰۲۵، ۱۹ — ۱۸؛

۳۳ — محصل، ص ۵۵، س ۱۷.

فیلو، دوم، ص ۱۳۱.

۳۴ — همان کتاب، ص ۱۱۱، س ۱۴ — ۱۳.

۳۷ — ارشاد، ص ۴۷، س ۴ (۸۰).

۳۵ — همان کتاب، ص ۱۱۱، حاشیه ۲، س ۲.

بخشید و برای آن صورت تازه «نه موجود و نه معدوم» را قرار داد و این هردو صورت را همچون توصیفی از احوال در معارضه با صفات بدان گونه که در تصوّر صفاتیّه و معتزله بود به کار برد.

دوم، این نگرش را عرضه کرد که احوال، یعنی نام تازه صفات، ارتباطی با خدا همچون ارتباط معلولها به علت آنها دارند. و این چیزی تازه بود، چه در نظر صفاتیان هیچ ارتباط علّیتی میان خدا و صفات او وجود نداشت. از زمانهای قدیم از صفات همچون چیزهایی سخن گفته شده که قدمتی همچون قدمت خدا دارند، یا اینکه در ذات او موجودند، یا اینکه بر ذات او افزوده شده اند، بی آنکه سخنی از آن رفته باشد که همچون پدید آمدن معلول از علت از خدا به وجود آمده باشند. تنها در ارتباط با صفت کلام یا سخن، به معنی قرآن قدیم، خدا به عنوان علت این صفت شناخته شده است. نبودن طرز تصوّر مبتنی بر ارتباط علّیتی میان ذات خدا و صفات او در میان صفاتیّه اهل سنت آشکارا در ضمن توصیف ابن کلاب / از صفات خدا با عنوان «از قدیم ناآفریده»^{۳۸} یعنی از قدیم بدون علت آمده است. در غزالی که آشکارا مسئله ارتباط میان صفات و ذات، خدا مورد بحث قرار گرفته، این مطلب ستبر شکافته شده است. نظری که وی به آن اعتقاد داشت این بود که ذات برای وجود خود نیازی به صفات ندارد، در صورتی که صفات برای وجود خود به ذات نیازمندند، چه به عنوان صفت به موصوفی نیاز دارند که در آن وجود پیدا کنند.^{۳۹} اما در دنباله آن می گوید که وجود صفات در یک موصوف سبب آن نیست که میان آنها یک ارتباط علّیتی به معنی حقیقی کلمه یعنی ارتباط میان معلول و علت فاعلی آن برقرار شود، هرچند فلاسفه در اصطلاحات جعلی خود موصوفی را که صفتی به آن نسبت داده شده به نام علت قابلیت می خوانند و صفت نسبت داده شده را معلول.^{۴۰}

باید توجه داشت که در تعارض برخاسته از نظریه احوال میان صفاتیّه، تنها مسئله فورمول و صورت بیانی موضوع بحث است؛ مسئله ارتباط علّیتی میان

۳۸ - فصل، چهارم، ص ۲۰۸، س ۴ - ۵. ۴۰ - همان کتاب، ۹ - ۸، ص ۱۶۶، س

۳۹ - تهافت الفلاسفه ششم، ۵، ص ۱۶۶، س ۴ - ۲. ۱۲ تا ص ۱۶۷، س ۶.

خدا و صفات او هرگز مورد بحث قرار نمی گیرد. و این ظاهراً نشانه آن است که اختلاف، در آنجا که وجود داشته، همچون موضوعی دارای اهمیت دینی تلقی نمی شده است. نزدیک سه قرن بعد، ابن قدامة حنبلی (متوفی در ۶۲۵/۱۲۲۳)، بدون آنکه هیچ در تحت تأثیر احوال ابوهاشم قرار گرفته باشد، به اقتضای ایمان سنتی خود گفته است که «صفات خدا از او است (منه)»،^{۴۱} یعنی از خدا به عنوان علت آنها به وجود می آیند.

نظریه احوال که در میان معتزله به عنوان صورتی معتدل از انکار ایشان نسبت به صفات به وجود آمد، به گواهی ابن حزم،^{۴۲} به توسط بعضی از اشاعره به عنوان صورت معتدل شده‌ای از قبول صفات ایشان پذیرفته شد. شهرستانی در نهایت از دو تن از چنین اشاعره، باقلانی و جَوینی، یاد کرده است. درخصوص باقلانی گفته است که وی پس از اندکی درنگ نظریه احوال را پذیرفت،^{۴۳} و در باره / جَوینی گفته که نخست این نظریه را قبول کرد، ولی سپس منکر آن شد.^{۴۴} رازی نیز باقلانی و جَوینی را از کسانی دانسته که نظریه احوال را پذیرفته بودند.^{۴۵}

ولی، چنانکه خواهیم دید، هرچند این هردو در هنگام پذیرش نظریه احوال کوشیدند تا آن را با اعتقاد خود به صفات هماهنگ کنند، روش هماهنگسازی آنان یکسان نبود.

روش هماهنگسازی نظریه احوال به توسط باقلانی با اعتقاد وی به صفات را، می توان از یک بحث سه بخشی از کتاب ملل شهرستانی به دست آورد. نخست، از روی کتابی از باقلانی، برهان اشعری را بر ضد این فورمول احوالیگرایانه که احوال نه موجودند و نه معدوم که بر پایه تعارض آن با قانون نفی حد وسطی میان دو نقیض بنا شده، نقل می کند. دوم، به این واقعیت اشاره می کند که باقلانی آن برهان را رد کرد و نظر خود را درباره احوال تثبیت کرد

۴۱ - تحریم ۱۹، ص ۱۲، س ۱۲.

۴۲ - رجوع کنید به بعد، ص ۲۱۶ - ۲۱۵.

۴۴ - همان جا، س ۹ - ۸.

۴۵ - محصل، ص ۳۸، س ۲۰ - ۱۹.

۴۳ - نهایت، ص ۱۳۱، س ۶ - ۵.

بی آنکه واقعاً از اعتقاد خود به صفات به عنوان معانی حقیقی موجود در خدا دست بردارد. سوم، از قول باقلانی چنین نقل می‌کند: «آن احوال که ابوهاشم آن را اثبات کرده، همان است که ما صفت می‌نامیم، خصوصاً اگر حالتی را اثبات کند که موجب آن صفات است».^{۴۶}

بنابراین نظریه احوال صورتبندی شده به وسیله خود او مشتمل بر هرچه بوده، باید گفت که در درجه اول مبتنی بر طرز تصور ابوهاشم از حال واحدی به عنوان علت احوال دیگر بوده است.

هماهنگسازی احوال با صفات به توسط جوینی، برخلاف هماهنگسازی باقلانی، مبتنی بر پذیرفتن یک حال خاص به عنوان علت سایر احوال بنابر نظر ابوهاشم نبوده است. این طرز تصور را وی بددینی می‌شمرد. به همین جهت در کتاب ارشاد خود پس از گفتن اینکه «معتزله و بددینانی که از ایشان پیروی می‌کردند، در نفی صفات با یکدیگر اتفاق دارند»^{۴۷}، از سه تا از این گروه‌های بددینان یاد کرده است که یکی از آنها، یعنی دومی، به وسیله او چنین توصیف شده است: «دیگران نظر خود را چنین بیان می‌کنند که این اصطلاحات وصفی از آن جهت بر ذات خدا حمل می‌شوند که او دارای یک حال است که / خاصترین صفت او است و این حال بالضروره واجب می‌کند 177 که او را دارای حیات و علم و قدرت توصیف کنیم».^{۴۸} نگرشی که بدین گونه توصیف شده، آشکارا همان نظر ابوهاشم است.

روش هماهنگسازی احوال با صفات را در نزد جوینی می‌توان با مطالعه دو فصل از ارشاد به دست آورد که یکی از آنها زیر عنوان «صفات واجب خدا»^{۴۹} در باره صفات بحث می‌کند، و دیگری زیر عنوان «اثبات علم صفات»^{۵۰} در باره احوال به صورت نظریه کلی اسناد و حمل. خود جمله‌های عنوانی این دو فصل ظاهراً این امر را نشان می‌دهد که الفاظ نسبت داده شده به

۴۶ - ملل، ص ۶۷، س ۸ - ۲.

۴۷ - ارشاد، ص ۴۶، س ۲۰ تا ص ۴۷، س ۱ (۸۰). ۴۸ - همان کتاب، ص ۱۷، س ۱۶ (۳۸).

۴۹ - همان کتاب، ص ۴۷، س ۵ - ۳. ۵۰ - همان کتاب، ص ۴۶، س ۱۸.

خدا، که جویینی آنها را به نام صفات نامیده بود، هنگام به کار رفتن آنها در نظریه کلی اسناد و حمل به وسیله او همچون احوال در نظر گرفته شده اند. ولی توجه وی به صفات به عنوان احوال به صورتی آشکارتر از مقایسه دقیق توصیف و تصویر وی از آنچه به نام دوگونه صفات خدا نامیده با توصیف و تصویر وی از آنچه دوگونه احوال خوانده، به دست می آید. از چنین مقایسه ای بر ما معلوم می شود که آنچه از لحاظ صفات خدا به توسط او به نام صفات نفسیه^{۵۱} خوانده شده — «صفات خود موضوع» همچون «از پیش موجود ازلی»^{۵۲}، «واحد»^{۵۳}، «از پس موجود ابدی»^{۵۴} — متناظر است با آنچه از لحاظ نظریه عام احوال «احوال بی علت» یعنی خواص^{۵۵} را تشکیل می دهد. وی به صفات از این گونه همچون احوالی نظرمی کرده است که به وسیله او با وصف «نه موجود و نه معدوم» توصیف شده اند.^{۵۶} به همین گونه، آنچه از لحاظ صفات به توسط او به نام صفات معنویه^{۵۷} خوانده شده — همچون «عالم» و «قادر» و «حتی»^{۵۸} و «مرید»^{۵۹} و «سمیع»^{۶۰} و «بصیر»^{۶۱} و «متکلم»^{۶۲} — از لحاظ نظریه عام احوال / به وسیله او به نام «احوال معلول»^{۶۳} نامیده شده و علت آنها را معنی^{۶۴} 178 خوانده است، و بنابراین حق این استنتاج را داریم که مقصود وی از صفات معنویه صفاتی است که علت آنها معنی است.^{۶۵} بنابراین، صفاتی همچون دانا

۵۱ — همان کتاب، ص ۱۷، س ۱۷.

۵۸ — همان کتاب، ص ۳۷، س ۸ — ۷ (۶۶).

۵۲ — همان کتاب، ص ۱۸، س ۱۹.

۵۹ — همان جا، س ۱۲.

۵۳ — همان کتاب، ص ۳۰، س ۱۵ (۵۷).

۶۰ — همان کتاب، ص ۴۳، س ۱ (۷۴).

۵۴ — همان کتاب، ص ۴۶، س ۹ (۷۸).

۶۱ — همان کتاب، ص ۴۵، س ۱۷ (۷۸).

۵۵ — همان کتاب، ص ۴۷، س ۱۳ و ۱۸ — ۱۶.

۶۲ — همان کتاب، ص ۵۸، س ۴ (۹۸).

(۸۱)؛ رجوع کنید به بعد، ص ۱۸۷.

۶۳ — همان کتاب، ص ۴۷، س ۱۲.

۵۶ — همان جا، س ۱۲.

۶۴ — همان کتاب س ۱۲ و ۱۴ — ۱۳.

۵۷ — همان کتاب، ص ۱۷، س ۱۷.

۶۵ — در اینجا لفظ معنویه آشکارا به معنی «معلول معنی» و اشاره به احوال اسنادی همچون «عالم» و «قادر» و همانندهای آنها است که دارند «علم» و «قدرت» و نظایر اینها است، که هریک از آنها یک معنی و علت آن است. به همین معنای صفات اسنادی همچون «عالم» و «قادر» است که تعبیر صفات معنویه به توسط فضالی در کتاب کفایت، ص ۵۷، س ۴، در تقابل با تعبیر صفات

و توانا و زنده و شنوا و بینا و سخنگو احوالی هستند که نه موجودند و نه معدوم، بلکه هریک از این احوال معلول یک معنی متناظر با آن همچون «علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و کلام» است، و هریک از این معانی یک صفت حقیقی موجود در خدا است. چنین است راه ایجاد همسازگاری میان احوال و صفات بدان گونه که جوینی در نظر داشته است. البته باید توجه داشت که در مورد احوال به عنوان نظریه‌ای در صفات الاهی، ارتباط علیّتی میان معنی و حال متناظر با آن یک ارتباط قدیمی ازلی است، همچون ارتباط ازلی علیّتی مندرج در تکوین ازلی بدان گونه که مورد نظر مسیحیت و فلوپین بوده است.^{۶۶} همین همسازگاری از گونه تصوّر شده به وسیله جوینی است که رازی در نظر داشته و بنابراین پس از اشاره کردن به «کسانی که در میان اهل سنت از احوال تأیید می‌کنند»، آشکارا تنها با اشاره به آنچه جوینی صفات معنویه خوانده گفته است که «آنان بر این اعتقادند که دانایی صفتی است معلول یک معنی که در خدا موجود است، و این معنی همان دانش (علم) است».^{۶۶a}

بیان خلاصه‌ای از آنچه آشکارا نظر جوینی درباره همسازگاری صفات و احوال است، به توسط فضالی هنگام بحث درباره صفات قادر و مرید و علیم / و حی و سمیع و بصیر و متکلم آمده است. بحث وی را بدین گونه می‌توان بیان کرد.

هر وقت که در ذات یک موجود قدرت باشد، می‌گویند که او قادر است. ولی میان لفظ اسمی قدرت و لفظ صفتی قادر تفاوتی وجود دارد. قدرت

المعانی، در ص ۵۶، س ۳۹، به معنای الفاظ اسمی همچون «علم» و «قدرت» به کار رفته است. ولی، در فقره‌ای که پس از این از کشف، ص ۵۶، س ۴ (رجوع کنید به پس از این، ص ۲۱۵، حاشیه ۳۹) خواهد آمد، ابن رشد اصطلاح معنویه را در بیان اعتقاد اشعری به حقیقت و واقعیت داشتن صفات به کار برده، و کاملاً واضح است که در اینجا لفظ معنویه به معنی حقیقی یعنی به عنوان صفت معنی استعمال شده، و لفظ معنی به جای معادل آن شیء به کار رفته است (به پیش از این، ص ۱۱۵، رجوع شود).

۶۶ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۹۹.

۶۶a — محصل، ص ۱۳۱، س ۹ — ۷.

چیزی است که فعلاً وجود دارد [و بنابراین یک معنی (صفت) حقیقی و واقعی است]؛^{۶۶b} قادر نه موجود است و نه غیرموجود و بنابراین یک حال است. و همچنین میان ارتباط دوطرفی این دو لفظ در کاربرد آنها در مورد هستیهای آفریده و ارتباط دوطرفی آنها هنگام استعمال در مورد خدا، تفاوتی وجود دارد. درحالت تطبیق آنها در هستیهای آفریده، هم قدرت و هم قدرت داشتن آفریده است، و رابطه قدرت با قادر رابطه علّیت؛ در حالت تطبیق در خدا که قدرت خدا و قادر بودن او هر دو قدیم است، «دیگر گفته نمی شود که قدرت علت قادر بودن خدا است؛ تنها این را می گویند که میان قدرت و قادر بودن او تلازم است»^{۶۶c} آنچه درباره اصطلاح صفتی و اسنادی قادر صحت دارد، درباره شش صفت دیگر یاد شده در بالا که همه از احوالند صادق است^{۶۶d} سپس نیز به همه این احوال باید به عنوان صفات معنویّه اشاره شود، که عبارت از صفاتی هستند که از الفاظ اسمی آنها یعنی صفات المعانی مشتق شده اند که صفات به معنی اشیاء حقیقی اند، و رابطه آنها با احوال متناظرشان در مورد هستیهای آفریده رابطه علّیت است و در مورد خدا تنها رابطه پیوستگی ضروری یا تلازم^{۶۶e}

نظریّه احوال پیوسته به نام ابوهاشم است، و شهرستانی در یکی از آثار خود به صراحت گفته است که پیش از ابوهاشم بن الجُبائی هیچ اشاره ای به نظریّه احوال دیده نمی شود.^{۶۷} با وجود این خود شهرستانی در یکی دیگر از کتابهایش کوشیده است تا این مطلب را ثابت کند که ابوالهذیل که حدود یک قرن / پیش از ابوهاشم می زیسته، نظری شبیه به نظریّه احوال ابوهاشم داشته،^{۶۸} 180 و به عبارت دیگر از لحاظ بیان این نظریّه بر ابوهاشم مقدّم بوده است. نگرش اصلی ابوالهذیل را اشعری بدین صورت بیان کرده است: «خدا

۶۶b - رجوع کنید به پس از این، حاشیه ۶۶e. ۶۶c - کفایه، ص ۵۵، س ۶-۷ و ۳۰-۲۶.

۶۶d - همان کتاب، ص ۵۵، س ۳۷ تا ص ۵۶، س ۳۹.

۶۶e - همان کتاب، ص ۵۶، س ۳۹ تا ص ۵۷، س ۸؛ رجوع کنید به پیش از این، حاشیه

عالم است به علمی که خود او است و قادر است به قدرتی که خود او است و زنده است به حیاتی که خود او است».^{۶۹} در بغدادی تنها قسمت دوم این مطلب بدین صورت آمده است: «علم خدا خدا است و قدرت او او است».^{۷۰} در ابن حزم صورت بیانی بدین شکل تفسیر شده: «علم خدا قدیم و خدا است».^{۷۱} در شهرستانی چنین می‌خوانیم: «آفریدگار با علمی که خود او است (نفسه) عالم است»^{۷۲} یا «آفریدگار به علم عالم است و علم او ذات او است، و به قدرت قادر است و قدرت او ذات او است، و به حیات زنده است و حیات او ذات او است».^{۷۳}

آخرین صورتبندی نظریه صفات ابوالهذیل را شهرستانی چنین شرح کرده است: «تفاوت میان گفته کسی که می‌گوید خدا به ذات خود عالم است و نه به علم و گفته کسی که می‌گوید [یعنی ابوالهذیل] که عالم بودن او به علمی است که ذات او است، این است که بیان نخستین انکار صفات است، در صورتی که بیان دوم تصدیق این امر است که صفات عین ذات است یا ذات عین صفات. ولی اگر ابوالهذیل این صفات را وجوهی از ذات بداند، در آن صورت همان اقانیم مسیحی خواهند بود یا احوال ابوهاشم».^{۷۴}

آنچه وی می‌خواهد بگوید این است. هنگامی که عبارت «به ذات خود عالم است» با عبارت «نه به علم» توصیف شده که فورمول به کار رفته به توسط نظام است^{۷۵} ولی خود شهرستانی آن را / به معتزله به صورت کلی نسبت داده،^{۷۶} معنی آن این می‌شود که صفات وجود ندارند و تنها الفاظند یا چیزی که در زبان لاتینی به معنی صدور محض صوت *flatus voicis*، بدان‌سان که چون محمول خدا واقع شوند، هریک از آنها فقط عنوان نامی از خدا پیدا

181

۶۹- مقالات، ص ۱۶۵، س ۶- ۵؛ ص ۱۸۸،

س ۱۳- ۱۱.

۷۳- ملل، ص ۳۴، س ۱۴- ۱۳.

۷۴- همان‌جا، س ۲۰- ۱۷.

۷۰- فرق، ص ۱۰۸، س ۸- ۷.

۷۵- مقالات، ص ۴۸۶، س ۱۲- ۱۱.

۷۱- فصل، دوم، ص ۱۲۶، س ۲۵- ۲۴.

۷۶- ملل، ص ۳۰، س ۸- ۷.

۷۲- نه‌ایه، ص ۱۸۰، س ۶.

می کند. ولی نظر ابوالهذیل چنین نیست. هنگامی که به گفتن این سخن آغاز می کند که «خدا به علم عالم است» و سپس به توصیف این بیان با گفتن این جمله می پردازد که «آن علم ذات او است» یا «خود او است»، در آن صورت گفته او را به دو صورت می توان تفسیر کرد.

نخست، ممکن است بدان معنی باشد که علم خود خدا است — و این تعبیری است که، چنانکه خواهیم دید، ابن راوندی به آن داده است. ولی این تعبیر، چنانکه نیز خواهیم دید، به توسط خیاط و خود شهرستانی طرد شده است.^{۷۷}

دوم، ممکن است بدان معنی باشد که «علم»، یا هر صفت دیگر، از یک سو، جز ذات خدا است و از سوی دیگر، عین ذات خدا است؛ به عبارت دیگر، از یک سو موجود است، و از سوی دیگر غیرموجود، یا به عبارت دیگر نه موجود است و نه موجود نیست، و بنابر آن نه غیر از خدا است و نه عین خدا. ولی شهرستانی در دنبال بحث خود می گوید که چنین تفسیری مستلزم آن است که علم و همه صفات دیگر خدا به توسط ابوالهذیل همچون «وجهی از خدا» در نظر گرفته شده باشد و بنابر این همان چیزی خواهند بود که ابوهاشم بعدها به نام «احوال» نامید، چه احوال را پیروان احوال به عنوان «وجه» توصیف کرده اند.^{۷۸} اشاره وی در اینجا به «اقانیم مسیحی» اشاره به آن مسیحیانی است که صورتبندی تثلیث در نزد ایشان، چنانکه خواهیم دید،^{۷۹} به صورتبندی ابوهاشم از احوال تشبیه شده و به همین جهت گفته است که آنان به سادگی اقانیم را همچون «وجه» در نظر می گرفتند.

این است آنچه می توان از بغدادی و جوینی و شهرستانی در ارتباط با تاریخ و معنی نظریه احوال ابوهاشم و ارتباط آن با مسئله صفات به دست آورد. نکات اساسی در تاریخ آن سه است. (۱) آغاز کننده آن / ابوهاشم است که،¹⁸² در انتقاد بر نظریه معنی معمر، نظریه احوال خود را همچون نظریه ای کلی در باره

۷۷ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۳۱ — ۲۳۰. ۷۹ — رجوع کنید به پس از این، ص — ۳۳۸

۷۸ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۳۲ — ۲۳۱. ۳۳۹.

حمل و اسناد عرضه کرد. (۲) سپس به وسیله خود او در مورد صفات الاهی به عنوان تعدیلی از انکار کامل صفات یاران معتزلی وی به کار برده شد. (۳) در پی آن به صورتی یا به صورت دیگر به توسط بعضی از صفاتیّه همچون تعدیلی از اعتقاد اصحاب صفات به حقیقت و واقعیت داشتن افراطی صفات مورد استفاده قرار گرفت.

خلاصه های کوتاه توضیحات دیگران نسبت به نظریه ابوہاشم از این قرار است: (۱) ا. اشمولدرز، که به سادگی چنین گفته است: «کلمه حال به سبب وسعت معنی آن بسیار پیچیده است. اگر از زبان ارسطویی سخن بگویم، باید آن را معادل کلمه یونانی *دونا می اُون*، یا نام جنس این طرز بودن بدانم» (رجوع کنید به کتاب او، *Essai* [۱۸۴۲]، ص ۱۹۷؛ (۲) س. هوروویتس که آن را مبتنی بر نظریه مثل افلاطونی می داند (رجوع کنید به کتاب او، *Kalam* [۱۹۰۹]، ص ۶۹-۵۴؛ (۳) م. هورتن، که پس از چند تحقیق و مقاله مفصل در این موضوع («نظریه احوال ابوہاشم»، *ZDMG*، ۶۳، ۳۰۳-۳۲۴ [۱۹۰۹]؛ نظام [۱۹۱۲]، ص ۴۱۸-۴۱۱؛ «خبری درباره نظریه احوال ابوہاشم» مندرج در جشننامه ۶۰ سالگی کلیمنس بومیکر [۱۹۱۳]، ص ۵۳-۴۵)، به این نتیجه رسیده است: «نظریه های معمر و ابوہاشم بر پایه اندیشه وایسویکا بنا شده است (فلسفه اسلام [۱۹۲۴]، ص ۱۸۵؛ نیز رجوع کنید به نظام، ص ۴۱۶، حاشیه ۲)؛ (۴) زیمن و ان دن برگ که کلمه حال را ترجمه تعبیر رواقی یونانی *پوس اخون*، و نظریه مبتنی بر حال را منعکس کننده بحث رواقی درباره لکتا می داند (ابن رشد، تهافت التهافت [۱۹۵۴]، جلد دوم، ص ۴)؛^{۸۰} (۵) ا. ن. نادر که درباره دونوع حال که در نهایت شهرستانی آمده (رجوع کنید به پس از این، ص ۱۸۳ و بعد)، می گوید که آنها «آن داوریهای ترکیبی را که کانت از آنها سخن گفته» به خاطر می آورد، و، درباره احوال الاهی می گوید: «برای بهتر فهمیدن «احوال» می توان آنها را به داوریهای تحلیلی کانت نزدیک شمرد» (نظام فلسفی معتزله [۱۹۵۶]، ص ۲۱۱ و

ضمیمه ۱ — طبقه بندی دوگانه و سه گانه

احوال

از دو گزارش ابوهاشم که در بالا نقل شد، می توانیم چنین نتیجه گیری کنیم که لفظ حال، که در انگلیسی به لفظ mode ترجمه شده، به وسیله ابوهاشم برای معرفی چیزی به کار رفته است که در شخص وجود دارد و به سبب آن با شخص دیگر متفاوت می شود، و این تفاوت با لفظی که به عنوان صفت محمول وی قرار می گیرد بیان می شود، و لفظی را که عنوان محمول پیدا می کند به نام حال می خوانند. ابوهاشم، با داشتن چنین کار بردی از این لفظ در ذهن، بنابر آنچه بغدادی از او نقل کرده، احوال را به سه طبقه منقسم ساخته که تمایز هر طبقه بنابر روش خاصی است که لفظ حملی محمول موضوع آن می شود. در طبقه اول، حال «به سبب خود موضوع» محمول آن واقع می شود؛ در طبقه دوم «به سبب یک معنی» محمول موضوع می شود؛ در طبقه سوم «نه سبب خود موضوع محمول آن واقع می شود و نه به سبب یک معنی». اینکه مقصود از این جمله های مبهم چیست، در طبقه بندی سه بخش احوال بدان صورت که بغدادی نقل کرده، توضیح داده نشده است، ولی توضیحی از آنها در طبقه بندی دو بخش همین احوال که جوینی و شهرستانی گزارش کرده اند، دیده می شود.

جوینی و شهرستانی هر دو بحث خود را با طبقه بندی احوال به دو بخش «معلول» و «غیر معلول» آغاز می کنند.^۱ سپس جوینی بحث خود را چنین ادامه می دهد: «و آنچه معلول است، احکامی برای معانی قائم به ذاتها است، همچون حکم به اینکه هر موجود زنده زنده است و هر موجود توانا توانا».^۲ از این دو محمول [کلمه] که وی به آنها اشاره کرده، «زنده»، چنانکه در پیش دیدیم^۳،

۱ — ارشاد، ص ۴۷، س ۱۳ — ۱۲ (۸۱)؛ نهایی، ص ۱۳۲، س ۲۳ — ۲.

۲ — ارشاد، ص ۴۷، س ۱۴ — ۱۳. ۳ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۵۳.

184 به معنی دوام زندگی به کار رفته و، همچون «توانا»، عرضی در موجودات زنده است. در شهرستانی، توضیح متناظر در باره احوال معلول چنین است: «و اما طبقه اول احوال، هر حکم [اثبات شده برای یک موضوع] را به سبب علتی قائم به ذات [یک موضوع] شامل می شود که، به گفته ابوهاشم، زندگی عنوان شرطی برای وجود آن داشته باشد، همچون تصدیق به اینکه موجود زنده، زنده است و داننده و نیرومند و اراده کننده و شنونده و بیننده... بدان سان که زندگی قائم به محلی [موضوعی] است و موجب آن است که محل زنده باشد، و همین امر در مورد علم و قدرت و اراده و هر چیز دیگر که زندگی شرط وجود آن است نیز صحت دارد. این احکام به نام احوال خوانده می شود و آن عبارت از صفاتی است افزوده بر آن معانی که وجود آنها را ضروری ساخته است».^۴ بنابر گزارشی که در شهرستانی آمده، مقصود از معنی الفاظ اسمی حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر است که احوال وصفی متناظر با آنها عبارت از حی و عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر است.

سپس جوینی و شهرستانی هر دو در بحث خود پیش می روند، و اولی «بنابر اعتقاد خودش» و دومی «بنابر رأی قاضی [باقیانی]» می گوید که تصور احوال معلول نباید منحصر به موجودات زنده باشد، یا چنانکه خود ایشان می گویند نباید منحصر در موجوداتی باشد که معنی در آنها برای وجود پیدا کردن «مشروط به حیات» است. می باید چیزهای غیرزنده را نیز شامل شود، بدان سان که الفاظ «متحرک» و «سیاه» که محمول اجسام بیجان واقع می شوند نیز عنوان احوالی پیدا کنند که علت آنها آن معانی^۵ است که مقصود از آنها «حرکت» و «سیاهی» است.

از آنچه گفته شد چنان نتیجه می گیریم که احوال معلول ابوهاشم که گزارش آنها به توسط جوینی و شهرستانی آمده، عبارت از محمولهایی (احکامی) است، از جمله حکم «عالم»، که همه آنها اعراضی از موجودات

۴- نهاییه، ص ۱۳۲، س ۱۰-۵.

۵- ارشاد، ص ۴۷، س ۱۶-۱۴؛ نهاییه، ص ۱۳۲، ص ۱۳-۱۰.

زنده‌اند و هریک از آنها معلول یک معنی است. و این آشکارا تطابق کامل دارد با طبقه دوم از احوال که بغدادی در بخش دوم گزارش خود از آن یاد کرده، و در آنجا گفته شده / که آنها اشاره به وضعی می‌کنند که در آن «چیزی، به سبب 185 یک معنی» محمول موضوعی می‌شود، که در این گفته عبارت «چیزی»، همچون در بخش اول همین گزارش اول، لفظ «عالم» است و معنی، همچون در طبقه بندی احوال در شهرستانی لفظ «علم» است. این اندازه بحث در باره احوال معلول ابوهاشم کفایت می‌کند. و اما احوال غیرمعلول، هم در جویی و هم در شهرستانی، به وسیله دو گونه از احکام نمایانده شده است.

در جویی، گونه اول احکام با «جایگزینی (تَحْزِزُ) جوهر» مجسم شده است،^۶ یعنی، با حکم قضیه «ذره متحیز است». تحیز جوهر، یعنی تحیز ذره، پیش از آن به توسط وی در همان کتاب هنگام بحث از صفات خدا به عنوان مثالی برای آنچه وی «صفات نفسیه» یعنی صفات خود موضوع نامیده، مورد بحث قرار گرفته، و صفت نفسی را آن صفت دانسته است که «به خود موضوع نسبت داده می‌شود و تا زمانی که موضوع دوام داشته باشد به خود آن تعلق دارد، و غیرمعلول است»^{۶a} و چون لفظ «خود» (نفس) در تعبیر «صفت خود (نفسی)» در اینجا اشاره به خدا است، لفظ «صفت» را در آن نمی‌توان به عنوان جنس یا نوع گرفت؛ آن را باید به عنوان «خاصه» «خاصیت» گرفت، یعنی چیزی که تنها به خدا تعلق دارد. بنابراین، عبارت «صفات نفسی» کاملاً آشکارا منعکس کننده طرز بیان ارسطو از خاصیت به عنوان «چیزی است که به سبب خود آن چیز (به یونانی: کات آوتو) به آن تعلق دارد، ولی در ذات (اُونسیا) آن نیست»^۷، در مقابل طرز استعمال وی از همین عبارت «به سبب خود آن

۶ - ارشاد، ص ۴۷، س ۱۷. 6a - ارشاد، ص ۱۷، س ۱۸ - ۱۷ (۳۹ - ۳۸).

۷ - متافیزیک پنجم، ۳۰، ۱۰۲۵a، ۳۲ - ۳۱. در ترجمه عربی متافیزیک، کات آوتو با لفظ

عربی بذاته، و اونسیا یا تعبیری الجوهر ترجمه شده است (رجوع کنید به شرح بزرگ ابن رشد بر مابعدالطبیعه پنجم، متن ۳۵، ص ۶۹۳، س ۵ - ۴). ولی بذاته و بنفسه به جای یکدیگر به کار رفته

است (رجوع کنید به پس از این، ص ۲۲۶ - ۲۲۵، و حاشیه ۹ در زیر).

چیز» به معنی «چیزی که در آنچه چیزی آن است» (به یونانی: *إن توتی استین*) حضور دارد»، یعنی آنچه جزئی از یک تعریف است، مثلاً همچون «حیوان» در افراد انسان، «چه حیوان در / صورت بیانی تعریف او حضور دارد».^۸ استعمال تحیز جوهر فرد (= ذره، اتم) به عنوان مثالی از طرز تصور ارسطویی خاصیت همچون لفظی اسنادی بنا بر نگرش جاری در علم کلام است.^۹

شکل دوم از احکام مربوط به احوال غیر معلول در جوینی، با این قضیه نمایانده شده است که «یک شیء موجود عبارت است از عرض، رنگ، سیاهی، یک حالت وجود (کون)، علم، وغیره».^{۱۰} این بیان انعکاسی از بیان پیشروی در همان کتاب است به این صورت که جهان عبارت است از جوهرها (یعنی ذرات) و عرضها، و اینکه «عرض» مشتمل است بر «رنگها، مزه‌ها، بوها، زندگی، مرگ، علمها، اراده‌ها، قدرتها»، و نیز «حالات وجود (الاکوان)»، یعنی «حرکت، سکون، اجتماع، افتراق».^{۱۱} چون جوینی بدون شک با اصطلاحات جنس و نوع و فصل آشنا بود، و جنسها و فصلهای متوالی در فلسفه هنگام تقسیمبندی اشیاء به کار می‌رفت، باید قبول کنیم که از لفظ «عرض» در طبقه‌بندی اعراض به وسیله او مقصود وی جنس بوده است، و اینکه از لفظ جمع «رنگها»، «سیاهی» و «سفیدی» و دیگر رنگها را در نظر داشته و آنها را انواع جزء قرار گرفته در زیر نوع «رنگ» تصور می‌کرده، و از تعبیر «حالات وجود» هدف وی گفتن این مطلب بوده است که هریک از چهار حالت وجود که به آنها اشاره کرده، یک نوع جزئی مندرج در ذیل نوع «حالت وجود» است، و چنین است در مورد سایر الفاظ جمعی که وی در طبقه‌بندی

۸- همان کتاب پنجم، ۱۸، ۱۰۲۲۵، ۲۹-۲۷.

۹- عبارتی که عموماً برای بیان جایگزینی و تحیز ذره به کار می‌رود، صفة ذاتیة است ولی این عبارت به معنای ارسطویی کات اوتو همچون توصیفی از خاصیت و همسنگ لئفسه لمستعمال شده است (رجوع کنید به بیرام، حاشیة شماره ۳ از ص ۱۹-۱۸ بخش آلمانی و یرایش کتاب مسائل ابوراشد به توسط او).

۱۰- ارشاد، ص ۴۷، س ۲۰-۱۹ (۸۱). ۱۱- همان کتاب، ص ۱۰، س ۱۴-۷ (۲۸).

اعراض به کار برده است. بنابراین، در قضیه یاد شده در بالا که در آن الفاظ حملی «عرض» و «رنگ» و «سیاهی» و «حالت وجود» و «علم» به توسط وی برای نمایاندن دومین شکل احوال غیر معلول به کار رفته، مقصود وی از «عرض» جنس بوده، و از «رنگ» و «حالت وجود» و «علم» نوع، / و از 187 «سیاهی» نوع جزئی مندرج در ذیل نوع «رنگ».^{۱۲}

بدین ترتیب باید گفت که مقصود جوینی از شکل اول احوال غیر معلول خواص بوده است و از شکل دوم جنسها و نوعها.

به همین گونه در شهرستانی نیز نخستین شکل حالهای غیر معلول با مثال «جایگزینی جوهر»^{۱۳} تجسم یافته و در توضیح آن چنین گفته است: «هر شیء موجود که دارای خاصیتی است که به وسیله آن از چیزهای دیگر تمیز داده می شود، این تمایز به سبب خاصه ای است که حال است».^{۱۴} و شکل دوم حال غیر معلول با این قضیه مجسم شده است که «شیئی که هست [الموجود] عرض است و رنگ و سیاهی»^{۱۵} و توضیح آن با این عبارت است که «و آنچه چیزهای متمائل به آن همانند می شوند، و چیزهای مختلف مختلف، یک حال است، و همان است که ما آن را به نام صفت جنسها و نوعها می خوانیم».^{۱۶}

اکنون در اثبات این مطلب می کوشیم که، دو شکل احوال غیر معلول جوینی و شهرستانی، با دو طبقه اول و سوم از طبقات احوال بغدادی مطابقت دارد.^{۱۷}

۱۲ - رجوع کنید به فورفور یوس، ایساغوجی، ص ۱، س ۱۷ تا ص ۱۳، س ۸.

۱۳ - نهایی، ص ۱۳۲، س ۱۹. ۱۴ - همان کتاب، ص ۱۳۳، س ۲ - ۱.

۱۵ - همان کتاب، ص ۱۳۲، س ۱۹ تا ص ۱۳۳، س ۱. لفظ الموجود که در میان دو قلاب آورده ایم، اصلاحی است که به وسیله ما در مورد لفظ «العرض» موجود در متن چاپی و نسخه های خطی آن صورت گرفته است. این اصلاح را بر مبنای فقره متناظر با آن در جوینی که در حاشیه شماره ۱۰ آمده لازم دانستیم.

۱۶ - همان جا، س ۳ - ۲.

۱۷ - رجوع کنید به نقلهای از متن بغدادی که پیش از این در صفات ۱۷۰ - ۱۶۹ آمده

و اما نخستین شکل، یعنی خاصه‌ها، مطابق است با توصیف بغدادی از نخستین طبقه احوال او که اشاره به محمولهای اثبات شده برای یک موضوع «به سبب خود آن (لنفسه)» است. تعبیر «لنفسه»، چنانکه دیدیم، بازتاب عبارتی است که ارسطو برای بیان و توصیف خاصیت به کار برده است.

و اما دومین شکل احوال غیرمعلول، یعنی جنسها و نوعها، با طبقه سوم احوال بغدادی مطابق است که، در تقابل با طبقه اول (یعنی خاصه‌ها) و طبقه دوم (یعنی اعراض)، گفته است که آن عبارت گونه‌ای است که در آن یک موضوع که به وسیله محمولی توصیف شده / «به سبب یک حال آن محمول را 188 بیش از محمول دیگر مالک است». و این توصیف شایسته‌ای از الفاظ از گونه جنس و نوع است در برابر آن الفاظ حمله که از گونه خاصه و عرض است، چه، در آن حال که می‌توان گفت موضوعی خاصه‌ها و اعراض مختلف دارد، هیچ موضوع را نمی‌توان گفت به بیش از یک جنس یا یک نوع متعلق است، زیرا که نوع جزئی، بنابر گفته ارسطو، یکی و تنها یکی است،^{۱۸} و در مورد جنس جزئی و فرعی نیز چنین است. باید توجه داشت که چگونه بغدادی در بیان خود از وظیفه حال در دو طبقه اول احوال به دقت گفته است که، در حالت طبقه اول، تنها برای بیان آن است که چرا موضوع شایسته محمول خود است و به طریق مشابهی، در حالت طبقه دوم، تنها برای بیان این مطلب است که چرا موضوع مالک معنایی شده که به سبب آن با یک محمول مورد توصیف قرار گرفته است. در هیچ یک از این حالتها همچون حالت سوم نگفته است که این بدان سبب است که آن محمول بیش از محمول دیگر شایسته آن موضوع است یا موضوع به وسیله آن بهتر توصیف می‌شود.

و بدین ترتیب طبقه‌بندی سه گانه احوال بغدادی قابل تحویل به طبقه‌بندی دوگانه جویی و شهرستانی می‌شود. طبقه‌های اول و سوم بغدادی همان است که احوال غیرمعلول نام دارد، و اینها مشتمل است بر محمولهایی که یا حالت خاصیت (عرض خاص) دارند (گونه اول بغدادی) یا جنس و نوعند

(گونه سوم بغدادی). طبقه دوم بغدادی همان است که در طبقه بندی دوگانه به عنوان احوال معلول نامیده می شود، و مشتمل بر محمولهای از گونه عرض است. همه این گونه های احوال مطابق با چهار کلی از کلیات پنجگانه فورفوروس است.

ضمیمه ب - ارتباط نظریه احوال ابوهاشم

با نظریه معنی معمر

در نخستین گزارش از دو گزارش بغدادی، که در بالا به تحلیل آن پرداختیم، هرکس متوجه یک / ناسازگاری میان دو بخش آن می شود، در 189 صورتی که بخش دوم به عنوان نتیجه ای از بخش اول معرفی شده است. در بخش اول گفته شده که ابوهاشم معنی معمر را کنار گذاشت و حال را جانشین آن ساخت؛ در بخش دوم آمده است که معنی معمر را در طبقه دوم از سه طبقه احوال نگاه داشت و حال را مکمل آن قرار داد. عدم استنتاج بخش دوم از بخش اول کاملاً آشکار است. توضیحی که برای رفع این اشکال به نظر من می رسد آن است که در منبع نخستین گزارش بغدادی، اولین قسمت آن، همچون نخستین قسمت در گزارش دوم، یک رشته پرسش و پاسخ به دنبال داشته، و از پاسخهای ابوهاشم به آن پرسشها بخش دوم به عنوان نتیجه استخراج شده بوده است. ناسازگاری و عدم توافقی که اکنون میان دو بخش نخستین گزارش بغدادی مشاهده می شود، نتیجه ای از حذف شدن پرسشها و پاسخهایی است که در منبع این گزارش وجود داشته است.

من خواننده را با خواندن پرسشها و پاسخهایی که خود بازسازی کرده ام تا به وسیله آنها بتوانم استنتاج منطقی بخش دوم نخستین گزارش را از بخش اول آن نشان دهم، خسته نمی کنم. آنچه واقعاً برای هدفی که در مقابل داریم ضروری است، نشان دادن این امر است که چگونه طبقه بندی سه گانه احوال بدان صورت که در بخش دوم آمده، با قبول اینکه بلافاصله از پرسشها و پاسخهای فرضی مفقود شده نتیجه شده، سرانجام از خرده گیری ابوهاشم بر نظریه معنی

معمر که از آن در بخش اول سخن رفته، به وجود آمده است. این چیزی است که اکنون به چگونگی آن خواهیم پرداخت.

چنانکه دیدیم، معمر در نظریه معنی خود تنها با اعراض سر و کار دارد و برای آن حرکت را به عنوان مثال می آورد. در ارتباط با اعراض دو پرسش طرح می کند و در پاسخ هریک از آنها لفظ معنی را به کار می برد، ولی طرز به کار بردن این لفظ در آن دو با یکدیگر متفاوت است. نخستین پرسش طرح شده این است که چرا اعراض، پس از آنکه در جسمی وجود نداشته اند، در آن به وجود می آیند، و در پاسخ می گوید که وجود پیدا کردن آنها به سبب یک معنی است. 190 / بنابراین معنی همچون علتی می شود که به وسیله آن اعراض در موضوعی که این اعراض محمولهای آن می شوند، به وجود می آیند. سؤال دوم طرح شده این است که چرا از دو موضوع، که هریک از آنها مالک یک معنی است، تنها یکی از آنها در فلان زمان خاص به حرکت درمی آید، در صورتی که دیگری به وسیله معنی خود در زمانی دیگر متحرک می شود، و جواب وی به این پرسش آن است که این امر به سبب وجود رشته بینهایتی از معانی است. بنابر این، رشته بینهایت معانی همچون علتی می شود که تفاوت میان دو موضوع را در ارتباط با محمولهایی که اعراضند توجیه می کند. ابوهاشم همچون معمر این را قبول دارد که وجود پیدا کردن اعراض به عنوان محمولهای یک موضوع، که برای آن محمول «دانا» را مثال می زند، به سبب یک معنی است. ولی توضیح معمر را درباره اختلاف میان موضوعها در رابطه با محمولهایی که اعراضند و حکایت از آن دارد که علت این اختلاف رشته بیپایانی از معانی است، رد می کند. علت، به نظر او، یک حال است. این قبول معنی مفرد معمر و طرد کردن رشته بیپایان معانی و جانشین کردن آن با حال سبب پیدا شدن طبقات دوم و سوم احوال در نزد ابوهاشم شده، که از جهتی می توان نظریه حال او را صورت تغییر شکل یافته ای از نظریه معنی معمر دانست.

محمولهایی که خاصه (عرض خاص) یا جنس یا نوعند، برخلاف محمولهایی که عرضند، در وجود همزمان با موضوعهای خود هستند، و بنابراین

برای موجود شدن نیازی به وجود یک معنی در موضوعها ندارند. ولی در مورد خاصیت این مطلب نیازمند توضیح است که چرا موضوعها از لحاظ خاصه با یکدیگر تفاوت پیدا می کنند. جوابی که ابوهاشم به این سؤال داده همان جوابی است که به پرسش علت اختلاف موضوعها از لحاظ اعراض داده، یعنی آن را وابسته به یک حال دانسته است. و این طبقه اول احوال او را می سازد. ولی در حالت جنسها و نوعها، سؤال، چنانکه دیدیم، این است که چرا یک جنس یا نوع و نه جنس یا نوع دیگر محمول یک موضوع می شود. پاسخ وی، بار دیگر، آن است که سبب یک حال است. و این طبقه سوم صفات او را می سازد. طبقه بندی سه گانه ابوهاشم از احوال بر اثر انتقاد وی از معنی معمر بدین گونه پیدا شد.

- ولی در اینجا سؤالی به ذهن ما خطور می کند. نظریه معانی معمر، 191 چنانکه در بیان و اثبات آن کوشیدیم، نتیجه ای از این طرز نگرش او بود که اجسام دارای طبایعی هستند که تولید کننده عوارض آنهاست. این طرز تصور از طبیعت، چنانکه پس از این خواهیم دید،^۱ اعتقاد داشتن به علیت است، در تقابل با کسانی در کلام که منکر علیت بودند. اکنون گوییم که ابوهاشم، بنابر آنچه می دانیم، همچون تقریباً همه معتزلیان دیگر، جز معمر و نظام، منکر علیت بود. بنا بر این وی چه نیازی به آن داشت که برای توضیح علت اینکه چرا موضوعها برای آنکه جنسها و نوعها و فصلها و عرضهایی به عنوان محمول داشته باشند، علاوه بر حال یک معنی نیز فرض کند؟ چرا به سادگی نگفت که آنها مستقیماً به توسط خدا در موضوعهای خود آفریده شده اند؟ در پاسخ دادن به این پرسش، به سه نکته ذیل در باره انکار علیت در کلام باید توجه شود: (۱) اینکه انکار علیت به معنی ناآگاهی از این واقعیت مورد ملاحظه همگان نیست که حوادث این جهان که مستقیماً به توسط خدا آفریده می شوند از نظم از لحاظ توالی نسبت به یکدیگر پیروی می کنند؛ (۲) اینکه این نظم مشهود در توالی با نظریه «عادت» توجیه می شود که یا منسوب به

اشعریان به صورت کلی است و یا منسوب به خود اشعری است؛ (۳) اینکه، در عین آنکه غزالی، بنابر انکار علّیت در این امر اصرار می ورزد که در نظم عمومی مشهود در توالی حوادث، هر حادثه مقدم «علّت» حادثه مؤخر که در پی آن می آید نیست، بلکه تنها یک «شرط» آن است، خود وی نیز گاه لفظ «علّت» را همچون بیان رابطه میان دو حادثه متوالی به کار می برد، و این آشکارا نشان دهنده آن است که وی در این موارد کلمه «علّت» را به صورت اجمالی از روی بیپروایی استعمال می کند.^۲ بنابر همین گونه برداشت از انکار علّیت است که باید استعمال الفاظ معنی و حال را به وسیله ابوهاشم در نظر بگیریم. در آن ترتیب توالی که، به گفته او، عادت خدا چنان است که حوادث را در جهان بیافریند، اعتقاد وی بر آن است که معنی و علاوه بر آن حال یا تنها حال به توسط خدا مقدم بر آفریده شدن بعضی از صفات (محمولها) در موضوعها آفریده می شود؛ و در آن هنگام که / عباراتی را به کار می برد که مستلزم آن است که معنی و حال عنوان علّت داشته باشد، همچون عبارت «احوال معلول» و عبارتهای «به سبب معنی» و «به سبب حال»، «علّت» مندرج در این گونه عبارتها باید همچون علّتی گرفته شود که به تسامح و از روی بیپروایی به کار برده شده است. اینکه وضع اصطلاح «عادت» را به اشعری نسبت داده اند، بدان معنی نیست که برادر ناتنی و همدرس اشعری یعنی ابوهاشم، و حتی دیگران پیش از وی، اندیشه عادت بر خاطرشان خطور نمی کرده است، حتی اگر هیچ سندی دالّ بر استعمال این کلمه به توسط ایشان در دست نبوده باشد. به همین ترتیب هیچ دلیلی بر ضدّ این فرض وجود ندارد که لفظ «علّت» به توسط ابوهاشم و حتی کسان دیگری پیش از وی با تسامح به کار می رفته است، حتی اگر بدین صورت پس از آن به توسط غزالی به کار رفته باشد. حقیقت آن است که در فلسفه یونانی، اپیکورسیان، علی رغم انکار علّیت، گاه لفظ علّت را با معنایی ناستوار و مسامحه آمیز به کار می بردند.^۳

۲- به پس از این، ص ۵۵۱-۵۴۴، رجوع کنید.

۳- همچون عبارتهای *causa salutis* («علت نجاتبخش» در لوکرتیوس *De Rer. Nat.*)

لفظ معنی که بدین گونه تفسیر شده، و در «احوال معلول» ابوهاشم بنا به گزارش جوینی و شهرستانی، و در دومین طبقه احوال مطابق گزارش بغدادی آمده، هرچند از معمر به عاریت گرفته شده، استعمال آن به وسیله ابوهاشم به همان طریق استعمال به وسیله معمر نبوده است. بنابر استعمال معمر، هر معنی به وسیله خدا هنگام آفرینش یک جسم در آن نهاده شده و معنی به قدرت خود همچون علت بعضی از اعراض شایسته در جسم عمل می کند.^۴ بنابر استعمال ابوهاشم، هر معنی به وسیله خدا در هر جسم در ارتباط با آفرینش عرضی در آن جسم آفریده شده است. ولی باید پذیرفت که پس از آفریده شدن عرض و معنی و نیز حال وابسته به آن، همه آنها دوام دارند و به آن نیاز ندارند که پیوسته آفریده شوند، چه، همان گونه که خواهیم دید، بزرگان مکتب بصره که ابوهاشم را نیز باید از آنان به شمار آورد، و نیز جُبائی پدر ابوهاشم، بر این نظر بودند که آفرینش باید ادامه داشته باشد.^۵ به ترتیب مشابهی در مورد تطبیق حال با خواص و جنسها و نوعها، / که همه آنها همزمان با آفرینش موضوعهای خود آفریده شده اند، باید 193 چنان فرض کرد که پس از آنکه موضوع و حال وابسته به آن آفریده شدند، موضوع و حال ادامه خواهند داشت.

ضمیمه ج — لفظ حال

مسئله منشأ لفظ حال به توسط ابن حزم طرح شد که، در انتقاد بر نظریه احوال چنین گفته است: «پیش از هر چیز و پس از هر چیز، باید از آنان پرسیده شود که این لفظ احوال را از کجا آورده اید؟»^۱ در تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش، بهتر است بینیم که بعضی از سیماهای خاصی که مشخص کننده طرز استعمال لفظ حال به وسیله ابوهاشم بوده، از چه قرار است.

از گزارشهای بغدادی به این نتیجه می رسیم که لفظ حال به وسیله

→

سوم، ۳۴۸) و *morbi causa* («علت بیماری»، همان کتاب، ۵۰۲).

۴ — رجوع کنید به پس از این، ص ۵۶۲ و ۵۷۲ و بعد.

۵ — رجوع کنید به پس از این، ص ۵۳۳ و ۵۳۷. ۱ — فصل پنجم، ص ۵۱، س ۲۴ — ۲۳.

ابوهاشم در پیوستگی با قضیه‌ای به کار رفته که در آن محمول لفظ «عالم» است، و مثالهایی که خود به کار برده «آن کس که عالم است» و «زید عالم است»^۲ بوده است. علاوه بر این از نخستین گزارش بغدادی به این نتیجه می‌رسیم که لفظ «عالم» محمول کسی می‌شود که «به سبب حالی که بر آن است (لِحال کان علیها)»^۳ عالم است که این جمله نیازمند توضیحی است. سپس، از مقایسه کردن حال طبقه دوم در بخش دوم نخستین گزارش بغدادی با احوال معلول در گزارشهای جوینی و شهرستانی، به این نتیجه دست می‌یابیم که در قضیه‌ای همچون «زید عالم است» لفظ حال به توسط ابوهاشم به سبب یک معنی در مورد محمول «عالم» به کار می‌رود که مقصود وی از آن «علم» است، و موضوع زید، به نظر او، «به سبب یک حال [که در آن است]»^۴ مالک معنی علم می‌شود. بنابر این پرسشی که در برابر ما قرار دارد این است که آیا می‌توانیم در فلسفه یونانی لفظی را پیدا کنیم که تطبیق آن با لفظ «عالم» محمول یک موضوع واقع شده بتواند توضیحی برای معنی جمله «به سبب حالی که در آن است» ابوهاشم باشد.

194

/ واضحترین نامزد برای چنین لفظی کلمه یونانی دیا تسیس به معنی «حالت» است که در زمان ابوهاشم در ضمن ترجمه عربی آثار ارسطو با لفظ حال در تقابل با لفظ ملکه ترجمه شده بود که این یک خود ترجمه کلمه یونانی اِکسیس یعنی «عادت» و «کیفیت و حال» بود. حال بینیم که ارسطو چگونه این اصطلاح دیاتسیس را به کار می‌برده است.

ارسطو در مقولات خود گفته است که عادت و ملکه بر گونه خاصی از کیفیت^۵ اطلاق می‌شود، که معنی آن این است که بر گونه خاصی از عرض اطلاق می‌شود. و چون کیفیت را وی «چیزی تعریف کرده است که به وسیله آن می‌گویند که مردمان چنین و چنانند»^۶ عادت و ملکه نه تنها به لفظی اسمی

۲ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۶۸، حاشیه‌های ۶ و ۷.

۳ - همان جا، شماره ۱۰. ۵ - مقولات، ۸، ۸b، ۲۷-۲۶.

۴ - رجوع کنید به پیش از این، ضمیمه ۱. ۶ - همان جا، ۲۵.

تطبیق می شود که کیفیت متعلق به یک موضوع را تعیین می کند، بلکه همچنین بر لفظی وصفی نیز اطلاق می شود که از آن لفظ اسمی مشتق شده و محمول موضوعی است که مالک آن کیفیت است. در میان مثالهای کیفیتی که او برای عادت آورده، یکی «علم»^۷ است و در میان مثالهای کیفیت که همچون حالت توصیف شده باشد، لفظ «گرما»^۸ را آورده است، بدان سان که نه تنها «علم» بلکه نیز «عالم» یک ملکه است، و نه تنها «گرما» بلکه نیز «گرم» یک حالت^۹ وی می گوید: «تفاوت ملکه و حال در آن است که دوام و ثبات ملکه بیشتر است»^{۱۰}. و باز هم در پی آن می افزاید که «ملکه ها نیز حالا تند» چه «کسانی که ملکه ای دارند، به گونه ای یا به گونه ای دیگر، به سبب آنها در حالی از احوالند (به یونانی: دیاکیئتای)»^{۱۱}، که این جمله در ترجمه عربی مقولات بدین گونه ترجمه شده است: «آن کس که ملکه ای دارد، در یک حال از احوال نیز هست (من کانت له ملکه فهو بها بحال ما ایضاً من الاحوال)»^{۱۲}. بنابراین، علم که در جمله یاد شده در بالا به توسط ارسطو/ به عنوان 195 مثالی برای ملکه آمده، در جاهای دیگر به وسیله او یا برای بیان ملکه و حال هردو یا تنها برای بیان حال به کار رفته است. از جمله: (۱) «علم به نام علم موضوع علم نامیده شده، ولی نامیده شدن آن به ملکه و حال از لحاظ موضوع علم نیست بلکه از لحاظ نفس است»؛^{۱۳} (۲) «هر حال... به صورت طبیعی در چیزی ساخته می شود که حالی از آن است... چنانکه علم در نفس ساخته

۸- همان جا، ۳۶.

۷- همان جا، ۲۹.

۹- نیز رجوع کنید به همان کتاب، ۸b، ۳۹، که در آنجا لفظ «حال» در مورد لفظ یونانی نیروس به معنی «گرم» به کار رفته است.

۱۰- همان کتاب، ۸b، ۲۸-۲۷. ۱۱- همان کتاب، ۹a، ۱۰ و ۱۲-۱۱.

۱۲- باید این را افزود که در همان کتاب، ۹a، ۸-۷، برای یونانی «آنان به طریقی آماده اند (دیاکیئتای)» ترجمه عربی به صورت «برای احوالی است» آمده و همان کتاب، ۸b، ۳۸-۳۷، در مقابل یونانی «انسان آماده است (دیاکیئتای)» عبارت عربی «انسان حالی را قبول می کند» آمده است.

۱۳- Top.، چهارم ۴، ۱۲۴b، ۳۴-۳۳.

می‌شود، از آن جهت که حالی از نفس است»؛^{۱۴} «حال جنس علم است»؛^{۱۵} «هم علم و هم جنس آن، همچون ملکه و حال، محمول یک چیز واقع می‌شوند».^{۱۶}

بنابراین، مطابق نظر ارسطو، اصطلاح حال از آن جهت بر صفت (محمول) عالم تطبیق می‌شود که آن کس که عالم است در حال علم است. با قبول این تطبیق ارسطویی لفظ حال بر محمول عالم، ابوهاشم آن را برای رسیدن به هدف خود از دوراه به کاربرد.

نخست، مستقیماً در معارضة با نگرش معمر حاکی از اینکه دلیل محمول قرار گرفتن لفظ عالم برای A و نه برای B وجود رشتهٔ بیپایانی از معانی است، اعتقاد وی آن شد که این امر «تنها به سبب آن حال است که در آن است»^{۱۷}، که، چنانکه دیدیم اسلوب عربی برای گفتن این مطلب است که تنها به سبب آمادگی وی برای علم چنین شده است، چه، بنابر گفتهٔ ارسطو، آن کس که ملکهٔ علم دارد، یعنی آن کس که عالم است، به سبب آن مستعد و آمادهٔ علم است. و این مطلب، چنانکه دیدیم، همان است که وی آن را به عنوان طبقهٔ دوم احوال یعنی اعراض توصیف می‌کند.

دوم، با گسترش دادن استعمال لفظ حال، آن را در مورد دو دسته از محمولها به کار می‌برد، یعنی، (۱) خواص (عرضهای خاص) و (۲) جنسها و نوعها که هر دو، همچون ملکهٔ علم، ثابت و دایمند، ولی، برخلاف علم، برای ایجاد شدن نیازی به معانی ندارند. و اینها، / چنانکه دیدیم، چیزهایی هستند که وی آنها را به ترتیب طبقهٔ دوم و طبقهٔ سوم احوال نامیده است.

بنابراین لفظ حال را ابوهاشم نه به سادگی به معنی وضع و آمادگی گرفته است و نه به معنی ملکه یا حالت. بنابراین باید [در انگلیسی] با لفظ mode ترجمه شود که معنی لفظی آن یعنی «طریقه‌ای» از وجود را باید به

۱۴- همان کتاب، ششم، ۶، ۱۴۵a، ۳۷-۳۴.

۱۵- همان کتاب، دوم، ۴، ۱۱۱a، ۲۳.

۱۷- رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۶۹.

۱۶- در اصل کتاب نیامده است. مترجم.

معنی حالتی از وجود گرفت که مشتمل بر استعداد و آمادگی برای آن حالت از وجود است.

چون لفظ حال در آغاز به توسط ابوهاشم در مورد محمولهایی به کار رفته است که عرض هستند، و چون لفظ حال در آغاز به وسیله او همچون اصطلاحی فنی به معنی وضع به کار رفته است که ارسطو آن را نوعی از کیفیت و بنابراین یک عرض دانسته،^{۱۸} بنابراین کاملاً برای ابوهاشم طبیعی بوده است که احوال را اشیاء نداند^{۱۹} و آنها را «نه موجود و نه غیرموجود»^{۲۰} بداند، و بدین ترتیب آنها را در مقابل معانی معتر قرار دهد که همچون «اشیاء موجود»^{۲۱} توصیف شده بوده اند. اینکه ابوهاشم می بایستی بنابر عرض بودن احوال آنها را غیرشیء و «نه موجود و نه غیرموجود» بداند، بر مبنای بیاناتی از ارسطو در باره اعراض قابل توجیه است از قبیل: «تنها چنان می نماید که گویی چیزی جز نام نیستند»^{۲۲}، یعنی «بسیار شبیه معدومند»^{۲۳}، و اینکه «ممکن است وجود نداشته باشند»^{۲۴}. ابوهاشم، بدون توجه به اشکالی که پیدا می شود، همین توصیف منفی حال را در آن هنگام که آن را در مورد محمولهایی به کار می برد که از جمله خواص به شمار می روند، نگاه داشت، چه، هر تفاوتی که میان عرض و خاصیت (خاصه) وجود داشته باشد، وی این را می دانست که تا زمانی که توجه به هستی آنها داریم، خاصیت و عرض جدانشدنی (غیرمفارق)، به گفته فورفوریوس، در یک چیز با یکدیگر اشتراک دارند و آن اینکه «بدون چیزهایی که در آنها مشاهده می شوند، وجود نخواهند داشت»^{۲۵}. ولی هنگامی که به بیان حال در انطباق آن بر اجناس و انواع یعنی / کلیات پرداخت که نه موجودند و نه 197 معدوم، با نگرشهای گوناگونی روبه روشد که فورفوریوس در باره وجود آنها بر

۱۸ - رجوع کنید به پیش از این، ضمیمه های ب و ج.

۱۹ - فرق، ص ۱۸۲، س ۳ - ۲؛ نهایی، ص ۱۳۳، س ۴.

۲۰ - فرق، ص ۱۸۲، س ۵؛ نهایی، ص ۱۳۳، س ۴؛ ص ۱۹۸، س ۵ - ۴.

۲۱ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۵۵.

۲۲ - متافیزیک ششم، ۲، ۱۰۲۶b، ۱۴ - ۱۳. ۲۴ - فیزیک هشتم، ۵، ۲۵۶b، ۱۰.

۲۵ - ايساغوجی، ص ۱، س ۱۰ - ۹.

۲۳ - همان جا، ۲۲.

شمرده است، و یکی از آنها این است که آنها وجود قائم به ذات و مستقل از محسوسات دارند، و نظر دیگر آن است که تنها در دریافتهای عریان ذهنی موجودند^{۲۶} که بعضی از مخالفان ابوهاشم این بیان را به معنی آن گرفته اند که اینها چیزی بیش از نام نیستند. ابوهاشم در برابر این هردو نگرش چنان استدلال می کرد که توصیف منفی او از اجناس و انواع واقعاً یک معنی مثبت دارد، چه به معنی آن است که آنها گونه خاصی از هستی یعنی یک وجود درونذهنی دارند که نه به عدم وجود الفاظ محض شبیه است و نه به وجود بروندهنی چیزهایی که با حواس دریافت می شوند.^{۲۷}

۳ - معارضة با ابوهاشم

ابوهاشم که رسماً عرضه کننده نظریه احوال است، یکی از معتزلیان بود. خود این نظریه تغییر جهتی در جهت دور شدن از وضع اسمیگرانه افراطی معتزله در مسئله صفات و تمایل پیدا کردن به نظر پیروان سنت بود، ولی هرگز به وضع واقعیگرانه افراطی پیروان سنت نمی رسید. در نتیجه سرنوشت هر وضع متوسط نیز آن را گرفتار کرد. به گفته بغدادی «هم اصحاب اعتزال نظریه ابوهاشم را بددینی تلقی می کردند و هم فرقه های دیگر».^۱ به همین جهت آماج حمله های هردو طرف قرار گرفت. ولی، چنانکه پیشتر دیدیم، یک نظریه احوال به عنوان نظریه کلیات محض وجود دارد و یک نظریه احوال همچون نظریه صفات خدا، و این دومی را، نیز چنانکه دیدیم،^۲ دو روایت است: (۱) یکی روایتی که عموماً مورد قبول بود و در آن واحد هم با صفاتی پیرو سنت تعارض داشت و هم با ضد صفاتی در میان معتزله؛ (۲) روایتی که به وسیله آن باقلانی و جَوینی در آن کوشیدند تا احوال را با اعتقاد سنتی به صفات سازگار کنند، ولی رازی آن را رد کرد. انتقادات ثبت شده نسبت به نظریه احوال که ما در

۲۶- همان کتاب، ص ۱، س ۱۱-۹.

۲۷- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۰۱.

۱- فرق، ص ۱۸۰، س ۱۸-۱۷.

۲- رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۷۱ و ۱۷۵.

- 198 اینجا در باره / آنها به بحث خواهیم پرداخت هم از لحاظ طرز تلقی این نظریه به صورت نظریه ای در باره کلیات است و هم از لحاظ طرز تلقی آن به صورت نظریه ای در باره صفات خدا بنابر روایت عموماً مورد قبول آن.
- سخنگوی معتزلیانی که به مخالفت با نظریه احوال ابوهاشم پرداختند، پدر خود ابوهاشم یعنی جبائی است. سه برهان عمده بر ضد احوال به نام جبائی و دیگران گزارش شده است.

نخست، نظریه احوال مستلزم همان دشواری سیر قهقرایی بینهایتی است که نظریه معتر با آن مواجه بود. چه، در باره هر موضوعی جز خدا، ابوهاشم شماره احوال را بینهایت می دانست. چون شماره آنها بینهایت است، می بایستی چیزی داشته باشند که در آن با یکدیگر مشترک باشند، و چیزی که مایه تفاوت و اختلاف آنها با یکدیگر شود. ولی آن اختلاف میان احوال می بایستی با حال دیگری بیان شود؛ این حال دیگر اختلافهای دیگری را پیش می آورد، و لازم است که این اختلافهای تازه با حال دیگری توجیه شوند، و به همین گونه تا بینهایت.^۳

دوم، احوال، چنانکه ابوهاشم ادعا کرده است، نه می توانند موجود باشند و نه غیر موجود؛ ولی نمی توانند غیر موجود باشند. این برهان^۴ را می توان بدین صورت بیان کرد. چون ابوهاشم نگرش پیروان سنت را حاکی از اینکه محمولهای خدا معانی یعنی چیزهای واقعی یا صفات است طرد کرده و احوال را به جای آنها جایگزین ساخته، ناگزیر می بایستی احوال او یکی از این دو چیز باشد: یا (ا) تنها الفاظ است که، همچون اصطلاحات عمومی، هریک قابل حمل بر چندین چیز است بدان سبب که ریشه در یک معنی اصلی کلمه ای دارند که مشترک میان همه موضوعهای مختلفی است که حال محمول آنها واقع می شود؛^۵ یا (ب) وجوه عقلی و اعتباراتند، بدین معنی که عبارت از مفهومیایی تشکیل شده در ذهن ما هستند که هنگام داوری کردن ما در باره اشتراک یا

۳- ملل، ص ۵۶، س ۱۶-۱۴؛ رجوع کنید به نهاییه، ص ۱۳۳، س ۱۹-۱۷.

۴- ملل، ص ۵۶، س ۱۶ تا ص ۵۷، س ۱. ۵- همان جا، س ۱۷-۱۶.

199 افتراق چیزها با یکدیگر به وجود می آیند.^۶ «و این وجوه، همچون نسبتها / و اضافه ها و نزدیکی و دوری و جز اینها که از شماره بیرون است، به اتفاق کلمه از جمله صفاتند»^۷ - و این بیان ظاهراً نشان می دهد که صفاتی معتزلی قدیم، همچون فارابی و ابن سینا متأخر، بر این توافق داشته اند که باور داشتن به صفات از طریق تفسیر کردن الفاظی که به صورت اضافه محمول خدا واقع شده اند، مانعی ندارد.^۸ در جای دیگر، این شق دوم به عنوان برهانی معرفی شده که مخالفان احوالیگران بر ضد ایشان اقامه کرده بودند، و صورت بیانی آن چنین آمده است: «این که می گوید افتراق و اشتراک قضیه و حکمی عقلی است، چه معنی دارد؟ اگر مقصودتان این است که امکان دارد شیء واحد از لحاظی دانسته و از لحاظی دیگر نادانسته باشد، [باید بدانید که] وجوه عقلی اعتبارات ذهنی و تقدیری است، و چنین چیزی مقتضی صفات ثابت برای ذاتها نیست، و اینها همچون نسبتها و اضافه ها مانند نزدیکی و دوری میان دو جوهر است».^۹ به عبارت دیگر، برهان چنین است: چون احوال «چیزهای حقیقی به نام صفات نیستند»، یا باید «الفاظ» محض باشند یا «وجوه و اعتبارات عقلی»، بنابراین غیرموجودند، به همان گونه که نسبتها غیرموجودند.

سوم، نظریه احوال مخالف با قانون طرد حد وسط است. «بنابر اعتقاد کسانی که با نظریه احوال موافقت دارند، عبارت از حالتی است که به وجود و عدم توصیف نمی شود، ولی این، چنانکه می بینید، تناقض و محال است».^{۱۰}

200 تناقض و محال بودنی که چشم به راه یافتن آن / در اینجا هستیم، این است که بنابر قانون طرد میانگین که ارسطو آن را چنین بیان کرده است: «میان متناقضها میانگین و حد وسطی وجود ندارد، و یک محمول یا باید به صورت ایجابی بر

۶ - همان جا، س ۱۹ - ۱۸. ۷ - همان جا، س ۱۹ تا ص ۵۷، س ۱.

۸ - رجوع کنید به فارابی، سیاست، ص ۱۹، س ۱۵ تا ص ۲۰، س ۸؛ ابن سینا، نجات، ص ۴۱۰، س ۶ و ۳ و ۱۷ - ۱۲ (رجوع کنید به ص ۵۵۴ - ۵۵۲ از مقاله من، «ابن سینا، غزالی و ابن رشد درباره صفات خدا»، مندرج در *ارمغاننامه میلاس والیکروزا*، دوم [۱۹۵۶]، ص ۵۷۱ - ۵۴۷).

۹ - نهایی، ص ۱۳۵، س ۵ - ۲.

۱۰ - ملل، ص ۵۷، س ۶ - ۵؛ فرق، ص ۱۸۲، س ۷ - ۱.

موضوع آن حمل شود و یا به صورت سلبی». ^{۱۱} شهرستانی درنهایت خود این حکم را به صورتی کاملتر چنین بیان کرده است: «وما بالبدیهه می دانیم که میان نفی و اثبات و نیز میان عدم و وجود حدّ وسطی وجود ندارد، و اعتقاد شما آن است که حال نه موجود است و نه معدوم، که این بالبدیهه متناقض است». ^{۱۲}

در نتیجه این خرده گیری بر احوال، جُبائی و دیگران بار دیگر به تأیید طرز تصور قدیمی معتزله نسبت به صفات بازگشتند، و آن را به صورت نظریه کلیات و حملیات بازگو کردند. به گفته شهرستانی «آنان اشتراک و افتراق را اشاره به الفاظ و نامهای اجناس دانستند». ^{۱۳} مقصود ایشان آن است که الفاظ کلی که چیزها به وسیله آنها بیان و توصیف می شوند و شباهت و اختلاف آنها از این راه به دست می آید، تنها «الفاظ و نامهای اجناسند». «وجه و اعتبارات عقلی» که ابوهاشم به آنها همچون گونه خاصی از وجود نظر می کرد، و آنها را وجود مفهومی و وجودی که تنها در ذهن وجود دارند می دانست، جمله ای تهی از معنی است. اشیاء یا وجود بروندهنی دارند و یا وجود بروندهنی ندارند. وجود ذهنی یا تصویری تنها یک وجود لفظی محض است و به گفته اصحاب مدرسه، بیرون آوردن بانگی از دهان (flatus vocis) و بنابراین، هنگامی که صفات به نام احوال خوانده شوند، همچون معدوم بیان شده اند.

طرد مشابهی، به وسیله مخالفان احوال و وجود تصویری و بازگرداندن آن به یک وجود اسمی محض، درنهایت شهرستانی بدین صورت آمده است: «به نظر نفی کنندگان احوال، متفاوت یا متشابه بودن چیزها به سبب ذاتهای معین آنها است. و اما نامهای اجناس و انواع، در صورت عام بودن تنها به الفاظ دلالت کننده بر آنها باز می گردد، / و در صورت خاص بودن نیز چنین است. ²⁰¹ گاه چیزی از یک وجه شناخته می شود و از وجه دیگر ناشناخته و مجهول می ماند، و وجوه عبارت از اعتباراتی است که به صفات که عبارت از احوال مخصوص به ذاتها است ارتباطی ندارد». ^{۱۴} آنچه از این بیان نتیجه می شود، طرد

۱۱- منافذ یک چهارم، ۷، ۱۰۱۱ب، ۲۴-۲۳. ۱۳- ملل، ص ۵۶، س ۱۴-۱۳.

۱۲- نهایی، ص ۱۳۴، س ۱۴-۱۲. ۱۴- نهایی، ص ۱۳۳، س ۱۰-۶.

طرز تصوّر احوال‌الکرانه کلیّات است.

به سه برهانی که برضد نظریّه احوال اقامه شده و در بالا آنها را ذکر کردیم، احوال‌گران پاسخ داده‌اند.

برهان اول، یعنی اینکه نظریّه احوال مستلزم بازگشت به سلسله‌ای بینهایت می‌شود،^{۱۵} بدین گونه جواب داده شده است: «عموم و خصوص در حال همچون جنسیت و نوعیت در اجناس و انواع است. جنسیت در اجناس جنس نیست تا مستلزم آن باشد که هر جنسی نیازمند جنسی دیگر شود و به تسلسل بینجامد، و همچنین نوعیت در انواع نوع نیست تا مستلزم آن باشد که هر نوعی نیازمند نوعی دیگر شود. و چنین است حالیت در حالا که نیازمند حالی نیست که بنابر آن ایجاد تسلسل شود».^{۱۶}

جواب را می‌توان بدین صورت درآورد: احوال، همچون اجناس و انواع، از کلیّاتند، و باید با آنها همچون جنسها و نوعها معامله شود. اکنون اگر «درخت فورفوروس» را واژگون سازید، و کار را از افراد آغاز کنید و در جهت قهقرایی از انواع و اجناس پیش بروید، هر اندازه هم که انواع و اجناس فرعی در میان فرض کنید، این سلسله بیپایان نخواهد بود، چه سرانجام به آخرین جنس یا جنس‌الاجناس خواهید رسید.

به برهان دوم، یعنی اینکه «احکام عقلی» تنها «وجوه عقلی» هستند که به نوبه خود از «ملاحظات عقلی و تخمینی» همچون نسبت‌هایی مانند «نزدیکی و دوری میان جوهرها»^{۱۷} به شمار می‌روند، بدین گونه پاسخ داده شده است: «این وجوه و اعتبارات مطلق و بدون قید نیستند، بلکه به ذات‌هایی اختصاص دارند، / و بنابراین وجوه عقلی یک ذات همان احوال است. پس این وجوه الفاظ مجرد قائم به متکلم نیست، بلکه حقایقی دانسته و تعقل شده است که به تنهایی موجود و شناخته شده نیست، بلکه صفاتی است که برای توصیف

۱۵ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۹۸.

۱۶ - نهاییه، ص ۱۴۱، س ۱۶ تا ص ۱۴۲، س ۱.

۱۷ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۹۹ - ۱۹۸.

ذاتها به کار می رود. بنابراین، آنچه شما به نام وجوه می خوانید، همان است که ما از آن با لفظ احوال تعبیر می کنیم، چه دو واقعیت شناخته شده از یکدیگر متمایزند، ولو اینکه ذات یگانه باشد، و تمایز دو معلوم دلیل بر تفاوت عددی دو وجه و دو حال است، که عبارت از دو معلوم محققند که دو علم متمایز به آنها تعلق گرفته است و یکی از این دو علم ضروری است و دیگری مکتسب. و این همچون نسبتها و اضافه ها نیست که به الفاظی مجرد باز می گردد و در آن مورد علم محقق که به معلوم محقق تعلق داشته باشد وجود ندارد».^{۱۸}

بنابراین احوالگران چنان می خواهند که احوال را همچون «وجود و اعتبارات عقلی» توصیف کنند» ولی، برخلاف اسمیگران، که این تعبیر را همچون معرف محض «الفاظ» می دانند، احوالگران آن را برای معرفی گونه خاصی از وجود به کار می برند که درونذهنی است و با «لفظ» محض و واقعیت برونذهنی هردو تفاوت دارد.^{۱۸a}

ولی در عین آنکه احوالگران مخالف با استعمال کلمه «وجه» نبودند، به شرط آنکه به صورت درست منظور از آن فهمیده شود، این اصطلاح در استعمال کلی آن معنایی اسمیگرانه داشت. مثلاً شهرستانی، که در یکی از آثار خود، چنانکه دیدیم، لفظ «وجه» را برای بیان نظریه احوال ابوهاشم به کار برده بود^{۱۹}، در یکی دیگر از کتابهایش آن را برای بیان نظریه اسمیگرانه صفات در تقابل با احوال ابوهاشم به کار برده است. وی می گوید: «معتزله در این خصوص که آیا احکام ذات همان احوال ذات است یا وجوه و اعتبارات، با یکدیگر اختلاف کلمه دارند. اکثریت آنان آنها را نامها و احکام ذات می دانند

۱۸ — نهایی، ص ۱۳۷، س ۱۴ تا ص ۱۳۸، س ۳.

۱۸a — بحث درباره حال، چنانکه وان دن برگ به آن اشاره کرده (رجوع کنید به ص ۱۸۲ پیش از این)، به بحث رواقی درباره وجود «تعبیر لفظی» (به یونانی: لیکتون) می ماند. ولی این دو یکی نیست. بحث رواقی درباره تعبیر لفظی سبب پیدایش این فرمول شد که «تعبیر لفظی» حد وسط میان اندیشه و شیء است (آزیم، قطعات دوم، ص ۴۸، س ۳۵ — ۳۴)، در صورتی که بحث اینجا درباره حال به این نتیجه انجامید که نه کلمه است و نه شیء بلکه یک اندیشه است.

۱۹ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۸۰، حاشیه ۷۴.

203 نه احوال و صفات آن / ... و ابوهاشم آنها را احوال ثابت ذات دانسته است».^{۲۰}

به برهان سوم، یعنی اینکه توصیف احوال به اینکه نه موجودند و نه معدوم، و نه معلومند و نه نامعلوم، مخالف قانون طرد میانگین است،^{۲۱} بدین گونه پاسخ داده شده است: «استناد به تقسیم عقلی و منطقی ما را ناگزیر از آن ساخت که وجود احوال را بپذیریم، ولی ضرورت ما را مجبور می کند که بگوییم آنها به خود موجود و به خودشناختنی نیستند. چه یک شیء به وسیله چیزی جز خود آن شناختنی می شود و به تنهایی و به حال خود قابل شناختن نیست، همچون در پیوستگی دو جوهر با یکدیگر و تماس داشتن و نزدیک و دور بودن، زیرا که پیوستگی و تماس یک جوهر را تا زمانی که جوهری دیگر به آن پیوسته نباشد، نمی توان شناخت. و این امر در باره گونه ای از صفات که ذات و عرض قابل تصورند صحت دارد. تا چه رسد به صفاتی که از ذوات نیستند بلکه از احکام ذاتهائند».^{۲۲}

مقصود این فقره را می توان چنین بیان کرد: با وجود آنکه احوالگران برآنند که احوال وجود مفهومی و ذهنی دارند، و با وجود آنکه نیز برآنند که وجود ذهنی هم با وجود اشیاء واقعی بروندذهنی متفاوت است و هم با عدم وجود الفاظ مجرد محض، مقصود آنان از این جمله که «احوال نه موجودند و نه معدوم» این است که آنها نه همچون اشیاء واقعی وجود دارند، و نه همچون الفاظ محض غیرموجودند. اگر صورت بیانی بدین گونه فهمیده شود، دیگر تعارضی با قانون طرد میانگین ندارد، چه این قانون، بنابر صورتبندی ارسطو از آن، چنین است: «میان متناقضها (به یونانی: آنتیفا سیئوس) میانگینی وجود ندارد، و یک محمول یا باید به صورت ایجابی بر موضوع آن حمل شود، یا به صورت سلبی».^{۲۳} معنی این جمله آن است که تنها در مورد متناقضها — یعنی در مورد نفی و اثبات

۲۲ — نهاییه، ص ۱۳۷، س ۱۲ — ۶.

۲۰ — نهاییه، ص ۱۸۰، س ۱۲ — ۸.

۲۳ — منافذیک چهارم، ۷، ۱۰۱۱ب، ۲۴ — ۲۳.

۲۱ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۹۹.

محمول واحد از یک موضوع،^{۲۴} — که میان آنها بنابر تعریف متوسطی / وجود 204 ندارد، قانون طرد میانگین قابل تطبیق است، بدان سان که کسی نمی تواند بگوید که «الف نه سیاه است نه غیرسیاه». ولی در مورد مخالفها (به یونانی: إنانثیا)، که میان آنها بنابر تعریف متوسطی وجود دارد، قانون طرد میانگین قابل تطبیق نیست، بدان سان که می توان گفت: «الف نه سیاه است و نه سفید» یا «الف نه عادل است و نه غیرعادل».^{۲۵} حال گوئیم که با وجود آنکه احوال وجود ذهنی و مفهومی دارند که متوسط میان وجود اشیاء واقعی و عدم وجود موجودهای لفظی است، این قضیه که «احوال نه موجودند و نه معدوم» هیچ تعارضی با قانون طرد میانگین ندارد.

آنچه گذشت برای بیان مخالفت معتزلیان با احوال کفایت می کند. اکنون به بیان مخالفت پیروان سنت با آن می پردازیم.

مخالف عمده نظریه احوال در میان صفاتیان اهل سنت اشعری بوده است. بنابر گفته شهرستانی در ملل، اشعری بحث خود را با این سخن آغاز می کند که: همه کسانی که دز جهان اسلام به بحث در باره صفات می پردازند، کار خود را با این مقدمه مشترک شروع می کنند که خالق وجود دارد که باید او را قادر و عالم و مرید توصیف کنیم.^{۲۶} سپس می گوید که این سه لفظ که محمول خدا واقع شده اند، می بایستی در معنی با یکدیگر تفاوت داشته باشند،^{۲۷} که بنابر آن از ما می خواهد چنان نتیجه گیری کنیم که لازم است آنها از ذات خدا نیز که محمول آن شده اند متفاوت باشند. بنابر این سؤالی که پیش می آید تنها این است که ماهیت آن اختلاف چگونه است. در جواب این پرسش وی سه پاسخ را برشمرده است. هریک از این محمولها ممکن است یا (۱) یک لفظ محض باشد که نظر جثائی همین است، یا (۲) یک حال باشد

۲۴- در عبارت، ۶، ۱۷۸، ۳۷-۳۱. ۲۵- مقولات، ۱۰، ۱۲۸، ۲۵-۹.

۲۶- ملل، ص ۶۶، س ۸-۳؛ رجوع کنید به برهان مشابهی در لئع اشعری، ۳، ۱۳، ۱۴،

۱۸ و ۲۳.

۲۷- ملل، ص ۶۶، س ۱۹-۱۵.

که نظر ابوهاشم چنین است، یا (۳) صفت^{۲۸} باشد که خود وی پس از رد کردن نظرهای جبائی و ابوهاشم به دفاع از آن برخواهد خاست

اشعری در خرده گیری بر جبائی ثابت می کند که تمایزهای تصوّر شده به وسیله ذهن بازتاب حقایقی است که کاملاً از کلماتی که بیان کننده این تمایز است، استقلال دارند، / و بنابراین تمایزها نمی تواند لفظی محض بوده باشد. گفته شهرستانی چنین است: «عقل به اختلاف میان دو مفهوم تعقل شده حکم می کند، و اگرچنان فرض کنیم که الفاظی هم وجود نداشته باشد، در آن چه [درباره معنی تفاوتها] تصوّر کرده است تردید نمی کند».^{۲۹} و این درست همانند استدلال احوالگران بر ضدّ این نظر است که کلیّات، چنانکه رازی گفته، چیزی جز الفاظ محض نیست.^{۳۰}

اشعری، در ضمن خرده گیری بر ابوهاشم، برهان سابق، معتزله بر ضدّ نظریّه احوال یعنی مخالفت با قانون طرد میانگین را تکرار می کند.^{۳۱} برهان وی، بدان گونه که شهرستانی آن را نقل کرده، چنین است: «فرض صفتی که نتواند به وجود یا به عدم توصیف شود، به معنی فرض کردن واسطه ای میان وجود و عدم و میان اثبات و نفی است که این محال است».^{۳۲}

با حذف کردن این دو امکان، اشعری با امکان سوم، یعنی طرز تصوّر سنتی قدیمی باقی می ماند که بنابر آن صفات باید-همچون اشیاء حقیقی موجود با خدا از قدیم تصوّر شود.

۵ - جنبه معیشناختی مسئله صفات *

مسئله صفات خدا در علم کلام دارای دو جنبه وجودشناختی و معیشناختی است. جنبه سوم، یعنی جنبه منطقی، بعدها به وسیله کسانی افزوده

۲۸- همان جا، س ۲۰-۱۹.

۲۹- همان جا، س ۲۰ تا ص ۶۷، س ۲. ۳۱- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه های ۱۲-۱۰.

۳۰- محض، ص ۳۹، س ۱۲-۹. ۳۲- ملل، ص ۶۷، س ۳-۲.

۳ قسمت مربوط به ضدّ صفاتیان در این بخش (ص ۲۱۷ و بعد)، با کسب اجازه، چاپ

شد که به نام «فلاسفه» خوانده می شدند تا از کسانی که به نام «متکلمان» نامیده می شدند متمایز باشند.^۱

206 / جنبه وجودشناختی مسئله با این مطلب سر و کار دارد که آیا کلماتی که در قرآن همچون صفت خدا ذکر شده اند، همچون «زنده» و «دانا» و «توانا» مستلزم وجود زندگی و دانش و توانایی به عنوان هستیهای غیرجسمانی در خدا می شود که، در عین جدایی ناپذیر بودن آنها از ذات خدا، متمایز از آن باشند، یا چنین نیست. اساسی برای این مسئله در قرآن یافت نمی شود. پیدایش آن در تحت تأثیر آموزه تثلیث مسیحیت بوده است،^۲ و در آغاز قرن دوم / هشتم کسانی به نام صفاتیّه و ضدّ صفاتیّه وجود داشته اند.

جنبه معنیشناختی مسئله در کلام به دو صورت ظاهر می شود. نخستین صورت مسئله آن است که چگونه شخص باید الفاظی را که خدا در قرآن به وسیله آنها به موجودات آفریده تشبیه شده، تلقی کند. اساس این صورت مسئله تعلیم قرآن است که خود بازتابی از تعلیم کتاب مقدس عبری است، حاکی از اینکه میان خدا و موجودات دیگر شباهتی وجود ندارد، و در آیه هایی از قرآن همچون «چیزی مانند او نیست» (سوره شوری، آیه ۹) و «هیچ کس همتای او نیست» (سوره توحید، آیه ۴) آمده است.

در میان صفاتیان در باره این شکل از مسئله عقاید گوناگون وجود دارد. بعضی از آنان، بدون توجه به آیاتی که تشبیه خدا را به موجودات دیگر منع کرده است، صفات و کلماتی را که به خدا نسبت داده شده به معنی لفظی افراطی آنها در نظر می گرفتند. اینان مطرود صفاتیان دیگر بودند و به نام توهینامیز مُشَبَّهَة

→

مجمّددی است از آنچه در JAOS، ۷۰، ۸۰-۷۳ (۱۹۵۹) در زیر عنوان «ملازمات فلسفی مسائل مربوط به صفات خدا در علم کلام» به چاپ رسیده بوده است.

۱- رجوع کنید به مقاله من «ابن سینا، غزالی، و ابن رشد درباره صفات خدا» در *ارمغاننامه* میلادس - والیکروزا، دوم، ۱۹۵۶، ۵۷۱-۵۴۵؛ و «بحث کرسکاس در مسئله صفات خدا» در *مجله فصلی یهودی*، دوره جدید، ۷، ۴۴-۱، ۲۲۱-۱۷۵ (۱۹۱۶).

۲- به بخش ۱ پیش از این رجوع کنید.

(انسان‌شکلی‌گران) خوانده می‌شدند.^۳ ولی این طردکنندگان مشبهه خود به دو گروه تقسیم می‌شدند. یک گروه تنها به این ادعا خرسند بود که همه کلماتی که در توصیف خدا در قرآن آمده، در عین آنکه اثبات شباهتی میان خدا و موجودات دیگر نمی‌کند، باید از لحاظ درست به همان معنایی که از آنها برمی‌آید در نظر گرفته شود، و با شانه بالا انداختن بر این گفته می‌افزودند که «بدون سؤال از اینکه چگونه (بلا کیف)»^۴. گروه دیگر چنان می‌خواست که صریح بگویند / که هر لفظی که به عنوان توصیف خدا در قرآن آمده با همان لفظ که در توصیف موجود دیگر آمده باشد، شباهتی ندارد، و به آن در مورد خدا معنایی تازه می‌داد که با معنای معمولی آن تفاوت داشت و صورت بیانی کلی این بود که «جسمی نه چون دیگر جسمها»^۵.

در میان ضد صفاتیان در باره این صورت مسئله اختلاف عقیده وجود نداشت. همه آنان بر این توافق داشتند که الفاظ متعارفی که محمول خدا قرار گرفته است، نه تنها باید به معنی لفظی آنها در نظر گرفته نشود، بلکه باید به آنها معانی جدید غیر لفظی بدهند.^۶

صورت دوم جنبه معنی‌شناختی مسئله، هم برای صفاتیه و هم برای ضد صفاتیه، جستجو برای دست یافتن به فورمولی بود که طرز تصور هریک از ایشان را نسبت به صفات معرفی کند.

نخستین فورمول از حیث زمان پیدایش برای صفات آن است که مورد استعمال سلیمان بن جریر زیدی قرار گرفت که زمان شهرت و شکوفایی او حدود ۷۸۵/۱۶۹ بود. اشعری درجایی از کتابش، مقالات، به نام او نقل کرده است که «علم خدا خود خدا نیست»^۷ ولی این جمله آشکارا جمله‌ای ناتمام است، چه در جاهای دیگر از گفته او چنین آورده است: «علم خدا نه خود خدا است و نه جز او»^۸ و در جای دیگر «خدا از قدیم مرید به اراده‌ای است که

۳- فرق، ص ۳۰۴، س ۱۰. ۶- ملل، ص ۳۰، س ۱۶-۱۴.

۴- رجوع کنید، مثلاً، به ایات، ص ۸، س ۱۴ و ۱۵ (۵۰). ۷- مقالات، ص ۱۷۱، س ۶.

۵- رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱-۱۰. ۸- همان کتاب، ص ۵۴۷، س ۱۴.

در باره آن نه می توان گفت که خدا است، و نه می توان گفت که جز خدا است».^۹ به همین گونه، اشعری از گفته پیروان وی نقل کرده است که «آفریدگار عالم است به سبب علمی که نه خود او است و نه جز او» و اشعری خود بر آن افزوده است: «و همانند این است سخنان ایشان در باره صفات دیگر».^{۱۰}

همین فورمول را هشام بن الحکم (متوفی در ۱۹۹/۸۱۴) نیز به کار برده است. در اشعری دو گزارش در باره به کار برده شدن این فورمول به توسط او آمده است. نخست، در باره صفت علم گفته است: «خدا از چیزها پس از ندانستن آنها دانا می شود، و از آنها به سبب علم عالم می شود و علم یکی از صفات او است، که نه او است و نه جز او و نه جزئی از او، و علم او [نمی] تواند قدیم یا آفریده توصیف شود، چه یک صفت است و صفت، به نظر او در معرض حمل /
208 واقع نمی شود».^{۱۱} باید توجه داشت که جمله اخیر منعکس کننده نگرش خود او است حاکی از اینکه «آنچه به اصطلاح اعراض خوانده می شود، تنها صفاتی از جسم است که نه جسم است و نه جز جسم».^{۱۲} همراه با بیان ارسطو به صورت «یک عرض نمی تواند عرضِ عرضی دیگر باشد»^{۱۳} که از ترکیب آن دو نتیجه می شود که یک صفت نمی تواند موضوع حمل باشد. دوم، در باره صفاتی همچون توانایی و زندگی و شنوایی و بینایی و خواهندگی (اراده)، که برخلاف دانایی، به نظر وی در قدمت با خدا شریکند، می گوید که «آنها صفاتی از خدایند که نه اویند و نه جز او».^{۱۴}

شخص دیگری که این فورمول را به کار برده بود، ابن کلاب (متوفی در ۲۴۰/۸۵۴) سنی است. اشعری، در یک جا که او را با سلیمان بن جریر شیعی با هم ذکر کرده، از گفته او چنین آورده است: «خدا از ازل مرید است به

۹- همان کتاب، ص ۵۱۴، س ۱۶-۱۵.

۱۲- همان کتاب، ص ۳۴۴، س ۱۱-۹.

۱۰- همان کتاب، ص ۷۰، س ۱۰-۸.

۱۳- متافیزیک چهارم، ۴، ۱۰۰۷b، ۳-۲.

۱۱- همان کتاب، ص ۳۷، س ۱۲-۹؛ س

۱۴- مقالات، ص ۳۸، س ۲-۱.

۴۹۳، س ۱۵ تا ص ۴۹۴، س ۳.

اراده‌ای که در باره آن نه می‌توان گفت که خدا است و نه می‌توان گفت که جز خدا است».^{۱۵} در جای دیگر از قول او نقل کرده است که: «معنی خدا عالم است، این است که او مالک علم است، و معنی خدا قادر است، این است که او مالک قدرت است، و معنی خدا زنده است، این است که او مالک حیات است، و در باره نامهای دیگر او نیز باید چنین گفته شود». اشعری سپس به سخن خود چنین ادامه می‌دهد: «و این کُلاب را عادت بر آن بود که بگویند نامها و صفات خدا به سبب ذات او است؛ آنها نه خدایند نه جز خدا؛ در خدا وجود دارند و برای صفات غیرممکن است که در صفات وجود پیدا کنند».^{۱۶} همین فورمول بدون عبارت «به سبب ذات او» را اشعری به نام گروهی از پیروان ابن کُلاب نقل کرده است. به گفته یکی از افراد این گروه، «نامهای آفریدگار نه او است و نه جز او»؛^{۱۷} به گفته شخص دیگری از همین گروه، «کسی را نرسد که بگوید نامهای خالق او یند، و نه اینکه بگوید او نیستند» که اشعری بر آن افزوده است: «و آنان از گفتن این / سخن خودداری می‌کردند که: آنها نه او یند و نه جز او».^{۱۸}

از آن پس صورت بیانی حاکی از این که صفات نه خدا هستند نه جز خدا، منسوب به کُلابیان خوانده می‌شد.

از این سه نفر، ابن کُلاب را از طریق منبعی دیگر به عنوان صفاتی بر مبنای وجودشناختی می‌شناسیم،^{۱۹} و به کار رفتن عبارت صفات «در خدا وجود دارند» مؤید این مطلب است.

و اما سلیمان بن جریر زیدی را هر کس در نخستین نظر می‌خواهد یک ضد صفاتی بداند، چه مؤسس مذهب زیدی یکی از شاگردان واصل بن عطاء بود و

۱۵- همان کتاب، ص ۵۱۴، س ۱۶-۱۵.

۱۶- همان کتاب، ص ۱۶۹، س ۱۳-۱۰؛ ص ۵۴۶، س ۹، ۱۱؛ ص ۵۴۸، س ۲-۱.

۱۷- همان کتاب، ص ۱۷۲، س ۸-۷؛ ص ۵۴۶، س ۱۳.

۱۸- همان کتاب، ص ۱۷۲، س ۱۰-۸.

۱۹- رجوع کنید به پس از این، ص ۲۴۸.

میان زیدیه و معتزله ارتباط نزدیک وجود داشت.^{۲۰} ولی نظر به اینکه اشعری او را شریک ابن کلاب در گفتن این مطلب دانسته است که «خدا از قدیم مرید به اراده ای است که درباره آن نه می توان گفت که خدا است و نه می توان گفت که جز خدا است» و نیز از قول او گفته است که «علم خدا یک چیز است و قدرت خدا یک چیز و حیات او یک چیز»،^{۲۱} باید چنان نتیجه گرفت که سلیمان از جنبه وجودشناختی مسئله صفات از صفاتیّه بوده است.

هشام بن الحکم، به گفته ابن حزم، در مسئله صفات به معتزله پیوستگی داشته است.^{۲۲} ولی در همان فقره ابن حزم «اشاعره» را نیز در مسئله صفات از پیوستگان به معتزله قلمداد کرده که مقصودش از این سخن، چنانکه پس از این اشاره خواهم کرد، تنها آن دسته از اشاعره بوده است که نظریه احوال را پذیرفتند که این نظریه به اعتقاد او نظریه ای منحصرأ معتزلی بوده است.^{۲۳} به همین گونه آنچه وی درباره هشام بن الحکم گفته است که وی در مسئله صفات به معتزله پیوسته بوده، تنها به این معنی است که وی هشام را از پیروان نظریه احوال می دانسته، و این اعتقاد تنها بر/ این اساس بوده است که فورمول «نه خدا نه جز خدا»، چنانکه خواهیم دید، بعدها و پس از زمان ابوهاشم به عنوان یک فورمول منحصرأ احوالگرانه شناخته شد. از بیان خود وی درباره صفت علم، که بنابر نظر او آغازی زمانی داشته، کاملاً آشکار است که وی آن صفت را همچون صفتی واقعی در نظر می گرفته و نیز کاملاً آشکار است که وی می بایستی همه صفاتی را که بی آغاز می دانسته بدین گونه در نظر گرفته باشد.

۲۰ - رجوع کنید به فرید لندر، «کج اعتقادی شیعیان بنابر نظر ابن حزم»، JAOS، ۷۹، ۱۱ (۱۹۰۸).

۲۱ - مقالات، ص ۱۷۱، س ۱۲ - ۱۱.

۲۲ - فصل دوم، ص ۱۱۲، س ۲۰ - ۱۹؛ به بعد رجوع شود. اشاره در بغدادی، فرق، ص ۴۹، س ۱۰، به هشام بن الحکم که در امر «صفات» متحیر بوده، بدان گونه که از زمینه مطلب به دست می آید، به آن معنی نیست که وی منکر واقعیت صفات بوده، بلکه بدان معنی است که درباره مرحله ای از آموزه صفات واقعی که به آن اعتقاد داشته، دچار تحیر بوده است.

۲۳ - رجوع کنید به پس از این، ص ۲۱۶.

چون این فورمول به سه نفر، دوستی و یک شیعه، نسبت داده شده که آشکارا آن را مستقل از یکدیگر برای بیان اعتقاد خود به واقعیت داشتن صفات به کار می بردند، باید این مطلب را پذیرفت که هیچ یک از ایشان واضع آن نبوده است. می بایستی همچون فورمولی قدیمی به آن دست یافته باشند که قدمت آن اگر از فورمول «قرآن نه خالق است و نه مخلوق» که وضع آن را به مردی متوفی در ۷۱۲/۹۴ نسبت داده اند^{۲۴}، بیشتر نباشد کمتر نیست. ولی منظور فورمول مربوط به قرآن، چنانکه پس از این ثابت خواهیم کرد، اشاره به این اعتقاد مسیحی است که شخص دوم از تثلیث، یعنی کلمه، یک آفریدگار است.^{۲۴۵} بنابراین می توانیم بگوییم که هدف این فورمول حاضر مربوط به صفات نیز اشاره به اعتقادی مسیحی در ارتباط با تثلیث بوده، و بنابراین علاوه بر آن باید چنان فرض کنیم که این فورمول به توسط مسلمانان قدیم فراهم شده بوده است که، چنانکه در اثبات آن کوشیدیم^{۲۴۶}، در نتیجه مناظره و مجادله با مسیحیان در مسئله طرد تثلیث به توسط قرآن، به اعتقاد پیدا کردن به واقعیت صفات رسیدند. بنابراین، بخش اول فورمول، یعنی «نه خالق» را باید به این معنی گرفت که صفات، برخلاف اشخاص دوم و سوم تثلیث، هر یک خدا نیستند. بخش دوم فورمول، یعنی «نه جز خدا» را باید به این معنی گرفت که، هرچند صفات، برخلاف آن دو شخص خدا نیستند، همانند آن دو شخص از ذات خدا جدایی ندارند و آفریده نیستند. ولی، باید این مطلب را پذیرفت که، با این سه نفری که این فورمول قدیمی را به کار بردند، / و همه آنان پس از طلوع مذهب اعتزال شکوفان شدند، نخستین بخش از فورمول یعنی عبارت «نه خدا» یک معنی اضافی پیدا کرد، و آن پاسخ گفتن به اتهام معتزله بود که اعتقاد به صفات به معنی معتقد بودن به بیش از یک خدا است. این مطلب نیز باید گفته شود که در مورد فورمول هشام بن حکم برای صفت مخلوق علم، عبارت «نه جز او و نه جزئی از او» را باید به این معنی گرفت که، هرچند علم مخلوق است و ازلی

۲۴- ابانته، ص ۳۸، ص ۷- ۵ (۷۹).

۲۴b- رجوع کنید به پیش، ص ۱۳۲- ۱۲۹.

۲۴- رجوع کنید به بعد، ص ۲۴۴.

نیست، «جز او» نیست، یعنی نه بیرون از خدا است و نه «جزئی از او» یعنی نه جزء جداگانه‌ای از ذات قدیم خدا؛ صفتی است که خدا در خود آفریده است.

حدود یک قرن بعد، فورمول کلابی را ابوهاشم (متوفی در ۹۳۳/۳۲۱) پذیرفت. ولی با او این فورمول دیگر برای بیان اعتقاد به واقعیت داشتن صفات به کار نمی‌رفت؛ بلکه مقصود از آن بیان اعتقاد به نظریه‌ای جدید یعنی نظریه احوال خود ابوهاشم بود که، از یک سو، انکار واقعیت داشتن افراطی صفات بدان صورت بود که صفاتی به آن اعتقاد داشتند، و، از سوی دیگر، انکار لفظی بودن افراطی صفات بدان صورت که ضد صفاتیان به آن معتقد بودند. ابوهاشم با استفاده از فورمول کلابی قدیم، و جان‌نشین کردن لفظ «حال» به جای «صفت»، درباره احوال می‌گوید که آنها «نه خدایند نه جز خدا». ۲۵ ولی در این فورمول دیگر توجهی معطوف به آموزه تثلیث مسیحی وجود ندارد؛ هدف آن توجه به دو طرز تصور مخالف در باره آموزه صفات است. بنابراین بخش اول فورمول، یعنی «نه خدا»، انکار این نگرش معتزلی است که الفاظ حمل شده بر خدا تنها نامهایی برای اشاره به ذات خدا هستند؛ بخش دوم فورمول، یعنی «نه جز خدا»، انکار این نگرش صفاتی است که الفاظ حمل شده بر خدا نشان‌دهنده وجود صفاتی واقعی در خدا است که از ذات او متمایزند. ۲۶

تقریباً در همان زمان که ابوهاشم فورمول کلابی را پذیرفت و آن را در

- مورد نظریه تازه احوال خود به کار برد، / اشعری آن فورمول کلابی و نیز فورمول 212 دیگری را به کار می‌برد. چنانکه ابن حزم از یکی از آثار اشعری که ذکر از نام آن به میان نیاورده نقل می‌کند، نظر اشعری در باره علم خدا آن بود که «کسی حق ندارد که بگوید خدا است و نه اینکه بگوید جز خدا است»، ۲۷ که این خود صورت دیگری از فورمول یا صورت بیانی «نه خدا و نه جز خدا» است که پیش از آن به توسط ابن حزم به نام «گروهی از ستیان» ۲۸ نقل شده بود. ولی،

۲۷- فصل دوم، ص ۱۲۶، س ۲۲-۲۱.

۲۵- فرق، ص ۱۸۲، س ۱۴.

۲۸- همان جا، س ۲۱-۲۰.

۲۶- رجوع کنید به پیش، ص ۱۳۹.

بنابر کتاب دیگری از او که باز هم نام آن داده نشده، ابن حزم از گفته اشعری چنین نقل کرده است که «علم خدا غیر از خدا و خلاف خدا است، ولی با وجود این ناآفریده و قدیم است».^{۲۹} همین نگرش، که باز هم به توسط ابن حزم از کتاب المجالس اشعری نقل شده، بدین صورت است: «همزمان موجود با خدا اشیائی (صفاتی) سوای خود او وجود دارند که همچون خود او ازلی هستند».^{۳۰} به همین گونه، اشعری هنگام بحث درباره اعتقادات خود در لُمع، نخست تصدیق می کند که «خدا به سبب علمی که نمی تواند خود او باشد عالم است» و سپس منکر آن می شود که «خدا نه به سبب خود عالم است و نه به سبب یک معنی (صفت) که نمی تواند خود او باشد».^{۳۱} که مقصودش از این بیان آن است که برای صفت علم یا هر صفت دیگر باید فورمول «جز خدا است» به کار برده شود. صورت تغییر شکل یافته ای از فورمول اشعری در لُمع را، که بنابر آن غیریت صفات در ارتباط آنها با خدا باید به صورت ضمنی اعتراف شود و به صراحت بر زبان نیاید، در شهرستانی می توان یافت. پس از آنکه نخست با استناد به اشعری می گوید که صورتبندی طرز تصور هر کس نسبت به صفات باید بر طبق فورمول «خدا به سبب علم عالم است» باشد، که مقصود از آن واقعیت داشتن صفات و بنابراین جز خدا بودن آنها است، از گفته اشعری در ارتباط با 213 صفات نقل می کند که «نباید گفت / که آنها اویند یا جز اویند یا نه اویند یا نه جز اویند».^{۳۲}

ابوهاشم و اشعری برادران ناتنی بودند که با هم در نزد پدر و ناپدری خود، جُبائی، که معتزلی و ضد صفاتی بود درس می خواندند. می توانیم قبول کنیم که هردو در هنگام درس خواندن نزد جُبائی بر مذهب اعتزال و ضد صفاتی بودند. نیز می دانیم که هردو پس از آن از ضد صفاتی بودن استاد خویش دست کشیدند. ابوهاشم، در زمانی ناشناخته، نظریه احوال را تأسیس کرد و آن را به معنایی تازه در مورد فورمول کلابی به کار برد؛ اشعری، در ۹۱۳/۳۰۰، کاملاً

۲۹- همان جا، س ۲۴-۲۲. ۳۱- لُمع، ۲۶-۲۵، ص ۱۴، س ۱۴-۱۱.

۳۰- همان کتاب چهارم، ص ۲۰۷، س ۱۴-۱۳. ۳۲- ملل، ص ۶۷، س ۱۰-۸.

پیرو مذهب سنت شد و همه تعلیمات آن و از جمله واقعیت داشتن صفات را پذیرفت. بنابراین، هنگامی که اشعری دو فورمول به کار می برد، یکی فورمولی تازه به دو صورت تأیید کننده یا متضمن اینکه صفات «جز خدایند»، و دیگری فورمول کلابی دالّ بر اینکه صفات «نه خدایند و نه جز خدا»، یقین پیدا می کنیم که فورمول تازه وی از دوره پس از پیوستن به اهل سنت است، یعنی از هنگامی است که به واقعیت داشتن صفات مؤمن شد و با شور و شوق یک شخص تازه تغییر مذهب داده فورمول مبهم کلابی را رها کرد و گفت که صفات باید همچون «جز خدا» و همچون «خلاف خدا» بیان شوند. ولی از لحاظ استعمالی که از فورمول کلابی کرده، این پرسش پیش می آید: آیا آن را به معنی اصلی کلابی آن و به عنوان تصدیقی نسبت به صفات به کار برده و بنابراین مربوط به دوره ای می شود که به مذهب سنت درآمده بوده است؟ این تصوّر ظاهراً با این واقعیت تأیید می شود که اشعری سنی به توسط ابن خلدون به عنوان پیرو ابن کلاب معرفی شده است.^{۳۳} یا اینکه استعمال آن به توسط وی به معنای ابن هشامی و برای بیان احوال است؟ و این بدان معنی است که مدّتی از زمان، پیش از درآمدن اشعری به مذهب سنت، اشعری به برادر ناتنی و همدرس خود پیوسته و نظریه احوال را پذیرفته بوده است. نقل کرده اند که تغییرات فکری او نسبت به نظریه احوال، بعدها و در میان بعضی از پیروان او صورت گرفت.^{۳۴} یا، باز بنابراین فرض که آن فورمول را / به معنی ابن هشامی آن یعنی احوال به کار برده باشد، آیا این بدان معنی است که پس از درآمدن وی به مذهب اهل سنت، اشعری نگرش خود را درباره صفات تغییر داد و احوال را پذیرفت. به تغییر مشابهی در مورد نگرشهای اصلی سنی او در ارتباط با مسائل دیگر نیز اشاره شده است.^{۳۵}

عدم قطعیت در باره منظور اشعری از به کار بردن فورمول کلابی، در میان پیروان وی سبب ایجاد سه نظر متفاوت در خصوص مسئله صفات شده

۳۳ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۶. ۳۴ - رجوع کنید به بعد، حاشیه ۴۹.

۳۵ - رجوع کنید به ونسینک، اصول عقاید اسلامی، ص ۹۴ - ۹۱.

است. باقلاّنی (متوفی در ۴۰۴/۱۰۱۳)، پس از آنکه به توسّط ابن حزم (متوفی در ۴۵۷/۱۰۶۴) به عنوان «بزرگترین» آشاعرة معرفی شده، ابن حزم این گفته را از قول وی نقل کرده است: «خدا پانزده صفت دارد، که همه آنها در قدّم با او شریکند، و همه آنها غیر از خدا و خلاف خدا هستند، و هریک از آنها غیر از دیگران و متفاوت با آنها است، و خدا غیر از آنها و مختلف با آنها است».^{۳۶} به همین گونه، درجایی دیگر، پس از نقل فورمول غیر کلاّبی از کتاب یکی دیگر از اشاعره، حاکی از آنکه «علم خدا غیر از خدا و در کنار خدا است، و با وجود این غیر مخلوق و پیوسته است»، ابن حزم این مطلب را اضافه می کند «باقلاّنی و اکثریت پیروان او در این باره با وی اتّفاق کلمه دارند».^{۳۷} همین صورت بیانی غیر کلاّبی، ولی با جانشین شدن «افزوده شده به» به جای «جز»، هم به وسیله شهرستانی (متوفی در ۵۴۸/۱۱۵۳) و هم به وسیله ابن رشد (متوفی در ۵۹۹/۱۱۹۸)، به اشعری نسبت داده شده است. شهرستانی درنهایت خود از گفته اشعری چنین گزارش کرده است: «آفریدگار به سبب علم عالم است و به سبب قدرت قادر و به سبب حیات حیّ و به سبب سمع سمیع و به سبب بصر بصیر و به سبب اراده مرید و به سبب تکلم متکلم، و این [هفت] صفت زاید بر ذات خدا است و صفات پیوسته موجود با خدا و معانی موجود در ذات او است».^{۳۸} و به نقل ابن رشد از اشعری /، صفات «واقعی» (معنویّه)^{۳۹} و «افزوده (زائده) بر ذات»^{۴۰} و هریک از آنها «قائم به ذات» است.^{۴۱}

پیروان دیگر اشعری که آنان نیز از صفاتیّه بودند، فورمول کلاّبی را به کار می بردند که، چنانکه دیدیم، زمانی به وسیله خود اشعری به کار می رفت. این مطلب از شرح تفتازانی بر عقاید نسفی به دست می آید. چنان اتّفاق افتاد که نسفی (متوفی در ۵۳۷/۱۱۴۲)، که اشعری نبود، فورمول کلاّبی مشعر بر اینکه

۳۶- فصل چهارم، ص ۲۰۷، س ۱۰-۷.

۳۷- همان کتاب دوم، ص ۱۲۶، س ۲۳-۲۲.

۴۰- همان جا، س ۳ و ۷.

۳۸- نهایه، ص ۱۸۱، س ۴-۱.

۳۹- کشف، ص ۵۶، س ۴؛ رجوع کنید به پیش، حاشیه ۶۵. ۴۱- همان جا، س ۶.

صفات «نه خدایند و نه جز خدا»^{۴۲} را برای بیان اعتقاد خود به اینکه خدا «از قدیم صفاتی قائم به ذات خود دارد»^{۴۳} به کار می‌برد. تفتازانی (متوفی در ۱۳۸۸/۷۹۰) در شرح این فورمول گفته است که همان صورت بیانی اشاعره درباره صفات است که آن را انکار «هم غیریت و هم همانند بودن آنها نسبت به خدا»^{۴۴} می‌داند، کمی پس از آن، ابن خلدون (متوفی در ۸۰۹/۱۴۰۶)، در جواب برهان معتزله مشعر بر اینکه اعتقاد به واقعیت صفات برابر با اعتقاد به چند خدا است، گفته است: «این برهان با این نظر رد شده است که صفات نه عین ذات خدایند و نه غیرآند».^{۴۵} از قراین متن آشکار است که وی در اینجا نظر اشاعره را بازگو کرده است.

در ارتباط با این دو فورمول مورد استعمال دو گروه از اشاعره، ملا احمد جندی در شرح بر شرح تفتازانی به این نکته توجه کرده است که صورت بیانی حاکی از اینکه صفات «نه خدایند و نه غیر از خدایند» نماینده نگرش «اشاعره قدیم» است، در صورتی که «گروه متأخر بر این اعتقاد است که صفات غیر از ذات خدا هستند».^{۴۶}

علاوه بر این دو گروه از اشاعره که صفاتی بودند، اشاعره دیگری نیز از احوال‌گیری پیروی می‌کردند. ابن حزم به آنان چنین اشاره کرده است: «یکی از سخافتهای / اشاعره این اظهار نظر ایشان است که برای آدمی [امکان باور 216 داشتن به] احوال و آن تصوّرهای [ی کلی] (معانی) وجود دارد که نه موجودند و نه معدوم، و نه معلومند و نه مجهول، و نه مخلوقند و نه نامخلوق، و نه بی آغازند و نه آغازدار، و نه واقعینند و نه غیر واقعی».^{۴۷} اشاره دیگر ابن حزم به اشعریان به عنوان معتقدان به نظریه احوال چنین است: «و اما در مورد احوال که اشاعره آن

۴۲ — تفتازانی، ص ۷۰، س ۳. ۴۳ — مقدمه سوم، ص ۳۸، س ۱۷ — ۱۶.

۴۳ — همان کتاب، ص ۶۹، س ۲؛ ص ۷۰، س ۶ و ۷. ۴۶ — جندی، ص ۱۰۹، به نقل ایدر، ص

۴۴ — همان کتاب، ص ۷۲، س ۱۰. ۴۵ — حاشیه ۹.

۴۷ — فصل چهارم، ص ۲۰۸، س ۷ — ۵. به نظر من، مقصود ابن حزم از عبارت «احوال و تصوّرهای [کلی]» در اینجا احوال است بدان گونه که در مورد صفات الهی به کار رفته، و نیز احوال به معنی کلیات. درباره ارتباط این دو معنای احوال به پیش از این، ص ۱۷۱ — ۱۷۰، رجوع کنید. ابن میمون

را از ادعاهای خود می‌دانند، می‌گفتند که احوالی وجود دارد که نه واقعیند و نه غیر واقعی، نه آفریده‌اند و نه ناآفریده، نه موجودند و نه معدوم، نه معلومند و نه مجهول، نه چیزند و نه ناچیز (لاشیء).^{۴۸} اشاره به دو اشعری معروف معتقد به نظریه احوال، در این بیان شهرستانی آمده است که: هرچند اشعری خود و عموم پیروانش مخالف با نظریه احوال ابوهاشم بودند، باقلائی پس از مدتی تردید آن را تأیید کرد، و جوینی نخست به تأیید آن پرداخت و سپس با آن مخالف شد.^{۴۹} باقلائی و جوینی هر دو به عنوان اشعری بودن شهرت دارند و رازی نیز از باقلائی و جوینی با عبارت «دو نفر از مشهورترین کسان در میان ما [اهل سنت]» که نظریه احوال را تأیید می‌کردند، یاد کرده است.^{۵۰} چنانکه دیدیم،^{۵۱} هم باقلائی و هم جوینی، هریک به راه خود، در آن می‌کوشیدند تا میان نظریه احوال با اعتقاد خود به صفات سازگاری ایجاد کنند.

ابن حزم در یک جا «اشاعره» را در زمره کسانی آورده است که درباره صفات خدا از معتزله پیروی می‌کردند.^{۵۲} این اشاره بدون شک بار دیگر در اینجا به آن اشاعره است که نظریه احوال را پذیرفته بودند، که خود وی به این نظریه همچون نظریه‌ای ساخته معتزله نظر می‌کرد.

217

روی هم رفته، این احساس به شخص دست می‌دهد که، / در عین آنکه نظریه احوال در انطباق آن با صفات خدا همچون نگرش اعتزالی معتدلی آغاز کرد، سرانجام همچون نظریه معتدل پیروان سنت نسبت به این مسئله مورد توجه قرار گرفت. باید توجه داشت که ابن خلدون، هم اعتقاد به واقعیت صفات^{۵۳} و هم باور داشتن به احوال^{۵۴} را از خصوصیات و مشخصات علم کلام می‌داند؛ و شاید هنگامی که در فقره نقل شده در بالا صورت بیانی «صفات نه

در فقره‌ای که تنها به احوال به معنی کلیات اشاره کرده، عبارت «احوال یعنی معانی کلیه» را به کار برده است. رجوع کنید به موره اول، ۵۱، ص ۷۶، س ۲۷-۲۶.

۴۸- فصل پنجم، ص ۴۹، س ۴-۲. ۵۲- فصل دوم، ص ۱۱۲، س ۲۰-۱۹. به.

۴۹- نه‌ایه، ص ۱۳۱، ص ۹-۵. پیش رجوع کنید.

۵۰- محصل، ص ۳۸، س ۲۰-۱۹. ۵۳- مقدمه سوم، ص ۱۱۴، س ۶.

۵۱- رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۷۵ و بعد. ۵۴- همان جا، س ۱۱.

عین ذات خدا هستند و نه غیر از آن» را به اشعری نسبت می دهد، آنچه در نظر داشته نظریه احوال بوده است.^{۵۴}

آنچه گذشت برای بیان جنبه معنیشناختی مسئله صفات چنانکه صفاتیّه به آن معتقدند، کافی است. اکنون به بیان همین جنبه از دیدگاه ضد صفاتیّه می پردازیم.

چون براهین ضد صفاتیّه مسلمان بر ضد واقعیّت داشتن صفات، چنانکه دیدیم، بر اثر نفوذ براهین مسیحیان بددین بر ضد حقیقی بودن اشخاص تثلیث صورتبندی شده بود، فورمولی که به توسط ایشان برای بیان انکار واقعیّت صفات به کار می رفت، از روی فورمولی فراهم آمده بود که مسیحیان بددین برای بیان انکار واقعیّت اشخاص تثلیث به کار می بردند. در فورمولهای گوناگونی که آن مسیحیان به کار می بردند، یا در آن می کوشیدند که عین هم بودن اشخاص تثلیث را مورد تأکید قرار دهند یا در این که ثابت کنند اختلاف میان آنها چیزی جز اختلاف نام نیست.^{۵۵} مثلاً می گفتند که «پدر و پسر یکی و عین یکدیگرند، نه اینکه غیر از یکدیگر باشند»،^{۵۶} یا اینکه «پدر پسر است و پسر پدر، در اقنوم یکی و در نام دو»،^{۵۷} یا اینکه اقنوم دوم یعنی کلمه چیزی «جز بانگ و آوای دهان» نیست.^{۵۸} به همین گونه، از گفته ضد صفاتیان نقل کرده اند که «علیم خالق خالق است»،^{۵۹} یا اینکه صفات «عین ذات خدا است»،^{۶۰} یا اینکه الفاظی که محمول خدا واقع می شوند «اسماء و احکامی از ذاتند»^{۶۱}، یا 218 اینکه «اسماء و صفات تنها اقوالند، و این همان است که هنگام گفتن این که، خدا دانا است، خدا توانا است، و مانندهای اینها، در نظر داریم».^{۶۲}

۵۴a — رجوع کنید به فلسفه دینی، ص ۱۸۴ — ۱۸۲.

۵۵ — رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ۵۸۵ — ۵۸۰.

۵۶ — نوتیوس در هیپولیتوس، بر ضد الحادها نهم، ۱۰، ۱۱.

۵۷ — سابلوس در آتاناسیوس، خطابه هایی بر ضد آریانیان چهارم، ۲۵ (PG ۶۵، ۵۰۵C).

۵۸ — پراکسیاس در ترتولیان، بر ضد پراکسناسیان، ۷.

۵۹ — مقالات، ص ۱۷۳، س ۱۵. ۶۱ — نهایی، ص ۱۸۰، س ۹.

۶۰ — همان کتاب، ص ۱۷۴، س ۱۰ — ۹. ۶۲ — مقالات، ص ۱۷۲، س ۱۵ — ۱۴.

ولی یک نام باید معنی داشته باشد، و نامهای متفاوت نیز باید دارای معانی متفاوت باشند. پس معانی مختلف نامهای مختلف خدا که محمول خدا واقع می شوند و همه آنها را عین ذات خدا دانسته اند، چیست؟

این پرسش بر ذهن آن مسیحیان بددینی که اشخاص تثلیث را تنها نامهایی تصوّر می کردند، نیز گذشته بود. پاسخی را که دست کم یکی از آنان یعنی سابلوس برای این پرسش اندیشیده بود، می توانیم در جمله ای بیابیم که از گفته او روایت شده و در آن گفته است که الفاظ «پدر» و «پسر» و «روح القدس» تنها نامهایی هستند، ولی نامهایی که نماینده اعمال (به یونانی: *ینرگیای*) مختلفند، یعنی اعمال و افعال مختلفی که در آنها فعل واحد خدا در جهان متجلی می شود.^{۶۳}

همین پرسش همچنین بر خاطر آباء راست اعتقاد کلیسا در باره همه محمولها و صفاتی از خدا که به صورت الفاظ تعیین کننده اشخاص تثلیث نبود، گذشت. چه در صورتی که از لحاظ الفاظ تعیین کننده اشخاص تثلیث، اعتقاد پدران کلیسا آن بود که آنها برای معرفی چیزهای واقعی است، نسبت به دیگر الفاظ که محمول خدا واقع می شوند، همچون بزرگ و آمرزنده و نظایر اینها، این چیزها را نام یا لفظ محض می دانستند، بدانسان که در رابطه با این گونه الفاظ می توان گفت که نظر آباء کلیسا باید همچون نظر منکران صفات در اسلام توصیف شود. تمایز میان این دو گونه الفاظ را یوحنا دمشقی به خوبی نشان داده است که، پس از بحث کردن در باره «کلمه» و «روح القدس» و تمام «تثلیث»، به «احکام ایجابی در باره خدا»^{۶۴} پرداخته و آنها را «نامهای» خدا^{۶۵} خوانده است. ولی چون این احکام مخصوص الفاظ معمولی است که در باره موجودات دیگر نیز صادر می شود، پدران کلیسا با این مشکل روبرو بودند / که چگونه از موضوع احکام در باره خدا بودن آنها دلالت ضمنی بر وجود

۶۳ — اپیفانیوس، برضد بیدینها... شصت و دوم، ۱ (PG ۴۱، ۱۰۵۲ B).

۶۴ — *De Fide Orthodoxa*، ۸ — ۶.

۶۵ — همان کتاب اول (PG ۹۴، ۸۳۳ B تا ۸۳۶ A، س ۱۲).

شباهتی میان خدا و موجودات دیگر را حذف کنند.

راه حل آباء کلیسا آن بود که الفاظ حمل شده بر خدا یا باید به صورت (۱) افعال بیان شود و یا (۲) به صورت نفی و، اگر به هیچ یک از این دو صورت بیان نشده باشد، لازم است که آنها را به صورت افعال یا نفی تفسیر و معنی کنند. مثلاً، یوحنا ی دمشق، در طبقه بندی خود از الفاظی که می تواند به خدا نسبت داده شود، به (۱) الفاظ به معنی «فعل» (انرگیا) ^{۶۶} و (۲) الفاظ به معنی «آنچه خدا آن نیست» ^{۶۷} اشاره کرده است. در ضمن باید توجه داشت که رد تفسیر فعلی این الفاظ را به فیلولمی توان یافت، و دلیل وی برای اینکه چرا فعل را بدون ترس از شبیه کردن خدا به موجودات دیگر می توان به خدا نسبت داد، این است که فعل خاصه یا خاصیتی است که تنها به خدا تعلق دارد، ^{۶۸} و بنابر آن خدا را به صورت فاعل توصیف کردن مستلزم تصوّر شباهتی میان او و موجودات آفریده نخواهد شد. و اما تفسیر منفی الفاظی که در کتاب مقدس به صورت مثبت به خدا نسبت داده شده، عموماً به دیونوسیوس دروغین نسبت داده شده است که او را به اصطلاح پدر خداشناسی منفی خوانده اند. ولی در حقیقت وی پدر حقیقی نیست؛ تنها ناپدیری آن است. پیش از وی فلوطین (پلوتینوس) چنین بوده است. ولی حتی فلوطین هم پدر حقیقی نیست؛ آلبینوس پیش از فلوطین بود و همو پدر حقیقی خداشناسی منفی است. ^{۶۹}

این دو راه حل آشکارا و به صورت مستقیم بعد از آن در فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. و ما می خواهیم نشان دهیم که چگونه در دوره رواج علم کلام به جهان اسلام راه یافت. ذکر این نکته جالب توجه است که واصل بن عطاء (متوفی در

۶۶ - همان کتاب (۸۳۷۸، س ۱۲).

۶۷ - همان جا (س ۱۵). ۶۸ - رجوع کنید به فیلول، دوم، ص ۱۳۴ - ۱۳۳.

۶۹ - رجوع کنید به مقاله های من «نظر آلبینوس و پلوتینوس درباره صفات» در مجله الاهیات

هاروارد، ۴۵، ۱۳۰ - ۱۱۵ (۱۹۵۲)، و «صفات منفی در نزد آباء کلیسا و باسیلیوس گنوستیک»،

همان مجله، ۵۰، ۱۵۶ - ۱۴۵ (۱۹۵۷).

۷۴۸/۱۳۱) که، بنابر گزارشهای موجود، نخستین کسی بود که به مسئله صفات از لحاظ وجودشناختی پرداخت، به جنبه معیشناختی آن توجهی نداشت. همه آنچه درباره وی گزارش شده، / طرد وجود صفات واقعی به جهت ملازمه آنها با شرک است.^{۷۰}

ولی از یکی از معاصران واصل، جهم بن صفوان، گزارش کرده اند که نظر خود را به صورتی بیان کرده است که مستلزم آن بوده است که وی آگاهانه متوجه جنبه معیشناختی مسئله شده و برای حل آن کوشیده است. جهم از معتزله نبود،^{۷۱} و، هرچند در بعضی از مسائل نظر وی با ایشان یکی است، در مسائلی دیگر با آنان اختلاف دارد. مثلاً در مورد مخلوق بودن قرآن نظر وی با معتزله یکی است، ولی در مسئله اختیار و آزادی اراده نظرش با ایشان مختلف است. در مسئله صفات، به گواهی ابن حزم^{۷۲} و شهرستانی،^{۷۳} در انکار واقعیت صفات نظری مشابه نظر معتزله داشت.^{۷۴} ولی هرگز به صورت مستقیم از جهم گزارش نشده است که همچون معتزله گفته باشد صفات باید بر مبنای اینکه بر ضد تصور یگانگی خدا است، انکار شود. از اقوالی که از وی نقل شده، می توان چنین نتیجه گرفت که انکار صفات وی مبتنی بر این فرض بوده است که پذیرفتن وجود آنها و اسناد آنها به خدا مخالف نهی قرآنی از شبیه دانستن خدا به موجودات دیگر است.

۷۰- ملل، ص ۳۱، س ۱۷ و بعد.

۷۱- خبیاط (انتصار ۸۳، ص ۹۲، س ۲۴-۲۲) به صراحت او را بیرون از معتزلیان دانسته است. بغدادی (فرق، ص ۹۳، س ۱۲-۴) او را از بنایان فرقه های بیستگانه اعتزال به شمار نیاورده است. و نیز شهرستانی (ملل، ص ۲۹، س ۱۸ و بعد، ص ۶۰، س ۶ و بعد) او را از شمار معتزله ندانسته است.

۷۲- فصل دوم، ص ۱۱۲، س ۲۱-۱۹. ۷۳- به حاشیه ۷۹ پس از این رجوع شود.

۷۴- درباره علم باید توجه داشت که از قول او نقل شده است که آن مخلوق و جز خدا است (مقالات، ص ۲۲۲، س ۹؛ ص ۲۰۴، س ۹۰؛ انتصار ۸۳، ص ۹۲، س ۲۲-۲۱)؛ معنی این بیان پیش از این در صفحات ۱۴۰ و ۱۴۴ مورد بحث قرار گرفت. رجوع کنید به پینز. ذریگری ... ص ۱۲۵، حاشیه ۱.

بیانات منسوب به وی یا مربوط به او که حاکی از آگاهی وی نسبت به جنبه معنیشناختی مسئله صفات و کوشش او برای حلّ این مسئله بود، از این قرار است: (۱) «من نمی گویم که خدا یک شیء است، چه این معادل با شبیه کردن او به اشیاء است»؛^{۷۵} (۲) «چون جهمیّه می گویند که خدا نه علم دارد و نه قدرت، آنان بر این اعتقاد بوده اند / که خدا نه عالم است و نه قادر»،²²¹ هرچند «ترس از شمشیر آنان را از این باز می داشته است» که آشکارا برای همگان لازمه گفته خود را اظهار کنند؛^{۷۶} (۳) «وی از آن خودداری می کرد که خدا را به صورت یک چیز توصیف کند یا بگوید که او زنده یا دانا یا مرید است، و می گفت من او را با وصفی توصیف نمی کنم که ممکن است در باره دیگران به کار رود، همچون موجود زنده و داننده و خواهنده و مانندهای اینها؛ ولی خدا را قادر و سبب ایجاد و فاعل و آفریننده و سبب زندگی و مرگ توصیف می کرد»؛^{۷۷} (۴) «جهم بن صفوان به این اعتقاد رسید که یک چیز عبارت از آن است که به وجود آمده است و اینکه آفریدگار کسی است که هرچیز را یک چیز می کند»؛^{۷۸} (۵) «وی با معتزله در انکار صفات واقعی ازلی توافق داشت، ولی چیزهایی بر این گفته افزود. یکی از این جمله آن است که کسی مجاز نیست باری تعالی را با الفاظی توصیف کند که مخلوقات او را با آنها توصیف می کنند، چه این امر به تشبیه می انجامد. به همین جهت منکر آن است که خدا زنده و داننده باشد. ولی او را قادر و فاعل و خالق می داند، چه هیچ یک از آفریده های او به قدرت و فعل و خلق توصیف نمی شود».^{۷۹} ابن حنبل پیروان جهم را چنان توصیف کرده است که انکار صفات را با استعمال فورمولی همچون «(خدا همه اش (کُلّه) وجه است و همه اش نور است و همه اش قدرت است»^{۸۰} بیان می کردند که در آن تعبیر «همه اش» به صورتی کاملاً آشکار

۷۵- مقالات، ص ۲۸۰، س ۳-۲؛ ص ۱۸۱، س ۳-۲؛ ص ۵۱۸، س ۶-۵.

۷۶- ابانّه، ص ۵۴، س ۱۲-۱۱ (۹۴). ۷۸- نهایه، ص ۱۵۱، س ۱۰-۹.

۷۷- فرق، ص ۱۰۹، س ۱۳-۱۰. ۷۹- ملل، ص ۶۰، س ۱۱-۶.

۸۰- به نقل پینز، ذریگری...، ص ۱۲۵-۱۲۴ از ابن حنبل، الرّقة علی الرّزادقة والجهمیّة،

همسنگ با تعبیر «به سبب خودش (لنفسه)» به کار رفته است که، چنانکه خواهیم دید، واضع این تعبیر نجار و ضرار بوده‌اند.^{۸۱}

از ترکیب این گزارشهای مختلف می‌توانیم نگرش جهم را بدین گونه بیان کنیم که: وی با معتزله، یعنی واصل و پیروانش، در جنبه وجودشناختی مسئله صفات خدا موافقت نظر داشت، ولی بر این جنبه وجودشناسی مسئله بحث معنیشناختی آن را نیز می‌افزود. / با اشاره به این جنبه معنیشناختی مسئله، 222 گفته‌اند که وی صفت قرار دادن الفاظی همچون «شیء» و «موجود» و «زنده» و «دانا» را نهی می‌کرده، ولی روا می‌داشته است که او را «علت وجود» و «علت زندگی» بخوانند، و به همین دلیل می‌توانیم بپذیریم که خواندن خدا را به «علت علم» و «علت اراده» و نظایر اینها نیز روا می‌شمرده است. الفاظ «قادر» و «فاعل» و «خالق» برای او حالت استثنایی داشته است. صفت قرار دادن آنها را برای خدا جایز می‌شمرد. به آن دلیل که اینها خدا را نه بدان گونه که هست بلکه بدان گونه که عمل می‌کند توصیف می‌کنند. بدون شک، حتی در مورد الفاظ «موجود» و «عالم» و «حتی»، جهم در این درنگ نمی‌کرد که عملاً عبارات «علت وجود» و «علت علم» و «علت حیات» را به کار برد؛ هنگامی استعمال آنها را برای توصیف خدا جایز می‌شمرد که به معانی «علت وجود» و «علت علم» و «علت حیات» به کار برده شوند.

دلیلی که جهم برای فرض کردن اینکه الفاظ وصف کننده خدا بدان صورت که وی به کار می‌برد مستلزم شبیه دانستن او به موجودات دیگر نمی‌شود، بنابر نگرش خاص خود او این است که جز خدا، هیچ موجود دیگر و از جمله انسان، قدرتی از خود برای عمل کردن ندارد، و بنا بر این هر فعل آدمی مستقیماً به توسط خدا آفریده می‌شود.^{۸۲} و این تنها تغییر شکلی است از دلیلی که فیلبو برای روا بودن توصیف خدا به فاعل بودن اقامه کرده بوده است، چه به گفته او، در عین اینکه آدمی قدرت آزادی عمل دارد، این قدرت موهبتی خاص

→

ص ۳۱۵، س ۱۱ - ۱۰. رجوع کنید به پس از این، حاشیه ۱۰۹.

۸۱ - رجوع کنید به پس از این، حاشیه‌های ۸۶ و ۸۸. ۸۲ - رجوع کنید به پس از این، ص ۶۰۶.

است که از طرف خدا به نوع بشر ارزانی داشته شده است.^{۸۳} بدین ترتیب معلوم می شود که جهم نخستین کسی است که جنبه معنیشناختی مسئله صفات را وارد فلسفه اسلامی کرد، و تفسیر بر مبنای فعل را که پیش از آن به توسط فیلو و آیینوس و پلوتینوس و پدران کلیسا طرح شده بود همچون راه حلی برای این مسئله عرضه کرد. بنابراین می توانیم بپذیریم که همه استدلال فلسفی اسلاف وی برای حقانیت تفسیر بر مبنای فعل صفات خدا در ماورای بیانات جهم نهفته است.

- 223 جهم در ۷۴۶/۱۲۹ مرد و شاید کشته شد. اندکی پس از آن / تعبیر منفی صفات مثبت به توسط دو متکلم معاصر، نجار و ضرار، که میان سالهای ۷۵۰/۱۳۳ و ۸۴۰/۲۲۶ شکوفا شده بودند، وارد ادبیات کلامی اسلامی شد.
- در باره نجار و پیروان وی گزارشهای ذیل را در اختیار داریم: (۱) «از نگرشهایی که ایشان در آنها با قدرته شریکند نفی صفات خدا مانند صفت علم و صفت قدرت و صفت زندگی و دیگر صفات ازلی او است»؛^{۸۴} (۲) «خدا پیوسته کریم است، بدین معنی که بخل از او دور است و پیوسته متکلم است به این معنی که هرگز ناتوان برای سخن گفتن نیست»؛^{۸۵} (۳) «خدای تعالی به خود (لنفسه) مرید است درست به همان گونه که به خود عالم است»^{۸۶} و «معنی مرید بودن او آن است که احساس مخالفت نمی کند و نیز مجبور نیست».^{۸۷}

با ترکیب این گزارشها می توانیم نگرش نجار را چنین بازگو کنیم. وی منکر صفات واقعی در خدا بوده است. در نتیجه دو گونه صورت بیانی به کار می برده است: (۱) تصدیق ساده صفات؛ (۲) تصدیق یک صفت و به دنبال آن آوردن جمله توصیف کننده «(به سبب خود (لِنَفْسِهِ))»، ولی، در هریک از این فورمولها، قضیه ایجابی که در آن یک لفظ مثبت (ایجابی) محمول خدا واقع

۸۳- فیلو، اول، ص ۴۶۲- ۴۲۴؛ دوم، ص ۱۳۴- ۱۳۳؛ پیشتر، حاشیه ۶۸.

۸۴- فرق، ص ۱۹۶، س ۲- ۱. ۸۶- ملل، ص ۶۲، س ۲.

۸۵- مقالات، ص ۲۸۴، س ۱۶- ۱۵. ۸۷- همان جا، س ۴- ۳.

شده، باید به معنی منفی گرفته شود.

از ضرار گزارش شده که «وی معتقد به آن بوده است که معنی اینکه خدا دانا یا توانا است این است که نادان و ناتوان نیست، و در مورد صفات دیگر باری تعالی که به سبب خود او (لنفسه) است نیز چنین گفته است».^{۸۸} بنابراین نجّار و ضرار از نخستین کسانی بودند که تعبیر منفی صفات مثبت را وارد فلسفه اسلامی کردند.

در این گزارشها به ما نگفته اند که آنان این تفسیرهای منفی صفات را از کجا به دست آورده بودند. در تذکره ای از آراء فلاسفه یونان که شهرستانی آن 224 را نقل کرده، این جمله آمده است که / افلاطون در کتاب نوامیس خود گفته است که «خدا را تنها از طریق منفی می توان شناخت، بدین معنی که او شبیه و نظیری ندارد».^{۸۹} اگر ترجمه عربی نوامیس واقعاً مشتمل بر چنین گفته ای بوده باشد، امکان آن هست که نجّار و ضرار از آن آگاهی پیدا کرده باشند، چه نوامیس را حنین بن اسحاق (۲۶۰ - ۱۹۴/۸۷۳ - ۸۰۰)^{۹۰}، محتملاً در زمان حیات نجّار و ضرار ترجمه کرد. ولی عملاً چنین سخنی در افلاطون یافت نمی شود. بدون شک، ریشه مستقیم این تفسیر منفی صفات در نزد نجّار و ضرار را، همچون خود مسئله صفات در اسلام، در پدران کلیسا باید جستجو کرد. مؤید این نظر این واقعیت است که در گزارش دیگری درباره تعلیم ضرار این گفته به او نسبت داده شده است که «خدا دارای ماهیتی است که هیچ کس جز خود او از آن آگاه نیست».^{۹۱} چون این گفته را به صورت مأنوستری بنویسیم، بدان معنی می شود که ذات خدا ناشناختنی است، و بدون شک این جمله دلیل جمله دیگر او است حاکی از این که خدا باید به صورت منفی توصیف شود. و این

۸۸ - مقالات، ص ۲۸۱، س ۱۴ - ۱۳؛ فرق، ص ۲۰۲، س ۸ - ۶؛ ملل، ص ۶۳، س ۷.

۸۹ - ملل، ص ۲۸۸، س ۱۷ - ۱۶.

۹۰ - رجوع کنید به اشتاینشایدن، ترجمه های عربی آثار یونانی، ص ۱۸.

۹۱ - فرق، ص ۲۰۱، س ۱۸ تا ص ۲۰۲، س ۱؛ ملل، ص ۶۳، س ۸ - ۷؛ مقالات، ص

۲۱۶، س ۴ - ۳، و ص ۱۵۴، س ۲.

است دلیل اساسی برای استعمال تفسیر منفی به وسیله یوحنای دمشقی،^{۹۲} و نیز دیگران. در ضمن باید به این نکته توجه داشت که اصل ناشناختنی بودن ذات خدا در فلسفه یونانی پیش از فیلو مشاهده نمی شود.^{۹۳} به وسیله فیلو همچون استنتاجی فلسفی از تعلیم دینی بی شبهه بودن خدا وارد شد.^{۹۴} بنابراین بار دیگر می توانیم چنین فرض کنیم که همه استدلال فلسفی به کار رفته به وسیله اسلاف ایشان در اثبات حقایق تفسیر منفی صفات خدا در پشت سر گفته های تجار و ضرار نهفته است.

تفسیر منفی صفات مثبت، که به وسیله تجار و ضرار رواج یافت، موضوع / اختلاف میان دو نفر از معاصران جواتر ایشان یعنی نظام (متوفی در ۸۴۵/۲۳۱) و ابوالهذیل (متوفی در ۸۴۹/۲۳۵) شد.

در باره نظام چنین گزارش شده است: «او منکر علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و [دیگر] صفات ذاتی [خدا] است و می گوید که خدا به خود (لِنَفْسِهِ) پیوسته عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر و قدیم است، نه به سبب علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و قدیم، و نظری در باره صفات ذاتی [دیگر] نیز چنین است».^{۹۵}

از ابوالهذیل این گزارشها را داریم: (۱) اشعری: (۱) «وی عزّت و عظمت و جلال و کبریا و دیگر صفات را که خدا به سبب خود (لِنَفْسِهِ) با آنها توصیف شده است تصدیق می کند»؛^{۹۶} (ب) «خدا عالم است به علمی که خود او است، و قادر است به قدرتی که خود او است، و زنده است به حیاتی که خود او است، و ابوالهذیل در باره سمع و بصر و قدیم و شأن و عزّت و کبریا و عظمت و دیگر صفات ذاتی (لذاته) خدا چنین می گوید»؛^{۹۷} (ج) «خدا عالم

۹۲. *De Fide Orthodoxa* I — ۲ (۷۹۳ B، ۷۹۲ C، PG ۹۴) و اول، ۱۲ (۸۴۵ BD).

۹۳. رجوع کنید به مقاله من، «شناختپذیری و توصیفپذیری خدا در افلاطون و ارسطو» در تحقیقات هاروارد در فقه اللغة رسمی، ۶۷ — ۶۵، ۲۴۹ — ۲۳۳ (۱۹۴۷).

۹۴. فیلو، دوم، ۱۶۴ — ۹۴.

۹۵. مقالات، ص ۴۸۶، س ۱۳ — ۱۰. ۹۶. همان کتاب، ص ۱۷۷، س ۱۴ — ۱۳.

۹۷. همان کتاب، ص ۱۶۵، س ۷ — ۵؛ فصل دوم، ص ۱۲۶، س ۲۵ — ۲۴؛ ص ۱۰۸، س ۸ — ۷.

است [به سبب علمی] که خود او است»؛^{۹۸} «علم باری تعالی [که به سبب علم است] خود او است»؛^{۹۹} (۲) شهرستانی: (۱) «باری تعالی عالم است به سبب علمی که خود او است (نفسه)»؛^{۱۰۰} (ب) «باری تعالی عالم است به سبب علم، و علم او ذات او است».^{۱۰۱}

با آنکه در گزارشهای تعلیمات ایشان هیچ اشاره به دیگری نکرده، کاملاً آشکار است که فورمولهای ایشان متقابل با یکدیگر است. نظام به صراحت در بخشی از فورمول خود این بیان را که خدا عالم است «نه به سبب علم» آورده است، در صورتی که ابوالهذیل به صراحت در بخشی از فورمول خود این بیان را آورده است که خدا «به سبب علم» عالم است. / پس بدون شک 226 فورمولهای ایشان متقابل و متضاد یکدیگر است. ولی در عین تضاد فورمولهای نظام و ابوالهذیل با یکدیگر، نسبت الفاظی که خدا با آنها توصیف می شود به خدا را هردو نفر با عبارت واحد «به سبب خود (نفسه)» بیان کرده اند، که ابوالهذیل در فقرات یاد شده همسنگ (نفسه) یعنی (لذاته) را نیز به کار برده است.^{۱۰۲} باید به خاطر داشت که تعبیر (نفسه) را نجار و ضرار نیز به کار می بردند. چون نظام و ابوالهذیل هردو تعبیر «به سبب خود (نفسه)» را برای بیان ارتباط و نسبت محمولی مثلاً همچون «عالم» با خدا به کار می برند، و نظام از آن چنان نتیجه می گیرد که «علم و دانایی نه به سبب علم» محمول خدا واقع شده، در صورتی که استنتاج ابوالهذیل آن است که «علم به سبب علم محمول خدا واقع شده»، حق داریم چنان فرض کنیم که هریک از آن دو عبارت «نفسه» را به معنایی می فهمیده است که با معنای فهمیده شده به توسط دیگری متفاوت بوده است.

بہتر است تا آنجا که می توانیم در باره این عبارت «نفسه» به تحقیق بپردازیم و معلوم کنیم که آیا در زمینه آن چیزی وجود دارد که سبب به کار برده

۹۸ — مقالات، ص ۱۸۸، س ۱۱. ۱۰۰ — نہایہ، ص ۱۸۰، س ۶.

۹۹ — همان کتاب، ص ۴۸۴، س ۵. ۱۰۱ — ملل، ص ۳۴، س ۱۳.

۱۰۲ — رجوع کنید به پیش از این، حاشیہ ۹۷، و پس از این، حاشیہ ۱۱۲.

شدن آن در این دو فورمول متفاوت آن شده باشد یا نه.

عبارت عربی لنفسه یا بنفسه که آن را «به سبب خود» ترجمه کرده‌ایم، ترجمه مستقیم عبارت یونانی کات آوتون است که «بنابر خود»، «به خود» یا «به سبب خود» معنی آن است. ارسطو در متافیزیک خود نوشته است که «زندگی به خدا تعلق دارد (به یونانی: اوپارخئی)، چه فعلیت اندیشه زندگی است، و خدا آن فعلیت است؛ و فعلیت خدا به سبب خودش (کات آوتن) خوبترین و ازلیترین زندگی است» و از آنجا چنین نتیجه گرفته است که «بنابراین می‌گوییم که خدا موجود زنده و ازلی و نیکوتر است» و اینکه «خدا همین است». ۱۰۳ این بیان ارسطو در یک تذکره عقاید فلاسفه یونانی به زبان منسوب به ارسطو چنین آمده است: «خدا به ذات خود زنده است و به ذات خود قدیم است». ۱۰۴

227 / ولی چنان اتفاق افتاده است که در ارسطو عبارت کات آوتو برای آن به کار رفته است که این معانی از آن به دست آید: (۱) آنچه معرف موضوع است و بنابراین به معنی ذات آن است، یا (۲) آنچه جنس یا فصل آن است، یا (۳) آنچه خاصه (عرض خاص) آن است. ۱۰۵ چون ارسطو در فقره یاد شده گفته است که زندگی «به سبب خودش» به خدا «تعلق دارد» (اوپارخئی)، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که مقصود وی از این گفته آن بوده است که زندگی خاصه‌ای از خدا است، چه ارسطو خاصه را چیزی تعریف کرده است «که بر ماهیت شیء دلالت نمی‌کند ولی تنها به آن شیء تعلق دارد»، ۱۰۶ یا «چیزی که به هر چیز به سبب خود آن تعلق می‌گیرد ولی ماهیت و ذات آن نیست». ۱۰۷ بنابراین، هنگامی که نظام و ابوالهذیل هر دو صفات را الفاظی می‌دانند که «به سبب خود خدا» بر او حمل می‌شوند، مقصودشان آن است که هریک از این الفاظ به معنی خاصه‌ای از خدا است. ولی معنای منطقی گفتن این که

۱۰۳ — متافیزیک دوازدهم، ۷، ۱۰۷۲ b، ۳۰ — ۲۶. ۱۰۶ — Top. I، ۵، ۱۰۲ a، ۱۹ — ۱۸.

۱۰۴ — ملل، ص ۳۱۵، س ۱۴ — ۱۳. ۱۰۷ — متافیزیک پنجم، ۳۰، ۱۰۲۵ a، ۳۱.

۱۰۵ — متافیزیک پنجم، ۱۸، ۱۰۲۲ a، ۳۶ — ۲۴. — ۳۲.

هرمحمول خدا، مثلاً صفت «علم» خاصه‌ای از خدا است، چیست؟ درباره‌ی این پرسش است که نظام و ابوالهذیل با یکدیگر اختلاف پیدا کرده‌اند. در نظر ابوالهذیل، تعریف ارسطو از خاصه همچون چیزی که به معنی ذات موضوعی نیست که بر آن حمل می‌شود، ولی با وجود این تنها به آن موضوع تعلق دارد، این است که خاصه از یک لحاظ غیر از موضوعی است که بر آن حمل شده، ولی از لحاظی دیگر عین آن موضوع است. به همین جهت در فورمول خود نخست می‌گوید که «خدا به سبب علم عالم است»، و از این راه نشان می‌دهد که از این یک لحاظ علم غیر از خدا است، ولی پس از آن چنین می‌افزاید که «علم او خود او است»، و از این راه نشان می‌دهد که از این لحاظ دیگر، علم عین خدا است. ولی چنان می‌نماید که نظام چنین استدلال می‌کرده است: هروقت که موضوع یک خاصه خدا باشد، که موجودی یگانه است و با موجود دیگری شبیه نیست، خاصه حمل شده بر او را که تنها به او تعلق دارد، باید از هر لحاظ عین او دانست. بنابراین، در مورد خدا، هر لفظ را که همچون خاصه‌ای بر او حمل شده باشد، باید به معنی خود ماهیت و ذات او بدانیم، زیرا که هیچ لفظ حمل شده بر خدا به عنوان خاصه / در معرض تمایزی قرار ندارد که ارسطو میان محمولی که تعریف است و محمولی که خاصه است قائل بوده است. ولی به سبب آنکه ذات خدا ناشناختنی است، خاصه‌ای که بر او حمل می‌شود نمی‌تواند معنی مثبت داشته باشد. لازم است به صورت منفی تفسیر شود. بنابراین چنین معتقد می‌شود که هروقت محمولی همچون «عالم» بر خدا حمل و «به سبب خود او» به شکل ایجابی بیان شده باشد، باید آن را به این معنی گرفت که «نه به سبب علم». و محتملاً معنایی که به عبارت «لنفسه» به توسط نجار معتقد به تفسیر فعلی صفات، و ضرار معتقد به تفسیر منفی، داده شده، نیز بنابر همین مقدمات است.

من از این واقعیت آگاهم که، در روزگار نظام و ابوالهذیل، متافیزیک ارسطو یا هنوز ترجمه نشده یا تازه در شرف ترجمه شدن بود. ولی، به اعتقاد من، می‌توان بنابر زمینه‌های کاملاً مستقل، ثابت کرد که انتقال فلسفه یونانی به

مردمان عربیزبان بر ترجمه فعلی و واقعی کتابهای فلسفی یونانی مقدم بوده است.

دلایلی بر تأیید این مطلب که تفاوت تفسیر کلمه عربی به معنای «به سبب خود آن» علت آن شده است که نظام و ابوالهذیل فورمولهای متفاوتی به دست دهند، به گمان من می تواند از کتابهای اشعری و شهرستانی به دست می آید.

اشعری، پس از آنکه به شکلی ناقص صورت بیانی ابوالهذیل را که پیشتر آوردیم نقل کرده،^{۱۰۸} این مطلب را افزوده است: «ابوالهذیل این نگرش خود را از ارسطو گرفته است. چه ارسطو در یکی از کتابهای خود گفته است که باری تعالی همه اش (کُلُّه) علم است، و همه اش قدرت، و همه اش سمع، و همه اش بصر. و ابوالهذیل چنان پنداشت که می تواند با گفتن اینکه [خدا عالم است به سبب علم، ولی] علم او خود او است، و [خدا قادر است به سبب قدرت، ولی] قدرت او خود او است، برای این صورت بیانی شکل بهتری فراهم آورد». ^{۱۰۹} این که اشعری گفته است که آنچه ابوالهذیل آورده از یکی از کتابهای ارسطو است / در هیچ کتاب ارسطو دیده نمی شود. بدون شک ترجمه ²²⁹ آزاد یا تفسیری از جمله ای است که در بالا از کتاب متافیزیک نقل کردیم و از تعلق داشتن زندگی به خدا به سبب خود او سخن می گفت. ^{۱۱۰} بنابراین در اینجا دلیلی داریم بر اینکه فورمول ابوالهذیل مبتنی بر این گفته ارسطو بوده است که زندگی به خدا «به سبب خود او» تعلق دارد.

تأییدی که از شهرستانی به دست می آید، از این هم نیرومندتر است. وی هنگام-۱ گفتگو از تعلیمات ابوالهذیل چنان نظر می دهد که اختلاف میان صورت بیانی ابوالهذیل و صورت بیانی دیگری که بدون ذکر نام صاحب آن نقل

۱۰۸ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۹۹.

۱۰۹ - مقالات، ۴۸۵، س ۱۰ - ۷. به نقل از پیروان جهم، پیش از این، حاشیه ۸۰، رجوع

کنید.

۱۱۰ - رجوع کنید به پیش، حواشی ۱۰۳ و ۱۰۴.

می‌کند، که می‌توان آن را از نظام دانست، در آن است که اولی تصدیق‌کننده چیزی است که ابوهاشم آن را به نام احوال نامیده است، در صورتی که دومی انکار احوال است.^{۱۱۱} به عبارت دیگر، شهرستانی نظام و ابوالهذیل راپیش‌تازان جبائی و ابوهاشم در مسئله احوال می‌داند. شهرستانی در گزارش از تعلیمات جبائی و ابوهاشم می‌گوید که در عین آنکه هر دو نسبت صفات را با خدا با عبارت «به سبب ذات خود او (لذاته)» بیان می‌کنند که در اینجا همسنگ با (لنفسه)^{۱۱۲} است، هریک از آنها این عبارت را به صورت دیگری تفسیر می‌کند. جبائی آن را به معنی انکار صفات حتی به معنی احوال می‌گیرد، در صورتی که ابوهاشم آن را تنها انکار صفات به معنی صفات حقیقی و واقعی نه به معنی احوال می‌داند.^{۱۱۳} و بنابراین، چون شهرستانی، نظام و ابوالهذیل را پیش‌تازان جبائی و ابوهاشم دانسته است، می‌توانیم از گفته وی چنین نتیجه بگیریم که اختلاف میان نظام و ابوالهذیل نیز به اختلاف تفسیر آنان از عبارت لنفسه یا معادل آن لذاته بوده است.

در باره بحث‌های قدیم بعضی از جنبه‌های اختلاف فورمولهای نظام و ابوالهذیل، سه نکته باید افزوده شود.

۲۳۰ / نخست، در آن صورت که این دو در این باره با یکدیگر مشاجره می‌کردند که آیا عبارتهای «لنفسه» و «لذاته» معنی مثبت دارد یا معنی منفی، معاصران ایشان، عباد بن سلیمان و ابن کلاب آنها را به معنی مثبت می‌گرفتند. از گفته عباد بن سلیمان بدین صورت که «هنگامی که من می‌گویم خدا دانا است... توانا است... زنده است، مقصودم دادن نامی به خدا است»،^{۱۱۴}

۱۱۱- ملل، ص ۳۴، س ۲۰-۱۷.

۱۱۲- به نقل‌هایی از شهرستانی که پیشتر در حاشیه‌های ۱۰۰ و ۱۰۱ آمده است، مراجعه شود؛ نیز به نقل‌های اشعری در حواشی ۹۶ و ۹۷. تعبیر لنفسه و نه لذاته به توسط اشعری در ارتباط با جبائی (مقالات، ص ۱۷۹، س ۲) و به توسط بغدادی در ارتباط با ابوهاشم (فرق، ۱۸۱، س ۲ و ۳) آمده است.

۱۱۳- ملل، ص ۵۵، س ۲۰ تا ص ۵۶، س ۲. ۱۱۴- مقالات، ص ۱۶۶، س ۸-۶.

کاملاً آشکار است که وی منکر واقعیت صفات بوده و به آنها تنها همچون نامهایی از خدا نظر می کرده است. به همین جهت، فورمول به کار برده شده به توسط او چنین بوده است: «خدا دانا است نه به سبب علم، و توانا است نه به سبب قدرت، و زنده است نه به سبب حیات».^{۱۱۵} و نیز از او گزارش شده است که «وی صورت بیانی خدا دانا و توانا و زنده است به سبب خودش (لنفسه یا لذاته) را رد می کرده است».^{۱۱۶} و این آشکارا نشان می دهد که وی این عبارتها را به معنی مثبت می گرفته است. ابن کلاب، چنانکه دیدیم، از صفاتیّه است، و به همین جهت در یک جا گفته است که «خدا به صورت ازلی به سبب اراده مرید است».^{۱۱۷} ولی، در جای دیگر، گفته است که «نامها و صفات خدا به سبب ذات او است».^{۱۱۸} و این نیز نشان می دهد که جمله های مورد بحث به وسیله او دارای معنی مثبت گرفته شده است.

دوم، در مورد معنی صورت بیانی ابوالهذیل اختلاف عقیده وجود داشت. ابن راوندی، بدان گونه که خیاط نقل کرده، گفته های ابوالهذیل را در باره علم و قدرت بدان معنی می گرفت که «علم خدا [خود] خدا است و قدرت او [نیز] خود او است»، و بنابراین چنان استنتاج می کرد که علم و قدرت یکی خواهند بود، و در باره این نگرش می گفت که «من بر روی زمین کسی را نمی شناسم که جرأت گفتن چنین سخنی پیدا کرده باشد».^{۱۱۹} خیاط، در ضمن ردّ نظر ابن راوندی، تفسیر خود را از صورت بیانی ابوالهذیل آورده است. به گفته او، «ابوالهذیل که متقاعد شده بود که حق / آن است که خدا واقعاً عالم²³¹ است، ولی در عین حال نیز از باطل بودن این هردو بیان متقاعد شده بود که: خدا به سبب علم قدیم عالم است که نظر ناپتّه چنین بود، و اینکه خدا به سبب

۱۱۵ - همان جا، س ۲ - ۱.

۱۱۶ - همان جا، س ۴.

۱۱۷ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۵.

۱۱۸ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۶.

۱۱۹ - انتصار ۴۸، ص ۵۹، س ۱۸ - ۱۶.

علم آفریده شده عالم است که نظر رافضیان چنین است، به این نتیجه رسید که درست آن است که گفته شود که خدا به نفس خود عالم است».^{۱۲۰} به عبارت دیگر، هنگامی که ابوالهذیل نخست می گوید که «خدا عالم است به سبب علم»، و اینکه «خدا قادر است به سبب قدرت»، تنها مقصودش این است که خدا واقعاً دانا و واقعاً توانا است؛ و هنگامی که پس از آن می گوید که «علم او خود او است» و «قدرت او خود او است»، تنها مقصودش آن است که علم و قدرت او به سبب خود او است نه به سبب چیزی افزوده شده بر او به عنوان صفتی واقعی قدیمی یا مخلوق. پس، بنابر گفته خیاط، اختلافی میان فورمول نظام و فورمول ابوالهذیل وجود ندارد؛ اختلاف میان آنها تنها لفظی است.

تفسیر ابن راوندی را درباره معنی فورمول ابوالهذیل، بغدادی تفسیر درست معنی این فورمول دانسته است. بغدادی آن را چنین بازگو کرده است: «چهارمین بددینی ابوالهذیل آن است که علم خدا [خود] خدا است و قدرت او [نیز] خود او است».^{۱۲۱} سپس به بیان استدلال ابن راوندی پرداخته و چیزی از تصحیح خیاط درباره آن بیان نکرده است، در صورتی که در دو مورد پیش از آن مربوط به موضوعهای دیگر، هنگامی که استدلال ابن راوندی را بر ضد ابوالهذیل نقل کرده، جواب خیاط را نیز آورده و آن را رد کرده است.^{۱۲۲}

در زمانی متأخرتر، شهرستانی آشکارا با توجه داشتن به سوء تعبیر نظر ابوالهذیل به توسط ابن راوندی و بغدادی، هم درنهایه و هم درملل به آن اشاره کرده است.²³² / درنهایه، پس از گفتن اینکه «ابوالهذیل علاف راه فلاسفه را در پیش گرفت و گفت که باری تعالی عالم به علمی است که خود او است ولی گفته نمی شود که خود او علم است چنانکه فلاسفه می گویند که او عاقل [به

۱۲۰- همان جا، س ۲۰-۱۸. درباره نابتة رجوع کنید به هالکین، «حشویه»، JAOS، ۵۴، ۲۵-۱ (۱۹۳۴). درباره علم آفریده رجوع کنید به پس از این، ص ۱۴۶-۱۴۳.

۱۲۱- فرق، ص ۱۰۸، س ۷-۸.

۱۲۲- همان کتاب، ص ۱۰۳، س ۱۰ و بعد، وانتصار ۴۰؛ فرق، ص ۱۰۵، س ۱۵ و بعد، و

یونانی: *ثو ئیسیس* [است و عقل [نوس] و معقول [ثوئتون، ثوئمون] ». ۱۲۳. در ملل خود به گونه مشابهی پس از بازگو کردن نگرش صحیح ابوالهذیل، بدان گونه که در صورت بیانی «خدا به سبب علم عالم است و علم او ذات او است»، اشاره می کند که ابوالهذیل «این نگرش را از فلاسفه به عاریت گرفته است که برآنند که خدا واحد است، بدون آنکه از هیچ جهتی در او کثرت باشد، و اینکه صفات چیزهای (معانی) در ماورای ذات نیست که قائم به ذات باشد، بلکه عین ذات است و به نفیها و لوازمی باز می گردد» ۱۲۴، یعنی به خاصه ها. ۱۲۵ لازمه این فقره آن است که علم نه یک صفت واقعی در خدا است و نه همچون نظر فلاسفه که در فقره پیش نقل شده عین خدا است. ولی باید توجه داشت که در هیچ یک از این دو فقره اشاره ای از شهرستانی که جای دیگر به آن کرده است ۱۲۶ که فورمول ابوالهذیل مستلزم نظریه ای شبیه نظریه احوال ابوهاشم می شود، وجود ندارد.

پیش از شهرستانی، یک یهودی معاصر خیاط به نام *المقمص* که از ضد صفاتیان بود، دو فورمول بینام را با تأیید آنها نقل کرده است که می توان آنها را همان صورتهای بیانی ابوالهذیل و نظام دانست. وی سپس کاربرد این دو صورت بیانی را به این جهت درست دانسته است که به گفته او «در عین اینکه از حیث لفظ با یکدیگر تفاوت دارند، در معنی میان آنها اختلافی موجود نیست». ۱۲۷. این واقعیت که وی احساس کرده بود / که باید دلیل حقانیت خود 233

۱۲۳ - نهایی، ص ۱۸۰، س ۷ - ۵. مقایسه کنید با متافیزیک دوازدهم، ۷، ۱۰۷۸b، ۱۹ - ۲۴؛ دوازدهم، ۹، ۱۰۷۵a، ۵ - ۳.

۱۲۴ - ملل، ص ۳۴، س ۱۶ - ۱۵.

۱۲۵ - لازم = یونانی تو باراکوئو نوتون، که به توسط ارسطو به صورت «خاصه» (به یونانی: ایدئون) در مقابل «جنس» نهاده شده، در اینجا به توسط او در مقابل «جنس» آمده است (Top. I، ۵، ۱۰۲a، ۱۹ - ۱۸ و ۲۳ - ۲۲). رجوع کنید به مقاله من «ابن سینا و غزالی و ابن رشد درباره صفات» در *مغانمة میلاس دالیکروزا*، دوم، ص ۵۵۸.

۱۲۶ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۱۱.

۱۲۷ - رجوع کنید به یهودا بن برزیلای، *پروش سفربصیره*، ص ۷۹، س ۲۲ - ۲۱.

را برای به کار بردن هر دو فورمول اقامه کند، نشان می دهد که وی می دانست که ممکن است کسی متوجه نشود که این هر دو یک معنی دارند. آن کسی که او آشکارا در خاطر داشته، همان ابن راوندی است.

در پرتو بحث گذشته درباره فورمولهای مختلف به کار برده شده به توسط صفاتیّه اهل سنت و ضدّ صفاتیّه معتزله، مایه شگفتی است که در اشعری با بیانات ذیل مواجه شویم: (۱) «بعضی می گویند که نامهای خدا خود اویند. از این روش گفتن اکثریت اهل حدیث پیروی کرده اند». ۱۲۸ (۲) «بعضی می گویند که نامهای باری تعالی جز او است، و صفات او نیز چنین است. این صورت بیانی معتزله و خوارج و اکثریت مُرجئه و اکثریت زیدیه است». ۱۲۹ (۳) «اهل حدیث و سنت» اعتراف می کنند که «کسی نباید بگوید که نامهای خدا جز اویند، چنانکه معتزلیان و خوارج چنین می گویند». ۱۳۰ چنانکه دیدیم، خود اشعری نیز گاه صفات را «جز» خدا می دانست ۱۳۱ و معتزله به راههای گوناگون صفات را عین خدا می شمردند. ۱۳۲

توضیحی برای این بیانات مایه تحیر که به نظر من می رسد آن است که اصطلاح «جز» را در اینجا به همان معنی به کار برده است که این کلمه را در فورمول صفات به کار برده است. در آنجا همچون اعتقاد خود وی به وجود حقیقی صفات به صورت چیزی جدا از ذات خدا به کار رفته است؛ در اینجا برای بیان کاربرد معتزله در تأویل نامها و صفات خدا، یعنی تفسیر شدن نامها و صفات خدا به توسط ایشان به معنی چیزی «جز» آنچه آشکارا معنی آنها است به کار رفته است. هر چند لفظ تأویل در عربی به معنی تفسیر رمزی و کنایی است، هیچ ارتباطی با آلوس به معنی «جز و دیگر» در کلمه یونانی آلیگوریا به

۱۲۸ - مقالات، ص ۱۷۲، س ۷-۶. ۱۲۹ - همان جا، س ۱۱-۱۰.

۱۳۰ - همان کتاب، ص ۲۹۰، س ۲، ۱۳؛ ابانّه، ص ۸، س ۱۶، و اصول ص ۱۱۴، س ۱۶.

تا ص ۱۱۵، س ۱۳.

۱۳۱ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه های ۳۱-۲۹.

۱۳۲ - رجوع کنید به پیش از این، حواشی ۶۲-۵۹.

معنی تفسیر رمزی ندارد، و لفظ تأویل که به صورت تحت اللفظی به معنی «توضیح» یا «تفسیر» است، / با خود معنی دادن معنی کلمه ای را به کلمه 234 دیگر نیز حمل می کند. به همین جهت ابن قدامة، در خرده گیری بر تأویل صفات گفته است: «تأویل کننده اسناد صفتی را به خدا که خود آن را به خود نسبت نداده و به خود نپیوسته است، با نفی صفتی که خدا آن را به خود پیوسته است، ترکیب می کند». ۱۳۳ به عبارت دیگر، تأویل خدا را با الفاظی توصیف می کند «جز» الفاظی که خدا خود را با آنها توصیف کرده است. باید بگوییم که اشعری در بیانات نقل شده، با مقابل هم قرار دادن اهل سنت و معتزلیان علاوه بر بعضی از فرقه های غیر پیرو سنت، چنین نظری داشته است.

قرآن

۱ - قرآن غیرمخلوق

۱ - منشأ مذهب غیرمخلوق بودن قرآن

در فصل گذشته، بر مبنای بیانات نماینده مخالفتی با روش غالب در نسبت دادن صفاتی به خدا، نشان دادیم که در اوایل قرن دوم / هشتم، و احتمالاً پیش از آن، در میان مسلمانان این اعتقاد وجود داشته است که دو لفظی که خدا در قرآن با آنها توصیف شده، یعنی الفاظ «حی» و «علیم»، یا الفاظ «حی» و «قدیر»، یا الفاظ «علیم» و «قدیر»، نماینده آن است که در خدا زندگی و دانش یا زندگی و توانایی یا دانایی و توانایی به عنوان چیزهای واقعی ازلی متمایز از ذات او وجود داشته است. نیز نشان دادیم که چگونه این چیزهای واقعی ازلی با الفاظ عربی معانی، «اشیاء»، و صفات «مشخصات» معرفی می شود، که این آخری از طریق ترجمه لاتینی یک کتاب عربی از ابن میمون به لفظ attributes ترجمه شد. و نیز معلوم کردیم که چگونه این اعتقاد از مناظره های میان مسلمانان و مسیحیان در باره آموزه تثلیث نتیجه شد، و اینکه چگونه باید حلقه ارتباط میان آموزه اسلامی صفات و آموزه مسیحی تثلیث در دو واقعیت مورد جستجو واقع شود: (۱) در این واقعیت که دو لفظ عربی معنی و صفت به ترتیب ترجمه های مستقیم لفظ یونانی پراگماتا که در معرفی اقانیم تثلیث به کار رفته، و لفظ یونانی خاراکیتریستیکا است که برای معرفی خواص معیّره آن اقانیم به کار می رفته است؛ (۲) در این واقعیت که

هریک از دو دسته الفاظ که در بحثهای نخستین مربوط به مسئله صفات آمده، یعنی حیات و قدرت یا حیات و علم یا علم و قدرت، درست متناظر است با هر یک از دو دسته الفاظی که به وسیله آنها اشخاص (اقانیم) دوم و سوم / 236 تثلیث، یعنی پسر و روح القدس، در قدیمترین معرفیهای تثلیث به زبان عربی آمده است. باید توجه داشت که لفظ «علم» مترادف با لفظ «حکمت» به کار رفته است.

ولی دومین شخص تثلیث با دو لفظ دیگر هم توصیف شده است، و این دو لفظ نیز در قرآن در توصیف خدا آمده است. دومین شخص تثلیث در عهد جدید^۱ به نام کلمه (به یونانی: *لوگوس*) خوانده شده، و لفظ کلمه در ارتباط با ولادت حضرت عیسی^۲ بازتابی از آن اصطلاح عهد جدید است. در میان پدران کلیسا، اکتوم دوم به نام «اراده» نیز خوانده می شده، چنانکه آتاناسیوس گفته است: «ما از پیغمبر شنیدیم که گفت که اوفرشته مشاور بزرگ^۳، شده. و اراده (به یونانی: *تیلما*) پدرنام گرفته است»^۴. در قرآن دو لفظ «کلمه» و «اراده» به خدا نسبت داده شده و به صورت ضمنی در عبارات «خدا سخن گفت (کَلَّمَ)»^۵ و «خدا اراده کرد (أَرَادَ)»^۶ آمده است. بنابراین، اگر حق فرض کردن این مطلب را داشته باشیم که سه لفظ «حیات» و «علم — حکمت» و «قدرت» که نخستین مشاجرات در خصوص صفات در اطراف آنها دور می زد، از الفاظی نشأت گرفته است که اشخاص دوم و سوم تثلیث را با آنها توصیف

۱ — یوحنا، ۱:۱.

۲ — سوره نساء، آیه ۱۶۹، سوره آل عمران، آیه ۳۴؛ سوره آل عمران، آیه ۴۰.

۳ — اشعیا، (۶) ۹:۵. در اشعیا فارسی چنین آمده است: «زیرا که برای ما ولدی زائیده و پسری به ما بخشیده شد و سنطنت بر دوش او خواهد بود و اسم او عجیب و مشیر و خدای قدیر و پدر سرمدی و سرور سلامتی خوانده خواهد شد» [مترجم].

۴ — آتاناسیوس، خطابه هایی بر ضد آریانیان سوم ۶ (PG ۲۶، ۴۵۷A). رجوع کنید ماریوس و یکتورینوس (*Adv. Arium*، ۳۲، PL ۱۰۶C، ۱۰۶C): «پدر خدا است و پسر اراده او است». رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۱۹۳، حاشیه ۱۲، و ص ۲۳۱.

۵ — سوره بقره، آیه ۲۵۴ و جاهای دیگر. ۶ — سوره یس، آیه ۸۲ و جاهای دیگر.

می کردند، باید توقع آن داشته باشیم که الفاظ «کلمه» و «اراده» نیز موضوع اختلاف کلمه در آغازپیدایش مسئله صفات بوده باشد. آنکه چنین اتفاقی افتاده را می توان از گزارشهای مربوط به الفاظی به دست آورد که نجّار (میان سالهای ۷۵۰/۱۳۳ و ۸۴۰/۲۲۶) برای نشان دادن این امر به کار می برده است که چگونه آنها را کسانی که منکر صفات بوده اند به صورت منفی تفسیر می کرده اند.^۶ در یک گزارش آمده است که پیروان او با کسانی اتفاق کلمه پیدا کردند که منکر «علم و قدرت و حیات و دیگر صفات قدیم»^۷ / خدا بودند. 237 سه لفظی که در این گزارش آمده سه لفظ اصلی است که با آنها ترکیبات گوناگون دوتایی پیدا شده و، چنانکه دیدیم، موضوع اختلاف کلمه در نخستین مرحله پیدایش مسئله صفات بوده است. ولی در گزارشی دیگر، آمده است که او به آن معتقد بوده است که خدا «پیوسته متکلم بوده، بدین معنی که هیچ وقت ناتوان از صادر کردن کلام نبوده است».^۸ در گزارشی دیگر آمده است که اعتقاد وی آن بود که «خدا پیوسته مُرید است که آنچه می داند که خواهد شد بشود، و آنچه می داند که نخواهد شد نشود، و این اراده و خواست به سبب خود او است؛ به سبب یک اراده نیست؛ ولی بدین معنی است که او بیمیل یا مجبور نیست».^۹ این واقعیت که، نجّار علاوه بر انکار واقعیت داشتن صفات «علم» و «قدرت» و «حیات»، نیز منکر واقعیت داشتن «کلمه» و «اراده» نیز بود، نماینده آن است که به «کلمه» و «اراده» همچون صفات واقعی ازلی نظر می شده، و بنابراین آشکارا باید این امر را نتیجه ای از مجادلات میان مسلمانان و مسیحیان درباره آموزه تثلیث دانست. این گونه مجادلات، بدان گونه که می توان از کتاب *مجادله مسلمان و مسیحی* یوحنای دمشق استنتاج کرد، ظاهراً پس از فتح شام به دست مسلمانان در سال ۶۳۵/۱۴ آغاز شد که مسلمانان با سخنگویان فهمیده مسیحی تماس پیدا کردند. بنابر این حق داریم فرض کنیم

۶۸ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۲۳.

۷ — فرق، ص ۱۹۶، س ۲ — ۱. ۸ — مقالات، ص ۲۸۴، س ۱۶ — ۱۵.

۹ — همان کتاب، ص ۵۱۴، س ۱۳ — ۱۲؛ رجوع کنید به ملل، ص ۶۲، س ۲.

که اعتقاد به صفات ازلی حقیقی، و از جمله صفت واقعی قدیمی «کلام» پیش از آن تاریخ پیدا نشده بود، و زمان پیدایش این اعتقاد هم چندان از تاریخ یاد شده متأخر نبوده است.

از همه آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت که با ظهور مسئله صفات در نیمه اول قرن دوم / هشتم، کسانی که به عنوان مخالفان اعتقاد سنتی به واقعیت صفات قدیم معرفی شده اند، انکار خود را نسبت به صفات با اشاره کردن به صفاتی همچون علم — حکمت و حیات و قدرت و اراده و کلمه — کلام آشکار می ساختند / که همه آنها از الفاظی است که در قرآن به صورت وصفی 238 به خدا نسبت داده شده و همه آنها در مسیحیت برای توصیف دو شخص از سه شخص مسیحیت، بعضی برای شخص دوم و بعضی برای شخص سوم، به کار رفته است.

مستقل از این اعتقاد به واقعیت صفات قدیم، و بدون شک مقدم بر آن، این اعتقاد در اسلام جاری بوده است که قرآن پیش از وحی شدن آن و حتی پیش از آفرینش عالم وجود داشته است. ولی، برخلاف اعتقاد به صفات واقعی قدیم، اعتقاد به قدمت قرآن بر پایه سه آیه از آیات قرآن بوده است. نخست، خود را به صورت «قرآنی گرامی، در کتابی نهفته» (سوره واقعه، آیات ۷۶ و ۷۷) معرفی کرده است. دوم، به صورت «قرآنی شریف، در لوحی محفوظ» (سوره بروج، آیه ۲۲). سوم به صورت «قرآنی عربی... در مادر و اصل کتاب» (سوره زخرف، آیه ۳).^{۱۰} از همه اینها می توان دریافت که قرآن، پیش از وحی شدن آن بر پیغمبر خدا — صلی الله علیه و آله وسلم — در گونه ای از قرآن آسمانی نگاهداشته می شده که «کتاب مکنون» یا «لوح محفوظ» یا «ام الکتاب» نام دارد. این طرز تصور نسبت به قرآنی از پیش موجود چیزی جز بازتابی از اعتقاد سنتی یهودی به یک تورات از پیش موجود نیست^{۱۱}، چه قرآن ییوسته ماهیت

۱۰ — نیز رجوع کنید به سوره رعد، آیه ۳۹. در سوره آل عمران، آیه ۵، «ام الکتاب» اشاره به آیات آشکار و بسیار خوب قابل فهم قرآن یعنی «محکمات» قرآن است در مقابل آیاتی که ابهامی در آنها در بدو امر به نظر می رسد و به نام «متشابهات» خوانده می شوند.

۱۱ — رجوع کنید به بعد، حاشیه ۱۵.

نزول خود را همچون ماهیت نزول تورات توصیف می‌کند.^{۱۲} حلقه ارتباطی میان قرآن از پیش موجود و تورات از پیش موجود از استعمال تعبیرات «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» برای توصیف قرآن از پیش موجود و استعمال تعبیرات «گنجینه محفوظ (به عبری: گِنُزَه)»^{۱۳} و «مخفی (به عبری: مُصْنَع) با خدا»^{۱۴} برای توصیف تورات از پیش موجود، به دست می‌آید. در دین یهود، تورات با وجود از پیش موجود بودن مخلوق است؛ پیش از آفرینش / جهان آفریده شده بوده است.^{۱۵} بنابراین می‌توانیم چنان فرض کنیم که تعلیم اصلی قرآن در باره قدمت خود آن، و نیز اعتقاد اصلی مسلمانان به این تعلیم، این بوده است که قرآن قدیم مقدم بر آفرینش جهان آفریده شده بوده است. هیچ چیز به صورت مستقیم متناقض با این نگرش نیست. قدیمترین اشاره به اعتقاد به نامخلوق بودن قرآن مندرج در حدیثی منسوب به ابن عباس است که به سال ۶۸/۶۸۷،^{۱۶} بیش از پنجاه سال پس از فتح شام در ۶۳۵/۱۴ وفات کرد که تا آن تاریخ اعتقاد به واقعیت صفات قدیم و از جمله صفت واقعی قدیم «کلام» به معنی قرآن قدیم از پیش موجود، کاملاً استقرار پیدا کرده بود. و نیز، چنانکه پس از این ثابت خواهیم کرد،^{۱۷} هیچ دلیلی در دست نیست که بنابر آن بتوان گفت تعلیم مخلوق بودن قرآن به توسط داماد یکی از معاصران حضرت محمد (ص)، که ابن اثیر بعدها به او برچسب بددینی به آن زد، واقعاً در زمان رواج آن تعلیم جنبه بددینی می‌داشته باشد. بازمانده‌ای از این اعتقاد اصلی به مخلوق بودن قرآن را می‌توان در حدیثی نبوی یافت که بنابر آن لوح محفوظ پیش از آفرینش جهان آفریده شده بوده است.^{۱۸} ضمناً گفته شده است که «اهل کتاب، خواه یهودی و خواه مسیحی و خواه سامری» در این حدیث شریکند.^{۱۹}

۱۲ - سورة بقره، آیه ۳۸؛ سورة مائده آیه ۷۲؛ سورة انعام، آیه ۹۳ - ۹۰؛ سورة یونس، آیه ۹۴؛ سورة احقاف، آیه ۱۱ - ۹.

۱۳ - شَبَات b ۸۸، a ۸۹.

۱۴ - گِیسیس رَبا ه اول، ۱.

۱۷ - رجوع کنید به بعد، ص ۲۶۵.

۱۵ - پساحیم ۵۴a و جاهای دیگر.

۱۸ - فرق، ص ۱۲۷، س ۹ - ۷.

۱۶ - ایاتنه، ص ۳۸، س ۳ - ۲ (۷۹).

۱۹ - همان جا.

ولی، چنان اتفاق افتاده است که قرآن نیز، همچون کتاب مقدس عبری که به هریک از وحیه‌های آن به عنوان «کلمه خدا»^{۲۰} اشاره می‌شود، به وحیه‌های مندرج در آن در صورت مفرد بودن به عنوان «کلام خدا»^{۲۱} و در صورت جمع بودن به عنوان «کلمات خدا»^{۲۲} اشاره می‌کند، / و به صورت ضمنی همین تعبیر²⁴⁰ را برای توصیف تورات^{۲۳} و زبور^{۲۴} و انجیل^{۲۵} به کار می‌رود. نیز به همین گونه، در دنباله اشاره به شریعت موسی به عنوان «کتاب و حکمت»^{۲۶} که آشکارا اشاره به آیه‌ای از کتاب امثال است که در آن به شریعت موسی همچون «حکمت»^{۲۷} اشاره شد، حضرت محمد (ص) به قرآن به عنوان «کتاب و حکمت»^{۲۸} اشاره کرده است.^{۲۹} بدین ترتیب معلوم می‌شود که قرآن خود را با

۲۰- سفر پیدایش ۱: ۱۵، و جاهای دیگر. ۲۱- سوره بقره، ۷۰؛ سوره توبه، ۶؛ سوره فتح، ۱۵.

۲۲- انعام، ۱۱۵؛ اعراف، ۱۵۸؛ یونس، ۶۵؛ کهف، ۲۶؛ سجده، ۲۶.

عموماً برای «کلمه» به عنوان قرآن از پیش موجود لفظ عربی کلام به کار رفته است، و برای معرفی عیسی (ع) لفظ کلمه، چنانکه در سوره‌های آل عمران، ۳۴ و ۴۰، و نساء، ۱۳۹ آمده است (رجوع کنید به بعد، ص ۲۴۲). مسیحیان عربیزبان، که به علت مسیحی بودن چنان معتقد بودند که «کلمه» تنها به معنی عیسی مسیح از پیش موجود است، ولی به معنی کتاب وحی شده نامخلوق نیست (رجوع کنید به یوحنا دمشقی، مجادله [PG ۹۶، ۱۳۴۴A؛ ۱۵۸۸ B] درباره به کار بردن این دو کلمه عربی کمال احتیاط را به خرج می‌دادند. به همین جهت جوینی گفته است «مسیحیان کلمه را به معنی کلام به کار نمی‌برند، چه در نظر ایشان کلام آفریده است» (ارشاد، ص ۲۸، س ۱۲ - ۱۳ [ص ۵۳]). و اما مسلمانان، هرچند بنا بر قاعده لفظ مخصوص به ایشان برای قرآن لفظ کلام بود، اعتراضی بر استعمال لفظ کلمه نداشتند، چه، چنانکه دیدیم، جمع این لفظ در قرآن برای وحیه‌های خدا به کار رفته است.

۲۳- سجده، ۲۳.

۲۴- نساء، ۵۷؛ احزاب، ۳۴.

۲۵- مائده، ۵۶.

۲۶- امثال سلیمان، ۸: ۱۲.

۲۷- مائده، ۵۰.

۲۸- بقره، ۱۲۳، ۱۴۶، ۲۳۱؛ آل عمران، ۷۵، ۱۵۸؛ نساء، ۱۱۳؛ اسراء، ۴۱؛ احزاب،

۳۴؛ قمر، ۵؛ جمعه، ۲.

۲۹- بقره، ۱۱۴؛ رعد، ۳۷؛ رحمن، ۳- ۱، که همه آنها را پائون در کتابش احمد بن حنبل

و محنة (۱۸۹۷)، ص ۱۰۱ و ۱۶۲ نقل کرده است. رجوع کنید به ابانته، ص ۳۴، س ۴، و ص ۴۱، س ۸- ۹ که در آن سوره عنکیوت، آیه ۴۸ نقل شده است.

الفاظ «کلام» و «حکمة» و «علم» توصیف کرده است. با ظهور اعتقاد به صفات ازلی واقعی بر اثر نفوذ تثلیث مسیحی، الفاظ «کلام» و «حکمة» و «علم» که محمول خدا واقع شده و برای معرفی قرآن به کار رفته اند، معنی صفات قدیم و غیرمخلوق موجود در خدا پیدا کردند و از آنجا مفهوم قرآن ناآفریده و از پیش موجود پیدا شد. بدین ترتیب اعتقاد قدیمی به قرآنی از پیش موجود و آفریده به اعتقاد به قرآنی از پیش موجود ناآفریده مبدل شد. بنابراین، درست به همان گونه که ضد صفاتیان استدلال می کردند که اعتقاد داشتن به صفات تفاوتی با اعتقاد مسیحی به تثلیث ندارد،^{۳۰} به همین گونه هم مأمون خلیفه عباسی (۲۱۸ — ۱۷۰/۸۳۳ — ۷۸۶)، در مبارزه خود بر ضد اعتقاد به نامخلوق بودن قرآن، در نامه سومش به فرماندار بغداد، چنین نوشت که آن کسان که معتقد به ناآفریده بودن قرآنند «همچون مسیحیانی هستند که ادعا می کنند / که عیسی پسر مریم مخلوق نبود، بدان جهت که کلمه خدا بود».^{۳۱}

حاصل بحث ما آن است که اعتقاد به قرآن نامخلوق و از پیش موجود عبارت از تجدید نظری بود در اعتقاد به قرآنی آفریده و از پیش موجود، و اینکه، در صورتی که اعتقاد اصلی به قرآنی آفریده و از پیش موجود، مستقیماً بر تعلیم خود قرآن بنا شده بود، اعتقاد تجدیدنظر شده به قرآنی نامخلوق و از پیش موجود، جوانه ای از اعتقاد به صفات قدیم ناآفریده بود که، همان گونه که دیدیم، بر اثر نفوذ آموزه مسیحی تثلیث به وجود آمده بود. درست نمی دانیم که اعتقاد به صفات ناآفریده ازلی و نتیجه آن، اعتقاد به قرآن ناآفریده، در چه زمان پیدا شده بوده

۳۰ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱۳.

۳۱ — طبری، تاریخ، ص ۱۱۸، س ۱۱ — ۱۰؛ رجوع کنید به پائون، احمد بن حنبل ومحنة، ص ۶۷. من این گفته مأمون را چنین معنی می کنم: «عیسی پسر مریم بدان جهت مخلوق نبود که [تجسمی] از کلمه خدای [ناآفریده] بود». بدین گونه انعکاسی از علم به آموزه مسیحی نامخلوق بودن مسیح از پیش موجود و تجسد آن در عیسی می شود که از قرآن استنتاج نشده بود (رجوع کنید به بعد، ص ۳۰۵)، و نیز انعکاسی از کاربرد آن آموزه در بیانات قرآنی نسبت به اعتقاد مسیحی می شود که بنابر آنها عیسی از خدا «تولد یافته»، و اینکه خدا است، و اینکه شخص دوم از سه شخص تثلیث است (رجوع کنید به بعد، ص ۳۱۱ — ۳۱۰).

است. پیش از این به روایتی اشاره کردم که بنابر آن شخصی که در ۶۸۷/۶۸ از دنیا رفته به نام مخلوق بودن قرآن معتقد بوده و نیز نظر تأیید نشده ابن اثیر را آوردم که بنابر آن مخلوق بودن قرآن که به توسط داماد یکی از معاصران حضرت رسول (ص) تعلیم می شده، در زمان تعلیم عنوان بددینی داشته است.^{۳۲} از لحاظ تاریخی، مخالفت با اعتقاد به قرآنی نامخلوق، تا اوایل قرن هشتم میلادی و تعالیم جعد بن درهم (متوفی در ۷۴۳/۱۲۶) و جهم بن صفوان (متوفی در ۷۴۶/۱۲۹) رواج نیافت.^{۳۳} اشاره به اختلاف نظر مذهبی در اسلام نسبت به مسئله نامخلوق بودن قرآن در اوایل قرن هشتم، در داستان مجادله ای خیالی میان یک مسلمان و مسیحی دیده می شود که نویسنده آن، یوحنای دمشقی (متوفی در حدود ۷۵۴/۱۳۷) به مسیحیان تعلیم می دهد که چگونه به مناظره و مجادله دینی با مسلمانان پردازند.^{۳۴}

- 242 / یوحنای دمشقی در آن مجادله فرضی به مسیحیان سفارش می کند که این اعتراف را از مسلمانان بگیرید که حضرت عیسی (ع) در قرآن (سوره نساء، آیه ۱۶۹) به نام کلمه خدا یعنی ازپیش موجود خوانده شده، درست به همان معنی که قرآن نیز کلمه الله به معنی قرآن ازپیش موجود خوانده شده است، و از این راه مسلمانان طرف مناظره خود را ناگزیر از این اعتراف سازید که کلمه خدا به معنی مسیح ازپیش موجود ناآفریده است، و توجه داشته باشید که مخاطب مسلمان شما، به عنوان یک مسلمان پیرو سنت خوب، چاره ای جز آن نخواهد داشت که نظر مخلوق بودن کلمه خدا را، به هر معنی که در نظر گرفته شود، رد کند، «چه» به گفته یوحنا «آنان که در میان مسلمانان چنین نظری داشته باشند، بددین و منفور و خوارند».^{۳۵} مقصود دمشقی در اینجا آن است که مخاطب مسلمان، برای آنکه متهم به بی انضباطی در سخن گفتن نشود، ناگزیر

۳۲- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه های ۱۶ و ۱۷، ۳۳ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۶۵.

۳۴ - مناظره مسلمان و مسیحی (PG ۹۶، ۱۳۴۱؛ نیز PG ۹۴ A ۱۵۸۶ تا ۱۵۸۷A).

۳۵ - همان جا. رجوع کنید به بکر، مقاله «مناظرات مسیحی و ساخته شدن عقاید اسلامی»

مندرج در مجله آشورشناسی، ۲۶، ۱۸۸ (۱۹۱۲).

باید پذیرد که کلمه خدا که در قرآن به معنی مسیح از پیش موجود به کار رفته، مخلوق است، بدان سبب که کلمه الله به کار رفته در قرآن به معنی قرآن از پیش موجود را مسلمان پیرو سنت نامخلوق می داند، و نیز بدان سبب که انکار نامخلوق بودن قرآن به وسیله او بددینی و الحاد است. اشاره مشابهی از یوحنا دمشقی به معتقد بودن مسلمانان به قرآن ناآفریده و از پیش موجود، شبیه به اعتقاد مسیحیان به مسیح ناآفریده و از پیش موجود در این گفته وی درباره قرآن از قول حضرت محمد (ص) آمده است که «آن کتاب از آسمان بروی نازل شده است».^{۳۶} نزول قرآن «از آسمان» که یوحنا دمشقی گفتن آن را به پیامبر اسلام (ص) نسبت داده، بدان معنی است که قرآن قدیم و ناآفریده است، چه تعبیر «از آسمان» شبیه این عبارتهای عهد جدید در خصوص مسیح از پیش موجود است که: «آن کس که از آسمان پایین آمد»،^{۳۷} و «او که از آسمان می آید»،^{۳۸} و «انسان دوم خداوند است از آسمان»،^{۳۹} و می دانیم که این توصیف عهد جدید از مسیح از پیش موجود در نظر/ یوحنا دمشقی به این معنی بوده است که مسیح از پیش موجود قدیم و غیرمخلوق است.

پس از آنکه فرد مسیحی از این راه شخص مسلمان را ناچار از پذیرفتن این مطلب کرد که کلمه خدا در قرآن به معنی مسیح از پیش موجود و ناآفریده به کار رفته، یوحنا دمشقی در آن می کوشد که با سخن فرد مسیحی شخص مسلمان را مجبور از قبول این مطلب سازد که «هرچیز که آفریده نشده بلکه ناآفریده است، خدا است».^{۴۰} مقصود وی آن است که آنچه آفریده نیست بلکه به صورت ازلی تکوین یافته، در قدمت با خدا شریک و بنابراین خدا است، چه قدمت متضمن خدایی است. آنچه جواب فرد مسلمان به این سخن می تواند باشد، در اینجا به توسط یوحنا دمشقی نیامده، بلکه از گفته وی در جای دیگر

۳۶ — در الحاد ۱۰۱ (۷۶۵ A, PG ۹۴). ۳۸ — انجیل یوحنا، ۳:۳۱.

۳۷ — انجیل یوحنا، ۳:۱۳. ۳۹ — اول کورنثیان، ۱۵:۴۷.

۴۰ — ۱۵۸۶ A, PG ۹۴. متن در ۱۳۴۱ D, PG ۹۶ ناقص است. نیز رجوع کنید به در الحاد

۱۰۱ (۷۶۸ C, PG ۹۴).

بدین صورت به دست می‌آید که مسلمانان «ما را مشرک می‌دانند، بدان جهت که می‌گویند هنگامی که شما مسیح را پسر خدا و خدا می‌خوانید، شریکی برای خدا قائل شده‌اید»^{۴۱}، و از اینجا می‌توانیم نتیجه بگیریم که جواب مسلمان در مورد صفات^{۴۲} این خواهد بود که، حتی اگر کسی ناچار برای استدلال مجبور از پذیرفتن آن باشد که مسیح از پیش موجود از قدیم تکوین یافته و ازلی است، با وجود این مسیح خدا نخواهد بود، چه قدمت به معنی خدا بودن نیست. سپس مسلمان ممکن است چنان استدلال کند که در عین آنکه کلمه خدا در قرآن به معنی قرآن از پیش موجود است^{۴۳}، کلمه خدا بدان صورت که در مورد مسیح به کار رفته تنها به معنی کلمه آفرینش «کُن = باش» است که به وسیله آن خدا همه چیز را آفریده است.^{۴۴}

از این همه می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که در اوایل قرن دوم / هشتم در اسلام دو نگرش در این باره وجود داشته است که آیا کلمه خدا، که مقصود از آن قرآن از پیش موجود است، نامخلوق بوده است یا مخلوق، و اینکه آیا انکار نامخلوق بودن آن را یوحنا دمشقی یک نگرش الحادی در میان مسلمانان می‌دانسته یا چنین نبوده است. و نیز به این نتیجه می‌رسیم که، از چنین مناظره‌ای میان مسلمان و / مسیحی از آن گونه که یوحنا دمشقی به آن اشاره 244 کرده، مسلمانان از این مطلب آگاه می‌شدند که مسیحیان اعتقاد خود را درباره کلمه خدای ناآفریده به معنی مسیح از پیش موجود، با اعتقاد مسلمانان به کلمه خدای ناآفریده به معنی قرآن از پیش موجود تشبیه می‌کردند. بنابراین حق داریم چنان فرض کنیم که از چنین مناظره‌ها و نیز از گفته انجیل که «همه چیز به واسطه او آفریده شد» (یوحنا، ۱: ۳) مسلمانان همچنین دریافتند که مسیح از پیش موجود را مسیحیان یک آفریننده می‌دانستند. بنابراین چون به گفته مردی چون اشعری (متوفی در ۷۱۲/۹۴) بدین صورت برمی‌خوریم که «قرآن نه

۴۱ — درالحاد ۱۰۱ (۷۶۸ B, PG ۹۴).

۴۲ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۳۷.

۴۳ — ابانه، ص ۴۰، س ۱۷ و بعد (۸۱ — ۸۰). ۴۴ — رجوع کنید به پس از این، ص ۳۰۹.

آفریننده است و نه آفریده»،^{۴۵} باز هم کاملاً حق داریم چنین فرض کنیم که مقصود از این عبارت در مقابل هم قرار دادن طرز تصور اسلامی قرآن از پیش موجود با طرز تصور مسیحی مسیح از پیش موجود است، شبیه به تقابل قرآنی میان طرز تصور خدای اسلامی و طرز تصور مسیحی مندرج به صورت ضمنی در این آیه که «نه زاده شده است و نه زاده ای دارد» (سوره توحید، آیه ۳).

۲ - مسئله طرح نشده کتاب شدن قرآن

در بخش پیشین کوشیدیم تا این مطلب را بیان کنیم که چگونه تاریخ آموزه ناآفریده بودن قرآن شامل دو مرحله می شود. همچون اعتقادی به یک قرآن از پیش موجود آغاز شد که آن را آفریده تصور می کردند. اعتقاد به ناآفریده بودن آن بعدها همراه با طلوع اعتقاد به صفاتی حقیقی و همقدمت با خدا در آن هنگام پیدا شد که کلام خدا، که مقصود از آن قرآن از پیش موجود است، به عنوان یکی از آن صفات همقدمت با خدا مورد توجه قرار گرفت.

ولی در اینجا دو سؤال در برابر ذهن ما عرضه می شود.

پرسش اول مربوط است به رابطه کلام ناآفریده خدا به معنی قرآن ناآفریده از پیش موجود، با لوح محفوظ و معادلهای آن «کتاب مکتون» و «أم الكتاب»²⁴⁵. در قرآن، کاملاً آشکارا، لوح محفوظ به این معنی است که قرآن / نوشته و در «لوح» نگاهداشته می شده و از این لحاظ به همان معنی «الواح» ده فرمان است که بر روی آنها، بنابر قرآن (سوره اعراف، آیه ۱۴۲) در هر باره پندی و در خصوص هر چیز بیان و تفصیلی^۱ آمده بود، بدان سان که چون در حدیث لوح محفوظ به معنی لوحی گرفته می شود که بر آن احکام و فرمانهای الهی نوشته است، می توان تصور کرد که در این گفته اثری از «کتاب یوبیلها»

۴۵ - ابانۀ، ص ۳۸، س ۷ - ۵ (۷۹)، درباره بیان ابن حزم از کلمه خدا به معنی قرآن از

پیش موجود به عنوان «آفریننده»، به پس از این، ص ۲۵۸، رجوع کنید.

۱ - نیز گفته ای از ربانیان یهودی در این باره که ده فرمان مشتمل بر همه قوانین تورات است،

وجود دارد (غزلهای وّباه تا غزل ۱۴: ۵).

(۱۴ - ۵:۱۳) مشهود است.^۲ ولی، بنابر حدیثی منسوب به حضرت رسول (ص)، لوح محفوظ همراه با «قلم» آن و «عرش» و «کرسی» را خدای متعال پیش از آفرینش عالم آفریده بوده است؛^۳ و بنابر گفته بغدادی، این آفرینش «لوح و قلم» پیش از آفرینش جهان از معتقدات «نیاکان امت مسلمان و نیز اهل کتاب از یهودی و نصرانی و سامریان بوده است».^۴ در پرتو این اطلاعات، می‌خواهیم بدانیم چگونه کسانی که به یک قرآن از پیش موجود و ناآفریده معتقد بودند، اعتقاد خود را با این گفته قرآن سازگار می‌کردند که قرآن از پیش موجود، قبل از آنکه وحی شود، در لوح محفوظ آفریده نگاهداری می‌شده است.

پرسش دوم به ارتباط میان کلام خدای ناآفریده به معنی قرآن از پیش موجود و قرآن وحی شده مربوط می‌شود. در مسیحیت، مسئله ارتباط میان کلمه خدای ناآفریده به معنی مسیح از پیش موجود و مسیح متولد شده، سبب پیدا شدن دو نگرش عمده شده است. بنابر یک نگرش، مسیح از پیش موجود در مسیح متولد شده حالت تجسد پیدا کرد، و نتیجه آن این است که در مسیح متولد شده دو طبیعت وجود دارد، یکی طبیعت مسیح از پیش موجود که همچون طبیعت الهی توصیف می‌شود، و دیگری طبیعت مسیح تولد یافته که همچون طبیعت بشری توصیف می‌شود. بنابر نگرش دیگر، تجسّدی بدان گونه که نتیجه آن پیدا شدن دو طبیعت در مسیح (ع) باشد صورت نگرفته است؛ مسیح متولد شده تنها یک طبیعت بشری داشته، ولی این طبیعت / برتر از هر طبیعت بشری دیگر بوده²⁴⁶ است. نگرش اول مورد قبول کسانی بوده است که به قدمت مسیح از پیش موجود اعتقاد داشته‌اند؛ در میان معتقدان به نگرش دوم نه تنها کسانی جای داشتند که به آفریده بودن مسیح از پیش موجود اعتقاد داشتند، بلکه نیز کسانی را شامل می‌شود که به قدمت مسیح معتقد بودند.^۵ در آن مناظره فرضی میان مسلمان و

۲ - رجوع کنید به ونسینک، «لوح»، در دایرة المعارف اسلام، سوم، ۱۹.

۳ - نقل شده در ونسینک، اعتقاد اسلامی، ص ۱۶۲. ۴ - فرق، ص ۱۲۷، س ۹ - ۷.

۵ - رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۱۷۶ - ۱۷۰، ۳۷۲ - ۳۶۴، ۶۰۶ - ۶۰۲.

مسیحی بر ساخته یوحنا دمشقی، طرف مسلمان از مسیحی می پرسد که «چگونه خدا به رحم یک زن فرود آمد؟»^۶ و طرف مسیحی برای او آموزه راست اعتقادانه تجسد را بیان می کند و گفته خود را با این کلمات به پایان می رساند: «باید بدانی که گفته اند مسیح از لحاظ طبیعت دارای دو جنبه است، ولی از لحاظ شخص و اقنوم یکی بیش نیست».^۷ از این گفته ها چنین نتیجه می گیریم که در آن زمان که مسئله قدمت قرآن سبب پیدایش اختلاف کلمه های مذهبی شد، کسانی که در این اختلافات دخالت داشتند، پیش از آن از مسائل مربوط به دو طبیعت داشتن مسیح و تجسد اطلاعاتی به دست آورده بودند، و نیز می دانستند که در میان مسیحیان کسانی هستند که هم نامخلوق بودن مسیح از پیش موجود را منکرند و هم دو طبیعت داشتن مسیح تولد یافته را. در نتیجه، به سبب آنکه اختلاف کلمه در میان مسلمانان بر سر مسئله مخلوق بودن یا نبودن قرآن از پیش موجود با اختلاف کلمه در میان مسیحیان بر سر مسئله مخلوق بودن یا نبودن مسیح از پیش موجود شباهت داشت، این سؤال بر ذهن ما می گذرد که آیا شبیه اختلاف کلمه مسیحی در باره مسئله تجسد و مسئله دو طبیعت داشتن مسیح نیز در اسلام اختلاف کلمه ای بر سر مسئله کتاب شدن یعنی صورت کتاب پیدا کردن قرآن از پیش موجود در قرآن وحی شده، و همچنین بر سر مسئله اینکه قرآن وحی شده دارای دو طبیعت خدایی و بشری یا تنها یک طبیعت بشری است، پیش نیامده بوده است.

از این دو پرسش، چنان می نماید که نخستین آنها از طرف کسانی که 247 به نامخلوق بودن قرآن معتقد بودند، / طرح شده بوده است، و احتمالاً محرک آنان در این امر این واقعیت بوده است که معتزله به اشاره قرآنی «بلکه آن قرآنی مجید است، در لوحی محفوظ» (سوره بروج، آیات ۲۱ و ۲۲) در بحثهای خود از نامخلوق بودن قرآن استناد می کرده اند. پاسخی که اشعری به این پرسش داده، چنین است: «اگر کسی بگوید به من بگو که آیا به این اعتقاد داری که کلام

۶ - یوحنا دمشقی، مجادله (PG ۹۶: ۱۳۴۴C. ۹۴: ۱۵۸۷C).

۷ - همان کتاب (PG ۹۶: ۱۳۴۵A. ۹۴: ۱۵۸۹A).

خدا در لوح محفوظ است؟^۸ جواب این است که: ما چنین باور داریم، بدان جهت که خدا گفته است بلکه آن قرآنی مجید است، در لوحی محفوظ^۹ و به همین جهت قرآن در لوح محفوظ است.^{۱۰} معنی این پاسخ آن است که کلمه خدا به معنی قرآن از پیش موجود پیش از وحی شدن آن دارای مرحله ای دوجنبه ای از وجود بوده است: نخست، از قدیم به عنوان صفتی از خدا؛ دوم، با آفرینش لوح محفوظ مقدم بر آفرینش جهان به عنوان کتابی نوشته بر لوح محفوظ. درباره این که انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر چگونه صورت پذیرفته، چیزی به ما نگفته اند. باید توجه داشت که در مسیحیت، طرز تصور مشابهی از دو مرحله وجود در کلمه خدای ناآفریده به معنی مسیح از پیش موجود مقدم بر تجسد در میان مدافعان از مسیحیت (Apologists) و آریوس وجود داشته است که، بنابر نظر مدافعان از مسیحیت، انتقال از مرحله اول به مرحله دوم وجود، با یک عمل تکوین صورت گرفته بوده است ولی، بنابر نظر آریوس، انتقال از طریق آفرینش انجام شده است.^{۱۱} ولی در اینجا، در مورد کلام (کلمه) ناآفریده خدا به معنی قرآن از پیش موجود، انتقال را نمی توان از هیچ یک از دو راه تکوین و آفرینش توضیح داد.^{۱۲} به تصور من، توضیح آن به وسیله گونه ای از فعل امکان پذیر است که با انجام یافتن آن کلمه خصوصیت صفتی ناآفریده بودن در خدا را نگاه دارد. و اما در مورد پرسش دوم، یعنی صورت کتاب پیدا کردن قرآن، تا آنجا که من می دانم این پرسش مستقیماً پیدا نشده است. ولی بعضی از فقره های موجود درباره قرآن، خواه از کسانی که معتقد به ناآفریده بودن آن بوده اند، / و 248 خواه به وسیله منکران این نظر، مشتمل بر مطالبی است که ظاهراً می تواند پاسخ چنان پرسش مقدری بوده باشد. و ما بعضی از این فقرات را مورد بحث قرار

۸ - ابانته، ص ۴۱، س ۶ - ۵ (۸۱).

۹ - رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۱۹۸ - ۱۹۲، ۳۰۴ - ۲۸۷، ۵۸۷ - ۵۸۵.

۱۰ - گفته فضالی گلابی که «قرآن مجید نوشته و آفریده شده بر لوح محفوظ است» (رجوع

کنید به پس از این، ص ۲۹۰، حاشیه ۱۰۴)، تنها به «عبارات» اشاره می کند و نه به «کلام» ساده ناآفریده که به صفتی از خدا بودن خود ادامه می دهد.

می‌دهیم، و کار خود را با نوشته‌های دو شخص معاصر از بخش اول قرن نهم میلادی/۲۸۴-۱۸۴ هجری)، یعنی ابن کلاب و ابن حنبل آغاز می‌کنیم. برای آنکه شباهت میان «صورت کتاب پیدا کردن قرآن» و «صورت انسان پیدا کردن مسیح» یا تجسد incarnation را محفوظ داریم، تعبیر «کلام الله» را به جای آنکه با لفظ انگلیسی The Speech of God یعنی سخن خدا بیان کنم، با لفظ انگلیسی The Word of God یعنی کلمه خدا بیان خواهم کرد.

۱- ابن کلاب و انکار صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا

نگرش ابن کلاب بدان صورت که اشعری از آن گزارش کرده، دارای دو بخش است، که بخش اول آن درباره نامخلوق بودن کلمه خدا بحث می‌کند و بخش دوم درباره قرآن پس از وحی شدن.

در بخش اول، پس از گفتن اینکه «کلام خدا صفتی است که قائم به او است و اینکه خدا و کلمه‌اش در قدمت با هم شریکند»، سخن را ادامه می‌دهد و کلام (کلمه) خدا را چنین توصیف می‌کند: «کلام خدا از حروف ساخته نشده و نیز از اصوات نیست. تجزیه ناپذیر است و تقسیم ناپذیر و تفکیک ناپذیر و دگرگونی به آن راه ندارد. معنی یگانه‌ای در خدا است».^۱

در بخش دوم، درباره قرآن پس از وحی شدن فقرات ذیل آمده است:

(۱) «رسم [قرآن] عبارت از حروف مختلف است و قراءت قرآن...

عبارات همچون جانشینهای کلام خدا مشتمل بر تغییر و تنوع است، در صورتی که کلام خدا تغییر و تنوع ندارد، درست بدان گونه که ذکر ما از خدا با الفاظ گوناگون و متنوع صورت می‌گیرد، در صورتی که آنچه ذکر شده (مذکور) در معرض تغییر و تنوع نیست».^۲ (۲) «قراءت [که اثر کلام خدا است] با چیز قراءت شده که قائم به خدا است [یعنی کلام خدا] تفاوت دارد، همان گونه که ذکر خدا سبحانه و تعالی غیر از خدا است. چه درست بدان گونه که آن کس که

مورد ذکر و تسبیح واقع می شود [یعنی خدا] بی آغاز است و هستی او پایانی ندارد، / در صورتی که ذکر آغاز دارد، به همان گونه هم در مورد آنچه قراءت می شود [که قائم به خدا است، یعنی کلمه خدا] خدا از قدیم آن را تکلم می کند، در صورتی که قراءت آغاز دارد و آفریده است و کسی از انسان است.^۳ (۳) «کلام الله عربی نامیده شده است تنها بدان جهت که رسم آن که بیان آن و قراءت آن است به عربی است، و به همین گونه به یک علت عبرانی نامیده شده است، و آن اینکه رسم آن عبرانی بوده است. به همین گونه نیز کلام خدا به یک علت امر نامیده شده، و به یک علت نهی، و به یک علت خبر خدا از قدیم، حتی پیش از آنکه کلامش نام امر پیدا کند، و حتی پیش از وجود علتی که به سبب آن کلام او امر نامیده شود، امر نامیده می شده، و همین مطلب در مورد نامیده شدن آن به نهی و خبر نیز صحت دارد. من منکر آنم که خدا به صورت ازلی خبر دهنده و به صورت ازلی نهی کننده بوده باشد».^۴ (۴) «عبدالله بن کلاب بر این اعتقاد بود که آنچه قاریان قراءت می کنند و ما آن را می شنویم، عبارت و جانشینی از کلام خدا است، و اینکه موسی کلام خدا را که خود خدا آن را بیان می کرد شنید؛ و اما در مورد سخن پیغمبر^۵ [اگر یکی از مشرکان به تو پناه آورد]، به او پناه ده تا کلام خدا را بشنود» [سوره توبه، آیه ۵]، بدان معنی است که ممکن است او کلام خدا را بفهمد، و یا بنا بر اعتقاد او، ممکن است قرآن را از دهان قاریان بشنود».^۵

این فقرات با دو موضوع ارتباط پیدا می کند: (۱) منشأ حروف و عبارات در قرآن؛ (۲) مسئله کتاب شدن و صورت کتاب پیدا کردن آنها.

از لحاظ منشأ حروف و عبارات در قرآن، از فقره سوم نقل شده چنین برمی آید که رسم — که عبارت از حروف و عبارات است — کلام ساده ناآفریده خدا در آن هنگام آفریده شد که کلام خدا صورت عربی پیدا کرد، زیرا که عربی شدن کلام خدا آشکارا / نتیجه ای از تلاوت شدن آن به عربی از جانب

۳- مقالات، ص ۶۰۱، س ۱۳ تا ص ۶۰۲، س ۳.

۴- همان کتاب، ص ۵۸۴، س ۱۷ تا ص ۵۸۵، س ۶. ۵- همان کتاب، ص ۵۸۵، س ۱۱-۸.

حضرت محمد (ص) بوده، درست به همان گونه که بنا بر نظر ابن کلاب عبری شدن آن نتیجه خواندن آن به توسط حضرت موسی (ع) به زبان عبری بود، و بنابراین چنان نتیجه می گیریم که تلاوت کلام خدا به توسط حضرت محمد (ص) — یعنی کلامی که بنابر فقره چهارم نقل شده باید همان گونه به توسط وی شنیده شده باشد که کلام خدا به توسط حضرت موسی (ع) شنیده شد — سبب آفریده شدن رسم کلام خدا بوده است. بنابراین نیز باید چنان استنتاج کنیم که، درست به همان گونه که عربی شده کلام خدا که به توسط حضرت محمد (ص) آفریده شده همان است که هر خواننده قرآن پس از وی آن را تلاوت می کند، به همین گونه هم رسم کلام خدا بدان گونه که به توسط او آفریده شد، همان است که خوانندگان قرآن پس از وی آن را قراءت می کنند. بنابراین، هنگامی که در دومین فقره نقل شده، کلام ناآفریده خدا همچون «قراءت شده» (المقروء) در برابر «قراءت» (القراءة) توصیف شده، این بیان و توصیف را باید به آن معنی گرفت که آن هدف نهایی و دور قراءت است، و هدف بلافاصله و نزدیک آن رسم کلام خدا است. و اما گفته وی در همان فقره که «قراءت آغاز دارد و آفریده است و کسبی از انسان است»، منعکس کننده نظریه ای جاری است که بنابر آن همه افعال آدمی را خدا می آفریند ولی انسان آن را کسب می کند.^۶

از لحاظ مسئله کتاب شدن کلام خدا، انکار ابن کلاب نسبت به آن از انکار وی در فقره چهارم یاد شده نسبت به تحت اللفظی بودن معنی جمله قرآنی «تا کلام خدا را بشنود» کاملاً آشکار می شود. انکاری از صورت کتاب پیدا کردن نیز شاید در تقابل میان توصیف وی از صفات خدا به صورت کلی، که در این باره تنها گفته است که آنها نه خدایند و نه جز او،^۷ و توصیف وی در اینجا از کلام به معنی قرآن آشکار شود که گفته است «گفتن اینکه آن خدا یا جزئی از او یا جز او است، اشتباه است».^۸ این اضافه قطعاً نیازمند توضیح است، و

۶ — رجوع کنید به پس از این، ص ۶۷۳. ۷ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۰۸.

۸ — مقالات، ص ۵۸۴، س ۱۵ — ۱۴ نیز رجوع کنید به مغنی، جلد ۷، ص ۴، س ۴ — ۳.

توضیحی شایسته را، به نظر من، می توان از آن به دست آورد که بیان کلمه جزئی از خدانیست را به این معنی بگیریم که آن «جزئی» / نیست که از خدا 251 «جدا شده» و از او به چیزی دیگر «انتقال یافته باشد» — عبارتی که، چنانکه خواهیم دید، پیروان اشعری ابن کلاب برای انکار کتاب شدن کلام خدا به کار می بردند.^۹

ب — ابن حنبل و تأیید کتاب بودن کلام خدا

نظر ابن حنبل مخالف نظر ابن کلاب است. در اینجا سه گزارش از نگرش او را نقل می کنیم.

نخست، ابن حزم از گفته او حکایت کرده است که «کلام خدا علم قدیم او و بنابراین غیر مخلوق است».^۱

دوم، در شهرستانی چنین آمده است: «مسلمانان سلف و حنبلیان می گفتند: در این امر اتفاق نظر حاصل است که آنچه میان دو پاره جلد قرآن موجود است کلام خدا است، و آنچه از آن که می خوانیم و می شنویم و می نویسیم همان کلام خدا است. پس، از آن چنین نتیجه می شود که کلمات و حروف همان کلام خدا است. ولی چون بر این امر که کلام خدا ناآفریده است اتفاق کلمه وجود دارد، پس لازم است که کلمات نیز ازلی و غیر مخلوق باشد».^۲

سوم، بیان دیگری از شهرستانی که اندکی پس از جمله یاد شده آمده، چنین است: «نباید کسی چنان گمان کند که ما معتزف به قدم حروف و اصواتی هستیم که قائم به زبانهای ما است».^۳ هر چند در این عبارت شهرستانی کلمات «و حنبلیان» را که در جمله پیشین آمده بود تکرار نکرده، می توانیم چنان فرض کنیم که این نظر اظهار شده نظر حنبلیان نیز بوده است. از این سه فقره سه سیمای خاص مذهب حنبلیان را درباره ناآفریده بودن

۹ — رجوع کنید به پس از این، ص ۲۵۵. ۲ — نهایی، ص ۳۱۳، س ۸ — ۴.

۱ — فصل سوم، ص ۵، س ۶ — ۵. ۳ — همان کتاب، ص ۳۱۴، س ۴ — ۳.

قرآن می توانیم استنتاج کنیم.

نخست، هنگامی که در نخستین گزارش یاد شده می گوید که «کلام خدا... قدیم... و غیر مخلوق است»، و در گزارش سوم می گوید «نباید کسی چنان گمان کند که ما معترف به قدم حروف و اصواتی هستیم که قائم به 252 زبانهای ما است»، قصدوی آشکارا، / همچون ابن کلاب، ایجاد تمایزی است میان قرآن ناآفریده از پیش موجود یعنی کلام خدا با قرآنی آفریده که هروقت کسی قرآن را تلاوت می کند یا آن را می شنود یا از حفظ می کند یا آن را می نویسد به وجود می آید.

دوم، در پرتو این انکار ازلیت برای قرآنی که هروقت کسی آن را تلاوت می کند یا می شنود یا از حفظ می کند یا می نویسد به وجود می آید، هنگامی که در گزارش نقل شده می گوید که «آنچه میان دو پاره جلد قرآن موجود است و آنچه می خوانیم و می شنویم و می نویسیم همان کلام خدا است»، مقصودش گفتن این مطلب است که هر قرآن آفریده که از تلاوت و استماع و از حفظ کردن و نوشتن حاصل می آید، کلام خدای ناآفریده به صورت کتاب درآمده است، بدان سان که هر قرآن آفریده مشتمل بر دو طبیعت است، یکی ناآفریده و دیگری آفریده. و این اعتراف مستقیم به کلام خدا بودن قرآن کتاب شده است در برابر انکار ابن کلاب نسبت به آن.

سوم، بنابراین هنگامی که در بحث از صورت کتابی قرآن در بخش اول دومین گزارش چنین نتیجه گیری می کند که «حروف و کلمات همان کلام خدا» و بنابراین «ازلی و ناآفریده» است، قصدش تنها گفتن این مطلب است که تنوع پیدا کردن حرفها و کلمه ها پیش از آن در کلام ناآفریده خدا وجود داشته، بدان سان که هر کلمه و حرف فردی آفریده صورت مکتوب و به شکل کتاب درآمده کلمه و حرف ناآفریده است. و این درست تقابل مستقیم با گفته ابن کلاب است که، همان گونه که دیدیم، بر این اعتقاد بود که «کلام ناآفریده» «مفرد» و «تقسیم ناپذیر» است و همه تنوعها و تقسیمها تنها در قرآن تلاوت شده صورت می گیرد. به همین دلیل است که، در نخستین گزارش نقل

شده، ابن حنبل تنها در باره قدمت و نامخلوق بودن کلام خدا بحث می کند و هیچ اشاره ای به سادگی و بساطت آن ندارد.

طرز تصوّر مربوط به آموزه و مذهب نامخلوق بودن قرآن، که می توانیم از گزارشهای ابن حزم و شهرستانی درباره تعلیمات حنبلیان به دست آوریم، با بیاناتی از خود ابن حنبل تأیید می شود که، نخست، در محاکمه در حضور معتصم خلیفه عباسی اظهار کرده است؛^۴ و دوم در مکالمه ای که با / اسحاق بن 253 ابراهیم کرده بود؛^۵ و سوم در نامه ای که به عبیدالله بن یحیی نوشته بود.^۶

ابن حنبل نیز همچون ابن کلاب، میان قرآن غیرمخلوق و میان قرآن ساخته شده به دست بشر تمایز قائل بود، چه، در تضاد با اصرار وی در این باره که «قرآن غیرمخلوق است» بر این زمینه که «کلام یا امر خدا» ناآفریده است،^۷ این مطلب را قبول داشت که «لفظ یا تلفظ قرآن»^۸ آفریده است. «لفظ القرآن» که همسنگ با «رسم» یا «عبارت» ابن کلاب است قرآنی است که از راه تلاوت یا استماع یا حفظ کردن یا نوشتن تولید می شود.

ولی پس از آن، برخلاف ابن کلاب، که معتقد بود که کلام ناآفریده خدا در قرآن تلاوت شده صورت کتاب پیدا نکرده، وی چنان اعتقاد داشت که کلام ناآفریده خدا در «لفظ قرآن» مکتوب شده و صورت کتاب پیدا کرده است. به همین جهت در آیه «اگر یکی از مشرکان به تو پناه برد او را پناه ده تا کلام خدا را بشنود» (سوره توبه، آیه ۶)، وی عبارت «تا کلام خدا را بشنود» را به صورت تحت اللفظی معنی می کند،^۹ برخلاف ابن کلاب که آن را به صورت مجازی مورد تفسیر قرار می دهد.^{۱۰}

۴ — باتون، احمد بن حنبل و معنه، ص ۹۳ و بعد. ۷ — همان کتاب، ص ۱۳۹، ۱۶۰،

۵ — همان کتاب، ص ۱۳۹ و بعد. ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳.

۶ — همان کتاب، ص ۱۵۵ و بعد. ۸ — همان کتاب، ص ۳۵ — ۳۲.

۹ — همان کتاب، ص ۱۶۲. رجوع کنید به بیان مشابهی در شهرستانی، ملل، ص ۷۹، س ۴

و بعد.

۱۰ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۹.

بنابراین، به نظر ابن حنبل، هر قرآن تلاوت شده، و در نتیجه نیز هر قرآن شنیده یا به خاطر سپرده یا نوشته شده، دارای دو طبیعت است که یکی از آن دو مخلوق است و دیگری غیرمخلوق. ولی، با آنکه یکی از این دو طبیعت آفریده است، ابن حنبل از آنکه به چنین قرآنی لفظ «مخلوق» را اطلاق کند خودداری می کرد. چنانکه ابن خلدون درباره وی گزارش کرده است: «دقت و وسواس امام احمد [بن حنبل] مانع آن می شد که وی اصطلاح 'مخلوق' را درباره [هریک از اشکال] قرآن به کاربرد، چه [تا آنجا که به مذهب معتبر مربوط می شد] از مسلمان قدیم پیش از زمان خود [چیزی درباره این که] بتواند بگوید 254 نسخه های نوشته قرآن از قدیم از پیش موجود بوده اند، یا اینکه / تلاوت [قرآن] که به وسیله [زبان] آدمی صورت می گیرد، چیزی به صورت ازلی از پیش موجود است نشیده بوده است».^{۱۱}

بدین ترتیب معلوم داشتیم که چگونه در نیمه قرن نهم میلادی دو طرز تصور متمایز درباره اعتقاد مبتنی بر سنت نسبت به نامخلوق بودن قرآن وجود داشته است، یکی از ابن کلاب و دیگری از ابن حنبل، یکی منکر صورت کتابی کلام خدا و دیگری تأیید کننده آن. اکنون در آن می کوشیم تا نشان دهیم که چگونه مؤمنان اهل سنت بعدی به نامخلوق بودن قرآن مسئله صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا از یکی از آن دو نفر پیروی می کرده اند.

ج - اشعری حنبلی

برجسته ترین نماینده طرز تصور حنبلی در خصوص نامخلوق بودن قرآن، اشعری است که عقاید خود را در کتابش ابانۀ آورده است. و این مطلب مورد اعتراف خود اشعری است که در یکی از بخشهای اوایل کتاب خود اظهار کرده است که در عرضه کردن اعتقادات اسلامی خویش پیرو ابن حنبل است.^۱

۱۱ - مقدمه سوم، ص ۵۰، س ۱۰ - ۷. رجوع کنید به یادداشتی در این خصوص در ترجمۀ روزنتال (سوم، ص ۶۴)؛ نیز رجوع کنید به پس از این، ص ۲۶۱ - ۲۶۰.

۱ - ابانۀ، ص ۸، س ۴ - ۳.

در آغاز سخن باید بگوییم که وی نیز، همچون ابن حنبل، نامخلوق بودن کلام خدا را ساده و بسیط تصور نمی کرده است. و این نظر را می توان از این واقعیت به دست آورد که وی آیه «بگو: اگر دریا برای [نوشتن] کلمات پروردگارم مرکب باشد، قطعاً پیش از پایان کلمات پروردگارم دریا تمام خواهد شد» (سوره کهف، آیه ۱۰۹) را به عنوان دلیلی بر نامخلوق بودن «کلام» خدا اقامه کرده^۲ و از این راه نشان داده است که کلام غیرمخلوق از کلمه ها ترکیب شده است.

سپس، در عین طرد کردن عبارت «لفظ القرآن» ابن حنبل^۳، همانند او بر این اعتقاد است که قرآن نوشته یا به خاطر سپرده یا تلاوت یا استماع شده آفریده است و در آن کلام ناآفریده خدا صورت کتاب پیدا کرده است. به گفته وی: «قرآن [که وی آن را به معنی کلام ناآفریده خدا در نظر گرفته] واقعاً در کتابهای ما نوشته شده، و واقعاً به دلای ما سپرده شده، و واقعاً به وسیله زبانهای ما تلاوت شده، و واقعاً به وسیله گوشهای ما شنیده شده است».^۴ وی بدین گونه از تفسیر ابن حنبل از آیه پناه دادن / به مشرک (سوره توبه، آیه ۵) از این 255 جهت پیروی کرده که جمله «تا کلام خدا را بشنود» را به معنای لفظی آن گرفته و قبول کرده است که چون کسی قرآنی را که دیگری می خواند بشنود، کلام خدا را شنیده است.^۵ نیز، همچون ابن حنبل، اجازه نداده است که لفظ «آفریده» در مورد قرآن تلاوت شده یا شنیده یا به خاطر سپرده یا نوشته شده به کار برده شود، هرچند که چنین قرآن دارای دو طبیعت است، یکی ناآفریده و دیگری آفریده. بنابراین گفته است: «نباید گفت که جزئی از قرآن آفریده است»^۶ بدان سبب که قرآن در تمامی خود ناآفریده است».

۲- همان کتاب، ص ۲۵، س ۹۳؛ ص ۴۱، س ۱.

۳- همان کتاب، ص ۴۱، س ۱۷-۱۱.

۴- همان جا، س ۱۱-۹.

۵- همان جا، س ۱۱.

۶- همان جا، س ۱۸. رجوع کنید به بعد، ص ۲۶۱-۲۶۰.

د - اشعری کلابی و اشاعره

هنگامی که اشعری درباره خود در ابانۀ سخن می گوید، خود را در مسئله کتاب شدن قرآن یک حنبلی نشان می دهد، و گزارشهایی درباره او و اشاعره در دست است که بنابر آن معلوم می شود که همه ایشان در این مسئله کلابی بوده اند. و اینک چند تا از این گزارشها.

به گزارش ابن حزم، اشاعره بر آن بودند که «کلام خدا صفتی از ذات او و ازلی و غیرمخلوق است... و خدا تنها یک کلام دارد».^۱

و همچنین ابن حزم از اشاعره چنین گزارش کرده است: «جبرئیل کلام خدا را بر قلب محمد فرود نیاورد؛ تنها چیز دیگری را فرود آورد، و آن عبارتی جانشین کلام خدا است. از آنچه در نسخه های قرآن می خوانیم و آنچه در آنها نوشته شده، هیچ چیز کلام خدا نیست. کلام خدا... از آفریدگار جدا نمی شود، و نیز در چیزی دیگر قرار نمی گیرد، و نیز در جاهای گوناگون منزل نمی کند، و نیز منتقل نمی شود، و نیز عبارت از کلمات با هم ترکیب شده نیست».^۲

از ملاحظه این فقرات به این نتیجه می رسیم که اشعریان و ابن کلاب هر دو در بساطت کلام خدا با یکدیگر توافق داشتند و منکر صورت کتابی پیدا کردن کلام بسیط خدا در قرآن وحی شده بر صورت خوانده یا نوشته بودند، ولی با ابن کلاب در مسئله منشأ «رسم» موافق نبودند. بنابه گفته ابن کلاب، بدان گونه که از گزارش درباره وی / مندرج در مقالات به دست می آید،^۳ رسماً 256 با تلاوت قرآن وحی شده آفریده می شود؛ بنابر نظر اشاعره در این مورد، به وجود آمدن آنها در قرآن آسمانی و مقدم بروحی شدن صورت می گیرد. اینکه چنین اختلافی نتیجه دوری گزیدن آگاهانۀ اشاعره از نگرش ابن کلاب صورت گرفته یا مبتنی بر روایت دیگری از نگرش کلابی بوده، مسئله ای است که باید درباره آن پژوهش شود.

۱ - فصل سوم، ص ۵، س ۶ - ۵.

۲ - همان کتاب، ص ۶، س ۱۶ - ۱۰؛ ۳ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۵۰ - ۲۴۹.

یک نگرش کلابی مشابه را شهرستانی به خود شخص اشعری و اشاعره نسبت داده است.

شهرستانی درنهایه خود، در تقابل «با مسلمانان سلف و حنابله» که ما نظرهای ایشان را پیشتر نقل کردیم، درباره اشعری گفته است که «وی گفته سومی را عرضه داشت و به حادث بودن حروف حکم کرد و گفت که آنچه ما آن را به نام کلام الله می خوانیم مجاز است نه حقیقت».^۴ این نگرش آشکارا کلابی است، هرچند شهرستانی آن را بدعتی از اشعری خوانده است.

نیز شهرستانی در ملل خود، زیر عنوان کلی «کلام الله» از گفته اشعری نقل کرده است که «کلام خدا واحد است و [با وجود یگانگی] امر است و نهی و خبر و استخبار و وعد و وعید؛ ولی [همه اینها وجوهند و] این وجوه تنها به اعتبارات و دیدگاههایی در سخن او باز می گردد نه به [کثرتی] از شمار خود کلام. و عبارات و الفاظ فرود آمده بر زبان فرشتگان به پیامبران علیهم السلام دلالتهایی بر کلام ازلی است، و دلالت آفریده و محدث است و مدلول قدیم و ازلی. و فرق میان قراءت و آنچه قراءت شده همچون فرق میان ذکر و مذکور است، که ذکر محدث است و آنچه ذکر و تسبیح آن می شود (مذکور) قدیم است».^۵ چند صفحه بعد چنین می افزاید که به گفته اشاعره «آنچه در دست ما است در حقیقت کلام خدا نیست».^۶

257 / بنابراین اشعری و اشاعره شهرستانی، همانند اشاعره ابن حزم، با ابن کلاب در خصوص بساطت کلام ناآفریده خدا و انکار صورت کتابی قرآن اتفاق نظر دارند، ولی درباره حروف و عبارات کلام خدا نظرشان با او مخالف است.

۵- ابن حزم حنبلی

پیرو دیگری از نگرش ابن حنبل را در ابن حزم می توان یافت. با آنکه بازگو کردن مختصر وی از نگرش ابن حنبل درباره قرآن به سادگی بدین گونه

۴- نهایه، ص ۳۱۳، س ۱۷-۱۵.

۵- ملل، ص ۶۷، س ۲۰ تا ص ۶۸، س ۵. ۶- همان کتاب، ص ۷۸، س ۱۳-۱۲.

است که «کلام خدا علم قدیم او است و بنابراین غیرمخلوق است».^۱ در ضمن عرضه کردن نگرش خود درباره نکات دیگری از نگرش ابن حنبل بحث کرده است که ما آنها را بر مبنای آثار دیگر و از جمله ابانه فراهم آورده ایم.

ابن حزم نظر خود را درباره قرآن معارض با نظر کسانی دانسته که آنان را «اشاعره» نامیده، یعنی اشاعره کلابی، که در بخش پیشین نگرشهای ایشان را عرضه کردیم.

نخست، مخالفت او با نگرش کلابی درباره بساطت کلام ناآفریده خدا آشکار می شود. با نقل گفته اشاعره بدین صورت که «خدا تنها یک کلام بسیط دارد»^۲ یا اینکه کلام خدا عبارت از «حروف ترکیب شده»^۳ نیست، این اعتقاد را «بی اعتقادی محض می داند که نمی توان به هیچ وجه از آن دفاع کرد».^۴ بنابراین، با معتقد شدن همچون ابن حنبل به اینکه کلام خدا در درون خود مشتمل بر کلمات بشمار است^۵، در تأیید نظر خود این آیه را که «بگو: اگر دریا مرکبی برای [نوشتن] کلمات پروردگارم شود، دریا پیش از پایان یافتن کلمات پروردگارم تمام خواهد شد»^۶ و نیز این آیه را که «اگر هرچه درخت در زمین است قلم شود، و دریایی که هفت دریا به آن مدد برساند مرگب، کلمات خدا به پایان نخواهد رسید»^۷ نقل می کند که در هر دو آیه جمع «کلمات» به کار رفته است. اینها همان آیاتی است که اشعری در ابانه خود به آنها برای اثبات مستقیم / نامخلوق بودن کلام خدا، و به صورت غیرمستقیم، چنانکه دیدیم^۸، برای اثبات آنکه کلام خدا مشتمل بر کلمات بسیار است، استناد کرده است. و بالاخره، همچون ابن حنبل، که خود وی از گفته او نقل کرده است که «کلام خدا علم قدیم او و بنابراین ناآفریده است»^۹، درباره

258

۱ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۱.

۲ - فصل سوم، ص ۵، س ۸.

۳ - همان کتاب، ص ۶، س ۱۶ - ۱۵.

۴ - همان جا، س ۱۹.

۵ - همان کتاب، ص ۵، س ۲۴ تا ص ۶، س ۹.

۶ - سورة كهف، آیه ۱۰۹.

۷ - سورة لقمان، آیه ۲۶.

۸ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۱.

۹ - فصل سوم، ص ۵، س ۵.

کلام خدا می گوید که آن «علم او است».^{۱۰} ولی با وجود آنکه ابن حزم، برخلاف ابن حنبل و صفاتیۀ دیگر، منکر واقعیت داشتن صفات است،^{۱۱} باید چنان فرض کرد که، هرچند وی مانند ابن حنبل اظهار داشته است که کلام خدا علم او است، مقصودش از این بیان همان مقصود ابن حنبل نیست. برای ابن حنبل «کلام» و «علم» صفاتی واقعی درخدایند؛ برای ابن حزم، چون اینها صفات واقعی نیستند، عین ذات خدایند، و بنابراین باید آنها را به صورت افعال تفسیر کنند. و این نشان می دهد که چرا برخلاف کسانی که، بنابر اعتقاد داشتن به اینکه کلام خدا به معنی قرآن صفتی از خدا است، منکر خالق بودن آنند،^{۱۲} ابن حزم خالق بودن آن را اظهار می کند.^{۱۳}

دوم، در نگرش کلابی اشاعره راجع به مسئله کتاب بودن کلام خدا، با آنان مخالف است. با نقل این گفته که «گروهی از اشاعره» با گفتن اینکه «جبرئیل کلام خدا را فرود نیاورد» بلکه تنها «عبارت کلام خدا» را آورد، وی نخست این نظر را بدین گونه رد می کند که «این بی ایمانی محض است که هیچ قابل دفاع نیست».^{۱۴} سپس در استدلال پیش می رود و می گوید که «قرآن کلام خدا است»، و همین قرآن کلام خدا است که «در مساجد تلاوت می شود و آن را در کتابها می نویسند و از بر می کنند»،^{۱۵} چه همین قرآن است که کلام خدایی است که به وسیله جبرئیل نازل شده است.^{۱۶}

بدین ترتیب ابن حزم، همچون ابن حنبل، میان قرآن ازپیش موجود

۱۰- همان کتاب، ص ۸، س ۱۶.

۱۱- فصل دوم، ص ۲۰، س ۲۰ تا ص ۱۲۱، س ۱۹؛ ص ۱۲۸، س ۴ تا ص ۱۲۹، س ۲؛ ص ۱۴۰، س ۱۶-۱. گولدتسیهر، ظاهریه، ص ۱۴۵-۱۴۳؛ هورتن، نظام، ص ۵۷۷؛ تریتون، علم کلام، ص ۱۹۷.

۱۱a- رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۴۴.

۱۳- همان کتاب، ص ۶، س ۱۹ تا ص ۷، حاشیه ۴۵.

۱۱b- رجوع کنید به بعد، حاشیه ۳۱. س ۲.

۱۲- فصل سوم، ص ۶، س ۱۹-۱۰. ۱۴- همان کتاب، ص ۷، س ۱۱.

259 نافریده که همان کلام خدا است / و قرآن ساخته انسان که از طریق تلاوت کردن و نوشتن و به یاد سپردن و بدون شک با شنیدن قرآن فراهم می آید، تمایز قائل می شود، ولی هیچ اشاره ای به لوح محفوظ نمی کند. نیز همچون ابن حنبل، به کتاب شدن کلام خدا در قرآن ساخته بشر معتقد است.

ابن حزم پس از آن به بیان کاملتر تمایز میان قرآن نافریده و قرآن بشر ساخته یا، به تعبیر خود او قرآن آفریده، می پردازد و درباره اصل کتابی شدن قرآن تأکید می کند.

هر دو تعبیر «کلام الله» و «قرآن» به گفته او بر این پنج چیز اطلاق می شود: (۱) بانگی که هنگام تلاوت قرآن به وجود می آید و شنیده می شود^{۱۵}، یعنی «لفظ قرآن»؛ (۲) شرح و تفصیل تکالیفی که در قرآن بر عهده آدمی نهاده شده، همچون زکات و صلات و حج^{۱۶}؛ (۳) نسخه نوشته قرآن^{۱۷}؛ (۴) قرآن حفظ شده به توسط کسی که آن را از بر کرده است^{۱۸}؛ (۵) کلام خدا که علم او است^{۱۹}. از این پنج معنی اصطلاح «قرآن» و نیز تعبیر «کلام الله»، تنها پنجمی اشاره به چیزی نافریده است؛ چهار معنی اول اشاره به چیزهای «آفریده» یعنی ساخته انسان است که بنابراین آنها را قرآنها آفریده یا انسانساخته می نامند. ولی به اعتقاد او باید حتی این قرآنها آفریده یا انسانساخته را «کلام الله» خواند نه «تعبیراتی» از کلام خدا که اعتقاد اشاعره چنین بود و خود وی درباره آنان گفته است که می گویند «جبرئیل کلام خدا را فرود نیارود» بلکه تنها «تعبیر و عبارت کلام خدا» را چنین کرد. آشکارا با در خاطر داشتن گفته دیگری از همین اشاعره که شهرستانی نقل کرده است نه خود او، یعنی اینکه «آنچه ما تلاوت می کنیم به مجاز کلام خدا است نه به حقیقت»^{۲۰}، ابن حزم در تعارض با آن گفته است که آنچه ما تلاوت می کنیم یا می شنویم یا به حفظ می سپاریم یا آن را می نویسیم «به حقیقت کلام خدا

۱۵ - همان جا، س ۲۱ - ۱۴. ۱۸ - همان کتاب، ص ۸، س ۱۶ - ۸.

۱۶ - همان جا، س ۲۳ - ۲۱. ۱۹ - همان جا، س ۱۶.

۱۷ - همان جا، س ۲۳ تا ص ۸، س ۸. ۲۰ - نهایی، ص ۳۱۳، س ۱۷ - ۱۵.

است»^{۲۱} / هرچند به صورت کتاب درآمده و شکل قرآن ساخته انسان پیدا کرده 260 است. و باز، آشکارا در خاطر داشتن بیان دیگری از همین اشعریان، که به توسط خود وی بدین صورت نقل شده که «از آنچه ما در نسخه های قرآن می خوانیم و در درون آنها نوشته شده، هیچ چیز کلام خدا نیست»^{۲۲} بار دیگر در مخالفت با آن می گوید: «الفاظی که شنیده می شود خود قرآن و خود کلام خدا است»^{۲۳}. و در تأیید این نظر آیه پناه دادن به مشرکان را (سوره توبه، آیه ۶) ذکر می کند که در آن، همچون ابن حنبل و برخلاف ابن کلاب^{۲۴} عبارت «تا کلام خدا را بشنود» را لفظاً به معنی حقیقی کلام الله در نظر می گیرد.^{۲۵}

سپس چنان می نماید که سؤالی بر ذهن ابن حزم خطور می کند. از آن جهت که لفظ قرآن بر پنج معنی دلالت می کند که تنها یکی از آنها ناآفریده و چهار دیگر آفریده است، شخص می خواهد بداند که آیا کسی حق دارد، بنابر معنایی که برای «قرآن» قائل می شود، آن را آفریده بداند یا ناآفریده یا هم آفریده و هم ناآفریده. ابن حنبل، چنانکه بیان کردیم، با در نظر گرفتن اعتقاد خود به اینکه «لفظ قرآن» آفریده است،^{۲۶} «از روی دقت و وسواس از آن خودداری می کرد که اصطلاح آفریده را درباره قرآن به کاربرد»^{۲۷}، حتی در آن صورت که مقصود از «قرآن» لفظ قرآن بوده باشد. به گفته اشعری در مقالات، کسانی بودند که، به سبب اعتقاد داشتن به نامخلوق بودن قرآن از پیش موجود و مخلوق بودن لفظ آن، نظر خود را به این صورت بیان می کردند که «جزئی از قرآن مخلوق است و جزئی نامخلوق»^{۲۸}، و با اشاره آشکار به این گونه کسان است که اشعری در ابانۀ خود بحثی را که شروع کرده چنین به پایان رسانیده است که: «و/ نباید گفت که جزئی از قرآن آفریده است، چه قرآن به تمامی 261

۲۱- فصل سوم، ص ۷، س ۱۵، س ۲۱. ۲۴- رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۵۳.

۲۲- همان کتاب، ص ۶، س ۱۳- ۱۲. ۲۵- فصل سوم، ص ۱۱، س ۶.

۲۳- همان کتاب، ص ۱۱، س ۵. ۲۶- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۳.

۲۷- مقدمه سوم، ص ۵۰، س ۸- ۷. به بحث درباره معنی این فقره در یادداشت روزنتال

بر ترجمه اش از مقدمه (جلد سوم، ص ۶۴، حاشیۀ ۴۰۵ a) مراجعه کنید.

۲۸- مقالات، ص ۵۸۵، س ۱۵ تا ص ۵۸۶، س ۱.

نا آفریده است»^{۲۹}، و بدین گونه از نگرش ابن حنبل پیروی کرده است که نباید اصطلاح «آفریده» به هیچ صورت حمل بر قرآن شود. ابن حزم نیز به گونه مشابهی از نگرش ابن حنبل پیروی کرده، ولی به جای آنکه چنین نگرشی را تنها بر مبنای دینی مورد توضیح قرار دهد، که ابن خلدون پس از وی در حقیقت چنین کرده است،^{۳۰} کوشیده است تا این مطلب را بنابر اصلی منطقی توجیه کند که از روی آن درستی یا نادرستی یک قضیه آشکار می شود.

آن فقره از نوشته ابن حزم که در آن نگرش ابن حنبل بنابر اصلی منطقی مورد توضیح قرار گرفته، چنین است: «با وجود آنکه قرآن با شایستگی یکسان بر پنج معنی اطلاق می شود، که چهار تا از آنها آفریده است و یکی آفریده نیست، قطعاً کسی مجاز نیست که بگوید قرآن آفریده است، و به همین گونه مجاز نیست که بگوید کلام الله آفریده است، زیرا که آن کس که چنین بگوید دروغگو است، از آن جهت که وصف آفرینش را در مورد چیزی به کار برده است که با لفظ قرآن و با عبارت کلام الله بیان می شود که اصطلاح آفرینش بر آن قابل تطبیق نیست. و منطقاً ضرورت دارد که گفته شود قرآن نه آفریننده است و نه آفریده و اینکه کلام الله نه آفریننده است و نه آفریده، چه، با وجود آنکه چهار معنی که با این الفاظ نامیده شده اند آفریننده نیستند [هر چند معنی پنجم، کلام الله آفریننده است]، اجازه داده نشده که لفظ آفریننده را بدون توصیف بر لفظهای قرآن و کلام الله اطلاق کنند، و با وجود این که معنی پنجم [که با این الفاظ نامیده شده] آفریده نیست، [اجازه داده نشده که لفظ آفریده را بر الفاظ قرآن و کلام الله اطلاق کنند]. و [به صورت کلی، منطقاً] قابل قبول نیست که بر موضوعی به عنوان یک کل محمولی حمل شود که تنها در مورد جزء و بعضی از موضوع صادق است نه برای کل آن؛ بلکه لازم است که محمولی که تنها برای جزئی از موضوع صادق است، از موضوع به صورت یک کل سلب شود»^{۳۱} وی

۲۹ - ابانۀ، ص ۴۱، س ۱۸.

۳۰ - مقدمه سوم، ۵۰، س ۱۳ - ۱۰. به پیش از این، ص ۲۵۴ - ۲۵۳، رجوع کنید.

۳۱ - فصل سوم، ص ۹، س ۲۵ تا ص ۱۰، س ۸.

سپس / با آوردن عده‌ای از قضایای عینی به اثبات این اصل کلی می‌پردازد. به 262 گمان من، استدلال ابن حزم برای اثبات اصل کلی وی، و قضایای مجسم‌کننده آن، مبتنی بر بحث ارسطو درباره معانی گوناگون لفظ «کُلّ» (به یونانی: *أولون*) است. ارسطو گفته است که «کُلّ» را می‌توان به معنی «چیزی گرفت که چنان محتوی چیزهای مندرج در آن است که از آنها یک وحدت پدید می‌آید؛ و این از دو راه است». ۳۲ از یک راه، کُلّ عبارت از لفظی کلی است، همچون لفظ «انسان» که افراد بشری بشمار می‌آید که همه آنان از نوع واحدی به نام انسانند. ۳۳ از راه دیگر، کُلّ ممکن است عبارت از «چندین چیز» باشد که بالفعل به صورت چند چیز وجود دارند، ولی در نتیجه بسته شدن «مصنوعی» آنها به وسیله «یک بند» در یک بسته، صورت یک «کُلّ» یا یک «واحد» پیدا کرده‌اند. ۳۴

ابن حزم، با آغاز کردن بحث خود از این معنی مضاعف لفظ «کُلّ» چنین استدلال کرده است که، در مورد قضیه‌ای که موضوع آن یک کُلّ به هریک از دو معنی یاد شده باشد، و محمول آن قابل حمل بر همه چیزهایی که مندرج در موضوع است نباشد، اگر محمول به صورت ایجابی بر موضوع حمل شده باشد، آن قضیه صادق نیست؛ تنها حمل سلبی آن صادق است. وی اصول خود را از راه قضایای مجسم می‌سازد که در آنها موضوعها عبارت از «کله‌ها» یا از دو گونه ارسطویی است. نخست، با گرفتن «کُلّ» به معنی چیزهایی که به صورت مصنوعی با هم بسته شده و به صورت یک واحد درآمده‌اند، می‌گوید که اگر از پنج جامه، یعنی پنج جامه که روی هم به صورت یک کل درآمده‌اند، چهار تا سرخ باشد و یکی چنین نباشد، آنگاه قضیه «این جامه‌ها [که همچون یک کل در نظر گرفته شده‌اند] سرخ است» به وضوح دروغ است، ولی قضیه «این جامه‌ها [باز هم به صورت یک کل در نظر گرفته شده] سرخ نیستند» به

۳۲- منافذ یک پنجم، ۲۶، ۱۰۲۳ b، ۲۸-۲۷.

۳۳- همان جا، ۳۲-۲۹.

۳۴- همان جا، ۳۴-۳۲؛ پنجم، ۶، ۱۰۱۵ b، ۳۶ تا ۱۰۱۶ a، ۱.

وضوح راست است.^{۳۵} دوم، با گرفتن «کل» به معنی یک کلی که مشتمل بر افرادی است که به عنوان یک کل همچون جنس یا نوع در نظر گرفته شده اند، می گوید که این قضیه / که «انسان [یعنی نوع انسان به عنوان یک کل] پزشک است»، آشکارا دروغ است، ولی قضیه «انسان [باز هم به معنی نوع انسان به عنوان یک کل] پزشک نیست» آشکارا راست است.^{۳۶}

بر مبنای اصلی که خود وی طرح کرده، یعنی اینکه در حالت موضوعی که پاسخگوی توصیف ارسطو از یک «کل» است، محمولی که تنها برای بخشی از موضوع صادق است، باید به صورت سلبی بر موضوع حمل شود نه به صورت ایجابی، و از آن چنین نتیجه می گیرد که لفظ «قرآن» یا عبارت «کلام الله» یک «کل» است که مشتمل بر چهار چیز آفریده و یک چیز غیرآفریده است، و بنابراین می توان گفت که «قرآن یا کلام الله آفریده نیست»، ولی کسی حق ندارد بگوید «قرآن یا کلام الله آفریده است».^{۳۷}

۲ — قرآن مخلوق

۱ — انکار قرآن غیرمخلوق و انکار صفات قدیم

در مسئله صفات به صورت کلی، کسانی که منکر واقعیت داشتن آنها بودند، این صفات را تنها به عنوان نامهایی برای خدا مورد تفسیر قرار می دادند. در این باره، چنانکه دیدیم، نظر ایشان متناظر با نظر بددینان مسیحی پیرو سابلئوس در مسئله تثلیث بود. در مسئله صفت خاص کلام، به معنی قرآن از پیش موجود، کسانی که منکر نامخلوق بودن آن بودند، واقعیت داشتن آن را انکار نمی کردند. این را قبول داشتند که قرآنی واقعی از پیش وجود داشته

۳۵ — فصل سوم، ص ۱۰، س ۱۴ — ۱۲.

۳۷ — فصل سوم، ص ۱۰، س ۲۲ — ۲۰.

۳۶ — همان جا، س ۱۶ — ۱۴.

است، ولی آن را مخلوق می دانستند. اینان بدین ترتیب از نگرشی پیروی می کردند که متناظر با نگرش مسیحیان به دین پیرو آریوس در مسئله تثلیث بود و، از لحاظ تاریخی، بازگشت به چیزی به شمار می رفت که احتمالاً طرز تصور نخستین نسبت به قرآن بنابر تعلیم خود قرآن بود — یعنی قرآنی آفریده و از پیش موجود، همچون تصور قوم یهود در باره قانون شریعت آفریده و از پیش موجود.^۱

264 / معتزله، در انکار خود نسبت به قرآن قدیم غیرمخلوق، و نیز در معارضه خود با واقعیت داشتن صفات قدیم، چنان استدلال می کردند که این اعتقاد متضاد با مفهوم یگانگی خدا است. به همین جهت مأمون خلیفه در نامه سوم خود به فرماندار بغداد نوشت که «آن کس که به مخلوق بودن قرآن اعتراف نکند، اعتقادی به یگانگی خدا ندارد».^۲ و این، چنانکه دیدیم، همان استدلالی است که در منسحبت یا به سابلوسیگری انجامیده است یا به آریوسیگری.^۳ و به همین جهت معتزله، که در ارتباط با همه صفات دیگر و از جمله استثنا کردنهای معدودی که پیشتر یاد کردیم،^۴ روی هم رفته منکر وجود آنها بودند، در مورد صفت کلام به معنی قرآن از پیش موجود، روی هم رفته منکر وجود آن نبودند؛ تنها قدّم آن را انکار می کردند و بر این اعتقاد بودند که مخلوق است.

۲ — قرآن آفریده همچون قرآنی آسمانی و از پیش موجود

در فقره ای که در بالا ذکر آن گذشت و بنابر آن معلوم شد که ابوالهذیل میان کلمه آفرینشی «کُن = باش» و کلمه به معنی قرآن، فرق می گذاشت، وی

۱ — رجوع کنید به شرایبر، کلام، ص ۳، حاشیه ۷، به نقل از ابن الأثیر (که پس از این در ص ۶۲۵ به آن اشاره شده است)؛ نیز رجوع کنید به پاتون، احمد بن حنبل و محنة، ص ۴۷؛ وات، «بخشهای قدیم»، ص ۲۹.

۲ — طبری، تاریخ، ص ۱۱۲۰، س ۱۱ — ۱۰؛ پاتون، احمد بن حنبل و محنة، ص ۶۹؛ نیز رجوع کنید به ملل، ص ۴۸، س ۱۷ — ۱۶، به نقل از مُردار.

۳ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۳۵ — ۱۳۴. ۴ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۴۰ و بعد.

همچنین می گفت که، در آن صورت که کلمه آفرینشی «کن» آفریده به وسیله خدا ولی نه در محل است، کلمه به معنی قرآن آفریده به وسیله خدا در یک محل است.^۱ این توصیف قرآن به صورت کلمه خدا که در یک محل آفریده شده، یکی از خصوصیات اعتقادی معتزله در طرز تصور ایشان نسبت به قرآن شد. این توصیف از قرآن به عنوان کلام خدایی که در یک محل آفریده شده، به صورت شاخص طرز تصور معتزله نسبت به قرآن تثبیت شد. به همین جهت شهرستانی، در تضاد با اشعری که خود شهرستانی او را معتقد به خدایی معرفی می کند که به وسیله کلام ناآفریده ای که همچون صفت قائم به ذات او است تکلم می کند،^۲ می گوید که معتزله بر آنند که «خدا متکلم به کلامی است که در یک محل آفریده است».^۳ اما / در این باره که خدا در چه چیز کلام خود را می آفریند، چیزی نگفته است.

در فقره ای که ابن اثیر در آن از تاریخ مذهب مخلوق بودن قرآن مقدم بر پیدایش معتزله سخن می گوید، چنین گفته است: «جهم بن صفوان (متوفی در ۷۴۶/۱۲۹) این مذهب را ارجع بن آدم (محملاً تحریفی از جعد بن درهم [متوفی در ۷۴۳/۱۲۶])، و جعد آن را از ابان بن سَمعان، و ابان از طالوت خواهرزاده و داماد لبید الأَعصَم، و طالوت از لبید بن الاعصم یهودی فراگرفت که بر ضد رسول اکرم (ص) به جادوگری پرداخته بود. لبید مخلوق بودن تورات را تعلیم کرده بود، ولی نخستین کسی که در این باره (یعنی مخلوق بودن قرآن) کتاب نوشته طالوت است که زندیق (یعنی تغییر مذهب داده سست ایمان و ملحد) بود و در نتیجه سبب پراکندن الحاد و بددینی [در باره مخلوق بودن قرآن] می شد».^۴ در اینجا گواهی شخص مورخی را درباره یکی از واقعیتهای

۱ - فرق، ص ۱۰۸، س ۱۸ - ۱۵؛ ملل، ص ۳۵، س ۴ - ۲؛ رجوع کنید به پیشتر، ص

۱۴۱.

۲ - ملل، ص ۶۸، س ۸ - ۶. ۳ - نهایی، ص ۲۶۹، س ۱۸.

۵ - در اصل طلب بود و اصلاح از مراجعه به کامل صورت گرفت. مترجم

۴ - ابن الاثیر، الكامل فی التاريخ، و یرایش تونبرگ، هفتم، ص ۴۹، س ۱۱ - ۶؛ رجوع

کنید به شرایر، کلام، ص ۴ - ۳.

تاریخی در اختیار داریم که بنا بر آن معلوم می شود که در زیر نفوذ این سنت یهودی که تورات از پیش موجود آفریده است، یک جهود تازه مسلمان شده، یعنی خواهرزاده و داماد جهودی معاصر حضرت محمد (ص)، کتابی درباره مخلوق بودن قرآن از پیش موجود نوشت و از این طریق اعتقاد به مخلوق بودن قرآن در میان مسلمانان شایع شد. ولی باید توجه داشت که ابن اثیر از هیچ مخالفتی که از طرف مسلمانان معاصر با طالوت در خصوص تعلیم مسئله مخلوق بودن قرآن با او ابراز شده باشد، سخن نگفته و او را ملحد خوانده است؛ توصیف این مذهب به عنوان الحاد و بددینی به توسط ابن اثیر، آشکارا نماینده نظری است که بعدها نسبت به این اعتقاد پیدا شده بوده است. سکوت او درباره این نکات، ظاهراً بنا بر قرائن و اوضاع و احوال، همچون مدارک نقل شده در بالا که همه آنها نیز مبتنی بر قرائن است، نشان دهنده این واقعیت است که اعتقاد نخستین نسبت به از پیش موجود بودن قرآن حاکی از مخلوق بودن قرآن بوده، و اینکه نامخلوق بودن قرآن بعدها و در نتیجه پیدایش اعتقاد به صفات ناآفریده پیدا شده است.

266

قدیمترین کسانی در فهرست ابن اثیر که از معتقد بودن / آنان به مخلوق بودن قرآن اطلاعات بیشتری می توانیم به دست آوریم، جعد و درهم بوده اند. درباره جعد — که این بار نام کامل او به صورت جعد بن درهم آمده — ابن اثیر در جای دیگر به ما می گوید که وی «معتقد به مخلوق بودن قرآن بود»^۵ و این که می گفت «خدا به صورت مستقیم با موسی سخن نگفت».^۶ کاملاً آشکار است که در ذهن او ارتباطی میان این دو جمله وجود داشته است. از اینکه آن ارتباط چگونه بوده، چیزی به ما نرسیده است. ولی چون دو بیان مشابه به معاصر او جهم نسبت داده شده، به حق می توانیم چنان فرض کنیم که مقصود وی از آنها، چنانکه خواهیم دید، همان مقصود جهم بوده است. درباره جهم، اشعری در مقالات خود نوشته که «وی به مخلوق بودن

۵ — الکامل، پنجم، ص ۱۹۶، س ۲۵؛ ص ۳۲۹، س ۲.

۶ — همان کتاب، ص ۱۹۷، س ۵.

قرآن اعتقاد داشته است».^۷ در ابانۀ خود، در ضمن سخن گفتن از پیروان جهم و نه از خود جهم، اشعری اطلاعات بیشتری دربارهٔ مذهب مخلوق بودن قرآن در اختیار ما قرار می‌دهد. هنگام بحث دربارهٔ سخن گفتن خدا با حضرت موسی از میان بوتهٔ درخت^۸، می‌گوید: «جهمیّه همانند مسیحیان در این باره می‌اندیشیند، چه مسیحیان بر این اعتقاد بودند که رحم حضرت مریم کلمهٔ خدای [نا آفریده] را در خود داشت، و جهمیّه که از ایشان پیشتر رفته بودند، چنان می‌اندیشیدند که کلام آفریده خدا در بوتهٔ درخت جایگزین شد و بوته آن را در خود گرفت».^۹ آنگاه پس از اشاره کردن به این که کلام آفریده خدا که با موسی از میان بوته به صورت کلام خدای آفریده شده در یک بوتهٔ آفریده سخن گفت،^{۱۰} اعتقاد جهمیّه را به مخلوق بودن قرآن همچون اعتقادی به این امر معرفی کرده است که کلام خدا در چیز آفریده‌ای آفریده شده بوده است.^{۱۱} از اینجا می‌توانیم چنین استنتاج کنیم که مقصود پیروان جهم از مخلوق بودن قرآن این بوده است که قرآن به وسیلهٔ کلامی آفریده شده در چیزی آفریده بر حضرت محمد (ص) نازل می‌شد که شباهت به بوته‌ای داشت که کلام آفریده خدا با موسی در آن آفریده شده بود. چنان می‌نماید که نگرش کلی معتزله نسبت به قرآن چنین بوده است، چه ابن حزم هنگام سخن گفتن از معتزلیان به صورت کلی / گفته است که «آنان می‌گویند که کلام خدا صفتی از یک فعل آفریده است، و می‌گویند که خدا با موسی از طریق کلامی سخن گفت که در بوته درختی آفریده بود»،^{۱۲} که آشکارا مقصود وی از این گفته آن است که کلام خدا به معنی قرآن، خلق شده در چیزی مخلوق بود، درست به همان گونه که سخن گفتن خدا با موسی به وسیلهٔ سخن آفریده شده در درخت صورت گرفت. ولی از این که آن چیز مخلوق که قرآن در آن آفریده شده چه بوده است، چیزی به ما گفته نشده است.

۱۰- همان‌جا، س ۶ و ۹.

۷- مقالات، ص ۲۸۰، س ۴.

۸- سورة قصص، آیه ۳۰؛ سفر خروج، ۳: ۴.

۱۱- همان‌جا، س ۱۴-۱۲.

۱۲- فیصل سوم، ص ۵، س ۵-۳.

۹- ابانۀ، ص ۲۶، س ۴-۲.

اطلاعی دربارهٔ این که چیز مخلوق چه بوده، از چند فقره از مقالات اشعری به دست می‌آید که در آنها نگرشهای جعفر بن حرب (متوفی در ۲۳۶/۸۵۰) و جعفر بن مبشر (متوفی در ۲۳۷/۸۵۱) و ابوالهذیل (متوفی در ۲۳۵/۸۴۹) آمده است.

در یکی از این فقرات، از قول جعفر بن حرب و اغلب معتزله بغداد نقل کرده است که «کلام خدا عَرَض و آفریده است».^{۱۳} در جای دیگر از گفتهٔ جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر و پیروان ایشان گزارش کرده است که «قرآن را خدا بر لوح محفوظ خلق کرد»،^{۱۴} با این افزوده در جای دیگر که، بنا بر گفتهٔ جعفر بن مبشر، قرآن یک جسم آفریده است.^{۱۵} از ترکیب این دو فقره می‌توانیم چنین استنتاج کنیم که محل آفریده‌ای که در آن، بنا بر گفتهٔ معتزله، کلام خدا آفریده شده، بنا بر اعتقاد دو جعفر و پیروان ایشان، لوح محفوظ بوده است.

بر مبنای همهٔ این گفته‌ها، می‌توانیم چنین فرض کنیم که کلام خدا یا قرآن بر لوح محفوظ آفریده شده، و چون لوح محفوظ از جملهٔ چیزهایی است که پیش از آفرینش جهان خلق شده بود، بنابراین قرآن پیش از خلق جهان آفریده شده بوده است. اختلاف میان دو جعفر دربارهٔ این مسئله بر سر این که قرآن مخلوق باید عرض نامیده شود یا جسم، می‌توان گفت که بر روی نظر ایشان در خصوص ماهیت قرآن مخلوق از پیش موجود تأثیری نداشته است، چه اختلاف میان آنان دربارهٔ این نکته تنها / بر این مسئله متکی است که آیا خدا را می‌توان 268 گفت که خالق عرضها است یا نه، و جعفر بن مبشر یکی از کسانی است که به اعتقاد ایشان خدا تنها خالق اجسام است.^{۱۶} کلام خدای از پیش موجود قرار گرفته بر لوح محفوظ، خواه به نام عرض و خواه به نام جسم است که، بنا بر نگرش دو جعفر، سرانجام بر حضرت محمد (ص) وحی شد. نیز باید پذیریم که، بنا بر اعتقاد هر دو جعفر، کلام از پیش موجود خدا یا قرآن بر لوح محفوظ،

۱۳ - مقالات، ص ۱۹۲، س ۸، و ۱۱ - ۱۰.

۱۴ - همان کتاب، ص ۵۹۹، س ۱۶ تا ص ۶۰۰، س ۱۱ ملل، ص ۴۹، س ۵ - ۴.

۱۵ - مقالات، ص ۵۸۸، س ۴ و ۷. ۱۶ - همان جا، س ۸ - ۴.

متنی مرتب شده و مشتمل بر کلمات و حروف بوده است، چه، بنابر نگارش منتسب به عموم معتزله، «درست به همان گونه که کلام انسان عبارت از حروف است، کلام خدا نیز چنین است».^{۱۷}

سپس عده‌ای از فقرات در اشعری و دیگران در باره طرز تصور معتزله نسبت به ارتباط میان قرآن مخلوق و از پیش وحی شده آسمانی موجود بر لوح محفوظ با قرآن زمینی تولید شده به توسط آدمی در تلاوت کردن یا استماع یا به خاطر سپردن یا نوشتن آن بحث کرده است؛ به عبارت دیگر، به ارتباط میان قرآن آسمانی و قرآن زمینی ساخته انسان سخن می گوید.

در فقره‌ای که اشعری از گفته جعفر بن حرب و اکثر معتزلیان بغداد نقل کرده، چنین گفته است: «و گروه چهارم از ایشان چنین تصور می کنند که کلام خدا عرض و مخلوق است و این را محال می دانند که در آن واحد در دوجا وجود پیدا کند، و به گمان ایشان، انتقال دادن جایی که خدا قرآن را در آن آفریده و زایل کردن قرآن از آنجا و وجود پیدا کردن آن در جای دیگر محال است».^{۱۸} گزارش اودر باره دو جعفر و پیروان ایشان در جای دیگر چنین است: «انتقال دادن قرآن [آسمانی] از جای خود ممکن نیست، و نیز نمی تواند در یک آن جز در یک جا وجود داشته باشد، چه وجود چیزی در آن واحد در دوجا از طریق حُلُول و نَمُکُن محال است. و با وجود این گفته اند که قرآن در مصحفها نوشته شده و در سینه های مؤمنان حفظ شده، و آنچه از قاری قرآن شنیده می شود، بنابر اعتقاد بیشترین امت، قرآن است، / چیزی که هست دو جعفر با این گفته 269 خود مقصودشان آن است که آنچه شنیده و به خاطر سپرده و نوشته می شود، حکایت [تقلید] قرآن [از پیش موجود] است که چیزی از آن جدا نمی شود، و این [تقلید و] حکایت فعل نویسنده و خواننده و به خاطر سپارنده قرآن است، و آنچه از آن تقلید شده در همان جا باقی است که خدای عزوجل آن را در آنجا آفریده است. می گویند: گاه می شود که چون انسان کلامی را می شنود که

موافق با کلام دیگر است، می گوید که این درست عین آن است، که این سخنی درست است و عیبی ندارد. به همین گونه است این که می گوئیم آنچه شنیده یا نوشته یا حفظ می شود عیناً همان قرآن لوح محفوظ است یعنی مثل و حکایت آن است».^{۱۹}

در شهرستانی همین فقره به شکل خلاصه چنین آمده است: «انتقال دادن آن محال است، چه غیرممکن است که یک چیز در آن واحد در دو جا موجود باشد، و آنچه ما تلاوت می کنیم حکایتی از آن چیز است که زمانی بر لوح محفوظ نوشته شد، و اما این [تقلید و] حکایت چیزی است که ما آن را ساخته و ایجاد کرده ایم».^{۲۰}

در ابن حزم همین نگرش، نقل شده به نام جعفر بن مبشر قصبی بدین صورت آمده است: قرآن در صفحات مصحف نیست؛ آنچه در صفحات مصحف است چیزی دیگر است، و این حکایت قرآن است».^{۲۱}

از ترکیب همه این فقرات، می توانیم چنین نتیجه گیری کنیم که قرآن تنها در یک محل وجود دارد، یعنی در آنجا که آفریده شده که بر لوح محفوظ است، و این که نه از آن محل به وسیله نوشتن به قرآن زمینی نوشته یا حفظ شده یا شنیده شده به وسیله انسان انتقال پیدا می کند، و نه در آن واحد می تواند در دو جا باشد که یکی از آنها لوح محفوظ آسمانی است و دیگری قرآن زمینی ساخته انسان. در حقیقت، در قرآن ساخته انسان به عنوان جای داشتن در محل وجود ندارد، چه قرآن زمینی ساخته انسان تنها تقلیدی از قرآن از پیش موجود آسمانی موجود بر لوح محفوظ است.

270 / این اعتقاد گروهی از معتزله به ریاست دو جعفر است — گروهی که اشعری آنان را با صفت «اکثر بغدادیان» توصیف کرده است. از نظری به صورت جزئی مخالف، چنانکه سپس خواهیم دید، گروه دیگری از معتزله پیروی می کردند که ریاست ایشان با ابوالهذیل بود — بدون شک گروهی که به

۱۹ — همان کتاب، ص ۶۰۰، س ۱۱ — ۱.

۲۰ — ملل، ص ۴۹، س ۷ — ۵. ۲۱ — فصل چهارم، ص ۱۹۷، س ۱۰ — ۹.

معتزلیان مکتب بصره تعلق داشتند.

پیش از این فقراتی را از شهرستانی و بغدادی نقل کردیم که در آنها از گفته ابوالهذیل چنین آمده بود که امر خدا، یعنی کلام یا فرمان خدا به معنی قرآن از پیش موجود، در محلی آفریده شده بوده است.^{۲۲} در فقرات مقالات اشعری، از گفته او و پیروانش آمده است که گفته اند: «قرآن را خدا بر لوح محفوظ آفرید و قرآن یک عرض است» و «آنان منکر این امر بودند که قرآن یک جسم باشد».^{۲۳} از ترکیب این دو فقره، می توانیم این نگرش را نتیجه گیری کنیم که کلام الله یا قرآن از پیش موجود را خدا مقدم بر وحی، همچون عرضی بر لوح محفوظ آفرید.

بنابراین، از لحاظ تصوّر کلی یک قرآن از پیش آفریده، نظروی همان نظر دو جعفر است و، از لحاظ مسئله خاصّ عرض یا جسم بودن قرآن خلق شده بر لوح محفوظ، نظر او همان نظر جعفر بن حرب است. ولی، از لحاظ مسئله صورت کتابی و مصحفی قرآن، باید بکوشیم تا از طریق نقل فقراتی از مقالات اشعری اختلاف او را با دو جعفر آشکار سازیم. این فقرات تا حدّی مبهم است. بنابراین در نقل آنها بعضی از توضیحات را در میان دو قلاب می آوریم تا معلوم شود که ما خود چگونه معنی آنها را فهمیده ایم.

در یک فقره از قول ابوالهذیل چنین گزارش شده است: «قرآن در سه جا وجود دارد: در مکانی که در آنجا محفوظ است، و در مکانی که در آن نوشته است، و در مکانی که در آن خوانده و شنیده می شود. بنابراین کلام الله، بنابر آنچه شرح دادیم، در جاهای مختلف وجود دارد، بی آنکه / مستلزم آن باشد که قرآن در حقیقت جابه جا یا حرکت داده یا زایل شود. و آنچه در مکانی به صورت نوشته یا تلاوت شده یا محفوظ وجود دارد، چون نوشته آن از جایی که بر آن نوشته شده پاک شود، دیگر در آن جا نیست، بی آنکه این امر مستلزم آن

۲۲- ملل، ص ۳۵، س ۴-۲؛ فرق، ص ۱۰۸، س ۱۸-۱۶؛ رجوع کنید به پیشتر، ص

باشد که [بودن آن بر لوح محفوظ به عنوان مکان آن] از میان برود، و به همین گونه اگر قرآن بر چیزی نوشته شده باشد، در نتیجه این امر موجود در مکانی خواهد بود، بی آنکه به [از لوح محفوظ] به آنجا انتقال پیدا کرده باشد. همین کیفیت در مورد حفظ کردن و تلاوت کردن قرآن نیز صادق است. و بالاخره، اگر خدا همه جاهایی را که قرآن در آنها به خاطر سپرده یا خوانده یا شنیده شده نابود کند، [از این جاها] محو شده است و دیگر در آنها وجود ندارد [ولی بی آنکه وجود آن بر لوح محفوظ به عنوان یک مکان از میان رفته باشد]».^{۲۴}

در فقره‌ای دیگر، از گفته ابوالهذیل و پیروانش چنین گزارش شده است: «و آنان چنان تصوّر کردند که قرآن [که بر لوح محفوظ آفریده شده] در آن واحد در چندجا وجود دارد، یعنی در آن هنگام که شخصی آن را تلاوت می‌کند، با تلاوت او موجود است، و نیز هنگامی که نویسنده‌ای آن را می‌نویسد، در همان زمان با نوشتن او موجود است، و همچنین هنگامی که کسی آن را از بر می‌کند، با حفظ کردن او موجود است، چه از طریق تلاوت کردن و نوشتن و به خاطر سپردن، قرآن در مکانها وجود پیدا می‌کند، و انتقال [از لوح محفوظ] و جابه‌جا شدن آن ممکن نیست».^{۲۵}

باید به این نکته توجه داشت که ابوالهذیل در این فقرات، همچون دو جعفر، می‌گوید که قرآن آسمانی از پیش موجود نمی‌تواند از لوح محفوظ آسمانی که بر آن آفریده شده بوده است، «انتقال» پیدا کند. ولی، برخلاف دو جعفر، که می‌گفتند قرآن زمینی ساخته انسان از طریق نوشتن و به خاطر سپردن و تلاوت کردن عبارت از محلّ دیگری نیست که / قرآن آفریده از پیش موجود 272 آسمانی آن را محلّ خود ساخته باشد، و اینکه بنابر آن قرآن از پیش موجود در دوجا وجود پیدا نمی‌کند، ابوالهذیل می‌گفت که این گونه‌های مختلف قرآنهای زمینی ساخته انسان محلّهایی است که قرآن آسمانی از پیش موجود آن را به عنوان محلّ خود می‌گیرد و اینکه بنابر آن قرآن از پیش موجود در آن واحد در

۲۴ - مقالات، ص ۵۹۸، س ۱۲ تا ص ۵۹۹، س ۵.

۲۵ - همان کتاب، ص ۱۹۲، س ۶ - ۲.

چندین جا وجود پیدا می کند. سپس نیز، برخلاف دوجعفر، قرآن زمینی ساخته انسان را با عناوین «تقلید» و «حکایت» توصیف نمی کند. همه اینها نشان می دهد که ابوالهذیل و پیروانش در عین اعتقاد داشتن به مخلوق بودن قرآن، به اینکه می تواند صورت کتاب و مصحف پیدا کند نیز معتقد بودند.

در فقرات گذشته که در آنها اشعری از سه معاصر یعنی دوجعفر و ابوالهذیل گزارشهایی آورده بود، همین توضیح را درباره آنچه مقصود از مخلوق بودن قرآن است به دست آوردیم. مقصود از آن انکار قرآنی از پیش موجود و پیش از نزول آن با وحی نیست. تنها بدین معنی است که کلام الله، مقدم بر نزول آن با وحی، بر لوح محفوظ آفریده، و شاید زمان آفرینش آن مقارن با زمان آفرینش خود لوح محفوظ بود که بر آفرینش جهان تقدم داشت، و از همین لوح محفوظ به عنوان محل قرآن است که سرانجام این کتاب آسمانی بر حضرت رسول (ص) نازل شد. از همین گزارشها نیز به این نتیجه دست یافتیم که در میان کسانی که به مخلوق بودن قرآن معتقد بودند، همچون در میان معتقدان به ازلیت آن، اختلاف کلمه ای درباره صورت کتاب و مصحف پیدا کردن قرآن وجود داشت. مسئله مصحف شدن قرآن در میان کسانی که به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشتند، شهرستانی در دوجا به این امر اشاره کرده است.

در یک فقره، شهرستانی نگرشهای ذیل را به معتزله نسبت می دهد:

«کلام خدا [یعنی قرآن از پیش موجود] مُحدَث و آفریده در محل [یعنی بر لوح محفوظ] است و حرف و صوت آن که امثال آن را در مصحفها می نویسند حکایتیهای از آن است».^{۲۶} در این فقره شهرستانی به دو موضوع پرداخته است:

273 (۱) مخلوق بودن / قرآن آسمانی از پیش موجود؛ (۲) نسبت آن با قرآن نوشته شده به دست انسان. در بحث از موضوع اول، الفاظ مفرد «حرف» و «صوت»، به نظر من، یا تحریفهایی از الفاظ جمع «حروف» و «اصوات» است و یا شهرستانی آنها را به معنی جنس به کار برده است؛ چه از منابع دیگر به این

نتیجه می‌رسیم که قرآن، که بنابر نظر معتزله بر لوح محفوظ آفریده شده، عبارت بوده است از «حروف» و «اصوات».^{۲۷} در بحث وی درباره موضوع دوم، لفظ «امثال» در توصیف حروف و اصوات در مصحفهای نوشته شده و لفظ «حکایتها» در توصیف مصحفهای نوشته شده نماینده آن است که معتزلیانی که از آنان در اینجا سخن به میان آمده به صورت مصحفی قرآن به عنوان کلام الله معتقد نبودند. بنابراین معتزله ای که در این فقره از ایشان سخن رفته معتزله بغداد پیروان دوجعفر بوده‌اند.

در فقره دیگر که اشعریان در مقابل اشاعره قرار داده شده‌اند، می‌گوید: «معتزله با ما در این اعتقاد شریکند که آنچه در دست ما است کلام خدا است، و در خصوص قدمت قرآن با ما اختلاف دارند؛ با وجود این، اجماع امت اسلامی آنان را طرد می‌کند. اشاعره با ما در قدم قرآن موافقت، و اختلافشان با ما در این است که، به اعتقاد ایشان، آنچه در دست ما است واقعاً کلام خدا نیست؛ آنان نیز، مورد طرد اجماع امت اسلامند».^{۲۸} نیز، بنابر این فقره، معتزلیان معتقد به کلام خدا بودن مصحفها بودند، در صورتی که اشاعره چنین اعتقادی نداشتند، و شهرستانی خود را در زمره کسانی قرار داده است که به آن باور داشتند. بنابراین آن معتزله که در این فقره از ایشان سخن رفته، معتزلیان بصره‌اند که ابوالهذیل نماینده ایشان بوده است؛ اشاعره ای که به ایشان اشاره شده، آن کسانی که آنان را زیر عنوان اشاعره گلابی توصیف کردیم، و از نظر ایشان، بنابر آنچه دیدیم، خود اشعری به عنوان بدعت یاد کرده است؛^{۲۹} کسانی که شهرستانی خود را در اینجا از ایشان قلمداد کرده /، آن کسانی که او آنان را با عنوان «مسلمانان سلف و حنابله» توصیف کرده است.^{۳۰}

۲۷ - ارشاد، ص ۵۹، س ۹-۶؛ ص ۶۰، س ۹-۸ (ص ۱۰۰ و ۱۰۲)؛ تفتازانی، ص

۸۲، س ۱۳-۱۱؛ رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۶۸.

۲۸ - ملل، ص ۷۸، س ۱۳-۱۰. درباره انکار کلام خدا بودن مصاحف از طرف اشاعره،

رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۵ و بعد.

۲۹ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۶. ۳۰ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۶.

۳- انکار قرآن از پیش موجود و آسمانی

مخالف تمام با طرز تصوّر مخلوق بودن قرآن به اعتقاد دوجعفر و ابوالهذیل، طرز تصوّرهایی است که به نامهای نظام و مُعَمَّر گزارش شده است. بنا به نقل اشعری، نظام و پیروان او بر این اعتقاد بودند که «کلام خالق جسم است، و این جسم بانگ تقطیع و ترکیب شده‌ای قابل شنیدن و فعل خدا و آفرینش او است. آنچه فعل انسان است تنها قراءت است، و قراءت حرکت است و جز قرآن است».^۱ اشعری بر این جمله افزوده است که «نظام محال می‌دانسته است که کلام خدا در آن واحد در چند جا یا حتی در دو جا باشد، و اعتقاد وی آن بود که محلّ آن جایی است که خدا آن را در آن جا آفریده است».^۲ در فقره‌ای دیگر، پس از نقل کردن نگرشی، بدون ذکر نام صاحب آن، که در نخستین از دو نگرش پیش به نظام و پیروانش منسوب شد، اشعری چنین نوشته است: «ابن راوندی گفته که شنیده است بعضی از معتقدان به نگرش یاد شده، چنان می‌اندیشند که آن [یعنی کلام خالق] کلامی در هوا است و خواننده قرآن مانع آن را با قراءت خود از میان برمی‌دارد و پس از آن این کلام شنیده می‌شود». و اشعری بر آن چنین افزوده است: «و این به اغلب احتمال نظر ابراهیم نظام است».^۳ نیز گزارش شده است که نظام منکر طبیعت اعجازی صورت لفظی قرآن و بر آن بود که دیگران می‌توانند اثری نیکوتر و عالیتر از آن به وجود آورند. به گفته‌ی وی، صورت ظاهری و لفظی قرآن دلیل حقانیت ادعای پیامبری حضرت محمد (ص) نیست، بلکه تنها محتویات آن چنین است که از گذشته و آینده خبر می‌دهد.^۴

از این فقرات چنین نتیجه می‌گیریم که به اعتقاد نظام / مخلوق بودن قرآن به این معنی نیست که کلام خدا بر لوح محفوظ آفریده شده است. در هوا

275

۱- مقالات، ص ۱۹۱، س ۱۳-۱۱؛ ص ۶۰۴، س ۱۰-۹.

۲- همان کتاب، ص ۱۹۱، س ۱۵-۱۳. ۳- همان کتاب، ص ۵۸۸، س ۱۴-۹.

۴- انتصار ۱۵، ص ۲۸، س ۱۱-۱۰؛ فرق، ص ۱۲۸، س ۱۴-۵؛ ص ۲۱۸، س ۳-

۷: ملل، ص ۳۹، س ۱۸-۱۵.

آفریده شد، و در آن همچون یک جسم خلق شد که صورت ترکیب اصوات مقطعه داشت. از اینکه چه وقت این کلام در هوا آفریده شده، سخنی به میان نیامده، ولی محتملاً در همان زمان وحی شدن قرآن بر حضرت محمد (ص) بوده است، یعنی همان هنگام که آن کلام به وسیله او شنیده و به صورت کتابی نوشته یعنی قرآن بر مردمان عرضه شد. ولی با آنکه همین کلام مخلوق خدا بود که به توسط قرآن به مردم رسانده شد، آن کلام در قرآن صورت کتاب پیدا نکرده، چه کلام خدا در همان جا باقی می ماند که آفریده شده است. تنها محتوی آن به وسیله قرآن به مردمان انتقال پیدا می کند، و انتقال آنها به زبان انتخابی محمد (ص) است. از گزارش ابن راوندی از مذهبی که اشعری آن را همان مذهب نظام دانسته، این اطلاع اضافی را به دست می آوریم که زبانی که قرآن به آن نوشته شده، همچون پوسته و صدفی برای کلام خدا و مانعی برای شنیده شدن آن است. ولی هنگامی که کسی قرآن می خواند، این صدف شکسته می شود؛ سپس مانع از میان می رود و کلام مخلوق خدا برای خواننده قابل شنیدن می شود، همان گونه که برای محمد (ص) چنین شد، و آنگاه خواننده به انتخاب خود لباس الفاظ بر آن می پوشاند، همان گونه که محمد (ص) چنین کرد. حاصل این همه آن می شود که نظام نیز همچون دو جعفر و بغدادیان منکر صورت کتاب پیدا کردن کلام الله در قرآن است، ولی، از ایشان پیشتر می رود و حتی منکر آن می شود که قرآن حکایتی از کلام خدا بوده باشد که به نظری بر روی لوح محفوظ مقدم بر آفرینش جهان آفریده نشده، بلکه در زمان وحی شدن آن در هوا آفریده شده بوده است.

از لحاظ تاریخی این گونه توجیه وحی قرآن بازتابی از سه منبع است. نخست، منعکس کننده توصیف فیلونی از وحی کلام خدا بر کوه سینا است. چه فیلو در کتاب خود، درباره ده فرمان، ضمن شرح و بیان اینکه هنگام رسیدن وحی در کوه سینا «موسی سخن گفت و خدا او را به زبان جواب داد» (خروج، ۱۹-۱۹)، گفته است که این جمله بدان معنی است که «در آن زمان خدا

معجزی از گونه واقعاً مقدس ساخت / و فرمان داد که صوتی ناپیدا در هوا

ایجاد شود» که «قابل شنیدن» بود.^۵ ممکن است این تفسیر فیلونی از طریق شایعه و دهان به دهان به نظام رسیده بوده باشد، حتی اگر ترجمه عربی خلاصه شده کتاب فیلو، درباره ده فرمان، که می دانیم وجود داشته است،^۶ تا مدتی پس از آن صورت نگرفته باشد. دوم، منعکس کننده انکار رواقی عدم جسمانیت است که نظام از آن پیروی می کرد و در ضمن نگرشهای او درباره عرصهها آشکار می شود.^۷ بنابراین، آواز تقطیع شده و به شکل حروف درآمده که در هوا آفریده شد و گفته اند که فیلو آن را «ناپیدا» یعنی «غیر جسمانی»^۸ می دانست، به توسط نظام به صورت یک «جسم» درآمده است. سوم، منعکس کننده تعلیمات پدران کلیسا است که با این اعتقاد ربانیان یهودی مطابقت دارد که زبانی که پیامبران با آن پیامهای خدا را به مردمان ابلاغ می کردند، به توسط خود ایشان انتخاب می شد.^۹

در صورتی که به نظر نظام کلام خدا کلامی است که به وسیله خدا در هوا آفریده می شود، در نظر معمر تنها عبارت از قابلیت است که خدا در انسان می آفریند و انسان از این راه شایستگی برای آن پیدا می کند که کلمه ای بسازد و آن کلمه اراده و قصد خدا را آشکار سازد.

ما نظر او را بدان گونه که ابن راوندی به نقل خیاط، و اشعری و بغدادی و شهرستانی گزارش کرده اند، در اینجا نقل می کنیم.

به گزارش ابن راوندی و خیاط، «معمر بر این اعتقاد بود که قرآن فعل خدا نیست، و نیز چنانکه نظر اکثریت مردمان است صفتی از ذات خدا نیست؛ بلکه کار طبیعت است».^{۱۰} مقصود از این بیان آن است که معمر نه تنها بر ضد

۵ - درباره ده فرمان ۹، ۳۳.

۶ - رجوع کنید به هیرشفلد، «بخش عربی گنیزه قاهره کیمبرج» JOR، ۱۷، - ۶۵.

۷ (۱۹۰۵).

۸ - هورو ویتس، تأثیر فلسفه یونانی در تکامل علم کلام، ص ۱۰ و بعد.

۹ - رجوع کنید به فیلو، دوم، ص ۳۷، حاشیه ۸۵.

۱۰ - فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۹۴ - ۹۲. ۱ - انتصار ۳۶، ص ۴۸، س ۳ - ۲.

اعتقاد اهل سنت دربارهٔ قدمت قرآن همچون یک صفت در خدا است، بلکه نیز بر ضد اعتقاد معتزله حاکی از مخلوق بودن کلام به وسیلهٔ خدا است.

به گفتهٔ اشعری، «پیروان معمر مدعی آن بودند که قرآن عرض است...»

ولی غیرممکن است که خدا آن را به معنی حقیقی کلمهٔ ساختن ساخته باشد،

چه / آنان بر این اعتقاد بودند که محال است اعراض بتوانند فعل خدا باشند. 277

بنابراین، آنان چنان می‌اندیشند که قرآن عبارت از فعلی از محلی است که قرآن از آنجا شنیده می‌شود. اگر از بوتهٔ درخت شنیده شود، در آن صورت فعلی از بوتهٔ درخت است، و از هر جا که آن را بشنوند، فعل محلی است که در آنجا قرار گرفته است». ۱۱

نیز، چنانکه اشعری به نقل زرقال گزارش کرده: «معمر گفت که خدا جوهر را آفرید، ولی اعراضی که در جوهر است فعل جوهر است، و در حقیقت این فعل طبیعت است، پس قرآن فعلی است که به وسیلهٔ طبیعت جوهری که به طبع خود در آن جای دارد تولید می‌شود، و بنابراین نه خالق است و نه مخلوق، و حادث شده به وسیلهٔ طبع چیزی است که در آن جایگزین شده است». ۱۲

به گزارش بغدادی: «چون معمر بر این اعتقاد بود که خدا هیچ عرضی نمی‌آفریند و در عین حال منکر صفات خدا بود... ناگزیر می‌بایستی به این بددینی کشیده شود، یعنی اینکه خدا کلام ندارد، چه نمی‌توانست بگوید که کلام او فعل او است... چه خدا، بنابر نگرش او، هیچ عرضی خلق نمی‌کند. قرآن، بنابر نظری، فعل جسمی است که کلمه در آن حلول کرده است، ولی فعل خدا نیست، و نیز صفتی از او نیست»، که بغدادی بنابر آن استنتاج کرده است که به گفتهٔ معمر، خدا «کلام ندارد» و «نه قدرتی برای امر کردن و نهی کردن، و نیز برای ملزم ساختن». ۱۳

بنابر گزارش شهرستانی: «خدا چیزی جز اجسام را نیافرید. و اما اعراض از اختراعات اجسام است که یا به طبع پدید می‌آیند، همچون آنکه مثلاً

۱۱ - مقالات، ص ۱۹۲، س ۱۲ تا ص ۱۹۳، س ۲.

۱۲ - همان کتاب، ص ۵۸۴، س ۴ - ۱۳ - فرق، ص ۱۳۷، س ۱۳ - ۴.

۱۳ - همان کتاب، ص ۵۸۴، س ۴ - ۱.

آتش سبب احتراق می شود و خورشید سبب گرم شدن و ماه سبب رنگین شدن چیزها، و یا به اختیار، همچون اینکه مثلاً جانوران سبب ایجاد حرکت و سکون و اجتماع و افتراق می شوند». سپس همچون بغدادی، شهرستانی در سخن خود پیش می رود و می گوید: «چون او به / وجود صفات قدیم و نیز به مخلوق بودن اعراض معتقد نیست، بنابراین نتیجه نظر وی آن می شود که خدا کلامی ندارد که با آن تکلم کند» و به همین جهت «امرو نهی وجود ندارد». ۱۴

با ترکیب کردن این گزارشهای گوناگون و تکمیل کردن آنها با یکدیگر، می توانیم نگرش معمر را بدین گونه بازگو کنیم: کلام خدا نه صفتی ناآفریده در خدا است که اعتقاد پیروان سنت بر آن است، و نه عرضی مخلوق در لوح محفوظ است که معتزلیان چنان تصور می کنند، و نه حتی، به گفته نظام، کلامی است که به وسیله بعضی از اجسام به وجود می آید که خدا آنها را مخصوصاً برای بیرون آمدن اصواتی از آنها آفریده است که با آن اصوات پیام خدا به مردمان ابلاغ شود. چنین اجسامی به صورت خاص آماده شده که خدا آنها را به منظور رساندن کلام خود به انسانها آفریده بود، مثلاً، همچون درختی است که به میانجیگری آن خدا با موسی سخن گفت، و نیز پیامبران مختلف و از جمله حضرت محمد (ص) است که به توسط آنان با نوع بشر سخن گفته است. با وجود این، تنها جسم درخت و بدن پیامبران را خدا به صورت مستقیم آفریده و آنان را به خاصیتی مجهز کرده بود که از خود کلامی بیرون دهند که مجازاً کلام خدا نامیده می شود. ولی، فعل ایجاد کلام، یا به طبع است همچون در مورد درخت موسی، یا به اختیار است، همچون در مورد پیامبران. بنابراین قرآن یک اثر ساخته انسان است؛ بدان معنی الهی است که پیامبری که آن را به وجود می آورد مخصوصاً از طرف خدا دارای این موهبت بوده است که قدرت ایجاد کردن آن را داشته باشد و نیز آن را چنان به وجود آورد که نماینده اراده و قصد خدا باشد. چون کلام خدا به معنی راستین این کلمه وجود ندارد، بنابراین

جایی برای این سؤال باقی نمی ماند که رابطه میان کلام خدا و قرآن ساخته انسان از چه قرار است، و بنابراین نه تنها معمر نظریه ای درباره چگونگی صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا ندارد، بلکه نیز درباره تقلید و حکایت هم صاحب نظریه ای نیست. همچون نظام، اعتقاد وی آن است که صورت لفظی قرآن اثری ساخته انسان است.

۳ - معتقدات رسمی درباره صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا

در تحلیل خود از بیانات گوناگون مربوط به مسئله مخلوق بودن یا نبودن قرآن، دیدیم که اظهارات مربوط به مخلوق بودن یا نبودن آن هیچ کدام نماینده نگرشی یگانه و یکنواخت نیست.

روی هم رفته، کسانی که به نام مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشتند، به آن همچون اعتقادی به یک کلام خدای قائم به خدا به عنوان یک صفت نظر می کردند و نیز همه آنان بر این اعتقاد بودند که قرآن پس از وحی شدن که تلاوت یا شنیده یا حفظ یا نوشته می شود، قرآنی آفریده است. ولی در میان آنان از لحاظ دو نکته اساسی اختلاف نظر وجود داشت. بعضی از آنان چنان معتقد بودند که کلام ناآفریده خدا کلامی بسیط است و آن کلام بسیط در قرآن مخلوق به صورت مصحف در نمی آید، در صورتی که دیگران چنین اعتقاد داشتند که کلام غیرمخلوق خدا مشتمل بر حروف و کلمه ها و آیه ها است و اینکه کلمات با هم ترکیب شده در قرآن مخلوق به صورت مصحف در می آید. ولی در میان کسانی که به آن معتقد بودند که کلام ناآفریده خدا بسیط است، درباره این مسئله که آیا ترکیب آن پیش از وحی آن بوده است یا پس از آن، اختلاف کلمه وجود داشت. ولی، همه آنان بر این اعتقاد بودند که کلام غیرمخلوق خدا، که از ازل همچون صفتی قائم به خدا بوده، بر آفرینش کلام جایگزین شده بر

لوح محفوظ مقدم بوده است که این کلام بر روی آن تا زمان وحی باقی ماند بی آنکه عنوان صفت خدا بودن از آن منتزع شود.

در ذیل آموزه مخلوق بودن قرآن، دو نگرش عمده وجود داشت. نخست، نگرشی که بنا بر آن وجود یک کلام خدای پیش از وحی شدن مورد قبول واقع می شد، ولی آن کلام خدا را آفریده شده بر روی لوح محفوظ تصوّر می کرد. همچون در میان معتقدان به نامخلوق بودن قرآن، در میان کسانی که به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشتند نیز درباره صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا اختلاف عقیده وجود داشت، که بعضی به آن معتقد بودند و بعضی چنین نبودند. دوم، نظر دیگر منکر وجود کلام خدای پیش از وحی، حتی به صورت آفریده شده بود. 280 کلام خدا /، بنابراین نظر، در هنگام وحی شدن آن آفریده شده است. ولی کسانی که بر این اعتقاد بودند، در میان خود درباره معنی «کلام خدا» و اینکه در چه زمان آفریده شده، اختلاف کلمه داشتند. بنابراین نگرش، کلام خدا همچون کلامی واقعی در هوا آفریده شده است؛ بنابراین نگرشی دیگر، کلام خدا تنها به معنی قابلیت است که خدا به پیغمبر خود ارزانی داشته است تا اراده خدا را با الفاظ بیان کند. برای پیروان این هردو نگرش، قرآن به صورت لفظی و مکتوب آن کتابی ساخته بشر است که آوردن مثل آن ممکن نیست.

در پرتو این تحلیل از نگرشهای عمده معتقدان به نامخلوق بودن قرآن و همچنین معتقدان به مخلوق بودن آن، بعضی از اصول عقاید اسلامی را مورد بحث قرار می دهیم. به ترتیب از وصیّه و نفی و شرح تفتازانی بر آن و فضالی سخن خواهیم گفت.

۱ - الوصیّه^۱

کتاب اصول عقاید معروف به نام وصیّت ابوحنیفه «ظاهراً» بنابر نظر ونسینک، «در فاصله میان زمان ابوحنیفه (متوفی در ۷۶۷/۱۴۳) در زمان

۱ - کتاب الوصیّه، با شرح آن از ملاحسین بن اسکندر حتفی، حیدرآباد (۱۳۲۱). ترجمه انگلیسی آن در ونسینک، اصول عقاید اسلامی، ص ۱۳۱ - ۱۲۵.

ابن حنبل (متوفی در ۲۴۱/۸۵۵) و احتمالاً در اواخر این فاصله^۲ تألیف شده بوده است. و چنان نمی‌نماید که این نظر از امکان نوشته شدن آن در زمانی متأخرتر یعنی در آن هنگام که نگرشهای متعارض ابن کلاب و ابن حنبل درباره صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا مورد بحث قرار گرفته بود، جلوگیری کند.

مقاله راجع به قرآن در وصیت با این جمله آغاز می‌شود: «قرآن، کلام خدا، غیرمخلوق، ... و صفت واقعی خدا»^۳ که در آن رابطه «است» را ممکن است پس از «قرآن» تصور کرد یا پس از «کلام خدا»، ولی در هریک از این دو حالت این جمله آشکارا بدین معنی است که «قرآن» همچون «کلام خدا»، غیرمخلوق است. بنابراین سؤالی که بر ذهن ما خطور می‌کند این است که آیا لفظ «قرآن» / در اینجا به معنی قرآن پس از وحی شدن و همچون کتابی ترکیب یافته از حروف و کلمات است، و بنابراین «کلام خدا» نیز مشابه آن به معنی ترکیب یافته از حروف و کلمات است، یا اینکه «کلام خدا» در اینجا به معنی قرآن پیش از وحی شدن و به صورتی است که از حروف و کلمات ترکیب نشده است. به عبارت دیگر، آیا این اعتقادنامه حنبلی است یا کلابی.

پاسخی به این پرسش را می‌توان در چند جمله بعد از این جمله در وصیت یافت.

نخست، درباره قرآن همچون کلام خدا نامخلوق می‌گوید: «در مصاحف نوشته و با زبانها تلاوت و با سینه‌ها حفظ می‌شود، و با وجود این در آنها جایگزین نمی‌شود. مرکب و کاغذ و نوشتن آفریده‌اند، چه آنها ساخته انسانند»^۴. در اینجا آشکار می‌شود که مقصود وی از «قرآن» که همچون «کلام خدا» نامخلوق است، قرآن پیش از وحی شدن و ناآفریده است، در مقابل آن قرآن آفریده که مقصود وی از آن قرآن پس از وحی شدن است که نوشته و خوانده و به یاد سپرده می‌شود؛ و علاوه بر این معلوم می‌شود که، قرآن پیش از وحی

۲ - ونسینک، اصول عقاید، ص ۱۸۷. ۴ - همان کتاب، ص ۱۲، س ۱۳ - ۱۲، و

ص ۱۳، س ۲ - ۱.

۳ - وصیه، س ۷ - ۶.

«جایگزین» یعنی به صورت کتاب درآمده در قرآن آفریده نیست. و این همان نگرش کلابی است.

دوم، وی سپس چنین می افزاید که در تضاد و تقابل با «مرکب و کاغذ و نوشتن» که آفریده اند، «کلام خدا ناآفریده است، بدان جهت که نوشتن و حروف و کلمات و آیه ها دلالت‌هایی از قرآن برای رفع نیاز آدمی است» و همچنین، در ارتباط با «کلام خدا» می گوید که «معنی آن از طریق این چیزها فهمیده می شود». ۵ در اینجا نیز بار دیگر آشکار می شود که «حروف و کلمه ها و آیه ها» همچون «نوشتن»، آفریده و ساخته انسانها است، بدان سان که قرآن ناآفریده و پیش از وحی و کلام خدا بسیط و بدون حرف و کلمه و آیه است. این نیز نگرشی کلابی است. سپس، علاوه بر این، انکار مستقیم سابق درباره کلام خدا بودن صورت کتابی در اینجا به صورت غیرمستقیم با دو بیان ذیل / 282 درباره ارتباط میان «حروف و کلمات و آیات» مخلوق و قرآن و کلام خدای ناآفریده پیش از وحی تکرار می شود: (۱) اینها «دلالت قرآن است» که اندکی با بیان «دلالت بر کلام ازلی دارد» ۶ متفاوت است که اشعریان کلابی انکار صورت کتابی کلام خدای خود را چنان بیان می کردند. (۲) «معنی» کلام خدا «از طریق این چیزها فهمیده می شود» که تنها اختلاف مختصری با تعبیر «تا کلام خدا را بفهمد» دارد که ابن کلاب به عنوان تفسیر و ترجمه ای از تعبیر قرآنی «تا کلام خدا را بشنود» (سوره توبه، آیه ۵) آورده و خواسته است که آن را هماهنگ با انکار خود سازد. ۷

بنابراین معلوم می شود که وصیت، در نگرشهای خود راجع به بساطت و نامخلوق بودن کلام خدا، و نیز درباره منشأ پس از وحی داشتن حروف و دیگر اجزاء ترکیب کننده متن قرآن، و انکار صورت مکتوب پیدا کردن کلام خدا، کلابی است.

۵ - همان کتاب، ص ۱۳، س ۳ - ۲، و س ۵ - ۴.

۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۶.

۷ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۹.

۲ - نسفی و تفتازانی

کتاب اصول عقاید نسفی (متوفی در ۵۳۷/۱۱۴۲) نیز در نگرش نسبت به بساطت و نامخلوق بودن کلام خدا، و در منشأ پس از وحی داشتن حروف و اجزاء دیگر سازنده متن مصحف، و در انکار صورت مکتوب کلام خدا، رنگ کلابی دارد، و تفتازانی (متوفی در ۷۹۰/۱۳۸۸) در شرح^۱ خود بر این کتاب خصوصیت کلابی آن را مورد تأکید قرار داده است.

نسفی سخن خود را با بیانی کلی در باره صفت «کلام»^۲ آغاز می کند و می گوید که «خدا با کلامی سخن می گوید که صفتی ازلی از او است».^۳ و این تکراری از نگرش رایج اهل سنت و انکار مستقیم نگرش عمومی معتزله است حاکی از آنکه کلام خدا به معنی قرآن چیزی آفریده در یک محل است.^۴ / خود را گرفتار نگرش کلابی بسیط بودن یا نگرش حنبلی بودن «کلام خدا»^۵ 283 نمی کند. ولی، تفتازانی به آن یک معنی کلابی می دهد. هنگام نوشتن شرح بر لفظ «کلام»، می گوید: «این صفتی قدیم است که از آن تعبیر به تنظیم کلمه های ترکیب یافته از حروف و نامیده به نام قرآن شده است».^۶ پس در اینجا با تمایزی، همچون تمایز کلابیان، میان کلام خدا که بنابر فرض بسیط است، و میان قرآن که همچون ترکیبی لفظی توصیف می شود، همچون در کلابیان، قرآن ترکیبی ادبی به عنوان تعبیر از کلام خدا توصیف شده است.

نسفی پس از آن چنین می افزاید که کلام خدا «از جنس حروف و اصوات نیست» و اینکه «نفی سکوت و نقص است».^۷ این گفته نسفی، به خودی خود، ممکن است تنها بدین معنی باشد که کلام خدا را نباید مندرج در

۱ - متن عربی شرح تفتازانی و متن نسفی، قاهره، ۱۳۳۵. ترجمه ایل ایدگار ایلر، شرح سعدالدین تفتازانی بر عقائد نجم الدین نسفی (۱۹۵۰).

۲ - تفتازانی، ص ۷۷، س ۹.

۳ - همان کتاب، ص ۷۹، س ۴، ۶.

۴ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۶۴.

۵ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۸، ۲۵۱. ۷ - همان کتاب، ص ۷۹، س ۱۰ و ۱۱.

۶ - تفتازانی، ص ۷۷، س ۹. ولی به

ترجمه آیلر رجوع کنید.

همان جنسی سازیم که کلام انسان ساخته شده از حروف و اصوات به آن تعلق دارد. به شکل خلاصه، ممکن است تنها به این معنی باشد که کلامی که خدا با آن تکلم می کند، همچون کلام آدمی گونه ای مادی از کلام نیست، و آن را باید همچون نفیی از هر پیوستگی مادی میان خدا و انسان در نظر گرفت. بنابراین تنها می تواند بازتابی از کلمات غزالی باشد که، هنگام بحث از صفت کلام خدا آن را «قائم به ذات خدا» توصیف کرده و سپس در دنبال آن گفته است که: «به کلام موجودات آفریده شباهت ندارد، و نیز همچون بانگی نیست که از جنبش هوا بر اثر برخورد اجسام به یکدیگر تولید می شود، و نیز همچون حرفی از حروف نیست که با برهم خوردن لبها یا با جنبیدن زبان در دهان تولید می شود».^۸ ولی تفتازانی آن را به گونه ای دیگر تفسیر می کند. وی آن را «ردی بر حنبلیان و گرامیان» می داند که بر این اعتقاد بودند که کلام ناآفریده خدا مرکب است یا، به گفته او، چنین باور داشتند که «کلام او عرضی از جنس اصوات و حروف است، و علی رغم این ازلی است».^۹ در اینجا نیز بار دیگر تفتازانی به کلام نسفی معنی کلابی داده است.

سپس نسفی جمله دیگری بدین صورت می افزاید: «خدا با این صفت تکلم می کند و فرمان می دهد و نهی می کند و خبر می دهد».^{۱۰} این بیان، در نخستین نظر، در تعارض با این نظر کلابی جلوه گر می شود که امر و نهی و اخبار خدا از قدم نبوده است،^{۱۱} اینجا نیز باید توجه داشت که نسفی به به صراحت نمی گوید که امر و نهی و خبر دادن خدا از ازل بوده است، و تفتازانی هنگام

۸- احیاء دوم: کتاب قواعد العقائد، بخش ۱، جلد اول، ص ۹۰، س ۲۶-۲۵ (نقل شده در مکداندلند، تکامل علم کلام اسلامی (۱۹۰۳)، ص ۳۰۳، و کتاب سیل، ایمان در اسلام، چاپ سوم [۱۹۰۷]، ص ۲۱۱-۲۰۱). نیز رجوع کنید به غزالی، اقتصاد، ص ۵۷، س ۴؛ قیاس کنید با شرح فیلبور «و خدا او را به زبان جواب داد» (خروج، ۱۹: ۱۹): «آیا خدا چنین کرد و به تلفظ کردن گونه ای از صوت پرداخت؟ هرگز! مبدا چنین اندیشه ای هرگز بر ذهن من نگذرد، چه خدا مانند یک انسان نیست که نیازمند به دهان و زبان و نایی باشد» (درباره ده فرمان، ۹، ۳۲).

۹- تفتازانی، ص ۷۹، س ۱۰-۸.

۱۱- رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۴۹.

۱۰- همان کتاب، ص ۸۰، س ۴.

نوشتن شرح بر آن چنین توضیح می دهد که معنی آن عبارت از این است که تقسیم کلام خدا به اوامر و نواهی و اخبار در خود کلام نیست بلکه در ارتباط با انسانها است، که خدا از قدیم اراده آفرینش آنان را داشته و از ازل می خواسته است که کلام خود را برایشان ظاهر سازد.^{۱۲} این توضیح تنها گونه ای از نگرش ابن کلاب و پیروان او یعنی اشاعره کلابی است که پیشتر درباره آن سخن گفتیم.^{۱۳}

بیان بعدی نسفی، یعنی «قرآن، کلام خدا، غیرمخلوق»^{۱۴}، عیناً نقل جمله آغاز وصیت است. در وصیت، چنانکه دیدیم، با جمله های بعد این مطلب آشکار می شود که لفظ «قرآن» در جمله آغازین کتاب اشاره به قرآن از پیش وحی شده است. به همین گونه در اینجا، تفتازانی می کوشد تا این مطلب را ثابت کند که لفظ «قرآن» در این جمله نسفی نیز اشاره به قرآن از پیش وحی شده است. به همین جهت نسفی به عنوان مقدمه بر شرح خود می نویسد که «لفظ قرآن گاه بر کلام ابدی نفس [یعنی، بر کلام غیرمخلوق خدا] اطلاق می شود همچون آنکه بر متنی مُحدَث که تلاوت می شود اطلاق شده است»^{۱۴a} سپس با دادن این معنی به گفته نسفی که «قرآن» [به معنی] کلام خدا غیرمخلوق [است]»، چنان استنتاج می کند که نسفی با / کسانی که وی آنان را مشایخ یعنی متکلمان قدیم خوانده، توافق داشته است، و این نظر را به آن مشایخ نسبت می دهد که «می توان گفت که قرآن کلام غیرمخلوق خدا است، ولی نمی توان گفت که قرآن غیرمخلوق است»^{۱۵}. دلیلی که وی برای اعتراض آنان بر استعمال عبارت «قرآن غیرمخلوق است» آورده، ترس ایشان است «از اینکه مبادا ذهن به این نتیجه بجهد که چیزی که از اصوات و حروف ترکیب شده [یعنی متن قرآن که تلاوت می شود] ازلی است»^{۱۶}، که البته مشایخ قدیم

۱۲ - تفتازانی، ص ۸۰، س ۴ تا ص ۸۱، س ۱۰.

۱۳ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۵۶. حواشی ۳۳ - ۲۹.

۱۴ - تفتازانی، ص ۸۱، س ۱۲ - ۱۱. ۱۵ - همان جا، س ۱۳ - ۱۲.

۱۴a - همان جا، س ۱۱ - ۱۰؛ رجوع کنید به بعد، ۱۶ - همان کتاب، ص ۸۲، س ۱.

با آن مخالف بوده‌اند. در مقابل اعتراض متکلمان قدیم به هرکس که بگوید قرآن غیرمخلوق است، تفتازانی با این گفته که «این وضعی است که از نادانی و خیره‌سری حنبلیان حاصل شده»،^{۱۷} به معارضه برخاسته که از آن سپس بدین گونه یاد کرده است که نتیجه آن معتقد شدن به این امر است که «متنی که ترکیب و تنظیم یافته به صورت جزئی قدیم است».^{۱۸}

این تعارض میان حنبلیان و متکلمان قدیم درباره اینکه «آیا چیزی که ترکیبی از اصوات و حروف» است قدیم است یا مخلوق، آشکارا منعکس کننده اختلاف کلمه درباره این مسئله است که آیا کلام ناآفریده خدا ترکیب یافته از اصوات و حروف است یا بسیط، و اینکه آیا آن کلام ناآفریده خدا صورت کتاب پیدا می‌کند یا نه. چنانکه خواهیم دید، پیشوای حنابله در این مسئله، همان گونه که شهرستانی نوشته، اشعری بوده است،^{۱۹} که آشکارا در یکی از کتابهای خود پیروی از ابن کلاب کرده، هرچند در ابانۀ خود پیرو حنبلیان است. بنابراین می‌توانیم چنان فرض کنیم که لفظ «المشایخ» که به معنی استادان است، و تفتازانی اشعری در اینجا به کار برده، هم شامل ابن کلاب می‌شود و هم شامل اشعری، چه لفظ «شیخنا» یعنی استاد ما را اشاعره برای اشاره به ابن کلاب به همان گونه به کار می‌بردند^{۲۰} که برای اشاره به اشعری به کار می‌بردند.^{۲۱} سپس نیز، چنانکه پس از این خواهیم دید، جمله‌ای که تفتازانی به مشایخ نسبت داده، گفته‌ای از ابن کلاب است^{۲۲} و اصطلاحی را که او به «بعضی از مشایخ» منسوب دانسته، شهرستانی به نام اشعری نقل کرده است.^{۲۳}

286

/ و بالاخره، همچون در وصیۀ، نسفی درباره قرآن و نیز درباره کلام خدا می‌گوید که «آن در مصحفهای ما نوشته و در قلبهای ما حفظ و بر زبانهای ما خوانده و با گوشهای ما شنیده می‌شود، ولی در آنها جایگزین (حال)

۱۷- همان جا.

۱۸- همان کتاب، ص ۸۵، س ۵-۴. ۲۱- فرق، ص ۲۰۰، س ۷-۶.

۱۹- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۶. ۲۲- رجوع کنید به بعد، حواشی ۴۱-۴۰.

۲۰- نهایه، ص ۳۰۳، س ۱۶. ۲۳- رجوع کنید به بعد، حواشی ۵۳-۵۲.

نمی شود». ^{۲۴} این گفته، چنانکه هنگام بحث درباره وصیت گفتیم، ^{۲۵} قطعاً به صورت کامل کلابی و انکار صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا است. تفتازانی در شرح این جمله به درستی معنی کلابی به آن داده است. می گوید که قرآن به معنی کلام غیرمخلوق خدا «یک معنی قدیم قائم به ذات خدا است که به وسیله متنی مرتب شده که دلالت بر آن دارد خوانده و شنیده می شود». ^{۲۶} تفتازانی تمایز میان کلام غیرمخلوق خدا و متن تلاوت یا استماع شده قرآن را بدین گونه بیان می کند: فرض کنیم این قاعده را نوشته باشیم که «آتش جوهری سوزاننده است» و آن را بخوانیم و از بر کنیم. به گفته او، این عمل ما را به این نتیجه گیری رهبری نمی کند که آتش صوت یا حرف است. ^{۲۷} باید توجه داشت که این توضیح از غزالی گرفته شده است. ^{۲۸} وی همچنین تمایز میان آنها را با تشبیه آن به تمایز میان «کلام نفسی» و «کلام لفظی» ^{۲۹} بیان می کند و در ارتباط با آن بیتی از آخطل شاعر عرب مسیحی را نقل می کند که بنابر آن «کلام نفسی» برای بیان سخنی «که در قلب است» به کار رفته است. ^{۳۰} این تشبیه و نقل هردو مستقیماً از غزالی گرفته شده است. ^{۳۱} و بالاخره، این تشبیه و مقایسه بازتابی از تمایز رواقی میان دو تعبیریونانی *لوگوس* *اندیاتیوس* و *لوگوس* *پروفوریگوس* ^{۳۲} است که پدران کلیسایی که معتقد به نظریه دو مرحله ای بودن *لوگوس* (کلمه) از پیش موجود بودند آن را برای مجسم ساختن تمایز میان این دو مرحله در وجود پیشین آن می دانستند — نخستین مرحله در آن هنگام که در نیت خدا بود، / و مرحله دوم در آن هنگام که به عنوان یک موجود شخصی حقیقی تکوین پیدا کرد. ^{۳۳}

287

۲۴ — تفتازانی، ص ۸۳، س ۳، ۴، ۵، ۶.

۳۰ — همان کتاب، ص ۷۸، س ۵.

۲۵ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۸۱.

۳۱ — اقتصاد، ص ۵۴، س ۲۱ تا ص ۵۵، س ۲.

۲۶ — تفتازانی، ص ۸۳، س ۶.

۳۲ — آرنیم، دوم، ۱۳۵ و ۲۲۳.

۲۷ — همان جا، س ۹ — ۸.

۳۳ — رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول

۲۸ — اقتصاد، ص ۵۸، س ۲۰ — ۱۴.

۲۹ — تفتازانی، ص ۷۸، س ۱، ۳، و ص ۸۰، س ۲. ، ص ۲۹۸ و بعد.

اختلاف عقیده در باره صورت مصحف پیدا کردن کلام خدا، چنانکه دیدیم، به این اختلاف عقیده منجر شد که آیا جمله «تا کلام خدا را بشنود» در آیه پناه دادن به مشرکان (سوره توبه، آیه ۶) را باید به معنی تحت اللفظی آن گرفت یا نه.^{۳۴} در تفتازانی در این مورد اشاره‌ای به این اختلاف عقیده شده است. می‌گوید: «از لحاظ کلام قدیم که صفتی از خدا است، اشعری بر این اعتقاد بود که شنیدن آن امکانپذیر است».^{۳۵} و این درست نظر اشعری را در کتابش ابانة منعکس می‌کند.^{۳۶} سپس می‌گوید: «استاد ابواسحاق اسفراینی منکر آن است، و ابومنصور [ماتریدی] نیز همین وضع [اخیر] را برگزید».^{۳۷} سخن وی در باره ماتریدی باید بیشتر توضیح شود. بنابر گزارشی دیگر، ماتریدی در این امر با اشعری توافق دارد که کلام خدا را می‌توان شنید؛ تنها این را می‌افزاید که کلام شنیده شده صوت ندارد.^{۳۸}

بنابراین، کلام خدا بسیط و غیرمخلوق است، در صورتی که قرآن مرکب از اصوات و حروف و سوره‌ها و آیه‌ها و مخلوق است. تفتازانی همچنین می‌گوید که هر چند «در واقع» عبارت «کلام الله» مجازاً در مورد کلام غیرمخلوق به کار می‌رود، بر بیان لفظی قرآن قابل تطبیق است.^{۳۹} — و این نظر را سپس به «بعضی از متکلمان قدیم»^{۴۰} نسبت می‌دهد. این درست نگرش اشعری کلابی است که پیش از این در باره آن سخن گفتیم.^{۴۱} ولی سپس، برای رفع این اعتراض که بنابر اجماع مسلمانان و نیز به مقتضای بعضی از آیات قرآن (سوره بقره، آیه ۲۱؛ سوره اسراء، آیه ۹۰) لازم است متن قرآن تلاوت شده نیز همچون کلام خدا در نظر گرفته شود،^{۴۲} می‌گوید که هر چند، در مقایسه با کلام غیرمخلوق خدا، متن تلاوت شده / قرآن تنها به معنای مجازی کلام خدا

288

۳۴ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۵۳.

۳۵ — تفتازانی، ص ۸۴، س ۴ — ۳. ۳۹ — تفتازانی، ص ۸۴، س ۸ — ۷.

۳۶ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۲۵۵ — ۲۵۴. ۴۰ — همان جا، س ۱۴.

۳۷ — تفتازانی، ص ۸۴، س ۵ — ۴. ۴۱ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۵۶، حاشیه ۴.

۳۸ — الروضة البهیة، ص ۴۴، س ۶ — ۳. ۴۲ — تفتازانی، ص ۸۴، س ۱۱ — ۷.

است، با وجود این باید به آن همچون کلام واقعی خدا به این معنی نظر شود که «چیزی آفریده خدا و نه آفریده آفریدگان او است».^{۴۳} این جمله اخیر بازتابی از گفته ابن کلاب است که گفت: «تلاوت [به وسیله خدا] ایجاد و آفریده می شود و کسبی از انسان است».^{۴۴}

نسفی و تفتازانی، همچون ابن کلاب و دیگران، هیچ جا در بحثهای خود از قرآن به لوح محفوظ اشاره ای نکرده اند که قرآن، به گفته خود قرآن،^{۴۵} پیش از وحی بر آن جای داشته است. تفتازانی از لوح محفوظ تنها در ارتباط با معتزله سخن گفته است. به گفته وی، «چون معتزلیان نمی توانستند منکر آن شوند که خدا متکلم است، بر این اعتقاد بودند که خدا به این معنی متکلم است که اصوات و حروف را در جایگاههای آنها یا به شکل حروف بر لوح محفوظ می آفریند».^{۴۶} بدین معنی که معتزله از مخلوق بودن قرآن منظورشان یا (۱) آفرینش کلام خدا در محلی بیرون از لوح محفوظ بوده که نظر نظام و مَعْمَر چنین است،^{۴۷} یا (۲) آفرینش آن بر لوح محفوظ که نظر دوجعفر و ابوالهذیل چنین است.^{۴۸}

پس تصوّر ناآفریده بودن قرآن بدان گونه که تفتازانی آن را معرفی کرده، همانند تصوّر ابن کلاب و مخالف با طرز تصوّر ابن حنبل است. ابن حنبل، چنانکه دیدیم، به نقل او معتقد به مرکب بودن کلام ناآفریده خدا بوده است. وی همچنین اشعری را معتقد به آن معرفی کرده است که کلام ناآفریده خدا را می توان شنید.^{۴۹} و این گفته، چنانکه دیدیم، نگرش اشعری در ابانۀ است.^{۵۰} تفتازانی از ابن کلاب نام نبرده است. ولی نزدیک پایان بحث خود به «بعضی از متکلمان متأخر» اشاره کرده که گفته بودند «مشایخ قدیم ما» میان کلام خدا / که بسیط و غیرمخلوق است، و تنظیم یافته آن کلام خدا به صورت اصوات و

۴۷ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۴۷ و بعد.

۴۳ — همان جا، س ۱۳ — ۱۲.

۴۸ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۶۷ و بعد.

۴۴ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۴۹، حاشیۀ ۳.

۴۹ — تفتازانی، ص ۸۴، س ۴.

۴۵ — سوره بروج، آیه ۲۲.

۵۰ — رجوع کنید به پیش، ص ۲۵۵ — ۲۵۴.

۴۶ — تفتازانی، ص ۸۲، س ۱۳ — ۱۱.

حروف و آیات و سوره‌ها، که تنها وقتی صورت می‌گیرد که کسی قرآن بخواند یا در آن تدبّر کند، تمایز قائل بوده است.^{۵۱} وی سپس چنین نتیجه گرفته است: «معنی گفته ایشان که خوانده شده (مقروء) قدیم است ولی خواندن (قراءة) مُحدّث است، همین است».^{۵۲} و این تفسیر درستی از بیان ابن کلاب است که در بالا ذکر شد،^{۵۳} و بنابراین تفتازانی به صورتی غیرمستقیم تفسیر خود را از نسفی با نگرش ابن کلاب یکی می‌داند.

۳- فضالی

اصول عقاید فضالی، در نگرش آن نسبت به بساطت و غیرمخلوق بودن کلام خدا و انکار صورت کتابی آن به وصیت و عقاید نسفی شبیه است، ولی درباره منشأ پیش از وحی الفاظ و کلمات و آیات و فصول با آنها شبیه نیست.^۱ هنگام بحث از سخن یا کلام، فضالی آن را «موجود از پیش و قائم به ذات خدا» می‌داند و می‌گوید که «حرف و صوت و دور از تقدّم و تأخّر و صرف و ساختمان»^۲ و «بدون آیه و سوره»^۳ است.

برخلاف کلام الله بسیط ناآفریده، چیزی است که ما آن را «الفاظ شریف وحی شده به پیامبر» می‌نامیم که «مشمول بر تقدّم و تأخّر و صرفها و سوره‌ها و آیه‌ها»^۴ است. درباره زمان حدوث این الفاظ شریف، به گفته وی، «اختلاف عقیده» وجود دارد.^۵ بعضی می‌گویند که آنچه جبرئیل بر پیغمبر (ص) نازل کرد / «تنها معنی بود»^۶ و «پیامبر از طرف خود بر آن معنی

290

۵۱- تفتازانی، ص ۵۸، س ۵-۲.

۵۳- رجوع کنید به پیش، ص ۲۴۹، حاشیه ۳.

۵۲- همان جا، س ۸.

۱- کفایة العوالم من علم الکلام، همراه با شرح بیجوری، قاهره، ۱۳۱۵ هجری، ترجمه انگلیسی از د. ب. مکداندل، تکامل علم کلام اسلامی، ص ۳۵۱-۳۱۵. بخش مربوط به قرآن در صفحات ۳۳۶-۳۳۵ آمده است.

۲- کفایة، ص ۵۲، س ۳۶-۳۵.

۵- همان کتاب، ص ۵۴، س ۱۴-۱۳.

۳- همان کتاب، ص ۵۳، س ۵-۴.

۴- همان کتاب، ص ۵۲، س ۳۷ تا ص ۵۳، س ۶. ۶- همان جا، س ۱۳-۱۲.

لباس لفظ پوشانید».^۷ و این، چنانکه به خاطر داریم، همان نگرش ابن کلاب^۸ و نیز وصیت^۹ و نسفی و تفتازانی^{۱۰} است. بعضی دیگر «جبرئیل را پوشاننده لباس لفظ [بر معنی کلام الله] می دانند».^{۱۱} و این، چنانکه دیدیم، نظر اشعریان کلابی است.^{۱۲} فضالی این نظر اخیر را پذیرفته،^{۱۳} و آن را چنین بازگو کرده است: «عبارات شریف آفریده و بر لوح محفوظ نوشته شدند؛ جبرئیل آنها را بر پیغمبر نازل کرد».^{۱۴} و نیز «عبارات شریف و صفت قدیم هردو قرآن و کلام الله نامیده شده اند».^{۱۵} و این منعکس کننده نگرشی است که تفتازانی، چنانکه دیدیم، آن را به اجماع امت مسلمان نسبت داده است.^{۱۶}

مسئله مصحف شدن کلام الله به توسط او در سیه فقره مورد بحث قرار گرفته است که هریک از آنها، چنانکه خواهیم دید، بازتابی از گفته یک نویسنده است. آشکارا با در خاطر داشتن بیانی همچون بیان ابن کلاب، که بنا بر آن آیه قرآنی مربوط به پناه دادن به مشرک «تا کلام خدا را بشنود» (سوره توبه، آیه ۶) به فهمیدن کلام خدا تفسیر شده،^{۱۷} عدم توافق خود را با این تفسیر بدین گونه بیان کرده است: «و این عبارات شریف دلالت بر آن ندارد که صفت قدیم چنان است که قابل فهم باشد».^{۱۸} ولی پس از آن، آشکارا با در خاطر داشتن بیانی همچون وصیت در آنجا که درباره کلام الله گفته است که «معنی آن از طریق این چیزها فهمیده می شود»،^{۱۹} یعنی از طریق حروف و کلمات و سوره ها، توافق خود را با این نظر بدین صورت بیان می کند که «این عبارات دلالت بر معنی / آن دارد».^{۲۰} و بالاخره، آشکارا با در نظر داشتن بیانی 291 همچون بیان اشاعره کلابی دال بر اینکه «آنچه می خوانیم تنها از طریق

۷- همان جا، س ۱۷- ۱۴. ۱۴- همان کتاب، ص ۵۳، س ۳۳- ۲۹.

۸- رجوع کنید به پیش، ص ۲۵۰- ۲۴۹. ۱۵- همان جا، س ۲۸- ۲۶.

۹- رجوع کنید به پیش، ص ۲۸۱. ۱۶- رجوع کنید به پیش، ص ۲۸۷، حاشیه ۴۲.

۱۰- رجوع کنید به پیش، ص ۲۸۶. ۱۷- رجوع کنید به پیش، ص ۲۴۹، حاشیه ۵.

۱۱- کفایه، ص ۵۴، س ۱۹- ۱۷. ۱۸- کفایه، ص ۵۳، س ۱۵- ۱۱.

۱۲- رجوع کنید به پیش، ص ۲۵۶- ۲۵۵. ۱۹- رجوع کنید به پیش، ص ۲۸۱، حاشیه ۵.

۱۳- کفایه، ص ۵۴، س ۲۰- ۱۹. ۲۰- کفایه، ص ۵۳، س ۲۱- ۲۰.

مجاز»^{۲۱} کلام خدا است، می گوید که «آنچه از این عبارات مفهوم می شود برابر با چیزی است که، اگر حجاب از ما برداشته شود و بتوانیم آن را بشنویم، از صفت قدیم می توانیم بفهمیم».^{۲۲} در اینجا یک معادله به توسط فضالی میان نسبت «عبارات» به «آنچه فهمیده می شود» و نسبت «صفت قدیم» به «آنچه... اگر حجاب برداشته شود می توانیم آن را بشنویم [یعنی صفت قدیم]» ترسیم شده است. این معادله و برابری همان است که ارسطو آن را تناظر و تناسب (به یونانی: آنالوگوس) نامیده و آن را با معادله «نسبت عقل به نفس همچون نسبت بینایی به بدن است» مجسم کرده است.^{۲۳} ولی تناظر و تناسب^{۲۴}، بنابر گفته ارسطو، یکی از چهار گونه مجاز و شایعترین آنها است.^{۲۵} در نتیجه، آنچه در اینجا مقصود فضالی بوده این است که «عبارات» تنها «از طریق مجاز و استعاره» کلام خدا است، و این نگرش، چنانکه دیدیم، همان نگرش اشعری کلاسی است.^{۲۶}

۴- الفاظ مُحَدَّث و حَدَّث و حادث

در تطبیق با قرآن *

در بخشهای گذشته از نگرشهای گوناگون در باره مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن سخن گفتیم. نشان دادیم که چگونه، با محدودی استثنا، اختلاف کلمه بیشتر بر سر این مسئله بود که آیا قرآن، که پیش از وحی شدن بر لوح محفوظ وجود داشته، آفریده بوده است یا ناآفریده. در زبان عربی، الفاظی که برای «ناآفریده» و «آفریده» در تطبیق با قرآن به کار رفته، غیرمخلوق و مخلوق

۲۱- رجوع کنید به پیش، ص ۲۵۶، حاشیه ۴.

۲۲- کفایه، ص ۵۳، س ۱۹-۱۵. ۲۴- شعر، ۱۴۵۷b، ۲۱، ۹-۶.

۲۳- اخلاق نیکوماخوسی، اول، ۴، ۱۰۹۶b، ۲۸. ۲۵- خطابه سوم، ۱۰، ۱۴۱۰b، ۹-۶.

۲۶- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۱. ۲۹-

ه تجدید نظری از مقاله چاپ شده در یادنامه جوشوا بلوخ، ۱۹۶۰، ص ۱۰۰-۹۲.

است^۱، و گفته اند که ابن کلاب برای «ناآفریده» تعبیر غیرمخلوق ولا مُحَدَّث را به کار می برده است.^{۱۲} ولی، چنانکه خواهیم دید، گزارشهایی در باره بعضی از کسان در دست است که، / با وجود مخالفت با استعمال الفاظ مخلوق و 292 غیرمخلوق، بر خود روا می داشته اند که الفاظ مُحَدَّث و حَدَّث و حَادَث را به کار برند. گفته اند که الفاظ خَلَق (آفرینش) و اِحْدَاث (پدید آوردن) هر دو به معنی «آوردن معدوم از عدم به وجود» است.^۲ بنابراین می توانیم توقع آن داشته باشیم که کسانی که الفاظ محدث و حدث و حادث را برای توصیف قرآن به کار می بردند، با کسانی توافق داشته باشند که لفظ مخلوق را در انکار غیرمخلوق بودن قرآن به کار می بردند. بدین ترتیب به آسانی می توانیم بفهمیم که چرا آنان غیرمخلوق را طرد می کنند. ولی این که چرا باید آنان مخلوق را طرد کنند، و نیز چرا، پس از طرد مخلوق، باید محدث یا حدث یا حادث را بپذیرند، پرسشی است که می کوشیم تا برای آن پاسخی پیدا کنیم.

بهتر است فقره ای را مورد بحث قرار دهیم که در آن اشعری گزارشهای این تغییر اصطلاح را آورده است. کار خود را با گزارشهای مربوط به اصطلاح محدث با نقل دو گزارش آغاز می کنیم.

در یکی از آن دو فقره اشعری چنین گزارش داده است: «محمد بن شجاع ثلجی و کسانی از گروه واقفیه که با او اتفاق نظر داشتند، گفته اند که قرآن کلام خدا و محدث است، یعنی بعد از نبودن هستی پیدا کرده است و خدا آن را به وجود آورده و احداث کرده است، و از آن خودداری می کردند که لفظ مخلوق یا غیرمخلوق را درباره آن به کار برند. و زُهِیر آثری گفته است که قرآن کلام الله محدث و غیرمخلوق است».^۳

در این فقره، این واقعیت که لفظ محدث به توسط ثلجی بدین معنی به کار رفته که کلام خدا پس از آنکه نبود هستی پیدا کرد، قطعاً او را در زمره کسانی قرار می دهد که به آفریده بودن قرآن معتقد بودند و اغلب آنان اعتقاد خو-

۲ - تفتازانی، ص ۸۶، س ۲ - ۱.

۱ - لُئع ۲۷، س ۴ - ۵.

۳ - مقالات، ص ۵۸۳، س ۶ - ۳.

۱۵ - مغنی، جلد هفتم، ص ۴، س ۱.

293 را با استعمال لفظ **مخلوق** بیان می کردند، چه در یاره معتقدان به خلق قرآن که کلمه **مخلوق** را به کار می بردند چنان گزارش شده است که / اعتقاد خود را با این سخن که قرآن که کلام الله است و «بعد از نبودن هستی پیدا کرد»،^۴ بیان کرده اند که همان گفته ثلجی است. اعتراض آشکار او بر استعمال کلمه **مخلوق**، در صورتی که لفظ **محدث** را به همان معنی **مخلوق** به کار برده، ممکن است با این فرض قابل توجیه باشد که ثلجی، همچون آن گروه از واقفیه، یعنی خودداری کنندگان از داوری کردن در مسئله **مخلوق** بودن یا نبودن قرآن، خود نیز واقفی بوده و از داوری کردن امتناع می ورزیده است. اشعری در کتاب **ابانه** خود هنگام بحث در باره واقفیه، گفته است که دلیل آنان برای استعمال **محدث** و **مخلوق** و **غیرمخلوق** آن است که قرآن به صراحت هیچ یک از این دو لفظ را در مورد خود به کار نبرده است.^۵ پس، در پرتو این گفته، خودداری ثلجی را از به کار بردن اصطلاح **مخلوق**، علی رغم اعتقاد وی به خلق قرآن، می توان گفت تنها به این سبب بوده است که قرآن چنین لفظی را برای معرفی خود به کار نبرده است. ولی با این توجیه این سؤال پیش می آید که چرا وی، پس از خودداری از استعمال لفظ **مخلوق** برای قرآن بدان سبب که در خود قرآن نیامده، از استعمال کلمه **محدث** برای قرآن، با آنکه این کلمه هم برای معرفی قرآن در خود قرآن نیامده، خودداری نکرده است.

یک توجیه برای اینکه چرا اعتراض بر ضد استعمال لفظ **مخلوق** به دلیل نداشتن پشتوانه قرآنی را ثلجی در مورد **محدث** در نظر نگرفته، از گزارشی در باره یک اختلاف نظر میان ابن حنبل و کسانی که معتقد به خلق قرآن بودند به دست می آید که در آن در باره معنی لفظ «ذکر» با صفت **محدث** به معنی نوبه این مطلب اشاره شده که این وصف برای ذکر دو بار در قرآن آمده است (سوره انبیاء، آیه ۲؛ سوره شعراء، آیه ۴). چنان به نظر می رسد که بعضی از کسان بوده اند که لفظ **ذکر** را در آن دو جا به معنی قرآن می گرفتند، و از همین جا

۴ - همان کتاب، ص ۵۸۲، س ۹ - ۸.

۵ - **ابانه**، ص ۴۰، س ۵ و بعد.

استنتاج می کردند که قرآن آفریده است. و ابن حنبل بر ضد آن چنین استدلال کرده است که با وجود آنکه ذکر با حرف تعریف یعنی الذکر به معنی قرآن است، ذکر نکره بدون الف و لام تعریف که در آن دو آیه قرآن به کار رفته، / 294 معنی قرآن ندارد.^۶ واضح است که ثلجی و گروه واقفانی که با او توافق داشتند، در دسته مخالفان ابن حنبل قرار داشتند و ذکر را در ترکیب ذکر مُحدث که دوبار در قرآن آمده، خود قرآن می دانستند و به همین جهت قرآن را با لفظ مُحدث توصیف می کردند.

فقره دیگر مربوط به اصطلاح مُحدث بدین صورت است: «و این نکته از یکی از اساتید فقه مورد توجه من قرار گرفت که او گفته است خدا از ازل متکلم است یعنی از قدیم مالک قدرت تکلم است، و اینکه همونیز گفته است که کلام خدا مُحدث و مخلوق است. و این اعتقاد داود الاصبهانی [= داود بن علی بن خَلَف الاصبهانی الظَّاهری] است».^۷

این فقره در میان گروهی از فقرات دیگر واقع است که هریک از آنها با جمله «قرآن کلام الله است» آغاز می شود و همه آنها در زیر عنوان کلی «گفتار درباره قرآن» آمده است. علاوه بر این، بنابر گزارشی از سَمْعانی، گفته ای که در اینجا به الظَّاهری نسبت داده شده چنین خوانده می شود که «قرآن مُحدث است».^۸ در نتیجه، عبارت اینجا که «کلام خدا مُحدث است» بدان معنی است که «قرآن کلام خدا و مُحدث و مخلوق است» که همان نگرش حاصل از گفته یاد شده از ثلجی است، یعنی اینکه قرآن خلق شده بوده است. بدون شک دلیل جانشین کردن مُحدث در اینجا به جای مخلوق همان است که در مورد ثلجی یاد کردیم، یعنی بدان سبب است که قرآن به وسیله خود با لفظ مخلوق وصف نشده است.

جمله اضافی که با آن این فقره آغاز می شود، یعنی «خدا از ازل متکلم است یعنی از قدیم مالک قدرت تکلم است»، حایز اهمیتی ویژه است. هدف

۶ - رجوع کنید به پاتون، احمد بن حنبل و محنة، ص ۱۰۳.

۷ - مقالات، ص ۵۸۳، س ۱۰ - ۸. - نقل شده در گولد تسهر، ظاهرته، ص ۲۲۶، ص ۹.

از آن پاسخ گفتن به اعتراضی است که بر ضد اعتقاد به مخلوق بودن قرآن می شده است. این اعتراض، بدان گونه که اشعری در ابانۀ آن را نقل کرده، چنین است: «بدان که جهمیّه با اعتقاد به اینکه / کلام خدا مخلوق است، ناگزیر باید بپذیرند که خدا از ازل همچون بتان بوده است که نه سخن می گویند و نه تکلم می کنند... ولی چگونه کسی که از ازل قدرت تکلم نداشته است می تواند خدا باشد؟».^۹ پاسخ ظاهری به این اعتراض آن است که با وجود این که قرآن مخلوق است، خدا را می توان به متکلم ازلی توصیف کرد بدین معنی که از قدیم قدرت تکلم داشته است، بدان سان که پیش از آنکه فعلاً متکلم باشد، می توانسته است از پیش، به اعتبار این که سپس تکلم خواهد کرد، متکلم خوانده شود. پاسخی که ظاهری در اینجا داده، شبیه است به استدلال به کار رفته به توسط هیپولیتوس و نوواتیان در میان پدران کلیسا. هیپولیتوس چنین استدلال کرده است که حتی اگر پیش از تجسد، کلمه هنوز یک «پسر کامل» نبوده، خدا می توانسته است به او پسر خطاب کند «بدان سبب که بنا بود در آینده متولد شود»؛^{۱۰} و نوواتیان که معتقد به دو مرحله از وجود در کلمۀ (لوگوس) از پیش موجود بود، به طریق مشابهی استدلال می کنند که هر چند کلمه از پدر تنها قبل از آفرینش جهان تکوین یافت، خدا همیشه می توانست به نام پدر خوانده شود، بدان سبب که بنا بود تکوین پسر از او پس از آن صورت پذیر شود.^{۱۱} این که پاسخ ظاهری متضمن نظریه ای دو مرحله ای از وجود قرآن پیش از وحی شبیه

۹- ابانۀ، ص ۲۷، س ۱۰-۳ (۶۹). استدلال مشابهی به توسط آتاناسیوس بر ضد اعتقاد آریوسیان به اینکه کلمه به معنی مسیح از پیش موجود آفریده بود، شده است: «آن کس که چنان بیندیشد که خدا بدون کلمه و بدون حکمت بوده، عقل خود را از دست داده است. رجوع کنید به خطابه هایی بر ضد آریوسیان دوم، ۳۲ (۲۱۶ B, PG ۲۶). همین استدلال، هم بر ضد مسلمانان و هم بر ضد آریوسیان در یوحنا دمشقی، مجادلۀ مسلمان و مسیحی (۱۳۴۱ D, PG ۹۶؛ ۱۵۸۷ A, ۹۴ آمده است: «آیا پیش از آنکه خدا کلمه و روح را بیافریند، کلمه و روح نداشته است؟»).

۱۰- بر ضد الحاد (۸۲۴ B, PG ۱۰).

۱۱- در تثلیث، ۳۱. رجوع کنید به فلسفۀ پدران کلیسا، اول، ص ۱۹۶ و ۲۰۶-۲۰۵؛ نیز رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۴۵، حاشیۀ ۱۶.

نظریه دو مرحله ای وجود مسیح^{۱۲} پیش از تجسد بوده باشد، قابل اثبات نیست.^{۱۳}
 / آنچه درباره جانشین شدن کلمه محدث به جای کلمه مخلوق گفته 296
 شد، کافی است. اکنون به بحث درباره جایگزین شدن حَدَّث به جای مخلوق
 می پردازیم.

فقراتی که در آنها از این جانیشینی سخن رفته، از این قرار است: ابو معاذ
 تومنی گفته است: «قرآن کلام الله است و حَدَّث است و محدث نیست، و فعل
 است و مفعول نیست، و از آن خودداری ورزیده است که بگوید خلق است. و
 می گفت که کلام خدانه خلق است و نه مخلوق، و قائم به خدا است؛ و محال
 است که خدای سبحانه و تعالی با کلامی سخن گوید که قائم به غیر او باشد،
 همان گونه که محال است با حرکتی حرکت کند که قائم به غیر او باشد. و
 درباره اراده و محبت و بغض او نیز چنین می گفت و همه را قائم به او
 می دانست».^{۱۴} در فقره ای دیگر، از گفته تومنی آمده است که: «کلام خدای
 سبحانه نه عرض است و نه جسم، و قائم به خدا است، و محال است که کلام
 خدا به غیر او قائم باشد، همان گونه که در اراده و محبت و بغض او نیز چنین
 است».^{۱۵}

در نخستین فقره از این دو، این واقعیت که تومنی مخلوق و محدث هردو
 را رد کرده، نشانه آن است که وی مخالف مخلوق بودن قرآن بوده که این
 مخالفت معمولاً با این عبارت نقل شده در بالا بیان می شده که: «بعد از نبودن
 هستی پیدا کرده است». این واقعیت که لفظ حدث را پذیرفته، نشان می دهد
 که لفظی را که به معنی «نوپیدی» است، برخلاف لفظی که به معنی
 «نوپدید» است، وی به معنی خلق قرآن در معنی معمولی آن یعنی نبود و سپس
 به وجود آمد، نگرفته است. این که تومنی کلمه حدث را برای بیان مخالفت با

۱۲ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۱۹۸ - ۱۹۲.

۱۳ - در صورت نخستین این مقاله که قبلاً چاپ شده، چنان فرض کرده بودم که پاسخ
 ظاهری مستلزم نظریه دو مرحله ای وجود قرآن پیش از وحی شدن است.

۱۴ - مقالات، ص ۵۸۳، س ۱۵ - ۱۱. ۱۵ - همان کتاب، ص ۵۹۳، س ۱۳ - ۱۰.

آفریده بودن قرآن به معنی معمولی آن به کار برده، از این واقعیت نیز آشکار می شود که وی در هردو فقره نقل شده، کلام را با اشاره به قائم بودن آن به خدا و اشاره به صفتهای / اراده و محبت و بغض و مقایسه کردن کلام با اینها یاد کرده است، زیرا چنین تشبیه و مقایسه ای مخصوص کسانی بوده است که به غیرمخلوق بودن قرآن معتقد بودند و از این راه به معارضه با معتقدان به مخلوق بودن آن برمی خاستند. مثلاً، اشعری در مبارزه با جهمیه که به مخلوق بودن کلام خدا معتقد بودند،^{۱۶} گفته است: «چون خشم خدا غیرمخلوق است، و همانند آن خرسندی و ناخرسندی او چنین است، چرا باور نمی کنید که کلام او نیز غیرمخلوق است؟»^{۱۷}. به پرسشی که ممکن است بدین گونه پیدا شود که چرا تو منی که میان محدث و حدث فرق می گذاشته، و در آن حال که اولی را طرد کرده دومی را پذیرفته است، میان مخلوق و خلق تمایز قائل نشده و بنابر آن خلق را نپذیرفته است، بدین گونه می توان پاسخ داد که لفظ خلق برخلاف لفظ حدث، در قرآن در ارتباط با خود آن نیامده است. و به این سؤال که: پس چرا لفظ فعل را که همچون لفظ خلق در قرآن در ارتباط با خودش نیامده پذیرفته است، می توان چنین جواب داد که هرچند فعل فعل در قرآن در ارتباط با خود آن نیامده، فعل جعل در ارتباط با قرآن در آیه «وَأَن رَّا قُرْآنَی عَرَبِی سَاحِیْم (جعلناه) تا مگر آن را بفهمید»^{۱۸} آمده است. ابن حنبل، در دفاع از غیرمخلوق بودن قرآن، به این مطلب استناد کرده است که کلمه جعل همان معنی کلمه خلق را ندارد.^{۱۹}

در فقره دوم، این جمله که «کلام خدای سبحانه نه عرض است و نه جسم، و قائم به خدا است، و محال است که کلام خدا به غیر او قائم باشد»، آشکارا نظریه دوجعفر و ابوالهذیل داشته که اعتقادشان آن بوده است که کلام خدا همچون عرض یا جسمی بر لوح محفوظ خلق شده بوده است.^{۲۰}

۱۶ - ابانۀ، ص ۲۶، س ۱ و بعد (۶۸).

۱۷ - همان کتاب، ص ۳۱، س ۱۲ - ۱۱ (۷۳).

۱۸ - رجوع کنید به پاتون، احمد بن حنبل و محنة، ص ۹۱.

۱۹ - سورة زخرف، آیه ۲.

۲۰ - رجوع کنید به پیش، ص ۲۶۷ و بعد.

ولی در اینجا پرسش تازه‌ای پیدا می‌شود. اگر مقصود تومنی از آوردن لفظ حدث انکار مخلوق بودن قرآن بوده است، چرا لفظ غیرمخلوق را / که پیش 298 از آن برای بیان این منظور تثبیت شده بود، به کار نبرده است؟ چه نیازی به آن داشت که کلمه تازه و ناشنیده حدث را وارد بحث کند؟ و اگر مخالفتش با استعمال لفظ غیرمخلوق بدان سبب بوده که بر مبنای فعلی ساخته شده که در قرآن در ارتباط با خود آن بدین معنی به کار نرفته، چرا به جای آن غیرمحدث را که صریح‌تر و معنی‌دارتر از حدث می‌تواند مخلوق بودن قرآن را رد کند به کار نبرده است؟ چون تومنی، برای بیان مخالفت خود با مخلوق بودن قرآن، لفظ حدث را بر غیرمخلوق یا غیرمحدث ترجیح داده، آیا باید چنان تصوّر کرد که معارضه با مخلوق بودن قرآن از طریق به کار بردن لفظ حدث، با معارضه از طریق استعمال الفاظ غیرمخلوق یا غیرمحدث تفاوت داشته است؟

برای اکتشاف این تفاوت، نخست باید ببینیم که آیا انکار حاصل از استعمال الفاظ غیرمخلوق یا غیرمحدث می‌تواند علاوه بر انکار محض مخلوق بودن قرآن به معنی آغاز داشتن هستی آن متضمن معنی دیگری نیز باشد، و اگر دریافتیم که چنین معنی ضمنی و لازمی دارد، آن وقت می‌توانیم بگوئیم که داشتن آن معنی ضمنی سبب آن شده است که به جای آنها لفظ حدث به کار برده شود.

از لحاظ منطقی، ترکیب سلبی غیرمخلوق (ناآفریده) یا غیرمحدث (بی‌آغاز)، دارای معنی دوگانه است. نه تنها می‌تواند به معنی انکار آغاز هستی باشد بلکه می‌تواند به معنی انکار علّت هستی نیز باشد؛ چه درست همان گونه که «آفریده» یا «آغازدار» تنها مستلزم آغاز داشتن هستی نیست بلکه مستلزم علّت هستی نیز هست، به همان گونه «ناآفریده» یا «بی‌آغاز» هم علاوه بر انکار آغاز هستی مستلزم انکار علّت هستی نیز هست. هرچند کسانی که به ناآفریده بودن قرآن معتقد بودند و اعتقاد خود را با استعمال لفظ غیرمخلوق بیان می‌کردند، به یقین این ترکیب را به معنی انحصاری انکار آغاز داشتن وجود به کار می‌بردند، و این معنی را در نظر نداشتند / که قرآن علّتی برای وجود دارد، 299

ترکیب غیرمخلوق یا غیرمحدث که ممکن است به توسط ایشان به کار رود، به خودی خود مبهم است و می توان آن را به معنی «ازلی» و «بی علت» هردو گرفت. تومنی خواسته بود که این ابهام را برطرف کند و به همین جهت درصدد یافتن لفظی برآمد که بتواند آغاز داشتن هستی قرآن را بیان کند، و در عین حال نشان دهد که قرآن علتی نیز برای وجود پیدا کردن داشته است.

پیش از تومنی مسئله مشابهی در مسیحیت برای اوریگین و در فلسفه یونانی برای پلوتینوس پیش آمده بود. اوریگین بر این اعتقاد بود که لوگوس (کلمه) ازلی است، و پلوتینوس (فلوطين) به طریق مشابهی اعتقاد داشت که نوس (عقل) ازلی است، ولی آن هردو نفر معتقد بودند که لوگوس یا نوس قائم به خدا و به سبب او به وجود آمده اند، چه این هردو را تکوین یافته به وسیله خدا می دانستند. آنان چه کردند؟ اصطلاح یونانی گنیسیس آیدیوس به معنی «تکوین قدیم» را جعل کردند که با آن تکوین لوگوس یا نوس را به وسیله خدا یا از خدا بیان می کردند.^{۲۱} ترجمه عربی این اصطلاح یونانی تولید ازلی یا ولادت ازلیه است، ولی تومنی که مسلمانی مؤمن بود، نمی توانست کلمه ای را که معنی تولید داشته یا متضمن آن باشد در ارتباط با خدا به کار برد، چه قرآن، هماهنگ با عدم موافقت تکرار شده آن نسبت به طرز تصور مسیحی خدا به عنوان یک مولد^{۲۱}، اظهار می کند که «خدا نمی زاید (لَمْ یَلِدْ)».^{۲۲} بنابراین قرآن، خدا «ساخت (جَعَلَ)»^{۲۳}؛ خدا «آفرید (خَلَقَ)»^{۲۴}، خدا «همانامی گوید باش و می شود»^{۲۵}، ولی خدا تولد نمی کند. و بنابراین بهترین کاری که تومنی می توانسته است بکند، استعمال حَدَث به معنی «نو پدید» و اعتماد کردن بر

۲۱- رجوع کنید به فلسفه بدران کلیسا، اول، ص ۲۰۴ - ۲۰۱، و فقرات نقل شده در صفحات ۲۲۳ - ۲۱۹ که بنابر آنها معلوم می شود که گنیسیس هم به معنی «تولید کردن» و هم به معنی «تولید شده» است.

۲۱a - رجوع کنید به بعد، ص ۳۰۶ - ۳۰۵.

۲۴ - سورة بقره، آیه ۲۷.

۲۲ - سورة توحید، آیه ۳.

۲۵ - سورة بقره، آیه ۱۱۱.

۲۳ - سورة بقره، آیه ۲۰.

خواننده برای دادن معنی «حدوث ازلی» به این لفظ بوده است. برای تعیین اینکه همچون لوگوس از قدیم تکوین یافته مسیحی،^{۲۶} قرآن / حادث قدیم تومنی³⁰⁰ نیز همچون کلامی کاملاً حادث وجود داشته یا فرایندی ازلی از حدوث بوده، راهی در اختیار نداریم.^{۲۶ا}

اکنون به بیان کسانی می‌پردازیم که برای توصیف قرآن لفظ حادث را به کار می‌برده‌اند.

جَوْنِی در ارشاد خود، پس از گفتن این که در میان منکران ازلیت «کلام‌الله» گروهی از به کار بردن لفظ مخلوق خودداری می‌کردند و به جای آن کلمه مُحَدَّث را به کار می‌بردند،^{۲۷} نظر کرامیه را نقل کرده است که، در پرتو بحث بالائی ما درباره نگرش ایشان نسبت به صفات،^{۲۸} می‌توان قرآن را به صورت زیر بازگو کرد.

همچون در نگرش ایشان نسبت به صفات که می‌گویند خدا از آن جهت خالق ازلی نامیده می‌شود که قدرت ازلی برای آفریدن دارد، همان گونه نیز در اینجا می‌گویند که «کلام خدا قدیم است» بدان جهت که خدا «قدرت تکلم»^{۲۹} قدیم و ازلی دارد. و نیز، همان گونه که در نگرش خود نسبت به صفات می‌گویند که قول خدا به لفظ «کُن = باش» مخلوق و قائم به ذات خدا است، به همان گونه هم در اینجا می‌گویند که «قرآن که قول خدا است و نه کلام خدا... مخلوق و قائم به ذات خدا است».^{۳۰} سپس، به پیروی از تمایزی که در نگرش خود نسبت به صفات میان لفظ حادث و لفظ محدث قائل می‌شدند، و اولی را بر چیزی اطلاق می‌کردند که از ذات خدا سرچشمه گرفته و دومی را مخصوص چیزی بیرون ذات خدا می‌دانستند، در اینجا نیز می‌گفتند که لفظ حادث باید در مورد قول خدا یعنی قرآن به کار رود؛^{۳۱} چه، همان گونه

۲۶ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۲۲۳ - ۲۱۹.

۲۶a - ولی رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۷۴، پایین صفحه. ۲۹ - ارشاد، ص ۵۸، س ۱۸ - ۱۷ (۹۹).

۲۷ - ارشاد، ص ۵۸، س ۱۶ - ۱۳ (۹۹). ۳۰ - همان جا، س ۱۹ - ۱۸.

۲۸ - رجوع کنید به پیش، ص ۱۴۶ - ۱۴۵. ۳۱ - همان جا، س ۱۷.

که توضیح داده‌اند، «هرچیز که وجودش آغازی داشته و قائم به ذات خدا است، باید حادث خوانده شود نه محدث به وسیله قدرت [ازلی خدا]». ۳۲ و بالاخره درست همچون در نگرش خود نسبت به صفات که می‌گویند قول امری «کن»، در آن هنگام که خدا جسمی یا عرضی را در عالم خلق می‌کند، به وسیله خدا در ذات او آفریده می‌شود، به همان گونه هم می‌توانیم چنان فرض کنیم که در اینجا، / می‌توانند بگویند که قول قرآن، در آن هنگام که قرآن بر لوح محفوظ قرار گرفت، در ذات خدا آفریده شد، بنابراین فرض که کرامیان از نظر پیروان سنت در این مورد پیروی کرده باشند. ۳۳ و بنابراین، هرچند بیان کرامیه حاکی از این که «کلام خدا» عبارت از «قدرت تکلم» قدیم او است همان بیان نقل شده در بالا از ظاهری است، ۳۴ نگرشهایی که منظور بیان آنها با این الفاظ بوده است، یکی نیست. ظاهری، با استعمال لفظ محدث، اعتقاد سنتی مخلوق نبودن قرآن را طرد کرد ولی، چنانکه دیدیم، با این اعتقاد معتزله که قرآن مخلوق است، یعنی بر لوح محفوظ آفریده شده، موافقت نشان داد؛ کرامیه با استعمال لفظ حادث، هم با نگرش پیروان سنت و هم با نگرش معتزله مخالفت می‌کردند و بر آن بودند که قرآن در ذات خدا آفریده شده است.

اشاراتی به نگرش کرامیه درباره قرآن را می‌توان در بحثهای بغدادی و شهرستانی درخصوص نگرش کرامیان نسبت به صفات یافت.

بغدادی در فرق خود، پس از نقل این اعتقاد کرامیان که «خدا به صورت ازلی متکلم به کلامی است که عبارت از قدرت تکلم او است» ولی «قول او عبارت از حروفی است که در او حادث می‌شود» چنین نتیجه گرفته است که «بنابراین قول خدا، به نظر ایشان، حادث در او است، ولی کلام او ازلی است». ۳۵

در صورتی که بغدادی، همچون جوینی، در بازگو کردن نگرش

۳۲- همان جا، س ۲۱-۲۰.

۳۵- فرق، ص ۲۰۶، س ۱۸ تا ص ۲۰۷.

۳۳- رجوع کنید به پیش، ص ۲۴۷.

س ۳؛ ص ۲۱۸، س ۱۱-۷.

۳۴- رجوع کنید به پیش، حاشیه ۷.

کَرَامِیان، میان «کلام خدا» و «قول خدا» فرق می گذارند، شهرستانی با این تمایز از «کلام خدا» دو معنی بیرون می آورد. در جایی از نهاییه میان «کلام خدا» به معنی «توانایی بر گفتن (القدرة على القول)» و «کلام خدا» به معنی «قول» تمایز قائل می شود، و قول را «قائم به / ذات باری تعالی» می داند،^{۳۶} 302 که لازمه آن ازلی بودن کلام می شود. در جایی دیگر از نهاییه خود، آشکارا با استعمال عبارت «کلام الله» به معنی «قول» خدا، می گوید که: «کلام او تعالی عبارت از صفاتی است که برای او حادث می شود — و اینها در نظر بعضی به معنی عبارتهای پرداخته شده از حروف و اصوات است و در نزد بعضی دیگر تنها حروف — و بنابراین حادث است، نه قدیم و نه محدث».^{۳۷}

اکنون نظری دوباره به بحث خود می اندازیم.

علاوه بر دو نگرش کاملاً شناخته درباره مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن، گزارشهایی درباره سه نگرش دیگر در دست است که یکی از آنها قرآن را مُحَدَّث می داند، دیگری حَدَّث و سومی حَادَث. دوتای اول، چنانکه دیدیم، تجدید نظری از دو نگرش قدیمی است و به ترتیب در آنها محدث به جای مخلوق و حدث به جای غیرمخلوق به کار رفته است. دلیل جانشین شدن محدث به جای مخلوق به عنوان آفریده بودن یا قدیم نبودن قرآن، آن است که در قرآن لفظ مخلوق هرگز برای بیان منشأ قرآن به کار نرفته است، در صورتی که محدث برای این بیان استعمال شده است. دلیل جانشین شدن حدث به جای غیرمخلوق برای توصیف ناآفریدگی یا ازلیت قرآن آن است که غیرمخلوق ممکن است نه تنها به معنی آغاز نداشتن بلکه نیز به معنی بدون علت بودن به کار رود، در صورتی که حدث، گرفته شده به معنی پیدایش پیوسته، در عین آنکه به معنی بی آغاز است، هرگز نمی تواند معنی بی علت داشته باشد.^{۳۸} نگرش سوم، هم نگرش سنتی / 303

۳۶ — نهاییه، ص ۲۸۸، س ۷ — ۳۷۰، ۴ — همان کتاب، ص ۱۰۴، س ۱۷ تا ص ۱۰۵، س ۱.

۳۸ — در مقاله ای از مونتهگومری وات، به عنوان «بحثهای قدیم درباره قرآن»، مندرج در

مجله جهان اسلام، ۴۰ (۱۹۵۰)، که در آن استعمال لفظ محدث به توسط زهیر الاثری (نقل شده پیش از این در حاشیه ۳) و استعمال لفظ حادث به توسط ابومعاذ التومنی (نقل شده پیش از این در

غیرمخلوق بودن را طرد می کند، و هم نگرش معتزلی مخلوق (یا همسنگ آن محدث) بودن، یعنی آفریده بودن بر لوح محفوظ را، و این نگرش را جایگزین آن می سازد که قرآن حادث بدین معنی است که در ذات خدا آفریده شده است.



حاشیه های ۱۴ و ۱۵ را مورد بحث قرار داده و در ضمن آن چنین نوشته است (ص ۳۹ - ۳۸): «به صورت کلی وضع ایشان شبیه وضع احمد [بن حنبل] بود، ولی برای قبول مقداری سازش و تسلیم آمادگی داشتند. زهیر قبول نمی کرد که قرآن «مخلوق» است، ولی به سبب این واقعیت که قرآن در زمان به وجود آمده است، در باره آن لفظ محدث را به کار می برد. ابومعاذ تا این اندازه دور نمی رفت؛ قرآن محدث نبود بلکه حدث به معنی پیدایش یا حادثه بود؛ مفعول نبود، بلکه خود فعل بود؛ واقعاً کلام خدا و قائم به خدا بود، نه قائم به چیزی دیگر. انتقاد از این نگرشها، بدون علمی که از وضع کلی متکلمان مورد نظر در اختیار داریم، امکانپذیر نیست؛ ولی به خوبی آشکار است که آنان، در عین آنکه شرافتمندانه در آن می کوشیدند تا هم اعتقاد به کلام خدا بودن قرآن و هم اعتقاد به اینکه در زمان پدید آمده است را حفظ کنند، کاملاً نکته اساسی را که احمد در باره آن اصرار می ورزید در نیافته بودند - این که قرآن چیزی از خصوصیت ذاتی خدا را بیان می کند».

بنابر تفسیر ما زهیر اثری با استعمال وی از لفظ محدث، و ابومعاذ تومنی با استعمال وی از لفظ حدث، به صورت قطری در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند. زهیر اثری به آن گروه تعلی دارد که اعتقادشان آن بود که قرآن «مخلوق» است، ولی به دلیلی نسبت به استعمال این لفظ معترض بود. ابومعاذ تومنی به گروهی تعلق داشت که قرآن را «غیرمخلوق» می دانستند ولی او نیز به دلیلی با استعمال لفظ «غیرمخلوق» مخالف بود.

اسلام و مسیحیت

۱ - تثلیث و تجسد در قرآن

آموزه‌های تثلیث و تجسد، بدان گونه که در قرآن معرفی شده، با آن آموزه‌ها که به توسط شوراهای دینی مسیحی صورتبندی پیدا کرده، توافق ندارد. تثلیث مسیحی بدان شکل که در قرآن بیان شده، مشتمل است بر خدا و مسیح و مریم.^۱ بنابر صورتبندی شورایی این آموزه، تثلیث مشتمل است بر خدا و کلمه یعنی مسیح از پیش موجود و روح القدس. توضیح کافی برای شکل بیان قرآنی تثلیث مسیحی عرصه نشده است. این واقعیت که فرقه‌های مسیحی که در زمان حضرت محمد (ص) از میان رفته بود، به چنین تثلیثی اعتقاد داشت^۲ نمی‌تواند عنوان توضیح این مطلب پیدا کند. تنها چیزی که در این باره می‌توان گفت آن است که دو تفاوت قرآن با طرز تصور شورایی مسیحی بدون سابقه نبوده است. جان‌نشین کردن عیسی، یعنی مسیح تولّد یافته، به جای مسیح از پیش موجود همچون دومین عضو تثلیث، سابقه در طرز تصور تثلیث بدان گونه که در عهد جدید و در آثار حواریان آمده است دارد.^۳ و اما درباره جان‌نشین شدن مریم به جای روح القدس به عنوان سومین شخص تثلیث، باید گفت که ممکن است سابقه‌ای در چنین طرز تصور تثلیث، بدان گونه که در نقل اوریگین از انجیل عبرانیان آمده است داشته باشد، که در آنجا از قول مسیح عبارت «مادرم،

۱ - سورة مائده، آیه ۱۱۶.

۲ - رجوع کنید به یادداشتهای ح. سیل و ا. م. ویری در ترجمه آنان از قرآن، سورة نساء، آیه ۱۶۹؛ ل. هورست، کتاب البرهان علی صحیح الایمان اسقف الیاس نصیبینی (۱۸۸۶)، ص ۶، حاشیه ۱.

۳ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۱۹۱ - ۱۵۵.

روح القدس»^۴ نقل شده است. در مورد آموزه تجسد، که در مسیحیت عبارت است از تجسد یک مسیح از پیش موجود تولد یافته / در مسیح به دنیا آمده، که 305 بنابر صورتبندی شورایی این آموزه مشتمل بر دو طبیعت الاهی و بشری است، بنابر آنچه در قرآن آمده است، مسیحیان بر این اعتقاد بودند که عیسی خود از خدا تولد یافته و پسر متولد از خدا است و اینکه، به عنوان پسر خدا، همچون پدر خود خدا^۵ یعنی خدای کامل است و بنابراین تنها دارای یک طبیعت الاهی است. تصور طبیعت واحد الاهی در حضرت عیسی که در قرآن به عموم مسیحیان نسبت داده شده، منعکس کننده نگرشی است که اصحاب طبیعت واحد به آن معتقد بودند.

علاوه بر بازگو کردن این دو آموزه، قرآن به رد کردن آنها پرداخته و گفته است که این دو آموزه مسیحی صورت‌های متأخر تحریف شده از گفته‌های حضرت عیسی در باره خودش بوده است.

آیه‌هایی از قرآن که این آموزه‌های مسیحی تزلزل و تجسد در آنها آمده از این قرار است: (۱) «پس به خدا و فرستادگان او ایمان آورید و نگوئید سه تا» (نساء، ۱۶۹)؛ (۲) «کسانی که گفتند خدا سومی از سه است کافر شدند، و خدایی جز خدای یگانه نیست» (مائده، ۷۷)؛ (۳) «و در آن هنگام که خدا گفت: ای عیسی پسر مریم، آیا توبه مردمان گفتی که مرا و مادرم را دو خدا سوای الله بگیرید؟ [و عیسی] گفت: تو منزهی! مرا نسزد که چیزی بگویم که حق نیست» (مائده، ۱۱۶)؛ (۴) «کسانی که گفتند خدا مسیح پسر مریم است، کافر شدند» (مائده، ۱۹)؛ (۵) «مسیح پسر مریم جز فرستاده نیست» (مائده، ۷۹)؛ (۶) «آن عیسی پسر مریم است... خدا را نیست که فرزندی گیرد» (مریم، ۳۵ و ۳۶)؛ (۷) «و گفتند خدا پسری گرفت، منزّه است او!» (بقره، ۱۱۰)؛ (۸) «از کجا او [خدا] را پسر تواند بود و حال آنکه همسری

۴ — اورینگن In Joan. II, 6 (۱۴ PG ۱۳۲)؛ ویرایش بروک، دوم، ۱۲ (اَوَّل، ۷۳)؛

ویرایش پُرویشن.

۵ — سوره بقره، آیه ۱۱۰، سوره انعام، آیه ۱۰۱؛ سوره مائده، آیات ۱۶ و ۱۱۶.

نداشته است» (انعام، ۱۰۱)؛ (۹) «و جهودان گفتند که عَزِیر پسر خدا است؛^۶ و ترسایان گفتند که مسیح / پسر خدا است؛ چنین است گفته ایشان به 306 دهانهایشان که همانند گفته کسانی است که پیش از ایشان کافر شدند» (توبه، ۳۰)؛ (۱۰) «نه زاییده است و نه زاییده می شود» (توحید، ۳). هدف این آیه اخیر ممکن است اشاره به مسیحیان باشد که خدا را صاحب فرزند می دانند ولی به زاده شدن او ایمان ندارند،^۷ و از این راه در مقابل ایشان استدلال شده است که، همان گونه که خدا خود تولد نیافته فرزندی نیز از او تولد نخواهد یافت.

علاوه بر بازگو کردن و رد کردن این دو آموزه مسیحی، قرآن خود به بیان حادثه ولادت عیسی (ع) می پردازد. از این حادثه دو روایت در دست است. در یکی از دو روایت، روح نقشی عمده در ولادت او ایفا می کند، و ارتباط آن با گفته های مَتی و لوقا، و به صورتی مستقیم با لوقا، احساس می شود. در روایت دیگر، لفظ «کلمه» برجستگی دارد و به آنچه در انجیل یوحنا آمده نزدیکتر است.

آیاتی که در آنها ولادت عیسی (ع) متمرکز بر گرد لفظ «روح» است، از این قرار است: (۱) «و روح خود را به سوی او [مریم] فرستادیم، که به صورت آدمیزادی تمام در برابر او نمایان شد... به او گفت من فرستاده پروردگار توام تا پسری پاکیزه به تو ببخشم. [مریم] گفت: از کجا تواند مرا پسری باشد و حال آنکه انسانی به من نزدیک نشده و من بدکاره نبوده ام؟! [روح] گفت:

۶ — این گفته که جهودان عَزِیر را پسر خدا می دانستند، ریشه ای در آثار یهودی ندارد. در این خصوص به ترجمه های قرآن سیل و ویری و مولوی محمد علی، سوره ۹، آیه ۳۰، رجوع کنید؛ و ۱. گایگیر، برداشت محمد (ص) از یهودیت، ص ۱۶، ۱۹۴ (چاپ اول)، ص ۱۵، ۱۹۱ (چاپ دوم)؛ اشتاینشایدر، ادبیات مناظره ای...، ص ۱۷۶، حاشیه ۱۷؛ گینسبرگ، اساطیر جهودان، صدوقیان که وی آنان را در نزدیکی یمن قرار می دهد، تنها گروهی از جهودان بودند که می گفتند عزرا پسر خدا بوده است (رجوع کنید به س. پوزنانسکی، «ابن حزم در باره فرقه های یهود»، JQR، ۱۶، ۷۶۹ (۱۹۰۳)، ۴-).

۷ — رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۲۹۲، ۳۳۹.

چنین خواهد شد. پروردگارت گفت که آن بر من آسان است، تا او را آیتی برای مردمان و رحمتی از خود قرار دهیم، و این امری است که بر آن فرمان رفته است. پس به او [عیسی] باردار شد» (مریم، ۲۲ - ۱۷). (۲) «و [یاد کن از] کسی که فرج خود نگاه داشت، و ما از روح خود در آن دمیدیم و او را وپسرش را آیتی برای جهانیان ساختیم» (انبیاء، ۹۱)؛ (۳) / «و مریم دختر عمران که فرج خود نگاه داشت، پس در آن از روح خود دمیدیم» (تحریم، ۱۲).

در این سه فقره، کلمه «روح» به دو معنی مختلف به کار رفته است: در فقره اول، روح خود را به عنوان فرستاده (رسول) خدا معرفی می کند که برای رساندن خبر ولادت عیسی فرود آمده است، و در آیه آمده است که برای رساندن این پیام، روح به صورت انسانی کامل عیار درآمده بوده است. این بیان، به صورتی آشکار، روح را در این آیه شبیه جبرئیل جلوه گر می سازد که، بنابر انجیل لوقا^۸، به مریم گفت: «ای مریم! ترسان مباش، زیرا که نزد خدا نعمت یافته ای، و اینک حامله شده ای و پسری خواهی زایید و او را عیسی خواهی نامید».^۹ «فرستاده خدا» در اینجا، همچون در جای دیگر قرآن، فرشته ای از خدا است،^{۱۰} که همچون فرشتگان در کتاب مقدس عبری و نیز در قرآن،^{۱۱} به صورت آدمی درمی آمدند. علاوه بر این، از یکی بودن روح و فرستاده، ممکن است استنتاج کنیم که روح یک موجود واقعی ولی آفریده بوده است، چه فرشتگان، بنابر قرآن، موجوداتی واقعی و همچون آفریده خدا هستند.^{۱۲}

از اینکه مریم چگونه باردار شد، در این فقره سخنی به میان نیامده است. گفته روح که «من فرستاده پروردگار توام تا پسری پاکیزه به تو بخشم»، تنها به این معنی است که آمدن فرشته برای خبر دادن به مریم بوده است که خدا

۸ - لوقا، ۲۸ - ۲۶: ۱.

۹ - لوقا، ۱: ۳۱. به همین گونه لوقا، ۱۶: ۲۴ در سوره اعراف، آیه ۴۸، و لوقا، ۱۶: ۲۵ در سوره احقاف، آیه ۱۹ منعکس شده است (رجوع کنید به نولدکه، طرحهایی از تاریخ شرق، ص ۳۱).

۱۰ - رجوع کنید به سوره هود، آیات ۷۲ و ۷۹ و ۸۳.

۱۱ - رجوع کنید به سوره انعام، آیه ۹؛ سوره هود، آیه ۷۳. ۱۲ - سوره اعراف آیه ۱۱.

به او پسری عطا خواهد کرد. ولی، در دو فقره دیگر آمده است که فرشته در رحم مریم دمید و در نتیجه آن عیسی متولد شد. عبارات «از روح خود در آن دمیدیم» و «پس در آن از روح خود دمیدیم» که در این دو آیه آمده، که عبارت «و از روح خود در او دمیدیم»^{۱۳} را که در جای دیگر قرآن هنگام سخن گفتن از آفرینش آدم آمده، به خاطر می آورد، و در آنجا، در ارتباط با آفرینش آدم، کلمه «روح»، بدان گونه که از عبارت مشابه آن / «پس خداوند خدا آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید»^{۱۴} در سفر پیدایش برمی آید، بدون شک حاکی از جان و روح مایه زندگی است. و این ظاهراً چنان نشان می دهد که، در صورتی که قرآن از انجیل لوقا در گزارش آن از پیشگویی کردن فرشته از ولادت عیسی به مریم پیروی کرده، در این گفته فرشته که «روح القدس بر تو خواهد آمد و قوت حضرت اعلی بر تو سایه خواهد افکند از آن جهت آن مولود مقدس پسر خدا خوانده خواهد شد»^{۱۵} پیروی نکرده است. بنا به گفته قرآن، ولادت عیسی، همچون آفرینش آدم، بر اثر دهمیده شدن روح حیاتبخش در رحم مریم و در نتیجه آن آفریده شدن عیسی همچون موجودی بشری صورت گرفته است. قرآن در جای دیگری می گوید: «در حقیقت مثل عیسی در نزد خدا همچون مثل آدم است که او را از خاک آفرید و سپس به او گفت باش پس بود شد» (آل عمران، ۵۲). این آیه قرآن جانشین این گفته از انجیل لوقا است که «روح القدس بر تو خواهد آمد».

آیاتی از قرآن که در آنها ولادت عیسی بر گرد «کلمه» تمرکز یافته، از این قرار است: (۱) آیه ای که در آن فرشتگان به زکریا که در محراب مشغول نماز بود ندا کردند که خدا او را به پسری به نام یحیی بشارت می دهد «که تصدیق کننده کلمه خدا خواهد بود» (آل عمران، ۳۴)؛ (۲) آیه ای که در آن خبر از سخن گفتن فرشتگان با مریم بدین گونه آمده است: «ای مریم! خدا تو را به کلمه ای از خود بشارت می دهد که نامش مسیح عیسی پسر مریم است»

۱۳ — سوره حجر، ۲۹؛ سوره ص، ۷۲؛ سوره لقمان، ۸.

۱۴ — لوقا، ۳: ۱۵.

۱۵ — سفر پیدایش، ۲: ۷.

(آل عمران، ۴۰)؛ و (۳) آیه ای که در آن چنین آمده است: «او [مریم] گفت: پروردگارا! مرا چگونه پسری تواند بود، حال آنکه آدمیزادی به من دست نروده است؟ [فرشته] گفت: بدین گونه خدا هر چه را که بخواهد می آفریند. چون بخواهد امری جاری شود تنها می گوید باش پس می باشد» (آل عمران، ۴۲).

این بیانات درباره «کلمه» منعکس کننده ترکیبی از انجیل های لوقا و یوحنا است. داستان قرآن درباره خبر دادن فرشته به زکریا از ولادت یحیی^{۱۶} و نیز خبر دادن جبرئیل به مریم که پسری به دنیا خواهد آورد، در انجیل لوقا آمده است.^{۱۷} در انجیل یوحنا، این گفته درباره حضرت یحیی آمده است که «او آن نور نبود بلکه آمد تا بر نور شهادت دهد»^{۱۸} / که در کلمه بود؛^{۱۹} و قرآن درباره حضرت یحیی چنین دارد که او «تصدیق کننده کلمه خدا خواهد بود» (آل عمران ۳۴)، و درباره خبر یافتن مریم از باردار شدن خود و آوردن یک پسر چنین: «خدا تو را به کلمه ای از خود بشارت می دهد» (آل عمران، ۴۰). ولی قرآن، همچون انجیل یوحنا، کلمه خدا را به صورت مسیح از پیش موجود و یک شیء واقعی توصیف نمی کند که در عیسای به دنیا آمده تجسد پیدا کرده باشد. «کلمه» در قرآن به معنی کلمه «کُن = باش» گرفته شده که خدا به وسیله آن سبب باردار شدن مریم به عیسی و به دنیا آمدن عیسی بدون داشتن پدر شد. همین کلمه «کُن» است که خدا با آن آسمانها و زمین را آفرید،^{۲۰} و نظیر آن در زبان عبری کلمه «سَهِی» به معنی «بوده باشد» است که مکرر در باب اول از سفر پیدایش آمده است. اندیشه های مشابهی درباره اینکه ولادت معجزاسای عیسی از باکره، همچون آفرینش معجزاسای جهان به وسیله خدا با گفتن لفظ «کن» است، در آیه های دیگری از قرآن آمده است.^{۲۱}

از روی همه اینها می توانیم حادثه ولادت حضرت عیسی (ع) را چنانکه در قرآن آمده است چنین نوسازی کنیم: خدا فرشته ای را که با لفظ «روح ما»

۱۹ - یوحنا، ۱:۴.

۱۶ - لوقا، ۱۳ - ۱:۱۱.

۲۰ - سوره یس، ۸۱، ۸۲.

۱۷ - لوقا، ۳۱ - ۱:۲۶.

۲۱ - سوره مریم، ۳۶؛ سوره بقره، ۱۱۷.

۱۸ - یوحنا، ۱:۷.

به آن اشاره شده فرو فرستاد (مریم، ۱۷) تا از ولادت پسری به مریم خبر دهد. به آن پسر که بنا بود متولد شود، خدا به عنوانهای «رحمت ما» (مریم، ۲۱)، و «کلمه ای از خدا» (آل عمران، ۳۴)، و «کلمه ای از او [خدا]» (آل عمران، ۴۰) اشاره کرده است. پسر معجزاسا از باکره ای با دمیده شدن روح در مادرش به فرمان خدا با لفظ «روح ما» (انبیاء، ۹۱؛ تحریم، ۱۲) و با گفتن «کن» (آل عمران، ۴۲؛ مریم، ۳۶؛ بقره، ۱۱۷) متولد شد. این روایتهای ترکیب شده ولادت عیسی در این آیه آمده است: «هرآینه مسیح عیسی پسر مریم فرستاده خدا و کلمه او است که در مریم افکند و روحی از او است» (نساء، ۱۶۹). در پرتو آیات دیگر، این آیه چنان معنی می دهد که عیسی را که به او همچون «کلمه ای از خدا» اشاره شده، خدا به صورتی معجزاسا، با گفتن کلمه «کن» و با دمیدن روحی در مریم که با لفظ «روح ما» به آن اشاره شده، بر مریم فرو فرستاد.

- 310 / بدین ترتیب در قرآن خدا بودن عیسی تکذیب شده، و در عین حال به دنیا آمدن معجزاسای او از زنی باکره مورد تأیید قرار گرفته است. چنین نگرشی بیسابقه نبوده است. گفته اند که بعضی از آبیونیان (Ebionites) که خدا بودن اورتودوکس مسیحی را قبول نداشتند، در عین حال معتقد بودند که «عیسی از یک باکره تولد یافته است». ۲۲ نظر تئودوتوس بیزانثیومی نیز چنین بود، چه وی معتقد بود که عیسی «از باکره ای به اراده پدر به دنیا آمد، و او یک «انسان» ۲۳ یا یک «انسان محض» ۲۴ است.

۲ - تثلیث و تجسد در کلام

اندکی پس از ظهور اسلام، با فتح سوریه، مسلمانان با نمایندگان برجسته مسیحیت ارتباط پیدا کردند. مسلمانان از این مسیحیان صورتبندی شورایی تثلیث را فرا گرفتند، یعنی تثلیثی که دو عضو دیگر جز خدای آن، یکی

۲۲ - اوریگن، برضه کلسوس، پنجم ۶۱.

۲۳ - هیپولیتوس، برضه الحاد هفتم، ۳۵، ۲. ۲۴ - همو، Adv. Haer. Noeti، ۳.

مسیح از پیش موجود به نام «کلمه» بود، و دیگری «روح القدس» از پیش موجود. اینکه مسلمانان چگونه از معنی درست آموزه‌های مسیحی تثلیث و تجسد آگاهی حاصل کردند، از مراجعه به دو منبع فهمیده می‌شود که تاریخ پیدایش آن هردو از قرن دوم/هشتم است: نخست، مناظره‌ای خیالی و ساختگی میان یک مسلمان و یک مسیحی نوشته یوحنا دمشقی پیش از سال ۷۵۴/۱۳۷؛ دوم، مناظره‌ای واقعی میان مارتیموتی جاثلیق کلیسای سریانی شرقی و مهدی خلیفه عباسی در سال ۷۸۱/۱۶۵.

در مناظره خیالی میان مسلمان و مسیحی یوحنا دمشقی، که پیشتر ذکر او گذشت،^۱ دیدیم که چگونه آن شخص مسیحی این اعتقاد را به حریف مسلمان خود منتقل کرد که، بنابر اعتقاد مسیحیان، لفظ «کلمه» که بر مسیح اطلاق می‌شود، اشاره به مسیح از پیش موجود است، و نیز دیدیم که چگونه آن مسیحی، بدون اعتراض طرف مسلمان خود، ادعا کرد که لفظ «کلمه» که در قرآن برای معرفی عیسی به کار رفته، همچنین اشاره به یک مسیح از پیش موجود است. در مناظره واقعی میان مارتیموتی و مهدی خلیفه، به ترتیب مشابهی متوجه می‌شویم که چگونه تیموتی با زحمت فراوان برای خلیفه توضیح می‌دهد که لفظ «کلمه» که با آن/پسر خدا توصیف شده، اشاره به یک مسیح از پیش موجود است که باید او را از مسیح تولد یافته متمایز دانست.^۲

و نیز در مناظره خیالی یوحنا دمشقی، در پاسخ به این پرسش طرف مسلمان که «شما مسیح را چه می‌نامید؟»، مخاطب مسیحی جواب می‌دهد که «کلمه خدا». ولی هنگامی که در پاسخ پرسش مسیحی که «در کتاب آسمانی شما مسیح چه نام دارد»، طرف مسلمان ناگزیر می‌گوید که «در کتاب آسمانی من او به نام روح و کلمه خدا نامیده شده»،^۳ طرف مسیحی بدون اشاره‌ای از آن می‌گذرد. ولی در مناظره راستین میان تیموتی و خلیفه، متوجه آن

۱- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۲. ۲- مینگانا، دفاعیه تیموتی از مسیحیت، ص ۱۹-۱۷.

۳- یوحنا دمشقی، مناظره (PG ۹۶، ۱۳۴۱C، PG ۹۴، ۱۵۸۶A)؛ رجوع کنید به ابوفرة.

رساله بیست و پنجم (PG ۹۷، ۱۵۹۲B).

می شویم که چگونه خلیفه از این واقعیت آگاه می شود که لفظ «کلمه» در آن هنگام که برای نامیدن پسر به کار می رود، اشاره به مسیح از پیش موجود است؛ و نیز چگونه بلافاصله پس از آن خلیفه، هنگام سخن گفتن از تثلیث، موافق با صورتبندی شورایی سخن می گوید و آن را عبارت از «پدر و پسر و روح القدس»^۴ می داند، نه موافق با صورتبندی قرآن که عبارت از خدا و عیسی و مریم است؛ و چگونه، با در ذهن داشتن این صورتبندی شورایی، خلیفه از تیموتی می پرسد: «تفاوت میان پسر و روح چیست، و چگونه است که پسر روح نیست و روح پسر نیست؟»^۵

این دو منبع تا حدی به ما نشان می دهد که چگونه مسلمانان آن زمان، در ضمن مرادوه با سخنگویان دینی صاحب صلاحیت مسیحی، به تدریج از معنی واقعی آموزه مسیحی تثلیث آگاه شده بودند. اینکه چگونه آن مسلمانان قدیم معرفت نویافته خود را از معنی تثلیث مسیحی با تثلیث بدان گونه که در قرآن آمده است سازگار می کردند، در حال حاضر بر من ناشناخته است.^۶

312 / از این سخنگویان معتبر مسیحیت، مسلمانان نیز می بایستی این مطلب را دریافته باشند که تجسد، بدان گونه که در قرآن بیان شده، بدان معنی نیست که عیسی به تمامی خدا بوده، بلکه بدان معنی است که طبیعتی الهی در طبیعت بشری او تجسم پیدا کرده است، و بنابراین هم خدا است و هم انسان. از همان مناظره خیالی یوحنا دمشقی، این را نیز می فهمیم که چگونه مسیحیان این گونه اطلاعات را به مسلمانان انتقال می دادند. فرض این است که مسلمان پرسیده بود: «اگر مسیح خدا بود، پس چرا می خورد و می آشامید و می خفت، و

۴ — مینگانا، دفاعیه، ص ۲۲. ۵ — همان کتاب، ص ۲۵.

۶ — یکی از مسلمانان معاصر، مولوی محمد علی، در ترجمه و تفسیر قرآن خود (ص ۲۸۴، حاشیه ۷۵۱؛ ص ۲۴۴، حاشیه ۶۵۴؛ ص ۲۷۳، حاشیه ۷۲۳) گفته است که آیه «ای عیسی پسر مریم، آیا توبه مردمان گفتی که تو و مادرت را، در کنار خدا، به خدایی پذیرند؟» (مائده، ۱۱۶) اشاره به تثلیث مسیحی نیست، بلکه از عمل پرستش عیسی و مریم به عنوان خدا حکایت می کند. از قرقستانی (انوار، هشتم، ۳) می توان چنین استخراج کرد که بعضی از مسلمانان هنوز در تصور کردن عیسی همچون شخص دوم تثلیث از قرآن پیروی می کردند.

چگونه او را به دار زدند و مرد و نظایر اینها؟». در پاسخ آن مسیحی می بایستی در باره آموزه تجسد توضیح دهد و بگوید که عیسی «یک انسان کامل و هم حیوان و هم ناطق» و در عین حال «کلمه خدا» بود، و چنین نتیجه بگیرد که: «پس این را بدان که گفته اند مسیح در موضوعات مربوط به طبیعت دارای دو جنبه بود، ولی از لحاظ شخص تنها یک شخص بود».^۷ به همین گونه، در مناظره واقعی میان تیموتی و خلیفه، تیموتی آموزه تجسد مسیحی را چنین معنی می کند که در عیسی «دو طبیعت وجود دارد، یکی آنکه به کلمه متعلق است و دیگری آنکه از مریم است».^۸ و نیز از زمان بعد از آن می دانیم که مسلمانان با اختلافات موجود میان فرقه های مختلف مسیحیان در باره تجسد، و اختلافات میان اصحاب دو طبیعت و اصحاب طبیعت واحد و نسطوریان آشنا شدند.^۹

ولی اطلاعات تازه ای که مسلمانان در باره معنی راستین آموزه های مسیحی تثلیث و تجسد پیدا کردند، طرز تلقی و ایستار ایشان را نسبت به این آموزه ها تغییر نداد. محکوم شدن قرآنی تثلیث به معنی خدا و عیسی و مریم چنان گسترش یافت که بتواند تثلیث شورایی مسیحی عبارت از خدا و کلمه و روح القدس را نیز شامل شود. بنابراین، هنگامی که طرز تصور مسیحی نسبت به تثلیث از پیش موجود / سبب پیدایش نظریه صفات در اسلام شد، کسانی که با این نظریه مخالف بودند آن را بر این زمینه محکوم می کردند که به اعتقاد مسیحی به تثلیث خدا و کلمه و روح القدس شبیه است.^{۱۰} به همین گونه گفته های قرآنی از گونه آنکه خدا «فرزند»^{۱۱} ندارد، و اینکه عیسی جز «بنده

۷ — یوحنا ی دمشقی، مناظره ۹۶، PG ۹۴: ۱۳۴۵A، PG ۹۶، ۱۵۹۰ — ۱۵۸۹.

۸ — مینگانا، دفاعیه تیموتی، ص ۱۹.

۹ — فصل اول، ص ۴۸، س ۲۳ تا ص ۴۹، س ۱۳؛ ملل، ص ۱۷۳، س ۱۴ تا ص ۱۷۸، س

۷.

۱۰ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱۳ — ۱۱۲.

۱۱ — سوره نساء، ۱۷۰؛ سوره مریم، ۹۱، ۹۳؛ سوره زخرف، ۵۹.

خدا»^{۱۲} نیست، و «خدایی جز الله نیست»^{۱۳} را مهدی^{۱۴}، حتی پس از آنکه تیموتی طرز تصوّر مسیحیان را دربارهٔ تجسد و دو طبیعت عیسی شنید، بار دیگر تکرار کرد.

با وجود مخالفت قرآن با آنچه تصوّر می شد که طرز تلقی مسیحیت از تثلیث است، ورود بعدی این طرز تلقی آموزهٔ مسیحی به جهان اسلام، سبب به وجود آمدن دو آموزهٔ اساسی در اسلام شد، که یکی آموزهٔ حقیقی بودن صفات است و دیگری غیرمخلوق بودن قرآن. و نیز مخالفت بعضی از بددینان مسیحی نسبت به واقعیت یا ازلیت اقنومهای دوم و سوم تثلیث، به طریق مشابهی، سبب پیدایش مخالفت با حقیقت داشتن صفات و غیرمخلوق بودن قرآن شد. علاوه بر این، همین گونه استدلالهای به کار رفته در مسیحیت بر له و علیه واقعیت یا ازلیت اقنومهای دوم و سوم بود که در اسلام نیز بر له و علیه واقعیت داشتن صفات و غیرمخلوق بودن قرآن به کار می رفت. سپس نیز، کاملاً امکان دارد که طرز تصوّر تازه دریافت شدهٔ مسیحی نسبت به تجسد و مخالفت کردن با آن، سبب پیدا شدن اختلاف عقیده در اسلام نسبت به صورت کتاب پیدا کردن قرآن در قرآن وحی شده می بوده باشد.

در مسئلهٔ صفات، همان گونه که به آن توجه کردیم، در صورتی که اسلام تصوّر وجود اشخاص واقعی یا اقانیم را در خدا از مسیحیت گرفته و آن را به صفات تغییر شکل داده بود، پیوسته، در معارضهٔ / با مسیحیت، بر این اصرار می ورزید که آنها خدا نیستند. و همین مایهٔ امتیاز اصلی میان تثلیث مسیحی و صفات اسلامی است. ولی، با گذشت زمان، در میان بعضی از مسلمانان که به آنان به عنوان پیروان سنت نظر می شد، این اختلاف میان تثلیث مسیحی و صفات اسلامی حالت تیره و مبهمی پیدا کرد. و این امری است که از بیان ابن حزم بدین صورت نتیجه می شود که: «به یکی از اشاعره گفتم: چون شما پانزده صفت را با خدا همقدمت و همهٔ آنها را جز او و همه را ازلی

۱۴ - رجوع کنید به مینگانا، دفاعیهٔ تیموتی،

ص ۷۸، ۸۰، ۸۱.

۱۲ - سورهٔ مریم، ۳۱.

۱۳ - سورهٔ مائده، ۷۷.

می دانید، پس چرا گفتن این سخن را از مسیحیان خطا می دانید که خدا سومی از سه، است؟^{۱۵} او به من گفت: تنها از آن جهت این سخن مسیحیان را نادرست می دانیم که آنها می گویند تنها دو چیز از قدیم با خدا وجود دارد و نمی گویند که شمار بیشتری وجود دارد. در واقع یکی از اشاعه پیش از این به من گفت که نام «خدا» یعنی استعمال ما از لفظ «خدا» کلمه ای است که بر ذات خدا و همه صفات او اطلاق می شود، نه تنها بر ذاتش بدون صفات».^{۱۶} از این پاسخهای پیروان تعلیمات اشعری، به این نتیجه می رسم که در میان گروههای پیرو سنت کسانی بودند که فراموش کرده بودند مخالفت نخستین آنان با آموزه تثلیث مسیحی براساس استعمال لفظ «خدا» برای اشخاص دوم و سوم تثلیث بوده است. با فراموش کردن کامل این مخالفت اساسی، خواستار آن بودند که لفظ «خدا» را به عنوان نام مشترک خدا و صفاتش به کار برند، که این کار چیزی جز پذیرفتن آن نگرش مسیحی نیست که لفظ «خدا» را می توان به عنوان نام مشترک خدا و دو شخص دیگر استعمال کرد، هرچند، به گمان من، اشعریان هنوز از این که هر صفت فردی را «خدا» بنامند شانه تهی می کردند. تأکید در این خصوص که لفظ «خدا» نباید تنها برای نامیدن ذات بدون صفات به کار رود، و این بیان که اختلاف میان عقاید ایشان و عقاید مسیحیان تنها در این واقعیت است که صفات اسلامی پر شمارتر از اشخاص / مسیحی است، نشان می دهد که، از همه جنبه های دیگر، صفات آنان خصوصیت اشخاص و اقانیم مسیحیت داشته است.

باید به این نکته توجه داشت که به اعتراض مسلمانان بر مسیحیان که چرا اشخاص نامیده شده به نام صفات را به سه منحصر کرده بودند، الیاس نصیبینی، با ترسیم تمایزی میان سه لفظی که با آنها اشخاص تثلیث توصیف می شود و میان همه الفاظ دیگری که محمول و صفت خدا واقع می شوند، پاسخ گفته است. وی می گوید که الفاظی که با آنها اشخاص تثلیث توصیف می شوند، عبارت از «خواصی متعلق به ذات خالقند که آن خواص به هیچ کس

جز او تعلق ندارد»، در صورتی که همه الفاظ دیگر، همچون «خالق» و «رحیم» و «قدیر» بیان کننده فعلی هستند.^{۱۷}

علاوه بر نفوذهای مسیحی در فرقه‌های مختلفی که عموماً متعلق به امت اسلامی در نظر گرفته می‌شوند، نفوذهای مسیحی گسترده‌تری در میان فرقه‌های دیگری صورت گرفته بود که شمول آنها در امت اسلامی مشکوک است.^{۱۸} در میان این فرقه‌ها، شبیه اعتقاد مسیحیان به مسیح ازپیش موجود که به میانجیگری او جهان آفریده شده و هم‌بوده است که در حضرت عیسی (ع) حالت تجسد پیدا کرده و بار دیگر نیز به جهان خواهد آمد، این اعتقاد به وجود آمده بود که «خدا محمد را آفرید»،^{۱۹} که البته مقصود از آن محمد ازپیش موجود است که «او، و نه خدا، جهان را آفرید»،^{۲۰} که آشکارا مقصود از آن این است که آفریننده مستقیم عالم محمد بوده، و اینکه خدا در محمد و نیز در علی و فاطمه و حسن و حسین^{۲۱} تجسم پیدا کرده، و اینکه علی، که قتل او به کشیدن عیسی بردار تشبیه شده، بار دیگر خواهد آمد.^{۲۲}

گونه دیگر از انتشار نفوذ مسیحی، که در هیچ یک از اعتقادات دینی اسلامی تأثیر نکرده ولی در طرز تصور مسلمانان نسبت به ولادت حضرت عیسی مؤثر افتاده، در گزارشی / درباره تعلیمات دوتن از شاگردان نظام، ابن خابط و 316 حدّثی^{۲۳}، آمده است که هر دو در اواخر قرن سوم / نهم از دنیا رفتند. در قرآن،

۱۷ - رجوع کنید به هورست، کتاب البرهان علی صحیح الایمان اسقف الیاس نصیبینی، ص ۴. اصطلاحات عربی خواص و اشخاص که در حاشیه شماره ۱ آمده، در زبان آلمانی به صورت «صفات» و «اشخاص» ترجمه شده. صحیحتر آن است که در زبان انگلیسی با الفاظ «properties» و «individuals» ترجمه شود. برای تمایزی که الیاس در اینجا ملحوظ داشته، به ص ۳۵۰ رجوع کنید.

۱۸ - فرق، ص ۲۲۰ و بعد.

۱۹ - همان کتاب، ص ۲۳۸، س ۱۲. ۲۰ - همان جا، س ۱۳.

۲۱ - همان کتاب، ص ۲۳۹، س ۹ - ۸. ملل، ص ۱۳۵، س ۹ - ۸.

۲۲ - فرق، ص ۲۲۳، س ۱۴ تا ص ۲۲۴، س ۶. برای تاریخ این نگرش، رجوع کنید به ج.

فرید لندر، «کج اعتقادهای شیعی بنابر نظر ابن حزم»، *JAOIS*، ۲۹، ۲۸ - ۲۳ (۱۹۰۸).

۲۳ - در فصل چهارم، ص ۱۹۷، س ۲۱ - ۲۰ (رجوع کنید به ص ۱۹۲، س ۴) و ملل، ص

چنانکه دیدیم، آیه‌هایی که در آنها مسیح همچون کلمه خدا توصیف شده (آل عمران، ۳۴ و ۴۰؛ نساء، ۱۶۹) بدان معنی است که حضرت عیسی معجزاً با کلمه «کُن» تلفظ شده به توسط خدا متولد شد،^{۲۴} و با وجود آنکه می‌دانیم که مسلمانان بعدها با استعمال لفظ «کلمه» به توسط مسیحیان به معنی مسیح از پیش موجود آشنا شدند و این استعمال را پذیرفتند، نمی‌دانیم که چگونه بعضی از تعلیمات مسیحیت را درباره کلمه و مسیح از پیش موجود پذیرفتند. ولی، چنانکه از آن دو نفر گزارش شده، آنان چندین تعلیم مسیحی را مربوط به «کلمه» قبول کردند.

نخست، درباره ابن‌خابط و حدیثی گزارش شده است که آنان بر این اعتقاد بودند که جهان دو آفریننده دارد که یکی از آنها «خدا» است و دیگری «کلمه خدا، عیسی مسیح پسر مریم که به وسیله او جهان آفریده شد».^{۲۵} این گفته آشکارا بدان معنی است که آنان گفته یوحنا را درباره جهان که «همه چیز به وسیله او آفریده شد»^{۲۶} را به «مسیح، عیسی، پسر مریم» مربوط کردند که قرآن (آل عمران، ۳۴ و ۴۰؛ نساء، ۱۶۹) درباره او گفته است که کلمه خدا است، و بدین ترتیب لفظ «کلمه» را در آیه قرآن به معنی مسیح از پیش موجود آن تفسیر کردند که خدا به وسیله او آفرینش جهان را انجام داد. بنابراین جهان دو آفریدگار دارد. از این دو آفریدگار، خدا به «قدیم» توصیف شده و کلمه به «حادث»^{۲۷} و «مُحَدَّث»^{۲۸} یا «مخلوق»^{۲۹}. و من این را بازتابی از آن

→ ۴۲، س ۷-۶، این دو نفر در ذیل نام کلی معتزله آمده‌اند. ولی، در فصل دوم، ص ۱۱۲، س ۱۰-۱۳، پیروان ابن‌خابط در زمره کسانی یاد شده‌اند که عموماً آنها را از اقامت اسلام خارج می‌دانند. در فرق، ص ۲۶۰، س ۳ و بعد، نیز درباره آنان چنان بحث شده که از اسلام طرد شده‌اند.

۲۴- رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۰۸.

۲۵- فصل چهارم، ص ۱۹۷، س ۲۲-۲۱. در فرق، ص ۲۶۰، س ۹، و ملل، ص ۴۲، س ۴، عبارت «کلمه خدا» افتاده است؛ اولی فقط گفته است «عیسی پسر مریم» و دومی فقط گفته است «مسیح».

۲۸- ملل، ص ۴۲، س ۳.

۲۶- یوحنا، ۱:۳.

۲۹- فرق، ص ۲۶۰، س ۹.

۲۷- فصل چهارم، ص ۱۹۷، س ۲۲.

آموزه مسیحی می دانم که، در عین همقدمت / بودن خدا و کلمه، میان آنها 317 تفاوتی است، و آن اینکه خدا تکوین نایافته (به یونانی: آگینتوس) است و کلمه تکوین یافته (گنتوس)، یا از ازل تکوین یافته. 30 توصیف کلمه در فقرات نقل شده با الفاظ «محدث» یا «مخلوق» را نباید تحت اللفظی گرفت و آن را انعکاسی از طرز تصور آریوسیان نسبت به شخص دوم تثلیث دانست؛ به اعتقاد من، باید به معنی از ازل تکوین یافته یا از ازل آفریده گرفته شود که در این صورت بازتابی از نگرش راست اعتقادانه مسیحی «تکوین ازلی» است. در حقیقت، شهرستانی، در یک جا که پیشتر به آن اشاره شد، 31 آن را «محدث» خوانده است، و در جای دیگر «قدیم»، 32 که می تواند نشانه ای از آن باشد که لفظ «محدث» به معنی تکوین یافته قدیم است.

دوم، آنان نه تنها به لفظ «کلمه» بدان صورت که در قرآن در مورد عیسی به کار رفته، معنی مسیحی مسیح از پیش موجود آفریننده داده اند، بلکه نیز آموزه مسیحی تجسد را برای جوابگویی ولادت عیسی پذیرفته اند. از این خابط، که حدیثی بدون شک با او توافق نظر داشته، گزارش شده که «وی بر این اعتقاد بوده است که مسیح [از پیش موجود] لباس جسمانی پوشید و او کلمه قدیم است که، به گفته مسیحیان، تجسد پیدا کرده است». 33 معنی این جمله آن است که این خابط، با انحراف جستن از گزارش قرآن در باره ولادت حضرت عیسی به وسیله کلمه «کن»، 34 آموزه مسیحی تجسد را بدان گونه که در انجیل یوحنا به صورت «و کلمه جسم گردید» (یوحنا، ۱: ۱۴) آمده است پذیرفت. عبارت «لباس پوشید» به توسط پدران کلیسا همچون شکلی از سخن برای بیان طرز تصور ایشان نسبت به تجسد به کار رفته است، خواه از اصحاب طبیعت دوگانه بوده باشند یا از اصحاب طبیعت یگانه یا از نسطوریان. 35 بغدادی هنگام

۳۰ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۳۳۹.

۳۱ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه های ۲۷ و ۲۸.

۳۲ - ملل، ص ۴۲، س ۱۴.

۳۳ - همان جا، س ۱۴ - ۱۳.

۳۴ - به بالا رجوع کنید.

۳۵ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا،

اول، ص ۱۶۹ - ۱۶۸.

سخن گفتن از مسیحشناسی ابن خابط و حدیثی گفته است که «آنان بر این اعتقاد بودند که مسیح پسر خدا از راه / پسر خواندگی (تَبَنّی) است نه از راه ولادت».^{۳۶} اگر این تعبیر درستی از نگرشهای ایشان بوده باشد، نشان دهنده آن است که در برابر قرآن تسلیم شده‌اند که منکر اعتقاد مسیحیان به پسر خدا بودن مسیح از طریق ولادت بوده‌اند،^{۳۷} و اینکه اعتقادشان آن بوده است که عقیده مسیحیان راستین در باره عیسی همچون عقیده ملّکائیان (یعنی اصحاب طبیعت دوگانه) نبوده است، بلکه معتقد به نظر نسطوریان بودند که پیش‌تاز ایشان، تئودوروس موبسوستیایی بیان کرده و گفته بود که عیسی انسان، در نتیجه اتحاد با کلمه خدا یا مسیح از پیش موجود، که پسر راستین خدا است، این حق را پیدا کرده است که از راه پسر خواندگی پسر خدا نامیده شود.^{۳۸} بغدادی همچنین گزارش کرده است که ابن خابط و حدیثی هردو «بر آن بودند که مسیح [از پیش موجود] (یعنی کلمه) به جسم ملبّس شد، ولی پیش از ملبّس شدن به جسم یک عقل بود».^{۳۹}

۳۶ - فرق، ص ۲۰۶، س ۱۰ - ۹؛ نگاه کنید به یادداشت هالکین در ترجمه اش از این قسمت (ص ۹۹، حاشیه ۵).

۳۷ - رجوع کنید به پیش، ۳۰۶ - ۳۰۵.

۳۸ - رجوع کنید به تئودوروس موبسوستنوس درباره رساله به غلاطیان ۴:۵ و درباره رساله به کولسیان ۱:۱۳ (و پیرایش ه. ب. سویت، اول، ص ۶۳، س ۲ تا ص ۶۴، س ۶؛ ص ۲۶۰، س ۴ - ۶، و ص هشتاد و یک).

۳۹ - فرق، ص ۲۶۱، س ۲ - ۱. لفظ عقل با کمال وضوح در اینجا به جای لوگوس (کلمه) به کار رفته است که مسیح از پیش موجود را در یونانی به آن نام می شناختند. این ترجمه غیرمتمارفی لفظ لوگوس یونانی به عربی عقل نیز در جای دیگر در *Placitis Philosophorum*، اول، ۳، ۱۸، ص ۲۸۵، س ۳ و ۸ (عربی، ص ۱۰۲، س ۱۱ و ۱۳ آمده است).

۳- نظر‌کندی فیلسوف و یحیی بن عدی درباره تثلیث

قدیمترین مناظره‌ها و مجادله‌های میان مسلمانان و مسیحیان در نخستین برخوردها، تنها عبارت از رد و بدل کردن آیه‌های قرآن و کتاب مقدس و یکدیگر را به نامهایی خواندن بوده است. مسلمانان، با به کار بردن لفظ قرآنی مُشْرِکُون (بقره، ۹۹) و در خاطر داشتن این تهدید قرآنی که، «پسرم! به خدا شرک موزر که شرک ستمی بزرگ است» (لقمان، ۱۲) و نیز این بیان قرآنی که مسیحیان با این اعتقاد که «مسیح پسر خدا است» (توبه، ۳۰) برای خدا «شریک» قائل می‌شوند، / به آنان سرزنش می‌کردند و ایشان را «مشرکون» (به یونانی: 319 اِتاِیراستای) می‌خواندند.^۱ و مسیحیان، به تلافی، مسلمانان را «مُثْلِه‌کننده» (به یونانی: کُوپتای) خدا می‌خواندند و می‌گفتند که چون مسیح در قرآن به عنوان کلمه خدا توصیف شده، جدایی ناپذیر از خدا و خدا است، و در نتیجه، مسلمانان با انکار خدایی او خدا را مثله می‌کنند.^۲

بدین گونه بود که، به گفته یوحنا دمشقی، در اوایل قرن دوم / هشتم، مسلمانان و مسیحیان درباره آموزه‌های مسیحی به مجادله و مناظره می‌پرداختند. ولی هنگامی که مسلمانان فن بحث و مناظره و استدلال را از مسیحیان آموختند، و در ضمن بحث به صورت جزئی وجود صفات قدیم را در خدا پذیرفتند، که در همه چیز جز خدا نبودن به اشخاص دوم و سوم تثلیث شباهت داشت، و از این راه به صورت جزئی مسیحیان تسلیم شدند، مناظره میان مسلمانان و

۱- یوحنا دمشقی، در الحاد ۱۰۱ (۷۶۸ B، PG ۹۴).

برای استعمال قرآنی لفظ مشرک به معنی معتقد به چند خدا، به توصیف ربّانی شرک در این جمله‌ها توجه کنید: «آن کس که نام خدا را با چیز دیگر شریک می‌کند (به عبری: هـا-مِشْتِیف)، از جهان ریشه کن خواهد شد» (سهدرن ۶۳)؛ آیه سفر خروج ۸: ۳۲ نمی‌گوید که «این خدای تو است» بلکه «اینها خدایان تواند»، بدان سبب که آنان گوساله زرین را با او شریک می‌کردند و می‌گفتند: «خدا و گوساله ما را آزاد کردند» (مُودوس رباہ ۴۲، ۳).

۲- در الحاد (۷۶۸ B-D).

مسیحیان رنگ دیگری به خود گرفت. مسلمانان، به جای آنکه مسیحیان را با توصیف آنان به مشرک بودن نکوهش کنند، به آن آغاز کردند که حقانیت استعمال این صفت را در حق ایشان، از طریق نشان دادن این حقیقت که چگونه اعتقاد به سه شخص که هریک به عنوان خدا در نظر گرفته می شود، با یگانگی مطلق خدا ناسازگار است که مسیحیان نیز همچون مسلمانان به آن اعتقاد دارند، به اثبات برسانند. مسیحیان نیز، به سهم خود، با استفاده از بعضی از تمثیلهای که از پدران کلیسا به عاریت گرفته بودند، به توضیح این مطلب آغاز کردند که چگونه از سه شخص تثلیث، که هریک خدا نامیده می شود، می توان همچون از یک خدای یگانه سخن گفت. یک نمونه قدیمی از روش تازه معارضه میان مسیحیان و مسلمانان را می توان در معارضه میان جاثلیق تیموتی و مهدی خلیفه عباسی در اواخر قرن دوم / هشتم یافت. البته هنوز در بحث به آیات قرآن و کتاب مقدس مسیحیان استناد می شود، و هنوز / این مدارک عوامل قطعی در وضع نسبی طرفهای در حال مبارزه با یکدیگر به شمار می رود. ولی در این مبارزه ها رفته رفته استدلال منطقی هرچه بیشتر مورد توجه واقع می شود. خلیفه واقعاً علاقه مند به آن بود که بداند چگونه مسیحیان می توانند تثلیث را با یگانگی خدا سازگار کنند.^۳ جاثلیق در آن می کوشد تا سازگاری این دو را با یکدیگر از طریق تمثیلهایی به اثبات برساند از قبیل آنکه یک شاه، که، به سبب جدایی ناپذیر بودن سخن و روانش از یکدیگر «با کلام و روان خود یک شاه است نه سه شاه»، و نیز مثال خورشید، که، بار دیگر به سبب آنکه روشنی و گرمایش از آن جدایی ناپذیر است، «با این روشنی و گرما سه خورشید نامیده نمی شود بلکه یک خورشید است».^۴ همه این تمثیلهای نشان دهنده روش توضیح مناظره پدران کلیسا است بر اینکه، در عین حقیقی بودن تمایز میان اشخاص تثلیث و تنها اسمی نبودن این تمایز، باز هم خدا یگانه است، بدان جهت که یگانگی

۳ — مینگانا، دفاعیه تیموتی، ص ۲۲.

۴ — همان جا. نیز رجوع کنید به تمثیلهای و قیاسهای مشابه در فلسفه پدران کلیسا، اول، ص

خدا یگانگی نسبی و از گونه‌ای است که در درون خود تمایز اجزاء جدانشدنی قدیم را روا می‌دارد.^۵

ولی هنگامی که در میان مسلمانان، در روزگار مأمون عباسی (۱۹۸ — ۸۳۳/۲۱۸)، فلسفه به صورت شاخهٔ جداگانه‌ای از علم و متمایز از علم کلام درآمد، مناظره و مباحثهٔ میان مسلمانان و مسیحیان دربارهٔ مسئلهٔ تثلیث، شکلی تازه به خود گرفت. مسلمانان که در آن زمان مسئلهٔ صفات مخصوص به خود را به صورت مسئله‌ای وابسته به کلیات و عمل منطقی درآورده بودند،^۶ به آن آغاز کردند که همین روش استدلال منطقی را در بحث خود بر تثلیث نیز به کار گیرند و مناقشات خویش را به گفته‌های منطقی ارسطو متکی کنند. مسیحیان نیز خود را ناگزیر از آن دیدند که به همین روش بحث و استدلال متشَبَّث شوند و از آموزهٔ مورد اعتراض قرار گرفتهٔ خود دفاع کنند. بدین ترتیب گونهٔ تازه‌ای از مناظره در میان مسیحیان و مسلمانان در قرن سوم/نهم آغاز شد. نمایندهٔ برجستهٔ این گونهٔ تازهٔ مناظره در میان مسلمانان ال‌کندی ملقب به فیلسوف عرب (متوفی در ۸۷۳/۲۶۰) بود؛ و رهبر عمدهٔ مسیحیان در همین زمینه یحیی بن عدی (متوفی در ۹۷۴/۳۶۴). براهین کندی بر ضد تثلیث / تنها از طریق 321 کتابی بر ما شناخته شده که یحیی بن عدی در آن کتاب به رد آنها پرداخته است. بنابراین نخست به تحلیل براهین کندی بدان صورت که به توسط ابن عدی بازگوشده می‌پردازیم، که در ضمن آن سپس تحلیل و رد بعضی از براهین مسلمانان دیگر را نیز که ابن عدی در آثار دیگرش آورده است می‌گنجانیم.^۷

۵ — رجوع کنید به فلسفهٔ بدران کلیسا، اول، ص ۳۱۱ و بعد.

۶ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۷۱ — ۱۷۰.

۷ — برای گزارش کاملی از آثار یحیی بن عدی رجوع کنید به گ. گراف، تاریخ ادبیات عربی

مسیحی، دوم (۱۹۴۷)، ۲۴۹ — ۲۳۳.

آثاری از ابن عدی که در این بخش به آنها ارجاع شده، از قرار ذیل است:

(۱) دفاع = دفاع از آموزهٔ تثلیث در مقابل اعتراضات کندی، متن عربی با ترجمهٔ فرانسوی به

توسط ا. پریه در مجلهٔ خاور مسیحی، ۲۲، ۲۱، ۳ (۲۱ — ۱۹۲۰)؛ تجدید نظر شدهٔ فرانسوی آن در

رساله‌ها (شمارهٔ ۴ زیر)، ص ۱۲۸ — ۱۱۸.

کندی، با اتکای به ترجمه عربی فورمول گپندوکی تثلیث، بحث خود را با این جمله آغاز می کند که «همه فرقه های مسیحی اعتراف می کنند که سه اُقنوم (به یونانی: او پُوستاسیئیس) یک جوهر (به یونانی: اوسیا) بیش نیستند.^۸ باید توجه داشت که عبارت «همه فرقه های مسیحی» اشاره است به ملکائیان و نسطوریان (نَساطِرَة) و یعقوبیان (یَعاقِبَة) که همه آنها را مسلمانان در اعتقاد به تثلیث راست اعتقاد (اُورثودوکس) می شناختند.^۹

برضه آموزه مسیحی بدین شکل صورتبندی شده، کندی این اعتراض را اقامه می کند که آموزه تثلیث مستلزم ترکیب است و آنچه مرکب باشد نمی تواند ازلی و قدیم باشد. در ذیل این اعتراض سه گونه استدلال آورده است:

نخست، با در خاطر داشتن بیانی همچون بیان یوحنای دمشق، یعنی اینکه هر اقنوم یک فرد (به یونانی: اَتْمُون) است^{۱۰} و اقنومها به وسیله خواص (به یونانی: ایدئوتیس) یا خصوصیات / (به یونانی: خارا کتیرستیکا)^{۱۱} از یکدیگر بازشناخته می شوند، کندی می گوید که «مقصود آنان از اقانیم اشخاص است، و از یک جوهر منظور ایشان چیزی است که [در آن] هریک از این اقانیم با خاصه خود وجود دارد».^{۱۲} سپس به بحث خود ادامه می دهد و می گوید: «بنابراین، مفهوم جوهر در هریک از اقانیم وجود دارد و در همه آنها دارای معنی

→ (۲) وحدت. رجوع کنید به ا. پریه، یحیی بن عدی: یک فیلسوف عرب مسیحی قرن دهم میلادی (۱۹۲۰)، ص ۱۵۰ - ۱۲۲.

(۳) تثلیث. رجوع کنید به همان جا، ص ۱۹۱ - ۱۵۰.

(۴) رساله ها = رساله های کوچک دفاعیه ای یحیی بن عدی، و یرایش از پریه (۱۹۲۰)، عربی و فرانسه.

۸ - دفاع، ص ۴، س ۱۰؛ «جوهر» در اینجا به معنی «ذات» به کار رفته است (رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۲۸، حاشیه ۸۸).

۹ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۳۷. ۱۰ - دبالکتیک ۴۳ (۶۱۳ B، PG ۴۹).

۱۱ - درایمان راست اعتقادانه اول، ۸ (۴ PG ۸۲۴)؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۲۰ - ۱۱۹.

۱۲ - دفاع، ص ۴، س ۱۲ - ۱۱.

واحد است؛ و هریک از اقنومها یک خاصیت دارد که در آن از قدیم وجود داشته و سبب تمایز یک اقنوم از اقنوم دیگر می‌شود. از اینجا نتیجه می‌شود که هریک از اقنومها ترکیبی است از یک جوهر، که در همهٔ آنها مشترک است، و یک خاصیت، که به هریک از آنها به صورت خاص اختصاص دارد. ولی هرچه مرگب باشد معلول یک علت است، و هیچ معلول یک علت نمی‌تواند قدیم باشد، و بنابراین چنین استنتاج می‌کنیم که نه پدر قدیم است و نه پسر قدیم است و نه روح القدس قدیم است. پس چیزهایی که فرض آن بود که قدیمند، قدیم نیستند. و این محال است».^{۱۳}

یحیی، در ردِّ خود بر‌کندی، این مطلب را قبول می‌کند که اقانیم از اجزاء تشکیل شده‌اند؛ بنابراین، همچون همهٔ مسیحیان راست اعتقاد که به واقعیت داشتن سه اقنوم معتقد بودند، یگانگی خدا را تنها یگانگی نسبی می‌داند.^{۱۴} با وجود این، اعتقاد وی آن است که اقانیم می‌توانند قدیم و ازلی باشند؛ و استدلال وی آن است که: تنها آنچه ترکیب شده از اجزائی باشد که پیشتر جدا از یکدیگر وجود داشته‌اند آن است که نمی‌تواند قدیم باشد، ولی هیچ دلیلی برای آن نداریم که چیزی مرگب از اجزائی که هرگز از یکدیگر جدا نبوده‌اند نمی‌تواند قدیم باشد. ترجمهٔ عبارت وی چنین است: «اگر مقصود شما از مرگب چیزی است که در نتیجهٔ عمل ترکیب به دست آمده است، در این صورت، بنابر دین من، این چیز معلول و آفریده است نه قدیم، و استدلال شما دربارهٔ این چیز و هرچه همانند آن باشد درست است. ولی، مسیحیان با شما در این سخن متفق نیستند که پدر و پسر و روح القدس در نتیجهٔ ترکیب جوهر با خواص به وجود آمده‌اند، چه تنها این را می‌گویند که جوهر با هریک از این سه صفت / توصیف می‌شود و نیز می‌گویند که این صفات قدیمند، نه اینکه زمانی 323 در جوهر وجود نداشتند و سپس در آن به وجود آمدند».^{۱۵} در ضمن باید توجه داشته باشیم که این گونه استدلال، همان است که بعدها غزالی آن را در مقابل

۱۳ - همان جا، س ۱۷ - ۱۲.

۱۴ - رجوع کنید به فلسفهٔ پدران کلیسا، اول، ص ۳۱۱ و بعد. ۱۵ - دفاع، ص ۶، س ۱۴ - ۹.

اعتراضی بر ضد وجود صفات واقعی ازلی در خدا به کار برده است. بیان غزالی چنین است: «چرا محال است که، درست همچون ذات خدا که چون واجب الوجود است ازلی است و علت فاعلی ندارد، هرصفت او نیز که از ازل همیشه با او وجود داشته نیز علت فاعلی نداشته باشد».^{۱۶}

دوم، کندی، با اشاره به کلیات پنجگانه قضایای منطقی که فورفورئوس در ایساغوجی خود آورده،^{۱۷} فورمول تشلیث را به یک قضیه منطقی تحویل می‌کند که در آن عبارت «یک جوهر» موضوع است و عبارت «سه اقنوم قدیم» محمول، و موضوع و محمول با رابطه «است» به یکدیگر پیوسته اند. وی سپس از خود می‌پرسد که «سه اقنوم قدیم ازلی که بر موضوع جوهر حمل شده اند چه هستند؟». آیا اجناسند؟^{۱۸} آیا انواعند؟^{۱۹} آیا فصولند؟^{۲۰} آیا اعراض عامند؟^{۲۱} آیا اعراض خاص یعنی خواصند؟^{۲۲} وی همچنین بر این سؤالات این پرسش را می‌افزاید که آیا بعضی از اقنومها جنسند و بعضی فصل و نوع؟^{۲۳} یا همه آنها افرادی از انواعند.^{۲۴} ثابت می‌کند که اقنوم نمی‌توانند هیچ یک از اینها باشند، بدان جهت که اگر هریک از اینها فرض شوند، هر اقنوم که قدمت آن مفروض است ناگزیر باید از اجزاء ترکیب شده باشد، یعنی از یک موضوع و یک محمول، و، / همچون پیشتر، چنین نتیجه می‌گیرد که چیزی که از اجزاء ترکیب شده است نمی‌تواند قدیم باشد.

در این شکل رد کردن برهان، یحیی سخن پیشین خود را حاکی از اینکه ترکیب قدیم غیر معلول ممکن است، تکرار می‌کند.^{۲۵} علاوه بر این رد

- ۱۶ - تهافت الفلاسفة ششم، ۷، ص ۱۶۶، ۸-۷. ۱۹ - همان کتاب، ص ۷، ۱۱-۷.
 ۱۷ - دفاع، ص ۶، ۲۰-۱۸؛ ص ۱۰، ۱۷-۱۵. ۲۰ - همان کتاب، ص ۸، ۱۸ تا ص ۹، ۳.
 ۱۸ - همان کتاب، ص ۶، ۲۰ تا ص ۷، ۳. ۲۱ - همان کتاب، ص ۹، ۱۱-۸.
 ۲۲ - همان جا، ص ۱۷-۱۴. برای اصطلاح «عرض» به معنی «عرض» یا «خاصیت»، رجوع کنید به ارسطو، متافیزیک پنجم، ۳۰، ۱۰۲۵a، ۳۲-۳۰.
 ۲۳ - دفاع، ص ۹، ۲۱ تا ص ۱۰، ۲. ۲۴ - همان کتاب، ص ۱۰، ۸-۵.
 ۲۵ - همان کتاب، ص ۷، ۱۳ تا ص ۷، ۱۷؛ ص ۹، ۷-۴؛ ص ۱۰، ۳-۳.

کلی، یحیی منکر آن می‌شود که مسیحیان اقا نیم را همچون جنس^{۲۶} یا نوع^{۲۷} یا آنچه کندی به آن نام عرض عام داده باشد در نظر گیرند.^{۲۸} ولی، از لحاظ آنچه کندی آنها را «اعراض خاص یا خواص» نامیده است، یحیی می‌گوید: «مسیحیان همچنین نمی‌گویند که اقنومها اعراض به معنی خاص این اصطلاحند، چه، در عین آنکه لفظ خاصیت را بر اینها اطلاق می‌کنند، قصدشان این نیست که آنها اعراضند؛ بلکه هریک از اقا نیم را همچون یک جوهر در نظر می‌گیرند»،^{۲۹} یعنی آنچه ارسطو آن را «جوهر نخستین» یعنی یک فرد نامیده است.^{۳۰} در این فقره، گفتهٔ وی که مسیحیان بر سه اقنوم لفظ «خواص» را اطلاق می‌کنند، اشاره است به استعمال عام لفظ «خاصیت» (الخاص، به یونانی: ایدیوتس) به عنوان چیزی که مخصوص به هریک از سه اقنوم است و اقا نیم به وسیلهٔ آنها از یکدیگر متمایز می‌شوند.^{۳۱} به همین گونه، از لحاظ توصیف اقنومها به عنوان اشخاص و افراد، یحیی با احتیاط می‌گوید: «مسیحیان همچنین اقا نیم را افراد به آن معنی که کندی به لفظ افراد داده است نمی‌خوانند».^{۳۲} در پشت این بیان محتاطانهٔ یحیی، نگرشی است که در سراسر تاریخ بحث دربارهٔ تثلیث وجود داشته و بنابراین تصوّر راست اعتقادانه در خصوص واقعیت و حقیقت اقا نیم به این معنی بوده است که آنها به عنوان افراد، ولی افرادی به معنی افراد نوعی، در نظر گرفته می‌شوند.^{۳۳}

سوم، آشکارا با در نظر گرفتن این بیان ارسطو در متافیزیک که لفظ

«همان» (به یونانی: تائوتو؛ به عربی هُوهُ) / به لفظ «یک» (به یونانی: 325
 ان؛ به عربی: واحد) تعلق دارد و نیز با توجه مستقیم به گفتهٔ ارسطو در مواضع

۲۶ — همان کتاب، ص ۷، س ۶ — ۴.

۲۷ — همان جا، س ۱۳ — ۱۲. ۲۹a — مقولات ۵، ۲a، ۱۴ — ۱۱.

۲۸ — همان کتاب، ص ۹، س ۱۳ — ۱۲. ۳۰ — رجوع کنید به پیش، حاشیه ۱۱.

۲۹ — همان جا، س ۲۰ — ۱۸. ۳۱ — دفاع، ص ۱۰، س ۱۰ — ۹.

۳۲ — رجوع کنید به فلسفهٔ پدران کلیسا، اول، ص ۳۶۵ — ۳۰۵.

۳۳ — متافیزیک دهم، ۱، ۱۵۲b، ۳۲ — ۳۰؛ ابن رشد، تفسیر، دهم، متن، ۱۰ (ص ۱۲۸۶)،

که لفظ «همان» (تائوتون) به معنی «(در نوع) (ایدی) یا «(در جنس)» (گینی) یا «(در عدد)» (آریتمو)^{۳۴} به کار می رود بوده است که کندی بر ضد مسیحیان به اعتقاد مسیحیان بر اینکه «سه یک است و یک سه» بدین گونه استدلال می کند: «آنچه ما آن را واحد و همان (هوهو واحد) می نامیم، تنها به سه راه واحد می خوانیم، همان گونه که در کتاب مواضع (طوبیقا) که پنجمین [کتاب از ارغنون ارسطو] است آمده، یعنی، به نام یکی و همان از لحاظ شمار (بالعدد). همچون واحد که یک نامیده می شود؛ یا از لحاظ نوع (بالتوع) به نام یکی و همان خوانده می شود، همچون خالد وزید که از آن جهت یکند که در زیر نوع مشترک انسان مندرجند؛ یا از لحاظ جنس مشترک که جانور است».^{۳۵} کندی سپس در اثبات این امر می کوشد که وحدت سه اقنوم رانمی توان به هیچ یک از سه معنی شمرده شده به توسط ارسطو فهمید. بر ضد دو معنی اخیر یک، یعنی یک نوعی و یک جنسی، استدلال سابق خود را تکرار می کند که یک به هریک از این دو معنی مستلزم ترکیب است و بنابراین نمی تواند قدیم باشد.^{۳۶} ولی بر ضد اولین معنی ارسطویی یک، یعنی یک شماری، برهان تازه ای می آورد که در آن، با بیان این که سه مضربی از یک و یک جزئی از سه است، می گوید که یک موضوع را در آن واحد هم سه و هم یک دانستن «قبول تناقضی زشت و محالی آشکار است».^{۳۷}

همین حجت را یحیی به صورتی کاملتر به نام کسانی که آنان را «دشمنان مسیحیت» خوانده، در اثر دیگر خود به دو صورت نقل کرده که یکی 326 از آنها چنین است: / «یک موضوع را، به اعتقاد ایشان، نمی توان با الفاظ متناقض توصیف کرد. ولی سه، در معنی خود، متناقض با معنی یک است،

۳۴- طوبیقا هفتم، ۱، ۱۵۲b، ۳۲-۳۰؛ متافیزیک دهم، ۳، ۱۰۵۴a، ۳۲b، ۳.

۳۵- دفاع، ص ۱۱، س ۹-۴. آوردن ملحقات در میان قلابها به قرینه متن ضرورت داشته است. در ترجمه فرانسه پریه از این رساله، جمله «همان گونه که در کتاب طوبیقا که پنجمین است آمده» ترجمه نشده است.

۳۶- دفاع، ص ۱۱، س ۱۵ تا ص ۱۲، س ۳. ۳۷- همان کتاب، ص ۱۱، س ۱۴-۱۰.

بدان جهت که سه چند تا است و یک چند تا نیست؛ یک اصل سه و هر عدد دیگر است؛ سه قابل تقسیم است، ولی یک تقسیم نمی‌پذیرد... و آنان از این بیان چنین نتیجه می‌گرفتند که این دو محمول، یعنی سه و یک، متناقضند، و چون مسیحیان هر دو تای آنها را در آن واحد بر موضوع واحد حمل می‌کنند، ناگزیر چنان نتیجه می‌شود که صورت بیان ایشان تناقض‌آمیز و مذهب و آموزه ایشان بی اساس است».^{۳۸} به عبارت دیگر، آنان در اثبات این امر می‌کوشند که مسیحیان با اعتراف به این که خدا هم «سه» و هم «یک» است، در آن واحد محمولی را هم به صورت ایجابی و هم به صورت سلبی بر خدا حمل می‌کنند؛ زیرا که با گفتن این که او سه است، چند و شمردنی و قابل تقسیم بودن او را می‌پذیرند، ولی با گفتن این که یکی است، چند و شمردنی و قابل تقسیم بودن او را نفی می‌کنند، و این مخالف قانون تناقض است که ارسطو آن را چنین بیان کرده است: «برای یک چیز واحد غیر ممکن است که در آن واحد به موضوع واحد و از لحاظ واحد، هم تعلق داشته باشد و هم تعلق نداشته باشد».^{۳۹}

باید توجه داشت که در این فقره، بحث کنندگان، برای ثابت کردن این که حمل «سه» و «یک» بر خدا همان است که ارسطو آن را «تناقض‌آمیز» خوانده، جفت الفاظ «سه» و «یک» را به جفتهای لفظ «چند» و «نه چند» و «اصل عدد» و «نه اصل عدد» و «قابل تقسیم» و «غیر قابل بتقسیم» عوض کرده‌اند. و این بازتابی از گفته‌های ارسطو در این خصوص است که (۱) «متناقض» آن است که مشتمل بر «نفی» و «اثبات» موضوع واحد باشد^{۴۰}، و (۲) چون در هر جفت از متناقضها هریک از آنها فقدان دیگری و بنابر این به معنایی نفی دیگری است، قانون تناقض همچنین در مورد متضادها،^{۴۱} نیز تطبیق می‌کند که بنابر آن / اعتراض کنندگان به حق چنان نتیجه می‌گیرند که، چون در تصدیق به این که خدا هم «سه» است و هم «یک»، لفظ «سه» به معنی «چندتا» است و متضاد آن «یک» به معنی «نه»^{۳۲۷}

۳۸- رساله‌ها، ص ۴۶، س ۷ تا ص ۴۷، س ۷؛ ص ۶۴، س ۷-۶.

۳۹- منافذیک چهارم، ۳، ۱۰۰۵b، ۲۰-۱۹. ۴۱- منافذیک چهارم، ۶، ۱۰۱۱b.

۴۰- ۲۰-۱۵.

۴۱- عبارت، ۷، ۱۷b، ۱۸-۱۶.

یحیی بن عدی در ردّ این برهان نخست منکر آن می شود که مسیحیان لفظ «یک» را در هیچ یک از سه معنی که کندی از طویقا نقل کرده است به کار برند، و بر این گفته می افزاید که طبقه بندی معنی لفظ «یک» بدان صورت که کندی آورده، ناقص است.^{۴۲} سپس به برشمردن معانی دیگر لفظ «یک» و نیز متقابل آن «چند» می پردازد و دوتا از آنها را به معنی شایسته لفظ «یک» بدان گونه که در صورت بیانی تثلیث به کار رفته است بر میگزیند.^{۴۳} و بالاخره، در اثبات این مطلب می کوشد که اساس توضیح وی از استعمال الفاظ «یک» و «سه»، مشتمل بر هیچ تناقضی نیست، چه خدا از یک «جهت» یا «وجه» با لفظ «یک» خوانده می شود، یعنی از جهت «جوهر»، و از جهتی دیگر، یعنی از لحاظ ارتباط با «اقانیم» سه خوانده می شود.^{۴۴} کاری که یحیی می کند در حقیقت آن است که به یاد طرف مخالف خود می آورد که، بنابر صورت بندی کامل قانون تناقض ارسطو، آن قانون تنها وقتی قابل تطبیق است که ایجاد و سلب همزمان چیز واحد نیست به موضوع واحد بنابر «کاتائوآوتو»^{۴۵} که در ترجمه عربی «بِکُلِّ جهة» یعنی از هر لحاظ صورت گرفته باشد.^{۴۶}

معانی گوناگون کلمه «یک» که یحیی آنها را برشمرده، و بنابر آنها اعتراض کندی را پاسخ گفته، شش است از این قرار:

(۱) یک از جهت نسبت^{۴۷} که برای آن دو مثال آورده است: (۱) «نسبت سرچشمه به نهرهایی که از آن جاری می شود، و نسبت روح حیاتی / در قلب به روح حیاتی در سرخرگها یک نسبت است»؛ (ب) «نسبت دوه به چهار و نسبت بیست به چهل یک نسبت است».^{۴۸} این تفسیر مبتنی بر دو گفته ارسطو است: نخست، چندتا»، این تصدیق تناقضامیز است.

۴۲ — دفاع، ص ۱۲، س ۶ — ۴. ۴۴ — رساله ها، ص ۲۸، س ۷ — ۶؛ ص ۴۲، س ۸ — ۴.

۴۳ — رجوع کنید به بعد، حواشی ۶۹ — ۴۷. ۴۵ — متافیزیک ششم، ۳، ۱۰۰۵b، ۲۰.

۴۶ — ابن رشد، تفسیر چهارم، متن، ۹ (ص ۳۴۶، س ۳). رجوع کنید به پیش، حاشیه ۴۰.

۴۷ — دفاع، ص ۱۲، س ۷. کلمه عربی نسبت در اینجا می تواند هم معنی «نسبت» (به یونانی: پروس تی) داشته باشد و هم معنی متناظر و مثلث (به یونانی: آنالوگیا). رجوع کنید به ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، فهرست D، زیر همین ماده.

تعریف کلی وی از «یک بنابر برابری» (ان کات آنالوگیان؛ به عربی: واحد بالمساواة) همچون «نسبت آنها که همچون نسبت چیز سوم به چیز چهارم است»؛^{۴۹} دوم، مجسم ساختن تناظر و مثلث به وسیلهٔ او از طریق مقایسه کردن نسبت عقل به نفس به نسبت بینایی به تن.^{۵۰}

(۲) یک به معنای پیوسته (المتصل)، همچون حجم و سطح و خط که هریک از آنها را یک گفته‌اند، هر چند از لحاظ تقسیم‌پذیری بینهایت هریک از آنها «حند» است.^{۵۱}

(۳) یک به معنای تقسیم‌ناپذیر (مالاینقسم)، همچون نقطه و واحد و آن و آغاز حرکت که هر کدام را یک می‌گویند.^{۵۲}

این دو معنی «یک» مبتنی بر آن گفتهٔ ارسطو است که «متصل (به یونانی: سونیخس) یک است» و اینکه «تقسیم‌ناپذیر (ثوادیارتون) یک است»،^{۵۳} و تأیید شده با این گفتهٔ او که «خط و سطح و حجم» سه تا از پنج «کمیت متصلند»^{۵۴} و همچنین بیانات گوناگون او دربارهٔ تقسیم‌ناپذیری نقطه (استیگمه)^{۵۵} و واحد (مُوناس)^{۵۶} و آن (نون).^{۵۷} و اینکه یحیی «مبدأ حرکت» را تقسیم‌ناپذیر دانسته، محتملاً آن را با «پایان (به عربی تمام) حرکت» اشتباه کرده است، چه، به گفتهٔ ارسطو، «هر تغییر پایانی (تَلُوس) دارد که «تقسیم‌ناپذیر» است، ولی «تغییر آغاز (آرخه) ندارد».^{۵۸} یا، شاید، یحیی به عمد عبارت «آغاز حرکت» را برای بیان اعتقاد خودش به آفرینش جهان برخلاف انکار ارسطو نسبت به آن آورده است. اگرچنان فرض شود که جهان آفریده است، / خود ارسطو نیز قبول خواهد کرد که جهان آغازی دارد و آن آغاز تقسیم‌ناپذیر است.

۴۸ - دفاع، ص ۱۲، س ۱۰ - ۷.

۴۹ - منافیزیک پنجم، ۱۰۱۶b.۶، ۳۱ -

۵۳ - فیزیک اول، ۲، ۱۸۵b.۸ - ۷.

۵۴ - مقولات، ۶، ۴b.۲۵ - ۲۳.

۳۲ - ۳۵ - ۳۴.

۵۵ - فیزیک ششم، ۱، ۲۳۱a.۲۶ - ۲۵.

۵۰ - اخلاق نیکوماخوسی اول، ۱۰۹۶b.۴.

۵۶ - منافیزیک پنجم، ۱۰۱۶b.۶، ۲۵ - ۲۴.

۲۹ - ۲۸.

۵۷ - فیزیک ششم، ۳، ۲۳۳b.۳۴ - ۳۳.

۵۱ - دفاع، ص ۱۲، س ۱۳ - ۱۱.

۵۸ - همان کتاب، ۵، ۲۳۶a.۱۵ - ۱۰.

۵۲ - همان جا، س ۱۴ - ۱۳.

329

(۴) یک به معنی آنچه «درباره چیزهایی گفته می شود [که چند نام دارند، ولی] فرمول تعریف آنها (القول)، که ماهیت و ذات آنها را معنی می کند یکی است»، همچون، مثلاً، «شراب» که برای آن در زبان عربی «نام شمول و خمر وجود دارد؛ و «خر» که آن نیز دارای دو نام عربی حمار و غیر است؛ و «شتر» که دو نام عربی جَمَل و بَعِیر دارد.^{۵۹} مثال مشابهی که یحیی آن را در دو تا از کتابهای خود آورده، «آدمیزاد» است که برای آن در زبان عربی، همچون در زبانهای دیگر، دو نام انسان و بشر وجود دارد، ولی ماهیت و ذات او که با قول «جانور میزنده ناطق» بیان می شود، واحد است.^{۶۰} در همه این مثالها، کثرت عبارت از کثرت نام است، و وحدت وحدت صورت بیان (فرمول) تعریف یا ماهیت. در فقرات متناظر ارسطو، مثالی که برای مجسم ساختن آنچه برحسب تعریف یا قول (لوگوس) یا ذات و ماهیت (توتی ان آینای) واحد، ولی برحسب نام چند است، عربت است از «شراب» که برای آن نامهای یونانی *یتو و این وُس*^{۶۱} را آورده، و «جامه» که برای آن نیز دو کلمه یونانی *لُوپِیُون* و *ایمائیون*^{۶۲} را آورده است. این معنی یک برای توضیح یک بودن سه مسیحی مورد تأیید یحیی قرار گرفته است.^{۶۳}

(۵) یک به معنی «یک در موضوع و چند در الفاظ تعریف (الحدود)، بدین معنی که ممکن است یک موضوع شامل چند حد در تعریف باشد که شماره آنها برابر شماره معانی موجود در آن موضوع است و عبارت از حدود آن معانی اند. مثلاً زید، هر چند از لحاظ موضوع واحد است، می توانیم حد جانور و حد ناطق (عاقل) و حد میرنده را بر آن حمل کنیم».^{۶۴} اساس این معنی یک در فقره ای که در آن ارسطو می کوشد تا ثابت کند که اجزای یک تعریف یا حد (به یونانی: *أوریسموس*)، یعنی جنس و فصل، / چند و متعدّد است، و بنابر این این سؤال را طرح می کند که پس وحدت تعریف از کجا حاصل می شود.^{۶۵} پاسخی که خود وی می دهد آن است که

۵۹ — دفاع، ص ۱۲، س ۱۶ — ۱۴. ۶۲ — همان جا، ۲۰ — ۱۹.

۶۰ — تظلیث، ص ۱۳۲. ۶۳ — دفاع، ص ۱۲، س ۱۶ تا ص ۱۳، س ۳.

۶۱ — فیزیک اول، ۲، ۱۸۵b. ۶۴ — همان کتاب، ص ۱۳، س ۷ — ۳.

«تعریف یک قول یا فورمول (لوگوس) است» و یک قول «باید فورمول یک چیز (اُنوس تیئوس) باشد» که یک «این» (تُود تی)^{۶۶} است، یعنی، از آن جهت یک است که یک تعریف یا یک فورمول حدی از یک موضوع است. این معنی یک نیز 330 مورد تأیید یحیی برای توضیح یک بودن سه در تثلیث مسیحی قرار گرفته است.^{۶۷}

(۶) یک به معنی «یک در تعریف و چند در موضوع، همچون مثلاً انسان، که تعریف آن، تا آنجا که انسان، یک تعریف است، ولی موضوعهایی که در مورد آنها ممکن است به کار رود متعدّد است، همچون زید و عبدالله و خالد که هریک از آنها موضوعی است که با انسان بودن توصیف می‌شود».^{۶۸} اساس این معنی در گفته‌ای از ارسطو است بدین صورت: «دو چیز هنگامی یک نامیده می‌شود که صورت بیانی تعریف یکی (لوگوس)، که بیان ذات آن است، از صورت بیانی تعریف دیگری که بیان کننده ذات آن است، تقسیم ناپذیر باشد، هر چند هر صورت بیانی تعریف خود تقسیم‌پذیر [به جنس و فصل] است».^{۶۹} این یک را خود وی سپس «یک در نوع» (کات ایڈوس؛ ایڈنی) توصیف کرده و آن را اشاره به «آن چیزها دانسته است که صورت بیانی تعریف آنها یکی است».^{۷۰} یحیی، در یکی از آثار خود نیز تعبیر «یک در نوع»^{۷۱} را به کار برده و آن را با آوردن مثال به کار بردن

لفظ «انسان» برای «زید و عمرو و خالد» مجسم کرده است، و این همان مثالی است که در مورد «یک در تعریف و چند در موضوع» نیز آورده بوده است. این معنی یک را

۶۵ — متافیزیک هفتم، ۱۲، ۱۰۳۷b، ۲۳ — ۸.

۶۶ — همان جا، ۲۷ — ۲۶. ۶۹ — متافیزیک پنجم، ۶، ۱۰۱۶a، ۳۵ — ۳۲.

۷۰ — همان کتاب، ۱۰۱۶b، ۳۳ — ۳۱. ۷۱ — وحدت، ص ۱۳۱.

۶۷ — دفاع، ص ۱۳، س ۸ — ۷.

۶۸ — همان جا، س ۱۱ — ۸.

یحیی همچون پاسخی به پرسش منظور خود وی در اینجا، یعنی اینکه چرا یک خدا همچون سه توصیف شده، در نظر نگرفته است، چه این پاسخ مستقیم این سؤال است که چرا سه خدا همچون یک خدا توصیف شده اند. در میان پدران کلیسا در باره این معنی لفظ یک برای بیان تثلیث اختلاف نظر وجود داشته است.^{۷۲}

331

/ پس از این مقلد است، پاسخ یحیی به دو اعتراض عمده کندی از این قرار است. بر ضد این اعتراض که اقانیم از آن جهت نمی توانند قدیم باشند که هر یک از آنها از اجزاء تشکیل شده است، این را می پذیرد که از اجزاء تشکیل شده اند، ولی می گوید که با وجود این می توانند قدیم باشند، بدان جهت که اجزائی که از آنها ترکیب شده اند هرگز از یکدیگر جدا نبوده اند، بلکه از ازل به حال ترکیب با یکدیگر وجود داشته اند. بر ضد این اعتراض که سه و یک بودن یک چیز در آن واحد مستلزم تناقض است، چنین پاسخ می دهد که اگر سه بودن و یک بودن از دیدگاههای متفاوت باشد، این امر امکانپذیر است. نظر خود را با آوردن دو معنی ذیل برای لفظ یک توضیح می دهد: (۱) یک به معنی آنچه از لحاظ صورت بیانی تعریف یکی ولی از لحاظ نامها متعدد است، همچون «آدمیزاد» که صورت بیانی تعریف آن در همه زبانها یکی است ولی در بعضی از زبانها، مثلاً عربی، دارای دو نام انسان و بشر است؛ (۲) یک به معنی آنچه از لحاظ موضوع واحد ولی از لحاظ حد و تعریف متعدد است، مثلاً همچون لفظ «زید» در قضیه «زید جانور ناطق میرنده است».

بهرتر است این دو معنی را مورد ملاحظه قرار دهیم و ببینیم بر چه چیز دلالت دارند.

بنابر معنی اول، استعمال «یک» در فورمول تثلیثی بر این زمینه قابل تطبیق است که چندی اقانیم همچون چندی دو لفظ عربی برای انسان یا شراب یا خریا شتر است. این توضیح آشکارا مستلزم آن است که اقنومهای دوم و سوم تنها نامهایی باشند و هیچ واقعیتی نداشته باشند، که در این صورت یحیی باید از

پیروان سابلئوس بوده باشد. ولی، چنانکه دیدیم، یحیی از سران معتقدان به حقیقت داشتن هر سه اقنوم است.^{۷۳}

بنابر معنی دوم، استعمال «یک» در فورمول تثلیثی بر این زمینه قابل تطبیق است که چندی اِقانییم به توسط او به چندی آن معانی تشبیه شده باشد که وی ناطق بودن و میرنده بودن را با آنها معرفی می کرده است و همه آنها در تعریف «زید جانور ناطق میرنده است» بر یک موضوع حمل می شوند. / لفظ 332 معانی در اینجا ممکن است به وسیلهٔ یحیی به یکی از دو معنی به کار رفته باشد که هریک از آنها را در نظر بگیریم با یک دشواری روبه رومی شویم. نخست، ممکن است به معنی «چیزها» به کار رفته باشد، چه وی در کتاب دیگری از خود، برای بیان «یک» و «سه» در فورمول تثلیث، به تمثیل با این گفته پرداخته است که «یک چیز (شیء) را می توان [از یک لحاظ] همچون یک چیز توصیف کرد و [از لحاظی دیگر] سه چیز (شیء)»، که وی به آن سه چیز پس از آن با الفاظ سه معنی و سه صفت اشاره کرده است.^{۷۴} ولی این توجیه مخالف توجیه مقدم بر آن است. دوم، ممکن است وی لفظ معانی را به معنی یک مفهوم عقلی به کار برده باشد. ولی این کار نیز او را به صورت یکی از سابلئوسیان درمی آورد.

تلاشی که در یکی از آثار دیگر خود برای توجیه تثلیث از راه تمثیلهای دیگر کرده، سبب پیدا شدن دشواریهای دیگری شده است.

یک تمثیل مورد استفادهٔ او قضیهٔ «زید یک پدر است، و چهار ذراع بلندی اندام دارد، و یک پزشک است».^{۷۵} تمثیل دیگری این قضیه است: «زید یک پزشک است، یک عالم هندسه، و یک نویسنده».^{۷۶} تمثیل سوم تمثیل دو آینه است که روبه روی یکدیگر نهاده شده اند. هر تصویر الف در یکی از آنها بر دیگری منعکس می شود و تصویری چون ب می سازد. این تصویر ب به نوبهٔ خود در آینهٔ اولی انعکاس پیدا می کند و تصویر ج را به وجود می آورد. این

۷۳- به پیش از این، حواشی ۱۴ و ۳۲ مراجعه کنید. ۷۵- رساله ها، ص ۴۹، س ۹-۱.

۷۴- رساله ها، ص ۶۶، س ۸-۶، و ص ۶۷، س ۷-۶. ۷۶- تثلیث، ص ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۰.

تصاویر الف و ب و ج، از این لحاظ که هریک از تصویری که پس از آن می‌آید، به سبب مرتبط بودن با آن همچون ارتباط علت با معلول، متمایز است، ولی چون ب و ج تنها انعکاسهایی از تصویر الف هستند، یک تصویر بیش نیستند.^{۷۷} باید توجه داشت که این تمثیل در ابوقرة^{۷۸} و، پیش از او، در پلوتینوس^{۷۹} نیز آمده بوده است. تمثیل چهارم تمثیل عقل (نوس) و عاقل (نئوسیس) و معقول (نئوتون، نئومنون) است که هر سه متمایز از یکدیگرند، ولی همه یک جوهر را تشکیل می‌دهند.^{۸۰} / تمثیل پنجم تمثیل بارهایی است که در یک کشتی در حال حرکت قرار گرفته‌اند. از یک لحاظ می‌توان گفت که آن بارها در حال حرکتند، و از لحاظ دیگر می‌توان آنها را ساکن دانست.^{۸۱} از این پنج تمثیل، دوتای اولی مطابق است با آنچه ارسطو آن را به نام «یک بنابر عرض» نامیده و مثال آن را «کورسیکوس موسیقیدان عادل» آورده است.^{۸۲} ولی یقینی است که هدف یحیی آن نبوده است که اقنومها را به صورت عرضها معرفی کند. و اما سه تمثیل اخیر، کاملاً این امر واضح است که، هرچند وحدت و کثرت را در هریک از آنها می‌توان توصیف کرد، کثرت در هیچ یک از آنها مشتمل بر آن گونه از حقیقت نیست که، بنابر اعتقاد راستین تثلیث مسیحی، مستلزم کثرت اقانیم است.

پس معنی این تمثیلها چیست و طرز تصور خود یحیی از تثلیث چگونه بوده است؟

یحیی خود در یکی از آثارش به این پرسش پاسخ داده است. در آن رساله، وی نخست از گفته یک مخالف ناشناس مسیحیت می‌گوید که همه مسیحیان، یعنی مسیحیان راست اعتقاد، بر فورمول «سه اقنوم، یک جوهر»^{۸۳}

۷۷- رساله‌ها، ص ۱۷-۱۲؛ تثلیث، ص ۱۶۱-۱۶۰.

ص ۱۶۰-۱۵۷. ۸۱- تثلیث، ص ۱۶۸.

۷۸- ابوقرة، معمر سوم، ۲۱، ص ۱۵۵. ۸۲- منافذیک پنجم، ۶، ۱۰۱۵b، ۲۰-۱۶.

۷۹- انثاذ اول، ۱، ۸. ۸۳- رساله‌ها، ص ۳۶، س ۲. رجوع کنید به

۸۰- رساله‌ها، ص ۲۰-۱۸؛ تثلیث، پیش از این، حاشیه ۸.

اتفاق دارند و سپس از قول او نقل می‌کند که: «اگر مسیحیان مدعی آن شوند که پدر همچون خورشید است، و پسر همچون اشعه خورشید، و روح همچون گرمای آن، آنگاه باید از ایشان پرسید که آیا این تمثیل مبتنی بر آن است که شعاع و گرما قوتی از خورشید است؟ اگر چنین باشد، چون پسر و روح، بنابراین تمثیل، به طریق مشابهی با پدر ارتباط دارند، بنابراین از تعریف اقنومیت خارج می‌شوند و به صورت دوقوه یا دو عرض در او درمی‌آیند، و بنابراین، برخلاف او خواهند شد و دیگر اقنوم نخواهند بود».^{۸۴} به عبارت دیگر، در صورتی که این فورمول کپدوکی که همه مسیحیان راست اعتقاد آن را نقل کرده‌اند، به معنی آن است که اقانیم موجودات واقعی هستند، تمثیل خورشید و شعاع، / که مورد 334 استفاده همه مسیحیان راست اعتقاد است، مستلزم آن می‌شود که دو تا از این سه اقنوم، یعنی پسر و روح القدس، موجودات واقعی نباشند.

در ردّ این برهان، یحیی می‌گوید: «مثال خورشید و اشعه آن را بعضی از علمای الهی مسیحی تنها به این منظور به کار برده‌اند که آموزه [تثلیث] خود را قابل فهم سازند، و از روی این مثال نشان دهند که در میان اشیاء محسوس چیزی هست که از یک لحاظ یک است و از لحاظی دیگر بیش از یک، و بدین وسیله اعتقاد عمومی مخالفان خود را بر اینکه ممکن است چیزی در آن واحد از هر لحاظ هم یکی باشد و هم چند تا رد کنند. ولی از آن چنین نتیجه نمی‌شود که هنگامی که من درباره چیزی از یک راه به مقایسه و تمثیل می‌پردازم، آنچه مورد تشبیه و مقایسه قرار گرفته، از هر لحاظ شبیه چیزی باشد که با آن مقایسه شده است. در واقع هیچ دو چیزی را نمی‌توان یافت که از تمام جهات اصلاً اختلافی میان آنها وجود نداشته باشد، چه کثرت ناگزیر مستلزم اختلاف است، درست به همان گونه که اختلاف مستلزم کثرت است».^{۸۵} بار دیگر، «کسی نباید چنان پندارد که مثالهای به کار رفته به توسط مسیحیان را آنان برای آن انتخاب کرده‌اند که با مورد مثال از هر لحاظ شباهت داشته باشند».^{۸۶}

۸۴- رساله‌ها، ص ۳۸، س ۵ تا ص ۳۹، س ۲.

۸۵- همان کتاب، ص ۳۹، س ۳ تا ص ۴۰، س ۴. ۸۶- همان کتاب، ص ۴۲، س ۸-۷.

از جمله بندی این بیان، می توان چنین نتیجه گرفت که آنچه یحیی در اینجا در مورد تشبیه خورشید و اشعه آن می گوید، بیان اصلی کلی است که باید درباره همه تمثیلهای دیگر او تطبیق شود. در واقع بیان خود وی بازتابی از ایستار کلی پدران کلیسا در مقابل هر تمثیلی است که به وسیله ایشان برای بیان تثلیث به کار رفته است.^{۸۷} گرگوری نیسایی از آن در این گفته خود یاد کرده است: «هرکس باید تنها از تمثیل آنچه را که شایسته است بپذیرد و آنچه را که ناسازگار است طرد کند»^{۸۸} و لئونیتوس بیزانتیومی نیز به طریقی مشابه چنین گفته است: «هیچ مثالی نیست که در آن مقداری ناشایستگی وجود نداشته باشد».^{۸۹}

335 / ولی درست به همان گونه که در فقره نقل شده در باره خورشید و اشعه آن یحیی بر صد انکار واقعیت داشتن اقا نیم سخن گفته، به همان گونه هم بر ضد تفسیر غلط کردن از واقعیت آنها به بحث پرداخته است. در آن فقره، می کوشد تا پاسخ یک مخالف ناشناس مسیحیت را بدهد که به گفته او مسیحیان به سه خدا معتقدند و پایه این اعتقادشان آن است که خدا که یک جوهر است، سه اقنوم یا سه شخص است و هر اقنوم خدا است.^{۹۰} در پاسخ این تهمت، یحیی می گوید که چنین اتهامی را تنها بر «مسیحیان جاهل» می توان بست، چه آنان به خطا و از روی بی تقوایی چنان فرض می کنند که «سه اقنوم ذاتهای سه موضوعند که هریک از آنها در خود با دیگران تفاوت دارد»،^{۹۱} و این البته مستلزم آن است که «خدا سه جوهر و سه خدا» باشد.^{۹۲} به نظر من، مقصود وی از «مسیحیان جاهل» تنها توده تربیت ناشده و درس ناخوانده نبوده، بلکه منظور او پیروان آموزه شناخته شده به نام سه خداپرستی Thritheism نیز بوده است، چه گفته «مسیحیان جاهل» وی بازتاب فقره ای در قوتیوس است که در آن سه

۸۷ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص

۹۰ - رساله ها، ص ۴۴، س ۸ تا ص ۴۵، س ۲.

۴۲۹ - ۴۲۸ و ص ۳۰۴.

۹۱ - همان کتاب، ص ۴۵، س ۴ - ۳.

۸۸ - مواظ شرعی ۱۰ (۴۵ D، PG).

۹۲ - همان جا، س ۷ - ۶.

۸۹ - ۱۲۸۰ D، PG ۸۶) Lib. Tres I.

خداپرستان بدین گونه توصیف شده اند: «بعضی از آنان که بی آرمرتند، طبیعت (فوسین) و اقنوم (او پُستاسین) و ذات (اُونسیان) را به یک معنی گرفته، و نیز از گفتن اینکه در تثلیث مقدّس سه ذات است روی بر نرفته اند، و اعتقاد ایشان، اگر بر زبان نباشد دست کم در اندیشه، بر آن است که سه خدا و سه مقام الوهیت وجود دارد». ^{۹۳} یحیی بر آن است که تصوّر مسیحی تثلیث همان تصوّر پیشوایان دانشمند (الائمة العلماء)، یعنی آباء (پدران) کلیسا است، که وی از میان ایشان «دیونوسیوس [آرتوپاگیایی] و گرگوریوس [نازیانزوسی یا نیسایی] و باسیل کبیر و یوحنا زَرین دهان» ^{۹۴} را نام می برد. / می گوید که این طرز ³³⁶ تصوّر تثلیث مورد قبول «هرسه فرقه مسیحیت» ^{۹۵}، یعنی ملکائیان و نسطوریان (نساطرة) و یعقوبیان (یعاقبة) است. در جای دیگر این مطلب را روشن می کند که لفظ «جوهر» در عبارت «یک جوهر» را باید به معنی ذات ^{۹۶} یا ماهیت ^{۹۷} گرفت، و اینکه خواصّ ممیّزه سه اقنوم که بنابر آنها یک خدا سه می شود، عبارت است از پدیری (أَبُوْت) و پسری (بُنُوْت) و تجلّی (انْبِعَاث). ^{۹۸}

از همه آنچه گذشت، چنین نتیجه می گیریم که به بستن این اتهام به مسیحیان که اعتراف ایشان به اینکه خدا هم یک است و هم سه نقض قانون تناقض است، یحیی چنین پاسخ می دهد که در آن اعتراف چنین نقضی وجود ندارد، چه «یکی بودن» از لحاظ ذات خدا به او نسبت داده شده و «سه بودن» از لحاظ اقنومهای او. برای تأیید پاسخ خود، یحیی بعضی از قضیه ها را نقل می کند که در آنها یک موضوع به طریقی مشابه مُجاز شناخته شده است که در آن واحد هم به عنوان یک توصیف می شود و هم به عنوان چند. ولی، هیچ یک

۹۳ — فوتیوس، *Biblioth*، ۲۳۰ (PG ۱۰۳، ۱۸۰ BC). لفظ یونانی اوسیا هم به معنی «ذات» است و هم به معنی «جوهر»، و بنابر اعتقاد مسیحیت راست اعتقادانه، در معنی «ذات» همان «طبیعت» است، اما در معنی «جوهر» همان اقنوم است.

۹۴ — رساله ها، ص ۵۳ — س ۶ — ۴.

۹۵ — همان کتاب، ص ۵۴، س ۸ تا ص ۵۵، س ۱. ۹۷ — دفاع، ص ۱۲، س ۱۵.

۹۶ — رساله ها، ص ۲۱، س ۷ تا ص ۲۲، س ۳. ۹۸ — رساله ها، ص ۴۵، س ۶ — ۵.

از این قضایا را وی به صورت کامل نظیر فورمول تثلیث نشمرده، یعنی نگفته است که یکی یا چندی در این قضایا عیناً همان یکی و سه ای در فورل تثلیث است. و این بازتابی از نگرش عمومی پدران کلیسا است حاکی از آنکه تثلیث رازی است^{۹۹} که همه توضیحاتی که آنان در باره آن می دهند برای گشودن این راز نیست، بلکه همه کوششی برای رهانیدن صورت بیانی آن از متناقض بودن با خود و بیمعنی بودن است، و این کار را با نشان دادن این مطلب به انجام می رسانند که چگونه فیلسوفان به راههای گوناگون روش رایج تعیین و معرفی کردن «چند» را با لفظ «یک» حق می دانند.^{۱۰۰}

۴ — گروهی انشقاقی ناشناخته در میان نسطوریان *

337

در گزارش شهرستانی از فرقه های مسیحیان که در جهان اسلام شناخته بوده، آنچه به نام مذهب اورتودوکس تثلیث مسیحی شناخته می شده، در توصیف وی از سه فرقه عمده ملکایی^۱ یعنی کلیسای بیزانسی، نسطوری^۲، و یعقوبی^۳ به معنی اصحاب طبیعت واحد آمده است. طرز تصوّرهای بددینانه و الحادی در باره تثلیث را وی به مقدونیان و سابلیوسیای و آریوسیای نسبت داده است.^۴

تصوّر تثلیث مطابق مذهب پیروان مسیحیت اورتودوکس، یعنی ملکائیان و نسطوریان و یعقوبیان را شهرستانی بدین گونه توصیف کرده است: «برای خدا سه اقنوم قائلند. می گویند که باری تعالی جوهری یگانه است...

۹۹ — رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۲۸۸ — ۲۸۷.

۱۰۰ — همان کتاب، ص ۳۱۰ — ۳۰۹.

۵ — این بخش مبتنی است بر مقاله من با همین عنوان که در مجله پژوهشهای اوگوستینی، شماره ۶، ص ۲۵۳ — ۲۴۹ (۱۹۶۰)، و مکمل آن مقاله «اطلاعاتی اضافی درباره انشقاق گروه نسطوریان»، همان مجله، شماره ۱۱، ص ۲۲۲ — ۲۱۷ (۱۹۶۵) به چاپ رسیده است.

۱ — ملل، ص ۱۷۳، س ۴ و بعد. ۳ — همان کتاب، ص ۱۷۶، س ۱۹ و بعد.

۲ — همان کتاب، ص ۱۷۵، س ۹ و بعد. ۴ — همان کتاب، ص ۱۷۸، س ۱۳ تا ص ۱۷۹، س ۱.

در جوهریت یک است و در اقنومیت سه، و مقصود ایشان از اَقانیم صفاتی همچون وجود و حیات و علم، و پدر و پسر و روح القدس است،^۵ که علم همان پسر یا کلمه است، و از سه اَقنوم تنها پسر است که از طریق تجسّد با بدن عیسی متصل شده است.^۵ شهرستانی در مقابل این نگرش اورتودوکس تثلیث به نگرشهای تثلیثی سه فرقه بددین اشاره کرده است. عنصر مشترک در نگرشهای بددینانه ایشان انکار ازلیّت و واقعیّت هر سه اَقنوم است که مقدونیان مدّعی آن بودند که روح القدس آفریده است، و آریوسیان پسر و روح القدس هر دو را مخلوق می دانستند، و سابولوسیان مدّعی آن بودند که خدا «جوهر یگانه و اَقنوم یگانه» دارای سه خاصیت است و بتمامی با جسد عیسی بن مریم متحد شده است، و این تصوّر مستلزم آن است که سه خاصیت متمایز از یکدیگر و نیز متمایز از 338 جوهر یگانه اَقنوم نبوده باشد؛ و بنابراین آنها چیزی بیش از نام نیستند.^۶

سپس در تحت عنوان کسانی که معتقد به قدّم و واقعیّت هر سه اَقنوم بودند، شهرستانی در باره ملکائیان گفته است که «آنان به صراحت می گفتند که جوهر غیر از اَقانیم است، و رابطه میان آنها همچون رابطه میان صفت و موصوف است»^۷، یعنی رابطه اَقنوم به جوهر همانند رابطه صفت با خدا بدان گونه است که مسلمانان پیرو مذهب صفاتیّه تصوّر می کردند. در باره طرز تصوّر یعاقبه نسبت به تثلیث، گفته وی این است که «آنان، چنانکه گفتیم، به سه اَقنوم معتقد بودند»^۸، یعنی نگرش ایشان در باره تثلیث همچون نگرش ملکائیان است، ولی سپس در آن می کوشد تا ثابت کند که نگرش ایشان در باره مسیح با نگرش ملکائیان و نسطره متفاوت بوده است. ولی در بیان

۵- همان کتاب، ص ۱۷۲، س ۱۱-۸.

۶- همان کتاب، ص ۱۷۸، س ۱۸-۱۳. ۷- همان کتاب، ص ۱۷۳، س ۱۹-۱۸.

۸- همان کتاب، ص ۱۷۶، س ۱۹. ابن حزم (فصل اوّل، ص ۴۹، س ۱۰-۹) یعاقبه را معتقد به آن می دانسته است که «مسیح خدا بود، و خدا پس از آنکه به دار کشیده شد مرد». توصیف وی از یعاقبه به گونه گروهی از پیروان طبیعت واحد است که به مذهب رسیدن مصائب عیسی به پدر نزدیک بوده است. **Patrispassianism**

نگرش نساطره نسبت به تثلیث سخن خود را با این بیان کلی آغاز می کند که مؤسس این فرقه، نسطوریوس، «می گفت که خدا یگانه و دارای سه اقنوم است، یعنی وجود و علم و حیات». این بیان، نسطوریان را در زمره پیروان آموزه راست اعتقاداته تثلیث قرار می دهد. ولی شهرستانی پس از آن می گوید که اینان، برخلاف ملکائیه و یعاقبه که معتقدند که «جوهر [یعنی ذات] چیزی جز اقنوم است»، اعتقادشان آن است که «خدا واحد است و مالک سه اقنوم وجود و علم و حیات، ولی این اقانیم بر ذات افزوده نشده اند و عین آن هم نیستند»^۹. یعنی نه غیر از ذاتند و نه عین آنند، که این بدان معنی است که آنها نه موجودند و نه معدوم. / این طرز تصور اقانیم در رابطه آنها با ذات به وسیله او با تصور «احوال ابوهاشم در میان معتزله»^{۱۰} تشبیه شده، و به همین جهت به صورتبندی احوال اشاره کرده است که «نه خدایند و نه جز خدا»^{۱۱} و «نه موجودند و نه معدوم»^{۱۲}.

به گفته شهرستانی پس از آن، این گروه از مسیحیان که وی آنان را نساطره خوانده، در حد وسط میان تثلیث اورتودوکس و سابلیوسیگری قرار گرفته اند، درست همچون نظریه احوال ابوهاشم که در وسط راه میان واقعیگری صفاتی و اسمیگری ضد صفاتی قرار گرفته است. در مسیحیت، در دوران پدران کلیسا تمایزی میان احوالیگری (modalism) و غیر احوالیگری در رابطه با مسئله تثلیث به نظر نمی رسید.^{۱۳} حد وسطی میان قبول راست اعتقادانه حقیقت داشتن اقنومهای دوم و سوم، و انکار سابلیوسیگرانه حقیقت داشتن آنها وجود نداشت. ولی این گروه از نسطوریان، با ضعیف کردن جنبه حقیقی اقانیم، به حد وسطی میان آن دو طرف افراط و تفریط دست یافته بودند.

۹- ملل، ص ۱۷۵، س ۱۲-۱۱. ضمیر «هو» در اینجا مرجع مقدمی ندارد. محتملاً تحریفی از «هی» است که مرجع آن «الذات» است. من در اینجا آن را به «آن» ترجمه کردم. رجوع کنید به بعد، حاشیه ۳۱.

۱۰- همان جا، س ۱۶-۱۵. ۱۲- همان جا، س ۵؛ نهایی، ص ۱۹۸، س ۵-۴.
۱۱- فرق، ص ۱۸۲، س ۱۴. ۱۳- رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، ص ۵۸۰.

سپس شهرستانی، با درخاطر داشتن این واقعیت که نظریهٔ احوال نخست همچون نظریهٔ ای دربارهٔ کلیات و حمل آنها نشأت یافت و پس از آن بود که دربارهٔ الفاظ حمل شده بر خدا مورد تطبیق قرار گرفت،^{۱۴} در آن کوشیده است تا قضایای حملی مربوط به خدا را در فورمول تثلیث نسطوری با حمل کلی منطقی مورد مقایسه و تشبیه قرار دهد. این مقایسه را با دو توضیح مقدماتی آغاز می‌کند: (۱) اینکه الفاظ «علم» و «حیات» که در فورمول تثلیث نسطوری محمول خدا واقع می‌شود، به سبب آن است که او عالم است و عالم ناگزیر دارای علم و حیات است؛^{۱۵} (۲) اینکه لفظ «علم» حمل شده بر خدا در فورمول همان است که فلاسفه به آن «عقل» (نطق = لوگوس) می‌گویند و در عهد جدید به نام «کلمه» خوانده شده است.^{۱۶} وی سپس می‌گوید / که فورمول «نسطوریان»³⁴⁰ سرانجام به آن باز می‌گردد که خدای تعالی موجود زنده و ناطق باشد که این همان بیانی است که فلاسفه در حدّ (تعریف) انسان می‌گویند [که زنده و ناطق است]، جز اینکه در مورد انسان این معانی تغییر پیدا می‌کند، بدان جهت که انسان مرکب است، [در صورتی که در مورد خدا تغییری پیدا نمی‌کند]، چه خدا جوهری بسیط و غیر مرکب است.^{۱۷} این همه موافق است با آنچه در مورد نظریهٔ احوال ابوهاشم دیدیم، که بنابر آن الفاظی همچون «زنده» و «عقل»، چون بر انسان حمل شوند، احوالی از گونه‌ای هستند که وی می‌خواهد آنها را حنسی و نوعی بنامد؛^{۱۸} و علاوه بر این، چنین دو لفظ یا بیشتر، در آن هنگام که محمول انسان واقع شوند، مستلزم کثرت احوال در او خواهند بود، در صورتی که همین الفاظ چون محمول خدا قرار گیرند، قابل تحویل به حال واحد خدایی می‌شوند.^{۱۹} آنچه معنی چنین طرز تصوّر جدید تثلیث است، بنابر تفسیر شهرستانی، این است که تفسیر احوالیگرا نه به تثلیث می‌دهد که تا حدّی مبتنی بر تفسیر احوالیگرا نه او از معنی حدّ منطقی انسان است، و به همین وسیله از

۱۴ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۷۱ - ۱۷۰. ۱۷ - همان جا، ص ۲۰ - ۱۸.

۱۵ - ملل، ص ۱۷۵، ص ۱۸ - ۱۷. ۱۸ - رجوع کنید به پیش از این ص ۱۸۷، حاشیه ۱۶.

۱۶ - همان جا، ص ۱۸. ۱۹ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۷۴ - ۱۷۲.

تثلیث در برابر تهمت مسلمانان به اینکه با یگانگی خدا ناسازگار است، دفاع می کند.

ولی آن مسیحیان که معتقد به این طرز تصور تازه از تثلیث بوده اند کیانند؟ شهرستانی آنان را «نساطره» نامیده است. ولی این نام نمی تواند به معنی آن نسطوریانی باشد که از روی تاریخ مسیحیت با آنان آشنایی داریم و نیز مسلمانان آنان را می شناخته اند. باید بگوییم که نسطوریوس در نگرش خود نسبت به تثلیث اورتودوکس بود. سپس گواهی مسعودی را در اختیار داریم که بنابر آن اصول عقاید نیقیه اعتقاد «ملکائیان و یعقوبیان و عباد یا نسطوریان بوده، و روزانه در دعاها و نمازهای خود آن را تلاوت می کردند». ۲۰ سپس نیز در گزارش ابن حزم از مسیحیت، گفته شده است که نسطوریان در باره تثلیث اعتقادی همچون ملکائیان دارند. ۲۱ و همچنین، یحیی بن عدی گفته است که هر سه فرقه / مسیحی، یعنی ملکائیان و نسطوریان و یعقوبیان، در باره آموزه تثلیث با یکدیگر اتفاق کلمه دارند. ۲۲ و بالاخره، شهرستانی از بانی فرقه نساطره به عنوان «نسطور الحکیم» به معنی فیلسوف یا پزشکی یاد کرده است «که در زمان مأمون ظاهر شد»، ۲۳ یعنی در خلافت او (۲۱۸ — ۱۹۸/۸۳۳ — ۸۱۳). ابن اثیر نسطور را که در این فقره آمده اشاره به بانی تاریخی مذهب نسطوری می داند که در ۴۵۱ میلادی از دنیا رفته بود، و بنابراین شهرستانی را به نادانی نسبت به تاریخ متهم می کند. ۲۴ ولی چنین نادانی از شهرستانی بعید به نظر می رسد. به یک دلیل، و آن اینکه گزارش کاملی از ظهور مذهب نسطوری در آثار مورخ چندان شناخته عربی همچون مسعودی (متوفی در ۳۰۰/۹۱۲) آمده و او گفته است که نسطوریوس بطریق (پاتریارک) قسطنطنیه بوده، و در زمان امپراطور تیودوسیوس دوم می زیسته و از معاصران کوریل اسکندرانیه بوده، و در

۲۰ — مسعودی، تنبیه، ص ۱۴۲، س ۱۲ — ۱۱ (۱۶۹). ۲۲ — پریه، رساله ها، ص ۵۵، س ۱ و بعد.

۲۳ — ملل، ص ۱۷۵، س ۹.

۲۱ — فصل، اول، ص ۴۹، س ۵.

۲۴ — ابن الاثیر، کتاب الکامل فی التاریخ (و یرایش ک. ی. تورنبرگ، اول، ص ۲۳۷، س

۱۵ — ۱۲. رجوع کنید به سویتن، اسلام و مسیحیت، دوم، ۱، ص ۲۸.

شورای دینی افسوس او را از جامعه مسیحیت طرد کردند.^{۲۵} قابل تصور نیست که شهرستانی (متوفی در ۵۴۸/۱۱۵۳) از این واقعیتهای بیخبر مانده باشد. سپس نیز شرح تفصیلی شهرستانی درباره بانی مذهب گروهی که خود را نسطوری می نامیدند، همچون زمان حیات و لقب حکیم که معلوم نیست نسطوریوس تاریخی قسطنطنیه به آن نامیده شده باشد، نشان می دهد که مقصود شهرستانی از نسطوریوس شخص دیگری بوده که واقعاً در آن زمان می زیسته و لقب نسطور الحکیم داشته و در خلافت یا در حیات مأمون زندگی می کرده، و خود یک نسطوری بوده و پیروانش از نسطوریان بودند و گروه خاصی از نسطوریان را در میان ایشان تشکیل می دادند. واقع امر آن است که اسقفی نسطوری، به نام نسطوریوس که صورت عربی آن نسطور است، در شهر آدیابنه واقع برکنار دجله در حدود سال ۱۸۴/۸۰۰ می زیسته^{۲۶}، که درست مطابق با «در زمان مأمون» / 342 شهرستانی است. از این نسطوریوس اسقف نسطوری چیزی نمی دانیم، ولی او شایسته ترین نامزد برای لقب «نسطوریوس حکیم» است، بدان سبب که چرخش تازه ای به آموزه مسیحی تثلیث داد که شهرستانی پیروان او را به عنوان «نسطوریان» توصیف کرده و آموزه مسیحشناسی او، بدان گونه که شهرستانی توصیف کرده، نسطوری است.

ولی، در گزارش شهرستانی از طرز تصور نسطوریان نسبت به تثلیث، باید میان گواهی او بر اینکه آنان فورمول تازه ای از تثلیث را به کار می بردند و نگرش خود او که این فورمول تازه برای تثلیث به فورمول ابوهاشم درباره احوال شباهت دارد، فرق گذاشته شود. از لحاظ گواهی او، باید گفت که می توان تأییدی برای آن در جوینی یافت که گفته است که بنابر نظر مسیحیان، «نسبت اقایم به جوهر همچون نسبت احوال به آن است بنابر نظر مسلمانانی که به احوال اعتقاد

۲۵ — مروج، دوم، ص ۳۲۷، ۳۲۸؛ تنبیه، ص ۱۵۰ — ۱۴۸ (۲۰۷ — ۲۰۴).

۲۶ — رجوع کنید به لغتنامه زندگینامه مسیحی زیر عنوان «نسطوریوس (۶)»؛ کتاب فرمانداران:

تاریخ دبیری توماس اسقف مارگا، و یرایش و ترجمه ف. ا. یج (۱۸۹۳)، اول، ص ۲۷۹، س ۱۲؛ دوم،

دارند»^{۲۷} توضیحی برای انتساب چنین طرز تصور احوالیگرائه تثلیث به مسیحیان به صورت کلی جز از راه این فرض میسر نیست که چون جوینی که در ایران می زیسته، از طریق مسیحیان ایران که اغلب نسطوری بودند از آن صورتبندی جدید تثلیث آگاهی پیدا کرده بوده است. باید متوجه این نکته بود که، حتی شهرستانی، که در فقره نقل شده آشکارا فورمول تثلیث نسطوریان را به فورمول احوالیگرائه ابوهاشم تشبیه می کند، در دو فقره دیگر^{۲۸} فورمول تثلیث مسیحیان را به صورت کلی با فورمول احوال ابوهاشم شبیه می داند، و این نیز به سبب ایران بوده است که خود در آن می زیسته و مذهب مسیحی غالب در آن مذهب نسطوری بوده است. علاوه بر این، مدارکی در دست است که سپس به آنها اشاره خواهم کرد، و بنابر آنها بیان شهرستانی حاکی از اینکه فورمول جدید تثلیث نسطوری «در زمان مأمون» پیدا شد، مورد تأیید قرار می گیرد. ولی، از لحاظ نگرش شهرستانی که، چنانکه / پیشتر دیدیم، نظر جوینی نیز هست، و 343 بنابر آن فورمول جدید تثلیث نسطوری شبیه فورمول احوال ابوهاشم است، برای اثبات این مطلب کوشش می کنم که فورمولی مشابه فورمول تثلیثی جدید به توسط مسلمانان صفاتی اهل سنت برای بیان اعتقاد خودشان به حقیقت داشتن صفات به کار می رفته است. چنین تمایزی نیز باید در گزارش جوینی نسبت به آموزه تثلیث مسیحی به شکل کلی آن صورت بگیرد.

نخست این گفته شهرستانی را مورد بحث قرار می دهیم که بنابر آن فورمول تازه تثلیثی شبیه فورمول احوال ابوهاشم است.

مذتهای پیش از آنکه ابوهاشم صورت بیانی (فورمول) «نه خدا و نه جز خدا» را برای مذهب غیرستی احوال خود مورد استفاده قرار دهد، سلیمان بن جریر همین صورت بیانی را برای بیان آموزه مطابق با سنت صفات به کار می برد.^{۲۹} چون سلیمان بن جریر در ۷۸۵/۱۶۹ از دنیا رفت که زمان آن پیش از ایام مأمون است که در آن صورت بیانی جدید تثلیث ظهور کرد، در صورتی که

۲۷- ارشاد، ص ۲۸، س ۱۵-۱۴ (۵۳). ۱۹۸، س ۶-۲.

۲۸- ملل، ص ۳۴، س ۲۰-۱۹؛ نهایی، ص ۲۹- رجوع کنید به پیش از این. ص ۲۰۷ و ۲۰۹.

ابوهاشم به سال ۹۳۳/۳۲۲ یعنی مدتها پس از خلافت مأمون وفات یافت، این نکته کاملاً آشکار می شود که تحقیق در باره صورت بیانی جدید نسطوری باید در پرتو فورمولی که سلیمان بن جریر به کار می برده است صورتپذیر شود نه در پرتو صورت بیانی ابوهاشم.

چون فورمول جدید تثلیث در پرتو این فورمول سنتی اسلامی مورد مطالعه واقع شود، می توان ثابت کرد که انحرافی از طرز تصور تثلیث راست اعتقادانه مسیحی صورت نگرفته است، هرچند تغییری را که در ساختمان جمله آن پیدا شده، می توان کوششی برای تطابق لفظی آن با آموزه اسلامی صفات دانست.

اکنون به مطالعه دو بخش از این فورمول جدید می پردازیم.

در باره قسمت اول آن، یعنی اینکه «اقایم چیزهای افزوده بر ذات نیستند»، اگر چنان فرض کنیم که مقصود از طرز بیان هماهنگی پیدا کردن با این فورمول راست اعتقادانه اسلامی که صفات «غیر از خدا نیستند» بوده باشد، همچنین باید بپذیریم که معنی آن همان معنی الگوی آن در آموزه اسلامی است. عبارت «غیر از خدا نیستند» در فورمول اسلامی /، چنانکه دیدیم^{۳۰}،³⁴⁴ بدان معنی است که آنها از خدا جدایی ناپذیرند. در نتیجه، عبارت «افزوده بر ذات نیستند» را نیز به همان گونه باید چنین معنی کرد که اقایم با ذات در قدمت شریکند و از آن جدایی ناپذیرند. ولی این آموزه مسیحی خوبی است؛ و بدین ترتیب اختلاف میان عبارت «افزوده بر ذات نیستند» در فورمول جدید تثلیث و عبارت «یک ذات» در فورمول تثلیث اصلی تنها اختلاف لفظی است.

و اما در باره قسمت دوم فورمول جدید نسطوری، که ما آن را بدین معنی گرفتیم که اقایم «ذات نیستند»، حتی با این فرض که شکل جمله بندی آن چنان صورت گرفته باشد که با آن قسمت از فورمول اسلامی مطابق درآید که بنابر آن صفات «خدا نیستند»، باید در اثبات این مطلب بکوشیم که سازنده این فورمول جدید نسطوری از طرز تصور راست اعتقادانه مسیحی تثلیث، که بنابر آن

هریک از اقانیم خدا است، انحراف حاصل نکرده است.

باید توجه داشت که این فورمول نمی گوید که اقانیم خدا نیستند؛ تنها این را می گوید که اقانیم «آن نیستند»، یعنی «ذات نیستند».^{۳۱} کلمه عربی «ذات» در اینجا به جای کلمه یونانی «اوسیا» در فورمول کپدوکی «یک اوسیا، سه اقنوم» آمده است. ولی بنابر طرز تصور اورتودوکس مسیحی تثلیث، در آن صورت که «یک اوسیا» نه تنها بدین معنی است که هر سه اقنوم با خدا در قدمت شریک و از اوسیا جدایی ناپذیرند، بلکه همچنین بدین معنی است که در خدایی یکی هستند، با وجود این اقانیم از آن جهت که واقعاً متمایز از یکدیگرند، چنان فرض نمی شوند که روی هم رفته همان ذات باشند؛ چنان فرض می شوند که از لحاظی متمایز از ذات باشند، و این چیزی است که از تمثیلاتی که پدران کلیسا به وسیله آنها می خواستند رابطه میان آنها و ذات را توجیه کنند، نتیجه می شود. پس، بنابر نظر باسیل و یوحنا دمشقی، که هر دو «ذات» را با نخستین اقنوم، یعنی پدر^{۳۲} یکی می شمردند، رابطه میان ذات و اقانیم از طریق / 345 شبه دانستن رابطه میان نوع «انسان» و افراد نوع بشر همچون «پتر و آندریو و جان و جیمز»، به گفته باسیل^{۳۳} یا «پتر و پول» به گفته یوحنا دمشقی^{۳۴}، بیان می شود. به همین گونه اوگوستین، که به اعتقاد وی «ذات» مایه مشترک هر سه اقنوم است، و تشبیه با ارتباط میان نوع و افراد انسان را رد می کند، رابطه میان ذات و اقانیم و سه مجسمه ساخته شده از طلا را توضیح می دهد.^{۳۵} پس، بنابر هر تشبیه، اقانیم در ارتباط خود با ذات، از یک لحاظ روی هم رفته همان ذات نیستند. در نتیجه، از لحاظ بیان قسمت دوم فورمول جدید نسطوری، یعنی اینکه اقانیم «ذات نیستند»، در صورتی که ممکن است این بیان در نظر

۳۱ - رجوع به حاشیه ۹ در ص ۳۳۸.

۳۲ - رجوع کنید به فلسفه پدران کلیسا، اول، ص ۳۵۳ - ۳۵۲.

۳۳ - باسیل، رساله ها ۳۸، ۲ (۳۲۵ B، PG ۳۲)؛ ۳۸، ۳ (۳۲۸ A).

۳۴ - در اعتقاد مستقیم سوم، ۴ (۹۰۷ A، PG ۹۴).

۳۵ - رجوع کنید به فلسفه آباء کلیسا، اول، ص ۳۵۱.

مسلمانان همچون بیان خودشان در باره صفات — یعنی اینکه «آنها خدا نیستند» — جلوه گر شده باشد، برای خود نسطوریان بدین معنی بوده است که، هرچند اقانیم در ذات یکی هستند با این معنی ذات که در خدایی یکی هستند، «ذات نیستند» و ارتباط ذات با آنها یا همچون ارتباط نوع با افراد است و یا همچون ارتباط طلا به مجسمه ساخته شده از طلا.

مدرک تأییدی بر این که فورمول جدید نسطوری تثلیث بر مثال فورمول اسلامی مورد قبول صفاتی اهل سنت و نه مورد قبول احوالیگران غیر پیرو سنت. طرحریزی شده، در اثری از یوسف البصیر به دست می آید که در اوایل قرن پنجم / یازدهم در عراق یا ایران به شهرت رسید.

دو گفته به توسط یوسف البصیر از «مسیحیان» نقل شده که من در اینجا آنها را به ترتیب معکوس می آورم. بیان دوم چنین است: «به طریقی مشابه آنان می گویند: سه اقنوم، یک جوهر، یک خدا». ^{۳۶} این درست بازگویی فورمول کپدوکی تثلیث است که در آن لفظ اوسیا، همچون در اغلب روایتهای عربی این فورمول، به لفظ «جوهر» / ترجمه شده است نه به لفظ «ذات». ^{۳۷} و اما در باره عبارت «یک خدا» باید گفت که آن به صورتی کاملاً درست برای آن افزوده شده است که مقصود از «یک جوهر» فهمیده شود. بیان نخستین بدین صورت است: «نظر مسیحیان مشابه نظر صفاتی است. صفاتی می گویند که ما علم خدا را نه موجود می دانیم و نه معدوم، نه مخلوق و نه قدیم، نه عین خدا و نه غیر خدا. مسیحیان به همین گونه می گویند که ما در خصوص اقانیم نه می گوییم که آنها متفاوت با یکدیگرند و نه می گوییم که عین یکدیگرند، بدان سان که در مورد اقنوم پسر، نه این را می گویند که همان اقنوم پدر است و نه این را که جز آن است». ^{۳۸}

۳۶ — نعیموت، عربی، ص ۵۴۸، س ۳ — ۲؛ عبری، ص ۲۲۲، س ۲۲.

۳۷ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۲۸، حاشیه ۸۸.

۳۸ — نعیموت، عربی، ص ۴۴۲، س ۱۴ تا ص ۴۴۸، س ۲؛ عبری، ص ۲۲۲، س ۱۶ —

این نقل اخیر که «اقانیم نه متفاوت با یکدیگرند و نه عین یکدیگر» و بصیر آن را به نام مسیحیان نقل می کند، بازتابی از جمله ای است که شهرستانی نقل کرده، و اشاره است به استعمال آن فورمول به توسط مسیحیانی که بصیر از آنان یاد کرده است. ولی باید توجه داشت که فورمول اسلامی که بصیر پیاز مسیحیان را به آن تشبیه می کند، به توسط او به ابوهاشم نسبت داده نشده بلکه به «صفاتیّه» منسوب است، یعنی همان صفاتیّه که خود وی در پی آن ایشان را با گلابیه^{۳۹}، یعنی پیروان ابن گلاب (متوفی در ۲۳۱/۸۴۵) یکی دانسته است که از پیروان سنت معتقد به واقعیت صفات بود^{۴۰} و، همچون سلف خود سلیمان بن جریر، برای بیان اعتقاد خود به واقعیت صفات، فورمولی را به کار می برد که بعدها ابوهاشم آن را برای بیان اعتقاد خویش مورد استفاده قرار داد. تا آنجا که من آگاهی دارم، در هیچ جا اشاره ای به آن نشده است که مسیحیان چنین گفته باشند که «اقانیم نه متفاوت با یکدیگرند و نه عین یکدیگر»، هرچند این گفته مخالف با طرز/ تصور مسیحیان نسبت به اقانیم در ارتباط آنها با یکدیگر نیست. 347 پس شک نیست که این گفته را بصیر از قول مسیحیان محلّ زندگی خود در عراق یا ایران نقل کرده است که در این هردو جا اکثریت مسیحیان مذهب نسطوری داشتند. ولی این امر که وی همچنین فورمول کپدوکی را به نام ایشان نقل کرده، نشان می دهد که آنان در طرز تصور خود نسبت به تثلیث اورتودوکس بوده اند. علاوه بر این، آن که وی این گفته را با فورمولی مقایسه می کند که مسلمانان معتقد به واقعیت صفات به کار می بردند، نشان می دهد که آن مسیحیان که وی گفته آنان را نقل کرده به واقعیت اقانیم تثلیث معتقد بوده اند. بنابراین در اینجا دلایلی در تأیید این واقعیت داریم که در میان نسطوریان ایران و عراق کسانی بوده اند که، برای سازگار کردن آموزه تثلیث خود

۳۹ - نعیموت، عربی، ص ۴۵b، س ۸ و بعد؛ عبری، ص ۲۳a، س ۱۶ و بعد (نقل شده در

پ. ف. فرنکل، کلامی معتزلی از قرن دهم (۱۸۷۲)، ص ۵۵-۵۳.

۴۰ - مقالات، ص ۱۶۹، س ۱۳-۱۰؛ ص ۵۱۴، س ۱۶-۱۵؛ ص ۵۴۶، س ۹، ۱۱؛ ص

۵۴۸، س ۲-۱.

با آموزه صفات مسلمانان، فورمولی را شبیه آنچه شهرستانی نقل کرده است پذیرفتند، ولی آنان این فورمول را به آن معنی که ابوهاشم به کار برده بود — یعنی همچون اعتقادی به احوال — به کار نبردند، بلکه آن را در معنایی مورد استفاده قرار دادند که بعضی از صفاتی به کار می بردند — یعنی همچون تعبیری از اعتقاد خود به واقعیت و حقیقت داشتن صفات. بنابراین، آن نسطوریان هنوز در اعتقاد تثلیثی خود اورتودوکس بودند: سازگاری تنها لفظی بود. اکنون به بیان دلیل مؤید گفته شهرستانی می پردازیم که گفته بود فورمول نسطوری تثلیث «در روزگار مأمون» پیدا شد.

در کتابی نوشته شده در بغداد به سال ۹۳۳/۳۲۲، درست یک قرن پس از مرگ مأمون، که در زمان وی به گفته شهرستانی فورمول جدید نسطوری تثلیث ظهور کرد، سعدیا از مسیحشناسی چهارفرقه سخن گفته است.^{۴۱} دومین فرقه از این چهار را می توانیم با آن فرقه یکی بدانیم که از لحاظ تاریخی به نام نسطوریان شناخته شده اند. فرقه چهارم را او فرقه ای دانسته است که «به تازگی» ظهور کرده، و مسیحشناسی آن بدین گونه معرفی شده است: «آنان برای عیسی تنها مقام پیغمبری قائلند، و/ پسری وی را هنگام سخن گفتن از او همان گونه تعبیر می کنند که ما «اسرائیل پسر من است و نخستزاده من است» (خروج، ۴:۲۲) را تعبیر و تفسیر می کنیم، که تنها نشانه ای از تقدیر و احترام است، یا دیگران [= مسلمانان] عبارت «دوست خدا» [سوره نساء، آیه ۱۲۴] را در حق ابراهیم تفسیر می کنند».^{۴۲} از این فرقه چهارم با مسیحشناسی ابیونی Ebionitic آن، سعدیا نمی توانسته است سُمیساتیان یا آریوسیانی یا مقدونیان را در نظر داشته باشد که همه آن فرقه ها همین گونه مسیحشناسی داشته اند، چه همه آنان بر اقوام عربیزبان آن زمان به عنوان مسیحیان قدیمی شناخته بودند، و سعدیا نمی توانست به یکی از آنها همچون فرقه ای که «تازه ظهور کرده است»

۴۱ — رجوع کنید به مقاله من، گفته «سعدیا درباره تثلیث و تجسد»، در کتاب تحقیقات و

مقالات به افتخار ابراهام ا. نوین (۱۹۶۲)، ص ۵۶۸ — ۵۴۷.

۴۲ — امونوت ودعوت دوم، ص ۷، ص ۹۰، ص ۲۱ تا ص ۹۱، ص ۲.

اشاره کند. کاملاً آشکار است که اشاره یا به فرقه ای قدیمی است که به تازگی این مسیحشناسی را پذیرفته بوده، یا مقصود فرقه تازه ای است که این مسیحشناسی را حیات تازه بخشیده است. پس افراد این فرقه چه کسان بوده اند؟ یک پاسخ برای این پرسش را می توان از شهرستانی به دست آورد که اطلاعات خودمان را درباره پیدا شدن گروه انشقاقی نسطوریان که به فورمول تثلیث خود شکل تازه بخشیدند، از او به دست آوردیم. در آن فقره که درباره مسیحشناسی نسطوریان بحث می کند، شهرستانی پس از آوردن نگرشی که بنابر روایات به ایشان منسوب است، یعنی اینکه در مسیح متولد شده «دو اقنوم و دو طبیعت»^{۴۳} وجود دارد، نگرشهای مسیحشناسانه فرقه های گوناگون نسطوری را مورد بحث قرار می دهد و در ضمن بحث خود نگرشی را می آورد که در آغاز سخن گفتن راجع به آن چنین می گوید: «و پلوطنوس و بولس سُمیاسطی گفته اند».^{۴۴} ولی از متن پیدا است که این کلمات مقدماتی بدان معنی است که «و [بعضی از نسطوریان پیرو] پلوطنوس و بولس سُمیاسطی گفته اند». نگرشی که وی به آن نسطوریان پیرو پلوطنوس و بولس نسبت می دهد از این قرار است: «مسیح از مریم علیها السلام نشأت یافت و او بنده صالح و آفریده خدا است، جز این که خدای تعالی او را به سبب فرمانبرداریش شرف و کرامت بخشید، و او را به پسرخواندگی و نه بنابر ولادت و اتحاد (پسر) خواند».^{۴۵} و این نگرش شبیه است به آنچه سعیدیا / به فرقه ای نست داده که «به تازگی پیدا شده اند».

349 بنابراین آنچه بار دیگر در اینجا با آن روبرو هستیم، گزارشی است درباره گروهی از نسطوریان — که سعیدیا درباره افراد آن گروه اینها را می دانسته است که «به تازگی پیدا شده اند»، یعنی هفتاد سال پیش از تولد وی (۸۸۲/۲۶۹)، در زمان خلافت مأمون، و در نزدیکی بغداد که سعیدیا آن جمله را نوشته است — همچون کوششی برای سازگار کردن اعتقاد ایشان به حضرت عیسی (ع) با اعتقاد مسلمانان، که بنابر آن عیسی تنها «فرستاده ای از خدا» (سوره نساء، آیه

۴۳ — ملل، ص ۱۷۶، س ۶.

۴۵ — همان جا، س ۱۳ — ۱۱.

۴۴ — همان جا، س ۱۱.

۶۹) بوده، و بازگو کردن مسیحشناسی متعارفی نسطوری ایشان به صورت یک مسیحشناسی ابیونی. اینکه آنان می باید چنین کرده باشند، مایه شگفتی نیست. نسطوریگری، از همان آغاز پیدایش آن، به گونه های مختلف معرفی می شد. در ایام مؤسس آن، دوپدر کلیسای لاتینی آن را به صورت یک مسیحشناسی ابیونی معرفی می کردند، همانند آنچه از گفته شهرستانی نقل کردیم، و حتی آن را همچون شهرستانی به مسیحشناسی پلوتینوس و بولس سمیساتی شبیه می دانستند. مثلاً کاسیان بدعت نسطوری را به بدعتهای ابیونی و فوئینوسی شبیه دانسته و آن را همچون اعتقاد به اینکه مسیح یک انسان محض (*homo solitarius*)^{۴۶} است معرفی کرده است، و ماریوس مرکاتور گفته است که نسطوریوس، همچون پول (بولس) سمیساتی بر این اعتقاد بوده است که مسیح تنها از آن جهت پسر خدا است که خدا او را به پسر برگزیده و از این راه پاداش کارهای نیک او را داده است، نه اینکه بنابر طبع چنین بوده باشد^{۴۷} (*pro meritis, et ex adoptione, non ex natura*) محتملاً چنین طرز تصویری از مسیحشناسی پیش از آن به صورت مبهم در میان نسطوریان عراق به حالت مواج وجود داشته، و فرقه انشاقی آنان در ایام مأمون به این طرز تصور و اعتقاد حالت تبلور بخشیده است.

۵- صفات اسلامی در مسیحیت قرون وسطایی^۱

با آنکه آموزه صفات در اسلام زیر نفوذ آموزه تثلیث مسیحی نشأت یافت،^۲ و/ اختلاف نظرها درباره صفات در اسلام همدوش با اختلاف 350

۴۶ - 2 - *De Incarnatione Christi, Adversus Nestorium* I, 2 (PL ۵۰، ۱۹ - ۱۸) و 2.

(۹۸ و بعد).

۴۷ - *Epistola de Discrimine* (PL ۴۸، ۷۷۳ B).

۱ - این بخش مبتنی است بر ص ۶۴ - ۴۶ از فصلی به نام «تفسیرهای برونخدایی و برونخدایی مُثُل افلاطونی» در کتاب خودم، فلسفه دینی، ص ۶۸ - ۲۷.

۲ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱۲ و بعد.

نظریه‌های دربارهٔ تثلیث مسیحیت پیش می‌رفت،^۳ در مسیحیت مسئلهٔ صفات وجود نداشت، یعنی هیچ در این خصوص مسئله‌ای پیش نیامده بود که آیا الفاظ گوناگونی که به عنوان صفت برای خدا در عهد قدیم و عهد جدید ذکر شده، مستلزم وجود شیئی واقعی در خدا است که نظیر آن صفت باشد یا چنین نیست. به نظر پدران کلیسا تمایزی میان الفاظ «پدر» و «پسر» و «روح القدس» که با آنها به اشخاص یا اقانیم اشاره می‌شد با سایر الفاظ حمل شده بر خدا وجود داشت. آنان اقانیم را چیزهای حقیقی و واقعی می‌دانستند که، هرچند از یکدیگر متمایزند، در ذات یکی هستند و بنابراین یک خدای «سه یک» از آنها پدید می‌آید. و اما در مورد الفاظ دیگر، آنها را تنها نامهای توصیف کنندهٔ بعضی از کلمات خدا می‌دانستند و می‌گفتند آنها را یا باید به صورت چیزهای منفی تفسیر کنند و یا به صورت افعال.

وضع مسیحیت تا نزدیک نیمهٔ قرن نهم مسیحی از این قرار بود. سپس چهارپیشامد رخ داد که نمایندهٔ تاریخ مسئلهٔ صفات در مسیحیت است. پیشامد اول نگرشی دربارهٔ مُثُل افلاطونی بود که جان اسکوتوس اریگنا (حدود ۸۰۰ تا حدود ۸۷۷) آن را عرضه کرد و مشتمل بر نگرشی دربارهٔ صفات خدا همچون نگرش صفاتیّه در اسلام بود.^۴ پیشامد دوم نگرشی مدعی ترسیم خط تمایزی میان کمال حمل شده بر خدا و ذات خدا بود که آن را ژیلبر دولاپوره (۱۱۵۴ - ۱۰۷۶) پیشنهاد کرد و آن نیز مشتمل بر نظریه‌ای دربارهٔ صفات همچون نگرش صفاتیّه در اسلام بود.^۵ این هردو نظریه از لحاظ دینی مردود شناخته شد، نگرش ژیلبر به وسیلهٔ شورای دینی رنس در ۱۱۴۸، و نگرش اریگنا به وسیلهٔ شورای دینی پاریس در ۱۲۰۷.

سپس چیز دیگری اتفاق افتاد. در اوایل قرن سیزدهم، مطمئناً پیش از ۱۲۳۵، ترجمه‌ای لاتینی از کتاب *دلالة الحائرین* ابن میمون منتشر شد که در آن از اختلاف نظریه‌های مسلمانان دربارهٔ خدا سخن رفته و نظریهٔ / کامل خود

351

۳ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۳۳ و بعد.

۵ - همان کتاب، ص ۵۶ - ۵۵.

۴ - فلسفهٔ دینی، ص ۵۵ - ۵۴.

ابن میمون در مخالفت با واقعیت داشتن صفات بیان شده بود. این ترجمه لاتینی نه از روی اصل نسخه عربی که کتاب به آن زبان نوشته شده بود، بلکه از روی یکی از دو ترجمه عبری آن صورت گرفته بود. در ترجمه عبری، کلمه عربی صفت، که بنا بر آنچه پیشتر گفتیم بازتابی از کلمه یونانی *τοῦ ἁπλοῦς* است که در ارتباط با تثلیث به کار می رفت، به دو کلمه عبری *מִדָּח* و *תּוֹעֵר* ترجمه شده بود. این دو کلمه عبری به نوبه خود به سه کلمه لاتینی *dispositio* و *attributio* و *nominatio* ترجمه شده بود.^۶ از این سه کلمه، که هریک از آنها یکی از معانی دو کلمه عبری را منعکس می سازد، لفظ *attributio* که در این ترجمه به عنوان محمولی از خدا به کار رفته، مورد توجه خاص است. در زمانی که آن ترجمه صورت گرفت، کلمه لاتینی *attributio* یا *attributum* به معنی فتنی «محمول» روی هم رفته ناشناخته نبود. به گفته گنجینه زبان لاتینی، کیکیرو آن را به همین معنی فتنی به کار برده است. ولی، تا آنجا که من می دانم، هرگز برای معرفی کلماتی که همچون صفت به خدا نسبت داده می شود، در آثار اسیل یونانی یا در ترجمه های یونانی آثار عربی، به کار نرفته بود. در ترجمه لاتینی *مقاصد الفلاسفة* غزالی که در قرن دوازدهم به وسیله یوحنای اسپانیولی (جان هیسپالینسیس) ترجمه شد، کلمه صفت عربی نه به صورت *attributio* یا *attributum* بلکه به صورت *assignatio*^۷ ترجمه شده است. فعل *attribuere*^۸ و اسم *attributio*^۹ البته در ترجمه لاتینی کتاب *ینبوع الحیة* ابن جبرون آمده که آن نیز در قرن دوازدهم و به وسیله یوحنای اسپانیولی صورت گرفت، ولی از قراین می توان نتیجه گرفت که این دو کلمه نه به معنی

۶ - رَبی مُوسٰی مصری، *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*

کتاب اول، فصل ۴۹، برگه ۱۸۸، س ۲۸؛ فصل ۵۱، برگه ۱۵، س ۴۱ (پاریس، ۱۵۲۰).

۷ - *Algazel's Metaphysics*، ویرایش ج. ت. ماکل (۱۹۳۳)، ص ۶۲، س ۲؛ عربی

مقاصد الفلاسفة، ص ۱۴۹، س ۱۲.

۸ - *آونکیرولیس* (ابن جبرول)، *ینبوع الحیة Fons Vitae* ویرایش بومکر (۱۸۹۵)، ص

۹۲، س ۲۷.

۹ - آلبرت کیپر، *In I Sent*، سوم، ۴.

«محمول» و کمتر از آن به معنی «محمول خدا» بلکه به معنی «موهبت» و «افزایش» و «علت» آمده است.

این پیشامد شماره سه بود.

پیشامد شماره چهارم پیشامدی دوپهلو است.

352

/ میان سالهای ۱۲۴۵ تا ۱۲۵۰ و میان سالهای ۱۲۵۴ تا ۱۲۵۶ آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس به ترتیب شرحهای خود را بر کتاب گفته‌های پیتیر لومبارد نوشتند. در این هر دو شرح برای نخستین بار لفظ *attributes* به جای لفظ سنتی نامها *names* برای توصیف کمالات گوناگون منسوب به خدا آمده است. علاوه بر این، آن هر دو به محض آنکه لفظ *attributes* را به کار بردند، سؤالی طرح کردند که صورت آن بنابر طرز بیان آلبرت چنین است: «آیا «صفات» (= *attributes*) خدا یکی است یا متعدد است؟»^{۱۰} و بنابر صورت بیانی توماس بدین گونه است: «آیا در خدا صفات متعدد است؟»^{۱۱} معنی این پرسش آن است که آیا صفات واقعاً از خدا و از یکدیگر متمایزند یا چنین نیست. توالی حوادث در تاریخ فلسفه مسیحی پس از آباء کلیسا مربوط به مسئله صفات از این قرار است: (۱) نظریهٔ مُثُل اریگنا؛ (۲) نگرش ادعایی ژیلبر دربارهٔ حقیقت تمایز میان کمالات منسوب به خدا و ذات خدا؛ (۳) ورود لفظ «*attributes*» در فلسفه مسیحی لاتینی به معنی محمولهای خدا و علاوه بر آن اطلاع یافتن مسیحیان از اختلاف کلمهٔ موجود میان مسلمانان دربارهٔ «صفات»؛ (۴) استعمال لفظ «*attributes*» و طرح مسئلهٔ «صفات» به وسیلهٔ آلبرتوس ماگنوس (= آلبرت کبیر) و توماس آکوئیناس. این سؤال طبعاً بر ذهن ما عارض می‌شود که آیا هیچ ارتباط علّیتی میان سه پیشامد اول و پیشامد چهارم وجود دارد. در پاسخ این پرسش، ممکن است گفته شود که از لحاظ دوپیشامد اول یک برهان مبتنی بر سکوت وجود دارد که بنابراین معلوم می‌شود هیچ ارتباطی میان این دوپیشامد و پیشامد چهارم وجود ندارد. آلبرتوس ماگنوس و توماس

۱۰- همان کتاب، ص ۱۸۲، س ۹. ۱۱- توماس آکوئیناس، *In I Sent.* II، ۸، ۲.

آکوئیناس هر دو در سراسر کتابهاشان هنگام بحث از مسئله صفات، هیچ ارجاع یا اشاره‌ای به اریگنا و ژیلبر نکرده‌اند. علاوه بر این، در آن حال که ژیلبر متهم به معتقد بودن به تمایز واقعی میان کمال منسوب به خدا و خدا بود، به این متهم نبود که میان خود صفات تمایز قائل / می‌شود؛ کاملاً برخلاف، گفته است که 353 به آن اعتقاد دارد که همه کمالات نسبت داده شده به خدا یک صورت را در خدا می‌سازند.^{۱۲} با وجود این دلایلی برای بودن ارتباطی میان مسئله تازه طرح شده درباره صفات و ترجمه لاتینی کتاب ابن میمون وجود دارد. نخست، خود سن توماس است که در شرح بر گفته‌ها، پس از وارد کردن اصطلاح attribute و طرح سؤال مربوط به آن، گفته ابن میمون را نقل می‌کند و عدم موافقت خود را با آن اظهار می‌دارد.^{۱۳} دوم، گفته او کام است بدین صورت: «مردمان مقدس گذشته کلمه attributes (attributa) را به کار نمی‌بردند، بلکه به جای آن کلمه نامها (nomina) را استعمال می‌کردند، و برخلاف بعضی از متجددان که می‌گویند صفات خدا متمایز و متنوع است، قدما و کسانی که در زمان اساتید قدیم بودند می‌گفتند که نامهای خدا متمایز و متنوع است، که از آن چنین نتیجه می‌شود که آنان تنها تمایزی از لحاظ نامها و تنوعی از لحاظ علامتها قائل بودند، ولی از لحاظ چیزهایی که علامتگذاری شده، آنان به عین هم بودن و وحدت معتقد بودند»؛^{۱۴} و او کام برای تأیید این مطلب گفته‌هایی از اوگوستین و پتر لومبارد نقل می‌کند. او کام به لفظ "attributes" همچون لفظ نوساخته‌ای نظر می‌کرد که برای جانشینی کلمه «نامها» به وجود آمده، و بدون

۱۲ — همان کتاب، حاشیه ۹۴ (C-D ۵۹۷).

۱۳ — In, Isent. III, c. ۱, ۳c.

۱۴ — Quodlibet (استراسبورگ، ۱۴۹۱):

"Sancti antiqui non utebantur isto vocabulo attributa, sed pro isto utebantur hoc vocabulo nomina. Unde sicut quidam moderni dicunt quod attributa divina sunt distincta et diversa, ita dicebant antiqui et qui erant tempore antiquorum doctorum quod nomina divina sunt distincta et diversa, ita quod non posuerunt distinctionem nisi in nominibus et unitatem in re significata et diversitatem in signis"

(نقل شده به اختصار به توسط پ. ویشو در لغتنامه‌الاهیات کاتولیک، جلد ۱۱، ستون ۷۵۷).

اشتباه این حقیقت را آشکار می کرد که تا زمانی که به جای attribure کلمه «نامها» به کار می رفت هیچ اشکالی وجود نداشت، و اشکال تنها با پیدا شدن کلمه attributes پیدا شد. بنابراین استعمال این کلمه و ظهور مسئله صفات در فلسفه مسیحی قرون وسطی ریشه در ترجمه لاتینی دلالة الحائرين ابن میمون داشته است.

354 / مسئله صفات اسلامی بدین گونه وارد فلسفه مسیحی شد. از فلسفه قرون وسطایی مسیحی به وسیله دکارت^{۱۵} و از فلسفه قرون وسطایی یهودی به وسیله اسپینوزا^{۱۶} پس از آن به فلسفه نوین راه یافت.

۱۵ - رجوع کنید به فلسفه دینی، ص ۶۶ - ۶۵.

۱۶ - همان کتاب، ص ۶۷ - ۶۶.

آفرینش جهان

۱ - آفرینش از عدم

۱ - زمینه تاریخی

متکلمان از طریق منابع گوناگون معتبر یا مجعول با بعضی از نظریه‌ها درباره آغاز جهان آشنا شدند که آن را قبول نداشتند.^۱ آن نظریه که آنان آن را می‌پذیرفتند، نظریه آفرینش از عدم (*ex nihilo*) بود، ولی آن را با وصف نه از چیزی (لا من شیء) توصیف می‌کردند.^۲ این نظریه را نظریه یکتاپرستان (مؤحدون)^۳ می‌دانستند و مقصودشان از این کلمه مسلمانان بود.^۴

طرز تصویری از آفرینش که به صراحت به صورت آفرینش از عدم توصیف شده باشد، در هیچ یک از کتابهای آسمانی یهودی و مسیحی و اسلامی دیده نمی‌شود. ترکیب از عدم *ex nihilo* تفسیری از عبارتی است که در کتاب دوم مکابیان (۷:۲۸) آمده و در آنجا خدا گفته است که آسمان و زمین و آنچه در آن است «نه از چیزهای موجود» (به یونانی: اوک اِکس اُونْتُون) ساخته شده است که بنابر آن پدران کلیسا، و از جمله ایشان از قدیمترین آنان هرماس از قرن دوم و از متأخرین ایشان یوحنا دمشقی، در صورتبندی خود از آموزه آفرینش، آن را «از غیرموجود» (اِک توْمِه اُونْتوس) توصیف کرده‌اند.^۵ ولی از

۱ - فرق، ص ۳۴۶، س ۱۷ - ۸؛ اصول، ص ۵۹، س ۶ تا ص ۶۰، س ۱۱؛ فصل، ص ۹،

س ۱۷؛ ص ۲۳، س ۱۶؛ ص ۲۴، س ۴۱؛ ص ۳۴، س ۱۳.

۲ - رجوع کنید به پس از این، ص ۳۶۷.

۳ - اصول، ص ۷۰، س ۳. ۴ - همان کتاب، ص ۷۱، س ۱۰.

۵ - *Hermae Pastor* II, Mand. I ۵ (۲ PG, ۹۱۳, ۵ PG ۹۴) De Fide orthod. II, ۵ (۸۸۰ A).

356 قراین متن معلوم می شود که مقصود آنان از «غیرموجود» همان «معدوم» بوده است. علاوه بر این می توان ثابت کرد که فیلو^۶ بعضی از پدران کلیسا^۷ نظریه افلاطونی آفرینش / از ماده^۸ از پیش موجود را پذیرفته بودند، آن ماده را آفریده از عدم می دانستند و بدین ترتیب نشان می دادند که اصطلاح «غیرموجود» که در توصیف فیلو از آفرینش همچون فعلی که خدا با آن «چیزهایی را که موجود نبودند» (نامه اونا)^۹ به وجود آورد، و نیز اصطلاح «غیرموجود» که پدران کلیسا معمولاً برای توصیف آنچه جهان از آن آفریده شده به کار می بردند، به وسیله همه آنان به معنی هیچ و معدوم به کار می رفته است. رد این کاربرد لفظ «غیرموجود» به معنی هیچ را می توان به دو فقره از ارسطو بازگرداند. در یک فقره، با مقابل هم قرار دادن نگرش خود با نگرش افلاطونیانی که ماده از پیش موجود افلاطون را همچون «غیرموجود» (تومه اون)^{۱۰} در نظر می گرفتند، ارسطومی گوید که «ماده» تنها به صورت «عرضی» می تواند «غیرموجود» باشد، در صورتی که «عدم» عبارت از غیرموجود «ذاتی»^{۱۱} است، و در فقره ای دیگر، با در نظر داشتن این مطلب که لفظ «غیرموجود» به وسیله او همچون غیرموجود ذاتی به کار رفته است، می گوید که «غیرموجود (تومه اون) عدم (میدن) است»^{۱۲}. با وجود این، نخستین کاربرد صریح تعبیر «از عدم» در بیان آفرینش در زبان لاتینی به توسط ترتولیان در کتابش برضه مرقیونیان آمده که سال نگارش آن حدود ۲۰۷ است، و در آن آفرینش با عبارت *ex nihilo*^{۱۳} توصیف شده، و در زبان یونانی به توسط

۶ - رجوع کنید به فیلو، اول، ص ۳۱۰ - ۳۰۰.

۷ - همان کتاب، ص ۳۲۹ - ۳۲۳، و مقاله من «ماده از پیش موجود افلاطون در فلسفه پدران کلیسا» در *The Classical Tradition* و یرایش لویتولد والاش (۱۹۶۶)، ص ۴۲۰ - ۴۰۹.

۸ - *opif* ۲۶، ۸۱، *Mut.* ۴۶، ۵، *Mos. II* ۲۰، ۱۰۰؛ رجوع کنید به *Somm* ۱۳، ۷۶.

۹ - فیزیک اول، ۹، ۱۹۲۵، ۷-۶. ۱۰ - همان جا، ۵-۴.

۱۱ - در کون و فساد اول، ۳، ۳۱۸؛ ۱۵؛ رجوع کنید به فیزیک اول، ۱۹، ۱۲۴۵، ۶.

۱۲ - برضه مرقیونیان دوم، ۵. بعدها در ترجمه لاتینی دوم مکابیان، ۷:۲۸، عبارت به کار

هیپولیتوس در لباس *برضد الحاد* تألیف پس از سال ۲۲۲، که در آن آفرینش با تعبیر *اکس او دیئوس*^{۱۳} توصیف شده است.

همزمان با پژوهش رسمی سخنگویان مسیحیت درباره آفرینش جهان و اعتراف صریح آنان به آفرینش از عدم *ex nihilo*، بحثهایی غیررسمی به توسط سخنگویان یهودیت درباره معنی آفرینش صورت می گرفت. در ادبیات آگادایی آن زمان ارجاعها و اشارههایی به تلاشهای مربوط به تفسیر/ داستان 357 آفرینش در سفر پیدایش به معنی آفریدن از چیزی شده است، بی آنکه معلوم کنند که آن چیز نامشخص قدیم بوده است یا آفریده یا صادر شده از خدا.^{۱۴} ولی، تعلیمات مستقیم ربانیان پیوسته حاکی از آن بوده است که آفرینش از عدم صورت گرفته است. به یک فقره خاص باید در اینجا اشاره کنیم. در پاسخ به چالش کسی که با عنوان «فیلسوف» نامیده شده و مدعی بوده است که بعضی از الفاظ در سفر پیدایش، ۱:۲ اشاره به چیزهای از پیش موجود قدیم است که جهان از آنها آفریده شده، عالم یهودی که طرف چالش قرار گرفته بود، آیاتی از کتاب مقدس را خواند تا ثابت کند که آن چیزها که «فیلسوف» آنها را از پیش موجود قدیم می داند، در حقیقت آفریده است.^{۱۵} با آنکه درست روشن نیست که آیا آن عالم دینی یهودی قبول داشته که آن چیزها از پیش موجود است و تنها قدیم بودن آنها را انکار می کرده، یا اینکه منکر این هردو بوده، این مطلب کاملاً آشکار است که وی درباره آنچه ما به آن نام آفرینش از عدم می دهیم، تأکید

رفته به صورت *ex nihilo* است.

۱۳ — *برضد الحاد* دهم، ۳۳، ۸، ص ۲۹۰، س ۸.

۱۴ — رجوع کنید به تحقیق ابن میمون درباره یکی از این آگاداهار، *اليعازر الكبير* در پرفه *د-رتبی* اليعازر ۳، در این که آیا نور یا برف از پیش موجود آفریده بوده است یا قدیم. علمای جدید این را مستلزم آفرینش از چیزی موجود از پیش می دانستند که از خدا صادر شده بوده است. رجوع کنید به نویمارک، تاریخ، اول، ص ۵۳ — ۵۲، ۸۳ — ۸۱، ۹۳ — ۸۷، ۱۰۱ — ۹۷؛ *تولدت*، اول، ص ۵۲ — ۵۱، ۶۵ — ۶۶، ۷۵ — ۷۱، ۸۹، ۸۶؛ آلمان، «یادداشتی درباره آموزه ربانی آفرینش» *مجله تحقیقات یهودی*، ۷، ۲۰۶ — ۱۹۵ (۱۹۵۶). [مقصود از آگادا معتقدات عرفی و غیر دینی یهودیان درباره زندگی و اخلاق و چیزهای دیگر است. مترجم].

۱۵ — گینسیس رَبا ۱، ۵.

داشته است. با وجود این، عبارتی که از لحاظ لفظ متناظر با اِکس اودُنوس یونانی یا اکس نیهیلوی لاتینی باشد به توسط علمای دینی یهود برای بیان اعتقادشان به اینکه آفرینش از عدم صورت گرفته، وضع نشده است.

به همین گونه وضع قرآن نسبت به معنی آفرینش مبهم است. از یک طرف آیه ای است که ظاهراً مستلزم آفرینش از چیزی از پیش موجود است، و معنی آن آیه چنین است: «سپس به آسمان پرداخت که دود بود» (فُصِّلَتْ، ۱۰). ولی این آیه را می توان دو گونه تفسیر کرد. بنابر تفسیر زَمَخْشَری، دود از

پیش موجود خود نیز آفریده بوده است، دودی که از زیر عرش الاهی برمی خاسته، و عرش الاهی/یکی از چیزها است که پیش از آفرینش آسمانها و زمین آفریده شده بوده است،^{۱۶} که این نگرش همچون نگرش فیلو و بعضی از آباء کلیسا است. ولی، بنابه گفته ابن رشد^{۱۷}، این آیه بدان معنی است که «آسمان از چیزی آفریده شده»، یعنی از چیزی قدیم.^{۱۸} البته در قرآن اشاره به این وجود دارد که آفرینش از عدم صورت گرفته است. این آیه در سوره ای آمده است که پیامبر اسلام (ص) در مقابل کافرانی که او را متهم به آن می کردند که قرآن را خود بر ساخته است، آنان را به چالش فراخوانده است (سوره طور، آیه ۲۳). نخست، می گوید: «اگر راست می گویند، خود گفتاری همانند آن بیاورند» (طور، ۳۴). سپس می گوید: «آیا آنان آسمانها و زمین را آفریدند؟» (طور، ۳۶). میان این دو چالش آیه ای بدین معنی جای دارد: «آیا بدون چیزی (من غیر شیء) آفریده شدند یا خود آفریدگانند؟» (طور، ۳۵). «من غیر شیء» را می توان «از هیچ» ترجمه کرد،^{۱۹} که اگر چنین ترجمه شود، آنگاه مستلزم آن است که پرسش بعدی «آیا آنان آسمانها و زمین را آفریدند؟» بدین معنی باشد که «آیا آنان آسمانها و زمین را از هیچ آفریدند؟» ولی، آیه مورد بحث با عبارت «من غیر شیء» را نیز می توان به صورت «آیا از هیچ آفریده شدند؟»^{۲۰} یا «آیا

358

۱۶ - نقل شده به توسط سیل در ترجمه اش از قرآن به مناسبت همین آیه.

۱۷ - فصل المقال، ص ۱۳، س ۱۲ - ۱۱. ۱۹ - علی و پالمرچنین ترجمه کرده اند.

۱۸ - همان جا، س ۷ - ۶. ۲۰ - سیل و رادول چنین ترجمه کرده اند.

آنان بدون هدف آفریده شدند؟»^{۲۱} نیز ترجمه کرد. به همین گونه، حدیث مربوط به پیش از آفرینش که «خدا بود و چیزی با او نبود»^{۲۲} به خودی خود بالضروره به معنی آفرینش از عدم نیست؛ ممکن است معنی آن این باشد که خدا یگانه آفریننده است. و همچنین لفظ بدیع که دوباره صورت «آفریننده (بدیع) آسمانها و زمین» (بقره، ۱۱۱؛ انعام، ۱۰۱) آمده، بالضروره به معنی آفرینش از عدم بنابراین توجیه جرجانی نیست که، در مورد آفرینش انسان، خدا این آفرینش را با لفظ خَلَقَ (الرحمن، ۱۳) بیان کرده است.^{۲۳} بر ضدّ این توجیه ممکن است کسی بگوید که بسیار بیش از دو بار / خدا در قرآن آفرینش³⁵⁹ آسمانها و زمین را با همین لفظ خلق بیان کرده است (یونس، ۳ و جاهای دیگر)، و این آشکارا نشان می دهد که در آن دو جا که لفظ بدیع به کار رفته، دلیل آن نوع آفرینش و ممتاز بودن آن از خلق نبوده است. روی هم رفته، می توان گفت که، مسلمانان قدیم در عین آنکه می دانستند که آفرینش معنایی متقابل با قِدم دارد، و در عین آنکه اندیشه ای درباره آفریده شدن از هیچ داشتند، درباره این مسئله که آفرینش از عدم صورت می گیرد یا از ماده بیشکل از پیش موجود، آگاهی نداشتند. اطلاع پیدا کردن از این مسئله، چنانکه خواهیم دید، بعدها پیدا شد.

۲ - اختلاف نظرهای کلامی درباره معدوم

همچون اختلاف نظرهایی درباره *Ex Nihilo* *

این مسئله کلامی که آیا جهان از عدم به وجود آمده است یا از چیزی موجود پیش از آن، برخاسته از این مسئله بود که آیا معدوم «نه چیز» (لاشیء) موجود است.

۲۱ - بل چنین ترجمه کرده است.

۲۲ - بخاری، صحیح، و یرایش کرل، جلد ۲، باب ۱، ص ۳۰۲، س ۱۳ - ۱۲.

۲۳ - تعریفات، ص ۶، س ۵ - ۱.

۵ رجوع کنید به «مسئله کلامی عدم و دومین نظریه سعدیا درباره آفرینش» در JQR، دوره

جدید، ۳۶، ۳۷۱ - ۳۷۶ (۱۹۴۶).

است یا «چیز» (شیء). این که در چه زمان و در میان چه کسان این مسئله طرح شده، و چه اندازه گسترش داشته، ممکن است از سه گزارش ذیل به دست آید: (۱) گفته بغدادی که صالحی (متوفی در ۲۷۷/۸۹۰) با آنکه مذهب اعتزال داشت «در اعتراض پیروان سنت بر نامیدن معدوم به چیز با ایشان شریک بود»؛^۱ (۲) این گفته ابن حزم که «همه معتزله، جز هشام بن عمرو فوطی (متوفی در ۲۲۶/۸۴۰) به آن معتقد بودند که معدوم شیء است»؛^۲ (۳) این گفته شهرستانی که «شَحَام (متوفی در ۲۳۶/۸۵۰) معتزلی آغاز کننده این نگرش بود که معدوم شیء است».^۳ از همه این بیانات چنان نتیجه می شود که این مسئله در جزء اول / قرن سوم / نهم و در آن هنگام طرح شد که نگرش جدید درباره «معدوم» به توسط یکی از معتزله رواج یافت و آشکارا مخالف با نظر قدیمی رایج میان پیروان سنت بود. با وجود این باید توجه داشت که گزارش ابن حزم حاکی از این که «همه» معتزله به استثنای تنها یک مخالف از نگرش جدید پیروی می کردند را باید تنها مربوط به آن معتزلیانی دانست که پیرو نگرش جدید بودند، چه بغدادی که پیش از ابن حزم بود از یک معتزلی متأخر دیگر نام برده است. از بیانات پراکنده نقل شده به نام متکلمان مختلف به این اندیشه می افتیم که به مسئله «معدوم» همچون سؤالی توجه می شده است بر اینکه آیا در این کلمه معدوم ما، که ما معمولاً به آن همچون هیچ نظر می کنیم، ممکن است واقعاً «چیزی» موجود باشد یا نه. ولی درباره این که چگونه این مسئله پیدا شد، چیزی از منابع به دست نمی آید. دانشمندان جدید پنج منشأ ممکن برای آن پیشنهاد کرده اند.

نخست، فلسفه وایسویکا. گفته اند که در این فلسفه، همچون در میان اساتید کلام، به معدوم همچون یک چیز واقعی نظر می شود.^۴ ولی اتفاق چنان افتاده است که بحث درباره مسئله معدوم در کلام با الفاظی بیان شده که از

۱- فرق، ص ۱۶۴، س ۲-۱.

۲- فصل چهارم، ص ۲۰۲، س ۳-۲.

۳- نهایی، ص ۱۵۱، س ۳-۲.

۴- هورتن، نظام، ص ۴۴؛ پینز، دریگری ص ۱۱۶، حاشیه ۲.

فلسفه یونانی به عاریت گرفته شده و در نتیجه، فلسفه وایسویکا هر نفوذی هم که در متکلمان داشته، خود مسئله آگاهانه وابسته به مسائلی از فلسفه یونانی بوده که باید درباره آنها توجه مبذول داریم.

→ دوم، دموکریتوس و لئوکیپوس.^۵ این هردو فیلسوف، بنابر گفته ارسطو، علاوه بر وجود ملاً به وجود خلاً نیز معتقد بودند و این دومی را معدوم (تومیه اُون) و اولی را موجود (تو اُون) می نامیدند؛ در نتیجه به آنجا رسیده بودند که می گفتند «موجود از هیچ لحاظ بیش از معدوم وجود ندارد»،^۶ یا بدان صورت که مستقیماً از گفته دموکریتوس گزارش شده، «چیزی (تو دِن) به هیچ وجه / موجودتر از هیچ چیز نیست».^۷ شک نیست که کلام اسلامی هنگام بحث درباره معدوم از واژگان دموکریتوس و لئوکیپوس بهره برداری می کرده، ولی مسئله معدوم بحث شده در کلام، چنانکه از منابع مختلفی معلوم می شود که این بحث در آنها آمده، هیچ کاری به این سؤال ندارد که آیا خلاً وجود دارد یا ندارد.

سوم، رواقیان.^۸ گفته شده است که در رواقیگری چیزهای معدوم، همچون قنطورس و غولها و موجودات اسطوره ای دیگر، همچون چیزهای نامعین (تی)^۹ توصیف شده اند. در اینجا نیز، هرچند امکان آن هست که در کلام از جمله سازیهای رواقی هنگام بحث درباره معدوم استفاده شده باشد، این مسئله کلامی که آیا به معدوم، پیش از به وجود آمدن آن، باید همچون چیزی نگاه کرد، از لحاظ منطق کاملاً با این نگرش رواقی فرق دارد که به تصورات خیالی که هرگز به وجود نیامده اند همچون چیزی نظر شود.

چهارم، نظریه مثل افلاطون. گفته اند که افلاطون بر این اعتقاد بوده است که وجود تنها عرضی است که ناگهان بر چیزی ظاهر می شود، و بنابراین

۵ — شراینر، کلام، حاشیه ۵ در ص ۹ — ۸؛ هورتن، مسئله، ص ۷۲، حاشیه ۱.

۶ — متافیزیک اول، ۴، ۹۸۵b، ۸ — ۴.

۷ — دیلرز، بازمانده های پیش از سقراطی، ۴۱۳، ۱۶، در ضمن نقل از *Adv. Color* ۴، ص ۱۱۸۰ F.

نوشته پلوتارخوس.

۹ — سنکا، رسائل پنجاه و هشتم.

۸ — پینز، ذریگری، ص ۱۱۷.

چیزها در وجود مثالی خود، حتی پیش از کسب عرض وجود، هنوز چیزند.^{۱۰} گفتن این که در اختلاف نظرهای کلامی لفظ «معدوم» اشاره به مُثُل افلاطونی است، و آنکه این مثل بدان جهت معدوم نامیده شده اند که هنوز وجود عرضی یا زمانی مختصّ به چیزهای محسوس را کسب نکرده اند، فرضی است که نمی توان آن را پذیرفت. خود افلاطون نیز هرگز مثل را به صورت معدوم توصیف نکرده است. برخلاف، وی مثل را به صورت کلی آنها به عنوان «جوهر واقعی» (آلتینیه اوسیا)^{۱۱}، همچون «موجود در واقعیت» (اُونتوس اُون)^{۱۲}، و همچون «موجود به صورت مطلق» (پانتیلوس اُون)^{۱۳}، و «موجود ازلی» (آئی اُون)^{۱۴} توصیف کرده است. پس چگونه ممکن است که این مثل افلاطونی به عنوان «معدوم» توصیف شود؟

362

/ پنجم، پلوتینوس. در ترجمه عربی کتاب پلوتینوس، مثل به وسیله او همچون دانه ای معرقی شده است که نخست در زمین پنهان است و سپس آشکار می شود و در راه هستی (کون) و فعلیت (فعل) گام برمی دارد.^{۱۵} بر مبنای این تشبیه استدلال شده است که هرچند، بنابر گفته پلوتینوس، مثل را در هنگام پنهان بودن در جهان معقولات باید «معدوم» تصور کرد، با وجود این در عدمیت خود باید همچون «چیزی» در نظر گرفته شوند.^{۱۶} ولی در اینجا نیز، همچون در تفسیر سابق، علی رغم این تشبیه به دانه، پلوتینوس هرگز مثل را با لفظ «معدوم» توصیف نکرده است. برخلاف، همچون افلاطون، از آنها به صورت «چیزهای موجود» (اُونتا) و جوهرها (اوسای) سخن گفته است.^{۱۷}

روی هم رفته، برداشت کلی نسبت به این مسئله باید مورد تجدید نظر قرار گیرد. نباید بحث کلامی را درباره این که «معدوم» عبارت از «چیزی»

۱۰ - هوروویتس، نفوذ، ص ۷۲ - ۷۱.

۱۱ - سوفسطایی، ۲۴۶ B.

۱۲ - فایدروس، ۲۴۷ E.

۱۳ - سوفسطایی، ۲۴۸ E.

۱۴ - تیمایوس، ۲۷ D.

۱۵ - اوتولویجا، ص ۷۸، س ۱۲ - ۶.

۱۶ - ه. س. نوبری، رساله های کوچک

ابن العربی (۱۹۱۹)، ص ۵۲ - ۵۱.

۱۷ - انثاد پنجم، ۸، ۵ (س ۲۵ - ۲۳).

است یا «هیچ» است تنها ترکیبی از الفاظ بدانیم که منشأ آنها می‌بایستی با ترکیب دیگری از الفاظ توضیح داده شود. باید چنان فرض کنیم که این بحث با مسئله‌ای واقعی و حایز اهمیت حیاتی در برابر کسانی که درباره آن بحث می‌کرده‌اند ظاهر شده بوده است. بنابراین در تحقیق و مطالعه خودمان در این بحث، می‌بایستی نخست به یافتن آن مسئله حیاتی که در آن نهفته است بپردازیم و سپس به جستجوی علتی برخیزیم که سبب شده است تا این مسئله به صورت پرسشی درباره اینکه «معدوم» عبارت از «چیزی» است یا «نه چیز» درآید.

مسئله حقیقی و حیاتی، که به نظر ما در پشت بحث درخصوص «چیز» یا «نه چیز» بودن «معدوم» پنهان است، مسئله این است که آیا جهان از عدم آفریده شده یا از ماده‌ای که پیش از آفرینش جهان وجود داشته است. اسلام، همچون یهودیت و مسیحیت، با این اعتقاد آغاز می‌کند که جهان ما زمانی وجود نداشت و پس از آن به وجود آمد. سخن قرآن در این باره کاملاً صریح است: «ما آسمانها و زمین و هرچه را که میان آنها است در شش روز آفریدیم».^{۱۸} / ولی، 363 چنانکه دیدیم، درباره اینکه آیا آفرینش از عدم صورت گرفته یا از ماده‌ای از پیش موجود و در حالت دوم اینکه آن ماده قدیم بوده است یا آفریده، مطلب روشن نیست.

این را می‌دانیم که نخستین بحثهای فلسفی درباره مسائل دینی، نخستین بار از طریق مسیحیان سریانی به میان مسلمانان راه یافت.^{۱۹} بنابراین می‌توانیم چنان فرض کنیم که مسیحیان سریانی، براساس گفته‌های کتاب هِرماس و یوحنا دمشقی،^{۱۹a} فورمول آفرینشی را به مسلمانان انتقال دادند که بنابر آن آفرینش جهان از هیچ (مِنَ الْمَعْدُومِ) صورت گرفته بوده است. می‌توانیم فرض کنیم که مسلمانان این فورمول آفرینش را همچون آموزه آفرینش خود پذیرفتند.

۱۸ — سوره ق، آیه ۷؛ نیز سوره هود، آیه ۹؛ ۱۹ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۱ و بعد.

۱۹a — به پیش از این، ص ۳۵۵ رجوع کنید.

سوره نحل، آیه ۳.

نیز می‌توانیم چنان فرض کنیم که مسیحیان سریانی، در ضمن منتقل ساختن آموزه آفرینش به مسلمانان، هم‌چنین تفسیر سنتی اصطلاح «معدوم» را به معنی «هیچ» یا «نه چیز» به مسلمانان انتقال دادند که معادل عربی آن لاشیء شد. نیز این را می‌توانیم بپذیریم که مسلمانان این تفسیر را پذیرفتند، نه تنها بدان جهت که با طرز تصوّر ایشان نسبت به قدرت مطلق خدا سازگاری داشت بلکه نیز بدان جهت که تأییدی از آن در حدیث «خدا بود و چیزی با او نبود» که پیشتر نقل کردیم می‌یافتند.

پذیرش این صورت بیانی آموزه آفرینش از معدوم و تفسیر «معدوم» به معنی «هیچ» را می‌توانیم قبول کنیم که پیش از ظهور ترجمه‌های عربی آثار فلسفی یونانی و حتی پیش از پیدایش مذهب اعتزال صورت گرفته بوده است.

سپس با ترجمه شدن تیمایوس افلاطون پیش از ۸۰۸/۱۹۳ و فیزیک و کون و فساد ارسطو پیش از نیمه قرن نهم میلادی (۲۳۶ هجری)، معتزله که در آن زمان به وجود آمده بودند، به گفته شهرستانی، «به تحقیق و مطالعه در آثار فلسفی پرداختند»،^{۲۰} و با نظریه افلاطون درباره آفرینش جهان از ماده از قدیم موجود / و با نظریه ارسطو درباره قدمت جهان آشنا شدند. و نیز از ارسطو این مطالب را دریافتند که (۱) «هیچ چیز از عدم (اک مه اونتوس) به معنی مطلق آن پدید نمی‌آید»؛^{۲۱} (۲) ماده معدوم به معنی مطلق نیست، چه، همان گونه که ارسطو گفته است، ماده تنها «به صورت عرضی» معدوم است؛^{۲۲} «از لحاظی شبیه جوهر» است،^{۲۳} و «هیچ» (مِدِن) نیست بلکه «چیزی» (تی) است؛^{۲۴} (۳) «ماده (هیولی) مایه نخستین هر چیز است، که هر چیز از آن به وجود می‌آید و در هر چیز ذاتی آن است».^{۲۵} بنابراین می‌توانیم بپذیریم که معتزلیان، در تحت نفوذ این نگرشهای فلسفی، مخالف با قبول این نگرش استقرار یافته بودند که جهان از هیچ آفریده شده است. ولی چون به عنوان مسلمان ناگزیر

۲۳- همان جا، ۶-۵.

۲۰- ملل، ص ۱۸، س ۳-۲.

۲۱- فیزیک اول، ۸، ۱۹۱۵، ۱۴-۱۳. ۲۴- کون و فساد اول، ۳، ۳۱۸، ۱۵ و بعد.

۲۲- همان کتاب، ۹، ۱۹۲، ۵-۴. ۲۵- فیزیک اول، ۹، ۱۹۲، ۳۲-۳۱.

می‌بایستی آموزه قرآنی آفرینش را قبول داشته باشند، نمی‌توانستند آموزه ارسطویی ازلیت جهان را بپذیرند. ولی، چنانکه پیشتر گفتیم؛^{۲۶} در قرآن هم چیزی مخالف با قدیم بودن عالم نمی‌یافتند. به همین جهت نظریه افلاطون را قبول کردند که بنابر آن جهان از ماده قدیم از پیش موجود آفریده شده است.

بنابر نظر ارسطو،^{۲۷} ماده ازلی از پیش موجود افلاطونی که جهان از آن آفریده شده و پیروان افلاطون آن را «معدوم» (تُومِه اُون) می‌نامیدند، همان ماده قدیم ارسطو نیست که وی آن را مایه همه چیزهای پیاپی تکوین یافته در جهان ازلی می‌دانست و آن را تنها به معنی عرضی معدوم می‌خواند، و جز از این لحاظ آن را «چیزی» می‌نامید. ولی باید قبول کنیم که معتزلیان، بر روش التقاط فلسفی که خصوصیت متکلمان به صورت کلی است، هیولای قدیم از پیش موجود افلاطون را به همان معنای هیولای قدیم زیر بنایی ارسطو، یعنی معدوم تنها به معنی عرضی و بنابر آن یک چیز گرفتند. در طرز تصور خود از ماده افلاطونی از پیش موجود که آن را هم «معدوم» / می‌دانستند و هم «چیزی»، شاید در 365 تحت تأثیر توصیف پلوتینوس از ماده صدوری ازلی او که هم «معدوم» است و هم «چیزی»، قرار گرفته بودند.^{۲۸} در نتیجه، با نگاه داشتن فورمول استقرار یافته پیش از آن حاکی از اینکه جهان آفریده شده از معدوم است، معتزلیان معدوم را در این فورمول به ماده از پیش موجود افلاطون ارجاع می‌دادند که، بنابر تفسیر ایشان، همچون مایه هیولانی و شاید همانند ماده صدوری پلوتینوس، چیزی بوده است. بنابراین اختلاف نظر درباره اینکه آیا جهان از عدم آفریده شده یا از ماده ای از پیش موجود، به صورت اختلاف نظر درباره این مسئله درآمد که آیا «معدوم» در فورمول استقرار یافته آفرینش باید به معنی «هیچ چیز» گرفته شود یا به معنی «چیزی». همه صورتبندیهای دیگر مسئله معدوم در کلام را می‌توان فرض کرد که از صورتبندی آن مسئله اصلی آفرینش جهان سرچشمه گرفته است، بدان سان که در همه آنها پای این مسئله به میان می‌آید، هر چند می‌توان

۲۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۵۷ و بعد.

۲۸ - انشاد دوم، ۴، ۱۶ (س ۳).

۲۷ - فیزیک اول، ۹، ۱۹۲ a، ۶ و بعد.

این را پذیرفت که آن کلمات در تحت نفوذ منابع دیگر معانی دیگری نیز پیدا کرده بودند.

دلایلی برای تأیید کوشش من در اثبات اینکه مسئله کلامی آیا معدوم به معنی هیچ چیز است یا به معنی چیزی مستلزم این مسئله است که آیا جهان مخلوق از عدم است یا از ماده‌ای از پیش موجود، از سه منبع به دست می‌آید. نخست، گواهی بغدادی است که در فرق خود پس از نقل گفته‌ای حاکی از اینکه معتزله بدان معتقد بودند که خدا جهان را از عدم آفریده،^{۲۹} گفته است که «این نظر که خدا چیزی را از هیچ آفریده، تنها بنابر نظر صفاتی‌ای هم اعتقاد با ما درست است که منکر آنند که معدوم چیزی بوده باشد».^{۳۰} دوم، گواهی ابن حزم است که در فصل خود، پس از گفتن این که «همه معتزلیان، جز هاشم بن عمرو فُوطی، بر این اعتقاد بودند / که معدومها به معنی چیزهای به معنی راستین این کلمه و ازلی و نامحدودند»، این جمله را افزوده است که «این در آن واحد هم نگرشی دهری است و هم تصدیق به وجود داشتن چیزهایی است که بی‌پایان و ازلی و ناآفریده‌اند».^{۳۱} سوم، گواهی شهرستانی است که در *نهایه*، پس از آوردن استدلال ابن سینا درباره مخلوق بودن جهان، و اینکه پیش از آفرینش آن ماده‌ای قدیم وجود داشته، چنین می‌افزاید: «این خطا همان است که معتزلیان را به این اعتقاد انداخته که معدوم چیزی است».^{۳۲}

366

بنابراین «همه» معتزله که، به استثنای دو نفر،^{۳۳} به آن معتقد بودند که «معدوم» عبارت از «چیزی» است، از اعتقاد افلاطونی به وجود ماده ازلی از پیش موجود پیروی می‌کردند. این پرسش به صورت طبیعی برای ما پیش می‌آید که آیا این معتزله، همچون محمد بن زکریای رازی،^{۳۴} بر آن اعتقاد بودند که

۲۹- فرق، ص ۹۵، س ۱۷-۱۵.

۳۰- همان کتاب، ص ۹۶، س ۵-۳؛ اصول، ص ۷۰، س ۱۵ تا ص ۷۱، س ۱، و ص ۷۱،

س ۱۱-۱۰.

۳۱- فصل چهارم، ص ۲۰۲، س ۴-۲. ۳۳- رجوع کنید به ص ۳۵۹، پیش از این.

۳۲- *نهایه*، ص ۳۳، س ۲۰-۱۹. ۳۴- *پینز، ذریگیری*، ص ۳۴ و بعد.

مادهٔ ازلی ازپیش موجود عبارت از ذرات (اتومها) بوده است. تا آنجا که من می دانم، به این پرسش جواب مستقیم داده نشده. ولی پاسخ غیرمستقیمی را برای آن در نگرشی بیان شده یا منسوب به یکی از معتزله در گفته های زیر می توان یافت. ابوالهذیل، در ضمن اشاره کردن به ذرات همچون جوهرها (جواهر)، گفته است که جوهر و عرض هردو به وسیلهٔ خدا آفریده شده است.^{۳۵} مُعَمَّر که منکر آفریده شدن عرضها به وسیلهٔ خدا است، و تنها خلق اجسام را از خدا می داند،^{۳۶} گفته است که برخلاف عرضها که خدا بر آنها قدرتی ندارد، نسبت به جوهرها قادر است،^{۳۷} یعنی خدا جوهرها را می آفریند. ابورشید، هنگام بحث دربارهٔ اختلاف میان معتزلهٔ بصره و معتزلهٔ بغداد، این اعتقاد مشترک را به هردو گروه نسبت می دهد که ذرات را خدا آفریده است.^{۳۸} / بالاخره،³⁶⁷ ابن میمون اعتقاد کلی کلام را بدین صورت بیان کرده است که «خدا هروقت بخواهد این جوهرها را می آفریند».^{۴۶-۳۹} معتزلیانی که در این گفته ها به آنان اشاره شده یا ارجاع شده، مطمئناً در جزو آن تقریباً «همه» معتزله ای است که در اعتقاد به مادهٔ ازلی ازپیش موجود پیرو افلاطون بوده اند. در نتیجه، بنابراین واقعیت که آنان ذرات را آفریده می دانستند، باید چنین استنتاج کرد که مادهٔ ازلی ازپیش موجود، به نظر ایشان، عبارت از ذرات نبوده است.

با ظهور این اختلاف نظر دربارهٔ معنی ترکیب *مِنَ الْمَعْدُومِ* در توصیف آفرینش، مسلمانان پیرو سنت و نیز کسانی که می خواستند در آفرینش از عدم به نظر آنان اشاره کنند، دیگر نمی توانستند ترکیب مبهم و موجب اختلاف کلمهٔ *مِنَ الْمَعْدُومِ* را به کار برند. لازم بود ترکیب تازه ای وضع شود. طبیعتاً متوقع آن هستیم که این ترکیب تازه *مِنَ لَاشِیْءٍ* (از نه چیز) باشد که چندین قرن بعد

۳۵- مقالات، ص ۳۶۳، س ۱۳-۱۰.

۳۶- فرق، ص ۱۳۶، س ۸ تا ص ۱۳۷، س ۱ و ص ۱۳۸، س ۱۲: ملل، ص ۴۶، س ۳

۴-۰

۳۷- مقالات، ص ۵۴۸، س ۱۰-۹. ص ۳۵ و ص ۲۱، حاشیه (۱).

۳۸- مسائل، ص ۳۲، س ۶ (آلمانی)، ۴۶-۳۹- موزهٔ اول، ۷۳، مقدمهٔ ۱، ص ۱۳۵، س ۲۹.

جُرجانی آن را به کار برده است.^{۴۷} با کمال تعجب متوجه می شویم که این ترکیبی که بنا بود رواج عام پیدا کند، به صورت *لا من شیء* (نه از چیز) ظاهر شد. چنین است که در یکی از قدیمیترین کتابهای اصول عقاید، *فقه اکبر دوم*، که به گفته ونسینک ممکن است تألیف اواسط قرن چهارم / دهم بوده باشد،^{۴۸} این فورمول به کار رفته است: «خدا چیزها را نه از چیز (لا من شیء) آفرید»،^{۴۹} و این ترکیب را فارابی نیز که در ۳۳۹/۹۵۰ از دنیا رفت^{۵۰}، و مسعودی^{۵۱} متوفی در ۳۴۶/۹۵۷ نیز به کار برده اند. اگر کوششهای دیگری برای جانشین کردن عبارتهایی دیگر به جای *از معدوم (ex nihilo)* در آفرینش صورت گرفته باشد، من از آن آگاهی ندارم. و نیز از آن بیخبرم که چرا مسلمانان به کار بردن اصطلاح *من لا شیء* را بر *من المعدوم* ترجیح می نهاده اند. شاید کسی دچار چنین وسوسه ای شود که قرار گرفتن حرف نفی «لا» (نه) را پیش از حرف جرّ «من» (از) در ترکیب عربی *لا من شیء* / نتیجه ای از تأثیر ترکیب یونانی *اوکس اُونْتُون* در *دوم مکابیان*، ۷:۲۸، بداند که در آنجا نیز علامت نفی یونانی «نه» پیش از حرف اضافه «از» قرار گرفته است؛ و شاید به راستی توضیح درست همین هم باشد. ولی به کار رفتن عبارتهای دیگر عربی برای *(ex nihilo)* و توضیحی برای استعمال *لا من شیء* به جای *من لا شیء* باید در نوشته های عربی دو فیلسوف قدیم یهودی جستجو شود.

اسحاق اسرائیلی که پیش از به کار رفتن عبارت *لا من شیء* در *فقه اکبر دوم* و استعمال آن به وسیله فارابی به شهرت رسیده بود. برای *از معدوم ex nihilo* چهار ترکیب به کار برده است.

در کتاب *الحدود* خود که اصل عربی و ترجمه های لاتینی و عبری آن در دست است، این ترکیبات را به کار برده است:

۴۷ — تعریفات، ص ۶، س ۱.

۴۸ — ونسینک، *اعتقادات اسلامی*، ص ۹۴.

۴۹ — کتاب *شرح الفقه الاکبر دوم*، ص ۱۵، س ۱.

۵۰ — *مروج چهارم*، ص ۱۱۰، س ۴ — ۳.

۵۱ — کتاب *الجمع*، ص ۲۳، س ۱۶ — ۱۵ (که در آن غن به جای *من آمده* است).

۱- مِّن لَّيْس^{۵۲} (از نیست) که ترجمه لاتینی آن *ex non esse*^{۵۳} و ترجمه عبری آن م- آیین^{۵۴} (از هیچ) آمده است. این هردو ترجمه صحیح است. در ترجمه عربی ارسطو، لفظ لَیْس برای ترجمه کلمه یونانی مِه آبنای^{۵۵} (نبودن، به لاتینی: *non esse*)، و در ترجمه عربی سعدیا از کتاب مقدس، لیس عربی در مقابل این عبری (اشیاء، ۴۱: ۱۲) به کار رفته است. ولی اسرائیلی در هریک از دو معنی که مستقیماً این لفظ را به کار می برده، آن را به معنی «هیچ» استعمال می کرده است. و این مطلب را خود او به روشنی در فقره ای که لفظ اَللَّیْس را با لفظ العَدَم مقابل هم نهاده (به لاتینی: *privatio*؛ به عبری: هـا-هَفَقَد) نشان داده است. معنی آن فقره چنین است: «العَدَم تنها پس از وجود صورت می گیرد؛ بنابراین اگر چیزی وجود داشته باشد و سپس وجود او قطع شود، می گویند که آن چیز نابود شد (عَدَم) ... ولی اللیس (ناموجود) را نمی توان همچون چیزی که نابود شده توصیف کرد، چه ناموجود (نابود) صورتی در اندیشه (فی الوهم؛ *in mente*؛ با-رَأْيُون) ندارد تا با وجود یا عدم توصیف شود».^{۵۶}

369 در عمق ذهن اسرائیلی در آن ضمن که این / بیانات را درباره عدم و معدوم اظهار می کرد، به اعتقاد من، دوتا از چند معنی که ارسطو برای اصطلاح «عدم» (سْتِرْسِیس) در نظر داشته، خودنمایی می کرده است. ارسطو در یکی از آثار خود یکی از معانی عدم را «برداشتن اجباری هر چیز»^{۵۷} یعنی عمل محروم کردن یا حالت محروم ماندن دانسته است. در اثری دیگر، با «عدم» همچون چیزی در مقابل «صورت» و «ماده»، یعنی به معنی فقدان صورت معامله کرده و گفته است که برخلاف ماده (هیولی) که «به صورت عَرَضی معدوم» و بنابراین

۵۲- کتاب الحدود، ص ۹۳، س ۵.

۵۳- *Liber Definitionum*، ص ۴۵، س ۶۸. ۵۴- سیفر ها- گبولیم، ص ۱۴۰، س ۳۰-۲۹.

۵۵- بو یژ، ابن رشد: تفسیر مابعدالطبیعة، فهرست، D، ۲، ذیل همین کلمه.

۵۶- حدود، ص ۱۹۳، س ۱۱-۵؛ ترجمه لاتینی، ص ۴۵، س ۸ تا ص ۴۶، س ۶؛

گبولیم، ص ۱۴۰، س ۳۴-۳۰.

۵۷- متافیزیک پنجم، ۲۲، ۱۰۲۲b، ۳۲-۳۱.

به معنایی موجود است، عدم «غیرموجود بالذات» است و بنابراین به هیچ وجه وجود ندارد،^{۵۸} یا چنانکه در اثر دیگرش می گوید، «هیچ» (مِیدِن)^{۵۹} است. بنابراین، گفته اسرائیلی را که «ناموجود صورتی در اندیشه ندارد تا با وجود یا عدم توصیف شود»، باید چنان معنی کرد که لفظ «ناموجود»، بدان گونه که به توسط ارسطو در مورد عدم یعنی فقدان صورت به کار رفته، برخلاف ماده (هیولی)، نباید با هیچ یک از معانی «وجود» با این کلمه بیان شود، و نیز لفظ «ناموجود» در این کاربرد لفظ «عدم» تنها به معنی «برداشتن اجباری» وجود نیست که ارسطو آن را به معنی کاربرد دیگری از لفظ «عدم» دانسته است. «ناموجود» (اللیس) در این کاربرد لفظ «عدم» را اسرائیلی از ما می خواهد که به معنی «هیچ چیز» بدانیم.

سه جمله دیگر در کتاب مبادی او آمده که اصل عربی آنها موجود نیست. بنابراین جمله های لاتینی و عبری را نقل می کنم و در آن می کوشم تا جمله های عربی معادل آنها را به دست دهم. اسرائیلی در این کتاب سخن خود را چنین آغاز می کند که گونه ای از «گون» که آن را «آفرینشی» توصیف می کند، عبارت از به وجود آمدن یک چیز «از هیچ» (*ex nihilo*، مه - آیین)^{۶۰} است. چونکه ترکیب *لا مین شیء* که عموماً در آن زمان در مقابل *ex nihilo* به کار می رفت، چنانکه خواهیم دید، بعدتر در این کتاب یا درست به همان / صورت یا به صورت *مین لاشیء* به کار رفته و به *اکس نیهیلو* (لاتینی) و *می - لودتر* (عبری) ترجمه شده، ترکیب عربی مقابل *اکس نیهیلو* و *مه - آیین* می بایستی *مین لیس* بوده باشد که همان ترکیبی است که خود وی، چنانکه دیدیم، در کتاب *الحدود* خویش به معنی *ex nihilo* به کار برده بوده است. سپس در ضمن پیشرفت بحث خود، اسرائیلی از سه ترکیب دیگر به عنوان معادل های *اکس نیهیلو* استفاده کرده است، از این قرار:

۵۸ - فیزیک اول، ۱۹۲۵، ۷-۶.

۵۹ - کون و فساد اول، ۳۱۸، ۴، ۱۵؛ رجوع کنید به ص ۳۵۶، پیش از این.

۶۰ - کتاب مبادی، ص ۴۸، س ۷-۵؛ *بیقرها - یسودوت*، ص ۸، س ۳-۱.

۲- نُونِ اِکسِ اَلِیُو، *Non ex alio*^{۶۱}، به عبری: می — لُودَبَر.^{۶۲} بر مبنای کلمهٔ عبری دَبَر که معادل عربی آن شیء است، لفظ لا تینی *alio* بدون شک تحریفی از *aliquo* است که عربی معادل آن نیز شیء است. بنابراین اصل عربی آن یا به صورت لامن شیء «نه از چیزی» بوده است بنابر صورت لا تینی، و یا به صورت مین لاشیء «از نه چیزی» بنابر صورت عبری.

۳- اِکسِ پریواسیونه *ex privatione*^{۶۳}؛ عبری: میه — ها — هَعْدِر؛^{۶۴} که عربی آن آشکارا من العدم «از نیستی» بوده است. اسرائیلی بلافاصله توضیح می دهد که «عدم چیزی نیست که در اندیشه (*in mente*)، ب — مَحَنَه) پیش از تکوین چیزها از آن وجود داشته باشد» — درست همان توضیحی که وی در کتاب الحدود خود برای الیس در مقابل العدم آورده است. و این نشان می دهد که «عدم» را در اینجا وی به معنی «برداشتن اجباری هر چیزی» به کار نبرده است؛ بلکه آن را به معنی نبودن صورت و بنابر آن به معنی عدم وجود مطلق یا هیچ استعمال کرده است.

۴- اِکسِ نُونِ اِکزیستِنَه *ex non existente*^{۶۵}؛ عبری: می — لُو مِسِئُوت؛^{۶۶} که هردو ترجمه تحت اللفظی ترکیب عربی مین لا وجود «از نه هستی» است. چون لفظ وجود به عنوان ترجمهٔ کلمهٔ یونانی تُوآِنای^{۶۷} به کار رفته، این ترکیب در یونانی به صورت اِک تومه آِنای خواهد بود که معادل است با اِک تومه اُوتُوس که به معنی اِکسِ نیهِلو به کار می رفته است.

بدین ترتیب معلوم می شود که اسرائیلی در مقابل اکس نیهِلو این چهار

ترکیب را به کار می برده است: / (۱) مین لیس؛ (۲) یا (۱) لامن شیء یا (ب) 371 مین لاشیء؛ (۳) مین العدم؛ (۴) مین لا وجود. از میان اینها تنها (۲) آن است که در منابع اسلامی نقل شده در بالا به کار رفته است. و چون ۱ و ۳ و ۴ سرانجام

۶۱- مبادی، ص ۹۵، س ۱۴. ۶۲- یسودوت، ص ۶۹، س ۲۳-۲۲.

۶۳- یسودوت، ص ۵۷، س ۵. ۶۴- مبادی، ص ۱۰۵، س ۲۷.

۶۵- مبادی، ص ۱۰۵، س ۲۸-۲۶. ۶۶- یسودوت، ص ۶۹، س ۲۲.

۶۷- رجوع کنید به بویژ، این رشد، تفسیر مابعد الطبیعه، فهرست D، a، زیر همین عنوان.

منعکس کننده یونانی اک **تومه اونتوس** هستند، معلوم می شود که اسرائیلی لفظ مورد اختلاف نظر «ناموجود» را به معنی «هیچ چیز» می گرفته است.

سعیدیا برای اکس نیهیلو عبارت عربی عمومی **لامن شی ء** (لو می - دبر)^{۶۸} را به کار برده است. ولی آشکارا به سبب آنکه می دانیم عبارت عربی معمولی برای «هیچ» **لاشی ء** است، ناگزیر بر ذهن او این سؤال خطور می کرده است که چرا آن تعبیر فقی که عموماً در زبان عربی در مقابل اکس نیهیلو به کار می رفته، **لامن شی ء** بوده است نه **لاشی ء**. پاسخی به این پرسش را خود وی در شرحش بر **سفر یصیره** آورده است: هنگام نوشتن شرح بر فقره ای که ترجمه عربی آن بدین گونه معنی می دهد: «او چیزی را نه از چیزی (لامن شی ء) آفرید و آنچه را که نبود (لیس) به وجود (ایس) آورد»، می گوید: «در اینجا می گویم 'او چیزی را نه از چیزی (لامن شی ء) آفرید، و نمی گویم 'او چیزی را از هیچ (من لاشی ء) آفرید، به همان دلیل که آیه ای [در سفر ایوب، ۲۶:۷] را چنین ترجمه کرده ایم که 'او زمین را نه بر چیزی (لا علی شی ء) آویخت؛ و چنین ترجمه نکرده ایم که 'او زمین را بر هیچ چیز (علی لاشی ء) آویخت؛ بنابراین به این مطلب اشاره می کنیم که **لاشی ء** (هیچ چیز) **شی ء** است، در صورتی که آنچه در اینجا [در **سفر یصیره**] مورد بحث است، این اعتقاد است که خدا هوا را **لامن شی ء** (نه از چیزی) آفرید».^{۶۹}

این فقره در بدو نظر تنها گونه ای از زبان بازی و دوپهلوسخنمایی می نماید. ولی واقعاً اصلی منطقی را منعکس می کند. بنابر گفته ارسطو، هر وقت علامت نفی «نه» اسمی را تغییر دهد، همچون **اوک آتروپوس**، به عربی **لا انسان** (نه انسان)، باید آن را اسم نامعین (به یونانی: **اوتوما اتورستون**)؛ به عربی: اسم غیرمحصّل) بخوانیم.^{۷۰} بنابراین / کلمه عربی متعارفی برای

۶۸ - امونوت اول، ۱، ص ۳۲، س ۱۱.

۶۹ - تفسیر کتاب المبادی، ص ۸۳، س ۱۶ تا ص ۸۴، س ۱ (۱۰۶).

۷۰ - در عبارت ۱۶۵.۲، ۳۲ - ۳۰؛ ترجمه عربی اسحاق بن حنین در شرح فارابی بر کتاب در

عبارت ارسطو، ویرایش کوچ و مارو، ص ۲۲.

«هیچ» که مرکب از دو جزء «نه» و «چیزی» و به صورت لاشیء است را می‌توانیم از لحاظ منطقی یک اسم غیرمحصّل بدانیم که به معنی «نه چیزی» است. بار دیگر، بنا به گفته ارسطو، یک «اسم غیرمحصّل به صورتی یکسان بر آنچه وجود دارد و بر آنچه وجود ندارد»^{۷۱} قابل تطبیق است. بنابراین ترکیب من لاشیء می‌تواند منطقاً به معنی «از نه چیزی» باشد که در این صورت معنی «از هیچ» ندارد بلکه به معنی از چیزی نامعین است خواه وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد؛ یا از چیزی نامعین که نمی‌دانیم وجود دارد یا وجود ندارد.^{۷۱a}

این مطلب را نیز باید اضافه کنیم که به کار رفتن ترکیب *بعدالعدم* (عبری: آخرها - هَعْدَر) «پس از نیستی» به عنوان همسنگ *لا من شیء* (می - لودبر) «نه از چیزی» به معنی *اکس نیهلوی* لا تینی،^{۷۲} بازتابی از این گفته ارسطو است که «آمدن از (به یونانی: اک) چیزی»^{۷۳} ممکن است به معنی «آمدن پس از (به یونانی: متا) چیزی» باشد.^{۷۴} بازتابی از ابن میمون و ارسطو در سن توماس هنگام بحث وی در باره معنی *اکس نیهلوی* است که به گفته وی ممکن است به معنی (۱) *post non esse* «پس از نبودن» باشد یا (۲) به معنی *non fit ex aliquo* «از چیزی ساخته نشده».^{۷۵} به همین گونه توضیح کیرسکاس در باره لفظ عبری *مه - آیین* «از عدم»، به معنی *آخرها هعدر* «پس از

۷۱ - همان کتاب، ص ۲۳ - ۲۲. این جمله در اینجا در ترجمه عربی و نیز در دو نسخه یونانی که یکبار به آنها اشاره کرده افتاده است، و اما پس از آن (۱۵، ۱۶b، ۳) در ارتباط با بحث ارسطو در باره «فعل نامعین» آمده است. ولی، دانشجویان عرب این کتاب، چنانکه از شرح فارابی بر ۱۶، ۱۶b - ۱۵ (ص ۳۸) برمی‌آید، این بیان مربوط به فعل محصّل را بر اسم محصّل نیز تطبیق می‌کنند. در باره کاربرد محمول نامعین در ارسطو، رجوع کنید به مقاله من، «Tueice-Revealed»
Averroes، در *Speculum*، ۳۶، ۳۹۲ - ۳۷۳ (۱۹۶۱).

۷۱a - رجوع کنید به ص ۳۸۹ - ۳۸۷ از مقاله من که در حاشیه ستاره‌دار ص ۳۵۹ پیش از این ذکر آن گذشت.

۷۲ - مورد دوم، ۱۳ (۱)، ص ۱۹۶، ۶، و ۱۳ (۲)، ص ۱۹۸، ۷.

۷۳ - متأخر یک پنجم، ۲۴، ۱۰۲۳a، ۲۶.

۷۴ - همان کتاب، ۱۱، ۱۰۲۳b، ۵ - *Sum. Theol.* ۱ - ۷۵، ۴۵، ۱، و ۳ ad.

عدم»^{۷۶} بازتابی از ابن میمون و ارسطو و شاید سن توماس بوده باشد، هرچند کرسکاس، برخلاف ابن میمون و سن توماس، ترکیب «پس از عدم» را به منظور یکی جلوه دادن اکس نیهللو با صدور و انبعاث به کار برده باشد.^{۷۷}

۲ — براهین آفرینش *

373

سعدیا در کتابی که به عربی نوشته و در سال ۹۳۳/۳۲۱ در بغداد صورت اتمام پذیرفته، برای آفرینش چهار برهان عقلی آورده و گفته است که آنها را از میان براهین چندی که یافته و ممکن بوده است در تأیید آموزه آفرینش کتاب مقدس به کار رود، برگزیده است.^۱ بیش از دو قرن پس از آن، در نیمه دوم قرن ششم / دوازدهم، ابن میمون هفت برهان برای آفرینش آورده و نوشته است که متکلمان این براهین را به کار می برند.^۲ چون از چهار برهان سعدیا — چنانکه پس از این خواهیم دید، اعراب آگاهی داشتند — تنها یکی به توسط ابن میمون در فهرست وی از براهین متکلمان نیامده، می توانیم بگوئیم که روی هم رفته هشت برهان بوده است که هفت تای از آنها را متکلمان به کار می بردند و یکی از آنها چنین نبوده است.

در فاصله میان سعدیا و ابن میمون، بعضی یا همه براهین متکلمان

۷۶ — Or Adonai III، ۱، ۵، ص ۶۹۵، س ۱۸ — ۴ (چاپ وین، ۱۸۵۹).

۷۷ — رجوع کنید به مقاله های من، «معنی اکس نیهللو در نوشته های پدران کلیسا، فلسفه عربی و عبری، و سن توماس»، در تحقیقات قرون وسطایی به افتخار یرمیاہ دنیس مانپاس فورد (۱۹۴۸)، ص ۳۷۰ — ۳۵۵؛ و «اصیلولت و — یش مه — ایین اصل کرسکاس» در سفر آشف، ص — ۲۳۰. ۲۳۶.

* این بخش صورت کاملاً تکامل یافته و تجدید نظر شده مقاله من «براهین کلامی بر آفرینش در سعدیا و ابن رشد و ابن میمون و سن توماس» مندرج در کتاب سال سعدیا از فرهنگستان پژوهش یهودی امریکا (۱۹۴۳)، ص ۲۴۵ — ۱۹۷ است.

۱ — امونوت اول، ۱، ص ۳۲، س ۱۶. ۲ — موره اول، ۷۴، ص ۱۵۰، س ۱۰.

همچنین در آثار ابن سوار و جَوَینی و ابن حزم و ماوردی و یوسف البصیر و یسوعا بن یهودا و بَحَّیة و ابن صدِّیق و هالوی و شهرستانی و ابن رُشد آمده، و آن یک برهان که مورد استفاده متکلمان نبوده نیز در آثار ابن سوار و ابن رُشد آمده است. همین برهانهای هشتگانه، که بعضی از آنها مستقیماً آفرینش را اثبات می کند و بعضی دیگر به ردّ ازلیّت^۳ می پردازد، اکنون مورد بحث و تحقیق ما است. با آغاز کردن از نخستین برهان سعدیا، که هرچند به توسّط متکلمان به کار نمی رفته در دسترس ایشان قرار داشته است، هفت برهان دیگر را به ترتیبی که / ابن میمون³⁷⁴ در کتاب خود آورده، جز دومی که آن را در مقام پنجم آورده ایم، در اینجا نقل می کنیم.

- ۱ — برهان از طریق نهایتها و بازسازی صورت آغازین آن در یوحنای نحوی.
- ۲ — برهان از طریق شباهت چیزها در جهان.
- ۳ — برهان از طریق اجتماع و افتراق ذرات.
- ۴ — برهان از طریق حادث بودن همه عرضهای اجزاء ترکیب کننده جهان.
- ۵ — برهان از طریق محال بودن تسلسل.
- ۶ — برهان از طریق تخصیص.
- ۷ — برهان از طریق ترجیح هستی بر نیستی.
- ۸ — برهان از طریق جاودانی بودن ارواح.

۱ — برهان از طریق نهایتها و بازسازی صورت آغازین آن

در یوحنای نحوی

نخستین برهان در فهرست سعدیا را خود وی زیر عنوان «نهایت» (به عبری: ها — تَکْلِیوֹت)^۱ آورده است. این برهان را سپس گیرسُونِیدِس^۲ از شرح

۳ — رجوع کنید به پس از این، برهان سوم، ص ۳۸۶، در حاشیه شماره ۱، و موزه اول، ۷۱، ص ۱۲۴، س ۱۱؛ اول، ۷۴، ص ۱۵۰، س ۱۳ — ۱۲.

۱ — امونوت اول، ۱، نخستین نظریه (۱)، ص ۳۲، س ۱۶ تا ص ۳۴، س ۷.

۲ — ملحموت ادونای ششم، ۱، ۳، ص ۲۹۶. رجوع کنید به اشتاینشایدر، الفارابی، ص ۱۶۲.

مطلوب ابن رشد بر مابعد الطبیعه^۳ ارسطو نقل کرده، و آن را به یوختای نحوی نسبت داده است. پیش از ابن رشد ولی پس از سعدیا، همین برهان را نیز ابن سوار به نام یوختای نحوی نقل کرده است.^۴ در یونانی، سیمپلیکیوس همین برهان را در شرح خود بر فیزیک^۵ ارسطو به نام یوختای نحوی آورده است.

375

/ این برهان بر روی سه قضیه بنا شده است: نخست، جهان از لحاظ بزرگی محدود است؛ دوم، نیروی داخل جهان که حافظ هستی آن است، محدود است؛ سوم، از چنین نیروی محدودی نمی تواند وجود نامحدود فراهم آید. از این سه قضیه و مقدمه، سعدیا چنین نتیجه گرفته است که جهان باید «آغاز و انجامی» داشته باشد. سعدیا در ضمن بحث، به روش مخصوص خود، برهان ارسطو را برای اثبات این که جهان از لحاظ بزرگی محدود است و اینکه تنها یک جهان وجود دارد^۶ بازگو کرده است.

حال باید به این نکته توجه داشته باشیم که آن نیروی درونی و محدود جهان را سعدیا همچون نیرویی که علت حفظ جهان است توصیف کرده است. ولی در ارسطو، آن نیروی محدود درون عالم همچون نیروی علت حرکت عالم بیان شده است.^۸ ممکن است این سؤال پیش بیاید که علت این تغییر اصطلاح چه بوده است.

۳ - رجوع کنید به پس از این، حاشیه ۱۵.

۴ - ترجمه فرانسه از روی نسخه خطی عربی، با مقدمه ای از برنارد لُوون، زیر عنوان «مفهوم

مُخَدَّت در کلام و در فلسفه»، در *Donum Natalicum H. S. Nyberg Obtinum* (1954)، ص ۹۱ (۸). اصل عربی آن یک سال بعد به توسط عبدالرحمان بدوی زیر عنوان مقالات لابی الخیر الحسن بن سوار البغدادی در *Neoplatonici apud Arabes*، ص ۲۴۶، س ۱۱، منتشر شد. در نامه ای از یحیی بن غدی نیز به یوختای نحوی اشاره شده است. رجوع کنید به س. پینز، (مکاتبه ای فلسفی از قرن دهم)، PAAJR، ۱۱۵، ۲۴، (۱۹۵۵).

۵ - به نقل برنارد لوون، در مقاله یاد شده، ص ۸۶ و حاشیه ۳. رجوع کنید به حاشیه ۱۴ پس

از این.

۶ - امونوت اول، ۱، نظریه اول (۱)، ص ۳۲، س ۲۱-۱۷؛ در آسمان اول، ۷-۵.

۷ - همان جا. س ۱۷ تا ص ۳۳، س ۱۰؛ در آسمان اول، ۸.

۸ - فیزیک هشتم، ۱۰، ۲۶۶a، ۱۳؛ کلمه یونانی کینین؛ ۲۶۶b، ۴؛ کینینی.

سپس، نیز، هر سه قضیه که سعدیا برهان خود را بر روی آنها بنا کرده، ریشهٔ ارسطویی دارد. در مورد قضیهٔ اول، خود سعدیا، چنانکه دیدیم،^۹ براهین ارسطو را که این قضیه مبتنی بر آنها است نقل کرده است. به همین گونه قضیهٔ دوم او مبتنی بر برهان ارسطو در اثبات این امر است که «نیروی نامحدود نمی تواند در کمیت محدود جایگزین شود»،^{۱۰} و قضیهٔ سوم او بر پایهٔ برهان ارسطو در اثبات این که «هیچ محدودی نمی تواند علت حرکت در زمانی نامحدود باشد» بنا شده است.^{۱۱} و با وجود این نتایجی که آنان از این قضیه ها استخراج کرده اند با یکدیگر متفاوت است. به نظر سعدیا، این قضایا به این نتیجه می انجامد که جهان دارای «آغاز و انجام» است. در نظر ارسطو از این قضایا تنها این نتیجه حاصل می شود که در آن سوی نیروی محدود درون جسم عالم می بایستی نیرویی بدون جسم و نامحدود وجود داشته باشد، و همین نیروی بدون جسم و نامحدود و موسوم به محرک اول بدون حرکت است که، به نظری علت حرکت و نیز بیپایانی یعنی ازلی بودن جهان است.^{۱۲} بنابراین 376 مطلب عمده آن نیست که آیا نیروی محدود درون جهان حرکت و هستی نامحدود ایجاد می کند، بلکه این است که آیا یک نیروی بدون جسم نامحدود در خارج جهان وجود دارد، و آیا چنین نیرویی می تواند حرکت و هستی بیپایان عالم را حفظ کند یا نه. بنابراین، به نظر سعدیا، استدلال کردن بر ضد ازلی بودن عالم تنها بر پایهٔ این واقعیت که نیروی درون عالم می بایستی محدود باشد، برای رسیدن به نتیجهٔ واقعی کفایت نمی کند. علاوه بر این، چنانکه می توان ثابت کرد،^{۱۳} سعدیا از محرک اول ارسطو آگاه بوده است. پس چرا هیچ اشاره ای در اینجا، حتی برای رد کردن آن، به این امر نکرده است؟

پاسخ پرسش اول را می توان در چیزی یافت که از سیمپلیکیوس و ابن رشد دربارهٔ صورت اصلی این استدلال بدان گونه که از ترجمهٔ عربی کتاب

۹ - رجوع کنید به حاشیهٔ ۶ بالا.

۱۲ - همان کتاب، هشتم، ۹، ۲۶۶، ۹-۶.

۱۰ - فیزیک هشتم، ۱۰، ۲۶۶ a، ۲۵-۲۴.

۱۳ - امونوت اول، ۳، نظریهٔ هفتم، ص ۵۸، س

۱۱-۱۲.

۱۱ - همان جا، ۱۳-۱۲.

یوحتای نحوی در دسترس سعدیا بوده است، به دست می آید.

سیمپلیکیوس، پس از توجّه دادن به این مطلب که یوحتای نحوی اثبات ارسطو را دربارهٔ این مطلب که هیچ جسم محدود نمی تواند نیروی نامحدود داشته باشد، اساس برهانی در تأیید نظر خود قرار داده، آن برهان را بدین گونه بازگو می کند: «چه اگر جسم آسمان و جهان محدود باشد، در آن صورت دارای نیروی محدود خواهد بود، ولی بلافاصله وی چنان می اندیشد که آنچه نیروی محدود دارد در معرض فساد واقع است».^{۱۴}

در شرح مطوّل ابن رشد بر متافیزیک، برهان بدین صورت آمده است: «یوحتای نحوی شگ و خیم و دشواری بر ضدّ مشائیان دربارهٔ این مسئله اقامه کرده است. وی می گوید: اگر هر جسم تنها نیروی محدود دارد، در آن صبررت فلک نیز دارای نیروی محدود است. ولی آنچه محدود است فسادپذیر است. بنابراین فلک فسادپذیر است».^{۱۵}

377

/ این پاسخ نخستین پرسش است. زیرا چون بر مبنای محدود بودن نیروی درون جهان، برهان به صورت اصلی آن که بر سعدیا شناخته بود در آن نمی کوشید که مخلوق بودن عالم را اثبات کند بلکه فسادپذیر بودن آن را اثبات می کرد، بنابراین کاملاً برای وی طبیعی بود که آن نیرو را همچون نیروی توصیف کند که جهان را از فساد «حفظ می کند». به کار برده شدن این برهان فسادپذیر بودن عالم به توسط سعدیا همچون برهانی برای مخلوق بودن آن را می توان نتیجه ای از یک استنتاج ضمنی به وسیلهٔ خود وی مبتنی بر این گفته

۱۴ — سیمپلیکیوس در فزیکا (فوسیکا) هشتم، ۱۰، و یرایش دیلر، ص ۱۳۲۷، س — ۱۴

.۱۶

۱۵ — در متافیزیک دوازدهم، شرح ۴۱ (هشتم، ص B ۳۲۴؛ عربی، ص ۱۶۲۸، س ۱۲ —

:(۱۰

ارسطو دانست که «آنچه فسادپذیر است حادث است».^{۱۶} بنابراین نیز بر مبنای همین گفته ارسطو است که گرسونیدس، از این براهین فسادپذیری عالم، به صورت صریح آفریده بودن آن را استنتاج کرده است.^{۱۷}

در پاسخ پرسش دوم، در نشان دادن این مطلب کوشش خواهیم کرد که علت آنکه سعدیا متوجه توضیح ارسطو درباره ازلت حرکت از روی نظریه محرک اول وی نشده این بوده است که براهان یوحنای نحوی، که به صورت اصلی آن بر سعدیا شناخته بود، مشتمل بر ردی از توضیح ارسطو نیز بود. و این کار را بدین صورت انجام خواهیم داد که صورت نخستین براهان یوحنای نحوی را بر مبنای مقایسه کردن بازگو شده آن در شرح مطول بر متافیزیک ابن رشد با فقرات مشابه آن در شرحهای دیگر وی بر آثار ارسطو، به دست دهم.

فقره ای که در بالا از شرح مطول ابن رشد بر مابعدالطبیعه ارسطو نقل شد، و در آن آمده بود که یوحنای نحوی شکی وخیم و دشوار بر ضد مشائیان درباره اعتقاد ایشان به قدمت عالم اقامه کرده بود، دو فقره دیگر به دنبال دارد.

فقره نخستین مشتمل بر دو بخش است که در یکی از آنها کوششی برای حل دشواری اقامه شده به توسط یوحنای نحوی صورت گرفته، و در دیگری آن راه حل رد شده است. ترجمه آن چنین است: «اگر گفته شود که نبودن فساد در فلک مکتسب از نیروی ازلی فسادناپذیر [خارج فلک] است، از آن چنین نتیجه می شود که آنچه امکان / فساد دارد قدیم است، ولی ارسطو بطلان این نتیجه را در پایان کتاب در آسمان خود آورده است».^{۱۸} باید توجه داشت که راه

378

۱۶ — در آسمان اول، ۱۲، ۲۸b، ۲.

۱۷ — ملحموت ادونای ششم، اول، ص ۲۹۶، س ۲ — ۱.

۱۸ — در متافیزیک دوازدهم، شرح ۴۱ (هشتم، ص ۳۲۴C؛ عربی، ص ۱۶۲۸، س — ۱۳

حلّ آزمایشی، درست همان راه حلّی است که می بایستی ارسطو برای رفع دشواری عرضه کرده باشد، یعنی اینکه فساد ناپذیری فلک را به محرّک اول منسوب کند. در ردّ این راه حلّ آزمایشی، مقصود اشاره به «کتاب اوّل در آسمان»، فقره ای است که در آن ارسطو، بر مبنای نظر خودش درباره اینکه هر ممکن در زمان بیپایان صورت فعلیت پیدا خواهد کرد،^{۱۸۲} در اثبات این مطلب کوشیده است که آنچه فسادپذیر نیست نمی تواند ازلی باشد یعنی در مدّتی بیپایان وجود داشته باشد، چه اگر چنان فرض شود که آنچه فسادپذیر است مدّتی دراز دوام می کند، در آن صورت این چیز می تواند در مدّتی بیپایان هم موجود باشد و هم موجود نباشد، که این نتیجه ای محال است.^{۱۹}

فقره دوم مشتمل بر راه حلّ خود ابن رشد است بر اشکالی که یوحتای نحوی بر ضدّ مشائیان اقامه کرده بوده است. خلاصه راه حلّ او آن است که راه حلّ آزمایشی دشواری را می پذیرد و ردّ آن راه حل را با این بحث طرد می کند که، بنابر گفته ارسطو باید میان قدیم بودن حرکت فلک که علت آن محرّک اوّل است و قدیم بودن وجود فلک که علت آن طبیعت خود فلک است، تفاوت قائل شویم، چه، بنابر نظر ارسطو، وی بر آن است که فلک که از هیولی و صورت تشکیل نشده، در داخل خود امکان فساد ندارد.^{۲۰}

اکنون به مقایسه این فقره های شرح مطوّل مابعدالطبیعه با فقره های همانند آنها در شرح مطوّل بر فیزیک و شرح مطوّل / بردر آسمان و شرح متوسط بر در آسمان می پردازیم.

نخست، همان دشواری که در شرح مطوّل بر متافیزیک به نام یوحتای نحوی بر ضدّ مشائیان اقامه شده^{۲۱} در این سه شرح نیز بدون ذکر نام اقامه کننده

۱۸۲ - رجوع کنید به کتاب من، نقد کرسکاس بر ارسطو، ص ۲۴۹، حاشیه ۳، و ص ۵۵۱، حاشیه ۳.

۱۹ - در آسمان اوّل، ۱۲، ۲۸۱b، ۲۵ - ۲۸، ۲۸۲a، ۲۵ - ۲۱.

۲۰ - در متافیزیک دوازدهم، شرح ۴۱ (هشتم، ص CD ۲۳۴؛ عربی، ص ۱۶۲۹، س - ۱.

(۱۵).

۲۱ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۵.

آنها بر ضدّ خود ارسطو اقامه شده است. در شرح مطوّل بر فیزیک، که مستقیماً این گفتهٔ ارسطو که «نیروی نامحدود نمی تواند در کمّیتی محدود جایگزین باشد» آمده و چنین معنی شده است که «نیروی هر جسم محدود است»، ابن رشد چنین گفته است: «این که چنین بیانی بتواند جسم فلک را شامل شود یا نشود، مورد تردید است، چه، اگر جسم فلک را شامل شود، در آن صورت نیروی جسم فلک محدود خواهد شد، ولی آنچه نیروی محدود دارد فسادپذیر است».^{۲۲}

همین سؤال بدون ذکر نام بر ضدّ خود ارسطو در شرح مطوّل بر در آسمان^{۲۳} و شرح متوسط بر در آسمان^{۲۴} طرح شده است.

دوم، همان راه حلّ این دشواری که در شرح مطوّل بر متافیزیک به صورت آزمایشی با عبارت «اگر گفته شود»^{۲۵} آغاز شده، در این سه شرح به نام اسکندر آفرودیسی نقل شده است. مثلاً در شرح مطوّل بر متافیزیک بدین صورت آمده است: «در بعضی از رساله ها، اسکندر، در پاسخ این اعتراض، گفته است که جسم فلک ازلیّت خود را از محرّک غیرهیولانی خود به دست آورده است».^{۲۶}

همین راه حل به نام اسکندر/ در شرح مطوّل بر در آسمان^{۲۷} و شرح 380 متوسط آن^{۲۸} نیز نقل شده است.

۲۲- در فیزیک هشتم، شرح ۷۹ (چهارم، ص ۴۲۶ III):

“In propositione autem assumpta hic... dubitari potest, utrum contineat corpus celeste, aut non. Si enim continet corpus celeste, tunc corporis celestis erit potentia finita; cui autem est potentia finita, est corruptibile.”

۲۳- در آسمان دوم، شرح ۷۱ (پنجم، ص ۱۴۵ IK).

۲۴- *Paraphrasis in Primum de Caelo* دهم. فصل ۲. بخش ۸ (پنجم، ص C ۲۹۳).

۲۵- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۸.

۲۶- در فیزیک هشتم (ص ۴۲۶ K): “Et Alexander in quibusdam suis tractatibus respondens dicit corpus celeste adeptum fuisse aeternitatem ab suo motore, qui non est in materia.”

۲۷- در آسمان دوم (ص ۱۴۵ K).

۲۸- *Paraphrasis in Primum de Caelo* (ص GH ۲۹۳).

سوم، همین برهان که در شرح مطّول برمتافیزیک به صورت ردّیه ای بینام بر راه حلّ آزمایشی بینام دشواری اصلی^{۲۹} آمده، در این سه شرح به نام ردّ یوحتای نحوی بر راه حلّ اسکندر از همان دشواری ذکر شده است. مثلاً، در شرح مطّول بر در آسمان، پس از بازگو کردن راه حلّ اسکندر از دشواری اصلی، ابن رشد می گوید: «یوحتا این پرسش را برای مشائیان چنان طرح کرده بود که راه گریزی از آن نداشتند، چه می دیدند که خود این مطلب را قبول دارند که در جسم فلک نیرو محدود است، زیرا، اگر [همچون فرضی که در راه حلّ دشواری اصلی کرده بودند]، در آنجا دو نیرو موجود باشد، یعنی یک نیروی محدود [در داخل جسم فلک] و یک نیروی نامحدود [در خارج جسم فلک]، نتیجه آن می شود که جسم فلک به سبب نیروی محدود فسادپذیر و به سبب نیروی نامحدود فسادناپذیر باشد [و این مخالف سخن ارسطو است که آنچه امکان فسادپذیری دارد نمی تواند فسادناپذیر باشد]».^{۳۰}

به همین گونه نیز در شرح مطّول بر فیزیک^{۳۱} و در شرح متوسط بر در آسمان،^{۳۲} برهانی که همچون ردّ یوحتای نحوی بر راه حلّ دشواری اوّل معرفی شده، منسوب به اسکندر آمده است.

چهارم، همچون در شرح مطّول برمتافیزیک^{۳۳} در این شرحها ابن رشد راه حلّ خود را بر دشواریهای به وجود آمده عرضه می دارد.^{۳۴}

۲۹ — رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۸.

۳۰ — در آسمان دوم (ص ۱۴۵ KL):

“Ioannes autem dedit hanc quaestionem Peripatheticis tali modo, quod non possunt evadere ex ea, secundum quod concedunt quod in isto corpore celesti est potentia finita quoniam, si illic sint duae potentiae, finita scilicet, et infinita, continger ut secundum finitam sit corruptibile, et secundum infinitam incorruptibile.

۳۱ — در فیزیک هشتم (ص ۴۲۶ KL).

۳۲ — Paraphrasis in Primum de Caelo (ص ۲۹۳).

۳۳ — رجوع کنید به حاشیه ۲۰ پیش از این.

۳۴ — در فیزیک هشتم (ص ۴۲۶ Mf)؛ در آسمان دوم (ص ۱۴۵ Lf)؛

Paraphrasis

(ص ۱۹۳ If).

381 / چنانکه مشاهده می شود، در هیچ یک از این سه شرح نام یوحتای نحوی در ارتباط با نخستین دشواری اقامه شده بر ضد ارسطو نیامده است. ولی در این هرسه شرح، درست پس از راه حل اسکندر برای دشواریهای اقامه شده بر ضد ارسطو، فقرانی می آید که از رد شدن راه حل اسکندر به توسط یوحتای نحوی خبر می دهد.

بر مبنای همه آنچه گفته شد، می کوشیم تا صورت نخستین برهان یوحتای نحوی را دوباره سازی کنیم. می توانیم بگوییم که با بازگویی دشواری قدیم جاری بر ضد نظریه فساد ناپذیری عالم بر اساس محدود بودن نیروی درونی حافظ از فساد آن آغاز می شده است. پس از آن به نام اسکندر و مشائیان دیگر، راه حل آن اشکال قدیمی را بر اساس اینکه فساد ناپذیری عالم به سبب وجود محرک اول است نقل می کرده است. و بالاخره پایان آن بیان رد خود یوحتای نحوی بر راه حل اسکندر بوده است که در آن وی چنین استدلال کرده است که، بنابر اصلی که واضع آن خود ارسطو بوده، جهان که بنابر طبع خود فسادپذیر است، نمی تواند به سبب محرک اول فسادناپذیر شود. بنابراین، در شرح مطلق ابن رشد بر متافیزیک، آنچه پس از کلمات «وی می گوید»^{۳۵} آمده بازگویی ابن رشد از برهان خود یوحتای نحوی بر ضد «مشائیان» نیست، بلکه خلاصه مختصری است از بحث کامل او در این موضوعها که شامل سه قسمت بوده است: (۱) با کلمات «اگر هر جسم تنها نیرویی محدود دارد»^{۳۶} آغاز می شود که بازگوشده یک دشواری قدیمی اقامه شده بر ضد ارسطو است؛ (۲) با آغاز کردن با «اگر گفته شود»^{۳۷}، راه حل اسکندر از دشواری بازگویی می شود؛ (۳) آغاز کردن با «از آن چنین نتیجه می شود»^{۳۸}، نماینده رد یوحتای نحوی بر راه حل اسکندر است.^{۳۹}

۳۵ — به پیش از این، حاشیه ۱۵ رجوع کنید.

۳۶ — همان جا.

۳۷ — به پیش از این، حاشیه ۱۸ رجوع کنید.

۳۸ — همان جا.

۳۹ — در پرتو این بازسازی متن گم شده یوحتای نحوی، آن فقره که در کتاب ابن رشد،

/ همین برهان یوحنای نحوی به صورت اصلی آن بدان گونه که در کتاب وی بر ضد آموزه ازلیت عالم ارسطو وجود داشته، به شکل عربی آن در اختیار سعدیا بوده و اساس برهان وی در این زمینه شده است. بنابراین با تکیه کردن بر این اعتراض یوحنای نحوی که محرک اول نمی تواند جهان را فساد ناپذیر کند، گفته است که جهان باید فسادپذیر باشد. سپس با توجه به بیان نقل شده در فوق ارسطو که «هرچه فسادپذیر باشد حادث است» چنین استنتاج کرده است که جهان باید حادث باشد. بنابراین تمام نیروی این برهان باید از طریق دو شکل قیاسی ذیل بازگویی شود.

الف

هرچیز دارای نیروی درونی محدود فسادپذیر است؛
عالم نیروی درونی محدود دارد؛
پس، عالم فسادپذیر است.

ب

هرچیز فسادپذیر حادث است؛
عالم فسادپذیر است؛
پس، عالم حادث است.

۲- برهان از طریق شباهت^۱ چیزها در جهان

افلاطون، که با این فرض اثبات نشده آغاز کرد که جهان پس از نبودن به وجود آمد، در اثبات این امر از طریق قیاس تمثیلی کوشیده است که چون



“Joannes autem dedit quaestionem, de qua plures considerantes non potuerunt evadere. Dixit enim si mundus est finitus, debet habere potentiam finitam, igitur est generabilis et corruptibilis”

باید همچون خلاصه و بازگویی ناقص فقره ای از شرح مفصل وی بر متافیزیک و نیز از فقراتی در دیگر شرحه اش در نظر گرفته شود.

۱- رجوع کنید به حاشیه ۷ پس از این.

چیزهایی که در این جهان است همه به علتی به وجود آمده‌اند، خود این جهان نیز با علتی به وجود آمده است که نام آن خالق (آفریدگار) است.^۲ متکلمان که، برخلاف افلاطون، مدعی آن بودند که از طریق تمثیل با چیزهای درون عالم / می خواهند ثابت کنند که خود جهان آفریده است، واقعاً، همچون 383 افلاطون، می کوشند تا از طریق تمثیل با چیزهای درون عالم ثابت کنند که خود عالم خالق دارد، و تنها از همین راه آنان ثابت می کردند که عالم آفریده است. روی هم رفته، همان گونه که خواهیم دید، بعضی از این براهین — که فرص می شود برای اثبات آفریده بودن عالم است — مستقیماً وجود خالق را اثبات می کند.

این نوع از این استدلال در شهرستانی به نام «ابوالحسن»^۳ نقل شده که آشکارا همان کس نیست که وی او را «شیخ ما ابوالحسن الاشعری» نامیده و برهان اجتماع و افتراق ذرات را که پس از این خواهیم آورد به او نسبت داده است. شراینر چنان نظر می دهد که این ابوالحسن باید ابوالحسن باهلی بوده باشد.^۴ در بازگویی شهرستانی از این برهان، ابوالحسن برهان خود را چنین آغاز می کند که: ولادت و رشد و کمال انسان را از نطفه نمی توان به خود او یا به پدر و مادرش یا به طبیعت نسبت داد، بلکه کار آفریدگار قدیم و حکیم است، و از آن چنین نتیجه می گیرد که «هر قاعده که برای یک فرد یا یک جسم صحت داشته باشد برای همه صحیح است، بدان جهت که همه در جسمیت با یکدیگر شریکند».^۵ از این نتیجه که خالق موجود است، توقع آن دارد که ما چنان استنتاج کنیم که جهان مخلوق است.

به همین گونه ابن میمون سخن خود را با بیان این مطلب آغاز کرده است که چگونه «یکی از متکلمان گفته است که با یک حادث می توان استدلال کرد که جهان محدث و آفریده است».^۶ سپس وی نیز همچون ابوالحسن به بیان

۲ — تیمایوس، ۲۸ A.

۳ — نهایی، ص ۱۲، س ۶ — ۲.

۴ — نهایی، ص ۱۲، س ۲ — ۱.

۵ — موره اول، ۷۴ (۱)، ص ۲۵۰، س ۲۳.

۶ — شراینر، کلام، ص ۵۱، حاشیه ۳.

این مطلب پرداخته است که هیچ فرد بشر نمی تواند بدون تغییر دهنده ای از خارج از حالت نطفه تکامل پیدا کند و به صورت انسان تمام درآید، و سپس چنین اضافه می کند که «بر همین قیاس است حال این درخت خرما و جز آن، و نیز چنین است قیاس با عالم به صورت کلی آن، و آنگاه همچون گزارش شهرستانی از ابوالحسن چنین نتیجه گیری می کند که / «حکمی که بر جسم واحد جاری باشد، ناگزیر بر هر جسم جاری خواهد بود»^۷ که بر آن می توان، همچون در شهرستانی، این جمله را افزود: «بدان جهت که هم در جسمیت با یکدیگر شریکند». نتیجه مستقیم البته آن است که جهان خالقی دارد، که به صورت غیرمستقیم مستلزم آن است که جهان مخلوق باشد. شارح کتاب ابن میمون، افودی، بر آن است که این برهان تنها ثابت می کند که جهان آفریده است، ولی ثابت نمی کند که از عدم آفریده شده باشد.^۸

ولی روایت دیگری از برهان تمثیل هست که ابن رشد نیز آن را به نام اساتید کلام آورده، و در آن کوشش شده است که علاوه بر آفریده بودن جهان آفریده بودن آن از عدم نیز اثبات شود. صورت آن چنین است: «ولی متکلمان مسلمان این را ممکن می دانند که چیزی از عدم به وجود آید، و منکر این اصلند [یعنی اینکه هرچیز باید از چیزی ساخته شود].^۹ سبب اشتباه آنان این واقعیت مشهود عام است که بعضی از چیزها که با چشم دیده می شوند از چیزهایی به وجود می آیند که با چشم دیده نمی شوند، همچون آتش از هوا، و به همین جهت در نخستین نظر چنان تصوّر می کنند که چیزی ممکن است از هیچ پدید آید،

۷- همان جا، س ۲۹-۲۳. این برهان را می توان به هریک از «صورت قیاس استقرائی یا قیاس تمثیلی» بازگو کرد. رجوع کنید به فیلوت ها - هگایون، فصل ۷. در حال اول صورت آن چنین خواهد بود: چون اغلب چیزهای جسمانی آفریده اند، همه چیزهای جسمانی، و از جمله جهان به صورت یک کل، بایستی آفریده باشد. در حالت دوم، صورت قیاس چنین است: چون جهان به صورت یک کل و همه چیزهای منفرد درون آن در جسمانیت همانند یکدیگرند، به همین گونه هم باید در آفریده بودن همانند یکدیگر باشند. از صورت بیانی ابن میمون در اینجا آشکار است که مقصود او قیاس تمثیلی بوده است. شیم - طوب و افودی هر دو آن را قیاس تمثیلی دانسته اند.

۸- رجوع کنید به افودی در همین موضوع. ۹- رجوع کنید به منافیزیک اول، ۷، ۱۹۰b، ۱۰-۹.

زیرا که توده مردم تنها چیزی را معدوم می دانند که با چشم دیده نشود.^{۱۰} روایت دیگری از برهان تمثیل، بیشتر شبیه / با آنچه ابن میمون آورده و 385 همراه با تلاشی برای اثبات آفرینش از عدم، در گفته اسحاق اسرائیلی راجع به اعتقاد وی درباره آفرینش جهان آمده است. با آغاز کردن به نقل گفته حاکی از این که «عنصر چیزی است که از آن نخست چیزی پدید می آید»،^{۱۱} در اثبات این امر می کوشد که با تحقیق در ترکیب بدن انسان نشان دهد که چگونه از نطفه و خون و دو صفرا و بلغم به وجود آمده و اینکه غذا چگونه از چهار عنصر پدید می آید که در نهایت سادگی هستند و اینکه چگونه چهار عنصر در پایان امر از هیچ چیز جز قدرت باری تعالی پدید نمی آیند.^{۱۲} وی هیچ دلیلی برای استنتاج خود که چهار عنصر از هیچ آفریده شده اند نمی آورد، هرچند این استنتاج برخلاف نظر ارسطو است که وی بحث خود را با آن آغاز کرده است، ولی دلیلی که وی در ذهن دارد، هرچند آن را بیان نکرده، در هرچه او گفته به صورت ضمنی مشهود است. برهانی بر مبنای قیاس تمثیلی است. همه چیزها در عالم آفریده اند. هر چیز از چیزی ساده تر از خود آفریده شده است. بنابر تمثیل، چهار عنصر می بایستی از چیزی ساده تر از عناصر آفریده شده باشند. پس می بایستی از هیچ (عدم) خلق شده باشند.^{۱۳} پس در اینجا دلیلی بر آفرینش

۱۰ — در فیزیک هشتم، شرح ۴ (چهارم، ص ۳۴۱):

"Loquentes autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari et nihilo, et negant hoc principium. Et causa erroris eorum fuit haec, quod sentitur quod multa comprehensibilia visu generantur ex rebus incomprehensibilibus visu. v. g. ignis ex aere: et sic imaginantur primo aspectu possibile esse aliquid generari ex nihilo. Vulgus nam non intelligit de non esse nisi illud, quod non comprehenditur visu."

۱۱ — Liber de Elementis، ص ۴۳، س ۱۲ — ۱۰: "Philosophus... diffinivit elementum esse res ex qua generatione prima aliquid generatur."

۱۲ — *Sefer ba-Yesodot*.

سفرها — یسودوت، ص ۵، س ۳ — ۲. متافیزیک اول، ۹۸۳ b، ۳، ۸: اکس او گیگنای برؤتو.

۱۳ — *Element*، ص ۴۳، س ۶۶ — ۳۳؛ یسودوت، ص ۶، س ۱ تا ص ۷، س ۸.

۱۴ — با این تفسیر برهان اسحاق اسرائیلی، تفسیر نیومارک را در کتابش، تاریخ، اول، ص

۴۱۷ — ۴۱۴، مقایسه کنید؛ تولدوت، دوم، ص ۹۱ — ۸۸. نیز رجوع کنید به مقاله من «معنی اکس

نهیلو در اسحاق اسرائیلی». *IQR*، دوره جدید، ۵۰، ۱۲ — ۱ (۱۹۵۰).

جهان داریم که بر پایه آفرینش چیزهای فردی ساخته شده — همچون روایت ابن میمون از دلیل تمثیلی کلام. ولی چنانکه پس از این خواهیم دید،^۱ برهانی از همین گونه، که در آن نیز آفرینش از معدوم به اثبات رسیده، به توسط ابن میمون به متکلمان نسبت داده شده و مبتنی بر محال بودن بینهایت از طریق تسلسل است.

386

۳ — برهان از طریق اجتماع و افتراق ذرات

شهرستانی که براهین متکلمان را درباره آفرینش عالم به آنها که مستقیماً آفرینش را اثبات می کنند و آنها که تنها قدیم و ازلی بودن را طرد می کنند تقسیم می کند،^۱ برهانی در ردّ قَدَم عالم^۲ متکی بر نگرش عمومی متکلمان بر این اساس می آورد که عالم از ذره ها ساخته شده است. وی این برهان را به اشعری نسبت می دهد که او را «شیخ ما ابوالحسن الاشعری»^۳ می خواند. این برهان با جمله بندی شهرستانی چنین است: «اگر جواهر (ذره ها، اتومها) را قدیم فرض کنیم، ناگزیر یکی از این دو امر را باید بپذیریم که آنها از قدیم یا مجتمعند [یعنی: به هم پیوسته] یا مفترق [یعنی: از هم پراکنده]، یا اینکه نه مجتمعند و نه مفترق، یا اینکه در آن واحد هم مجتمعند و هم مفترق، یا اینکه بعضی از آنها مجتمعند و بعضی مفترق. و روی هم رفته این ذره ها ناگزیر یا باید به هم پیوسته باشند یا از هم جدا، یا بهتر آن است که بگوییم پیوستگی (اجتماع) و پراکندگی (افتراق) در آنها روا است و امکان آن هست که یکی از این دو به دیگری مبدل شود. حال گوییم که ذرات بنابر ذات خود مجتمع یا مفترق نمی شوند، چه حکم ذات تغییرناپذیر است، و چون می بینیم که تبدل پیدا می کنند، پس ناگزیر باید یک گردآورنده یا پراکنده سازنده وجود داشته باشد [که به وسیله او فرایند اجتماع و افتراق در این جهان خلق شود]. از این اصول نتیجه می شود که [جهان، که ترکیبی از ذرات در فرایند اجتماع و افتراق است

۱۲ — به پس از این، ص ۴۲۶، مراجعه کنید. ۲ — همان جا، ۱۳ — ۱۲.

۱ — نهایی، ص ۱۱، س ۶ — ۵. ۳ — همان جا، س ۱۲.

و پیش از آفرینش آن فرایند وجود ندارد، حادث است، زیرا] آنچه مقدم بر چیزی که حادث و آفریده است نیست، خود آفریده است.^۴

387 خلاصه این برهان را می‌توان چنین بیان کرد: با فرض وجود اتومهای / قدیم و ازلی که از قدیم نمی‌توانسته‌اند بنابر طبیعت خود در معرض فرایند پیوستگی و پراکندگی قرار گیرند که اکنون در جهان مشاهده می‌کنیم، ناگزیر چنان نتیجه می‌شود که خالق وجود دارد که این فرایند را آفریده است، و بنابراین جهان، که این فرایند در آن وجود دارد، آفریده است. این برهان به همین صورت تنها دلیل آن است که جهان ما آفریده است؛ دلیل آن نیست که ذراتی که جهان از آنها آفریده شده نیز آفریده باشد. در واقع شهرستانی خود این برهان را برهانی دانسته است که هدف آن «ابطال [قدیم بودن عالم]»^۵ است نه ابطال قدیم بودن ذرات که، چنانکه دیدیم، مفروضاتی بودند که برهان با آنها آغاز شد. به همین گونه در نتیجه‌گیری گفته است که «پس ناگزیر باید یک گردآورنده و پراکنده سازنده وجود داشته باشد» که این خود مستلزم وجود اتومهایی پیش از آن است که تا گردآورده یا پراکنده شوند.

همین برهان، بدان صورت که ابن میمون آن را نوشته، چنین ترجمه می‌شود: «جواهر [یعنی اتومهای] عالم [بدان گونه که اکنون وجود دارد]، ناگزیر می‌بایستی یا به هم پیوسته باشد یا از هم جدا، و گاه چنان است که بعضی از آنها در زمانی به هم می‌پیوندند و زمانی دیگر از هم جدا می‌شوند. و آشکار و واضح است که لازمه ذات جواهر پیوستگی تنها یا پراکندگی تنها نیست، چه اگر ذات و طبیعت آنها تنها مقتضی پراکندگی بود، هرگز میان آنها پیوستگی صورت نمی‌گرفت، و نیز چنین است اگر ذات و حقیقت آنها تنها مقتضی پیوستگی بود که در آن صورت هرگز در میان آنها نمی‌توانست پراکندگی پیدا شود. پس بنابراین واقعیت که [در جهان ما] بعضی از اتومها مفترقند در صورتی که بعضی دیگر مجتمعند، و در بعضی دیگر حالت اجتماع و

۴ — همان جا، س ۱۹ — ۱۳.

۵ — همان جا، س ۱۳.

افتراق با یکدیگر تبدل پیدا می کند، یعنی گاه با هم جمع و گاه از یکدیگر دور می شوند، این خود دلیل بر آن است که این جواهر نیاز به کسی دارند که مجتمعهای آنها را با هم جمع کرده، و مفترقها را از هم پراکنده ساخته باشد. به همین دلیل گفته اند که عالم محدث است. پس بر شما آشکار شد که سازنده این برهان نخستین مقدمه از مقدمات متکلمان و همه آنچه را که ناگزیر وابسته به آن است، به کار برده است».^۶

388

در این شکل از بیان برهان، نیز، اجتماع / و افتراق که با آن عالم به وجود آمده، ممکن است در اتومهایی صورت گرفته باشد که با خدای گردآورنده و پراکنده سازنده آنها در قدمت شریک بوده باشند. پس برهان بدین صورت تنها آفرینش را اثبات می کند، نه آفرینش از عدم را. آشکارا با توجه به همین محدودیت برهان بوده است که ابن میمون کلمه «گفته اند» را در هنگام بیان نتیجه گیری متکلمان بر مخلوق بودن جهان آورده است. و نیز به سبب همین محدودیت برهان است که افودی، در شرحی که بر شرح ابن میمون در نتیجه گیری برهان نوشته، چنین گفته است: «منظور ابن میمون آن است که، هر چند این برهان بر پایه مقدمات متکلمان ساخته شده، ممکن است تأیید کننده این فرض باشد که یک ماده ازل از پیش موجود وجود داشته است».^۷

برهانی مشابه آن منسوب به اشعری (متوفی در ۹۳۵/۳۲۴) را معاصر یهودی وی سعدیا (متوفی در ۹۴۲/۳۳۱) به کار برده که آن را متفرع «از جمع اجزاء [دانسته است]... من دانستم که اجسام عبارت از اجزاء [اتومهای] مؤتلفه (= به هم پیوسته) اند».^۸ الفاظ عربی «جمع اجزاء» و «اجزاء مؤتلفه» که در این برهان آمده، به معنی «اجتماع» و «ترکیب اتومها»^۹ است و بنابراین چنان می نماید که این برهان شبیه برهان نقل شده به توسط شهرستانی است که آن را به نام اشعری نقل کرده است. ولی، تصوّر سعدیا از لفظ «اجزاء» که مثال

۶ — موره اول، ۷۴ (۳)، ص ۱۵۱، س ۲۷ — ۱۷. ۷ — رجوع کنید به افودی در همین موضوع.

۸ — امونوت اول، ۱، نظریه اول، دلیل دوم، ص ۳۴، س ۹ — ۸.

۹ — رجوع کنید به موره اول، ۷۴، مقدمه اول، ص ۱۳۵، س ۲۲ — ۱۹.

آن را اجزاء سازنده جانوران و گیاهان و غبار و سنگ و ماسه و آنچه زمین و طبقات متوالی افلاک آراسته به ستارگان دانسته،^{۱۰} آشکارا نشان می دهد که مقصود وی از «اجزاء» همان اتومها نبوده است. علاوه بر این، وی که به اتومها باور نداشت،^{۱۱} هرگز برهانی مبتنی بر اتومها را در تأیید اعتقاد خود به آفرینش به کار نمی برد. سپس، نیز می توان ثابت کرد که این برهان چیزی جز بیان مجدد / برهان هدف قدیمی با الفاظ جدید نیست، چه وی در ضمن پیش رفتن بحث گفته است که در مشاهده ائتلاف اجزاء در ساختمان اجسام جانوران و گیاهان، بروی آشکار شده است که در آنها «نشانه هایی از اثر دست سازنده آنها و نیز از آفرینش»^{۱۲} مشاهده می شود. مدارک مشابهی دال بر وجود قصد و هدف به توسط او در ساختمان زمین و بیش از آن آسمان اکتشاف شده است. در برهان مشابهی در شرح بر سفریصیره، به همین گونه گفته است: «و اما در مورد مدرک آشکاری از کار ماهرانه در جهان، تنها کافی است به ستارگان بنگرید و بینید که چگونه هریک متمایز از دیگران ساخته شده، تا به این نتیجه برسید که سازنده ماهری وجود دارد که به قصد آنها را بر طبق نقشه ای بدین صورت ساخته و پرداخته است، و بعضی از آنها را بزرگتر و بعضی را کوچکتر، و نیز گروهی را روشنتر و گروهی دیگر را با روشنی کمتر، و پاره ای را در آسمانهای بالاتر و پاره ای دیگر را در آسمانهای پایینتر، و حرکت بعضی را تندتر و حرکت بعضی دیگر را کندتر مقرر داشته است».^{۱۳}

نیز این برهان، هم در روش استدلال و هم در صورتبندی نتیجه آن به برهان اشعری شبیه است. هر دو برهان، با وجود مختلف بودن منظور ایشان از «اجزاء عالم»، از اجتماع این اجزاء آفریده بودن عالم را استنتاج می کنند. و نیز هر دو برهان، با آنکه به منظور اثبات آفریده بودن عالم بحث خود را آغاز می کنند، در پایان به اثبات وجود آفریدگار می رسند که به صورت ضمنی دلیل

۱۰- امونوت، ص ۳۴، س ۱۶-۱۱.

۱۱- امونوت اول، ۳، نظریه نهیم، ص ۶۲، س ۲۰-۹. ۱۳- تفسیر کتاب المبادی، ص ۳۳، س

۳-۲ (ص ۵۴-۵۳).

۱۲- امونوت، ص ۳۴، س ۱۰-۹.

بر وجود آفرینش عالم است. سپس نیز هردو برهان، چنانکه سازندگان آنها اشاره کرده‌اند، تنها این را نشان می‌دهند که عالم آفریده است و این را که از عدم آفریده شده اثبات نمی‌کنند.

برهانی برای آفرینش عالم شبیه این برهان سعدیا در سومین قضیه از سه قضیه‌ای که بخیه برای اثبات وجود خدا اقامه کرده، آمده است. صورت بیان آن چنین است: «هرچیز مُؤَلَّف بدون شک مرکب از چیزهایی بیش از یکی است، و چیزهایی که آن چیز از آنها ترکیب شده مقدم بر ماهیت و طبیعت او است»^{۱۴} و از این گفته چنین استنتاج / کرده است که خدا ترکیب کننده اجسام مرکبی است که جهان از آنها ساخته شده و بنابراین جهان آفریده است. در پی آن این قضیه به صورت برهانی درست شبیه برهان سعدیا گسترش یافته است. چیزهایی که از آنها هرچیز مرکب ساخته شده، اتومها نیستند بلکه «عناصر چهارگانه» اند^{۱۵} که هریک از آنها از «هیولی و صورت» فراهم آمده است.^{۱۶} جالب توجه است که بلافاصله پس از ذکر «هیولی و صورت» افزوده است که «آنها عبارت از جوهر و عرضند»، چنانکه گویی قصد آن داشته است که بگوید ترکیب نهایی چیزها آن چیزی نیست که در علم کلام «جوهر و عرض» یعنی «اتوم و عرض» نامیده می‌شود، بلکه چیزی است که در فلسفه «جوهر و عرض» یعنی «هیولی و صورت» نامیده می‌شود. سپس در ضمن پیش رفتن بحث، این مطلب را روشن می‌کند که این برهان برهانی از هدف و قصد است، چه با آغاز کردن با این بیان کلی که «ما با حواس و عقل خود ادراک می‌کنیم که این عالم شبیه خانه‌ای است که ساخته و با تجهیزات لازم مجهز شده است»^{۱۷} در دنباله آن با تفصیل تمام شواهد بر وجود هدف و قصد را در قلمروهای مختلف طبیعت توصیف می‌کند.^{۱۸} سپس نیز، همچون سعدیا با کمال آگاهی از این امر که برهان وی تنها از آفرینش حکایت می‌کند نه از

۱۴- حوبوت اول، ۵، ص ۴۵، س ۹-۸.

۱۵- همان کتاب اول، ۶، ص ۴۷، س ۱. ۱۷- همان کتاب، ص ۴۵، س ۱۹ تا ص ۴۶، س ۱.

۱۶- همان جا، س ۱۴. ۱۸- همان کتاب، ص ۴۶، س ۱ تا ص ۴۷، س ۵.

آفرینش از عدم، دلیلی اضافی برای اثبات آن می آورد که آفرینش از عدم صورت گرفته است. ولی در اینجا، برخلاف سعدیا که دلیل اضافی وی برای اثبات اینکه آفرینش از عدم صورت گرفته مبتنی بر براهین عقلی است، دلیل اضافی بحیه مبتنی بر دو آیه از کتاب مقدس است: اشعیا، ۴۴:۲۴ و ایوب، ۱۹:۲۶-۷ هنگامی که بحیه در آغاز بحث خود از قضایایی که می خواسته است به وسیله آنها خدا را اثبات کند، همین آیه های کتاب مقدس را در خاطر داشته و آنها را مقدمات و قضایایی می دانسته است که می خواهد با آنها این امر را به اثبات برساند که «این عالم آفریدگاری دارد که آن را از عدم به وجود آورده است».^{۲۰}

پس در اینجا با برهانی روبه رو هستیم که دو معاصر، اشعری و سعدیا، هریک مطابق نگرش خود در خصوص وجود ذرات (اتومها) آن را به کار برده است. / برای هرکس طبیعتاً این گمان پیش می آید که بایستی میان آن دو گونه برهان 391 ارتباطی وجود داشته باشد، ولی آیا این ارتباط چگونه است؟ اینکه برهان اشعری نمی تواند تغییر شکلی از برهان سعدیا باشد، کاملاً آشکار است، چه آن کتاب عربی سعدیا که این برهان در آن آمده، به سال ۳۲۲/۹۳۳، یعنی دو سال پیش از مرگ اشعری، در بغداد نوشته شده بوده است. و اما اینکه سعدیا برهان خود را از اشعری گرفته باشد، در عین امکان چنین فرضی، سخن در آن است که آیا گونه ای ارتباط ادبی میان آنها وجود دارد یا نه. در پاسخ این پرسش، می توان ثابت کرد که براهین به کار رفته به توسط اشعری و سعدیا برای اثبات خالق و در پی آن نیز اثبات خلق عالم مبتنی بر سه دلیل است که ابوقرة برای اثبات وجود خالق به کار برده بوده است.

در آن دلایل، که با نشان دادن این امر آغاز می شود که چگونه چیزهای متنوع موجود بر خشکی و در دریا همه «از جمع و ترکیب»^{۲۱} چهار عنصر فراهم آمده، ابوقرة می گوید که «اجزاء چیزی که از ترکیب آن اجزاء فراهم آمده، در

۱۹- همان کتاب، ص ۴۸، س ۱۳-۹.

۲۰- همان کتاب اول، ۵، ص ۴۳، س ۸. ۲۱- فی وجود الخالق، ص ۷۶۲، س ۱۶-۱۳.

طبیعت بر خود آن چیز سبقت دارند و غالباً نیز در زمان هم مقدم برآندند».^{۲۲} سپس با دو برهان به نشان دادن این مطلب می‌پردازد که چگونه این چهار عنصر، پیش از ترکیب با یکدیگر و ساختن چیزهایی که در این عالم است، بنابر طبیعت خود در جهات مختلف در حرکت و دارای صفاتی متضاد با یکدیگر بودند، در صورتی که در اجسام فراهم آمده از ترکیب آنها با یکدیگر، این حرکات و کیفیات متضاد و مخالف هم خنثی شده است. چون این خنثی شدن نمی‌تواند بنابر طبیعت خود آنها صورت گرفته باشد، وی چنان نتیجه‌گیری می‌کند که این عمل می‌بایستی به وسیله «نیرومندی (القوی) که قدرت او غیرقابل توصیف»^{۲۳} و «بر همه چیز توانا (الضابط الكل)»^{۲۴} است انجام شده باشد. سپس پیش می‌رود و دلیل سومی می‌آورد که چنین است: «علاوه بر این، از آنچه ما از این قادر متعال می‌بینیم که چگونه از این چهار جزء به روی زمین همه چیزها را که از شمار و حساب بیرون است جمع و ترکیب کرده، از گونه‌های مختلف درختان و گیاهان و کوهها و فلزات و پرندگان / و خزندگان»³⁹² که بر خشکی و در دریاها می‌خزند، می‌فهمیم که او حکیم است، و حکمت او همچون قدرتش از حد محاسبه بیرون است».^{۲۵} باید توجه داشت که این سه برهان، همچون برهانهای اشعری و سعدیا، تنها آفریده شدن جهان را از چیزی اثبات می‌کنند، که در این مورد آن چیز عناصر چهارگانه است، ولی این را اثبات نمی‌کنند که خود عناصر نیز آفریده است. اینکه ابوقرة از محدودیت این سه برهان آگاه بوده، از روی این واقعیت معلوم می‌شود که وی پس از آن برهان تازه‌ای برای آن می‌آورد که جهان از عدم *ex nihilo* آفریده شده است.^{۲۶}

پس در اینجا سه برهان ابوقرة به صورت دلیل واحدی برای اثبات وجود خدا مبتنی بر جمع و ترکیب چهار عنصر درمی‌آید که او به آنها همچون «اجزاء» اشاره کرده است؛ و خدا که وجود او از طریق این براهین به اثبات می‌رسد،

۲۲- همان‌جا، س ۲۱-۱۸؛ ص ۷۶۳، س ۶-۴.

۲۳- همان‌جا، س ۱۸-۱۵.

۲۴- همان کتاب، ص ۷۶۲، س ۲۳.

۲۵- همان کتاب، ص ۲۶۴، س ۲۴-۹.

۲۶- همان کتاب، ص ۷۶۳، س ۱۴.

همچون کسی توصیف شده که این «اجزاء را جمع و ترکیب کرده» و از آنها اجسام مختلف جهان را ساخته است. و این، چنانکه مورد توجه واقع می شود، همان برهانی است که سعدیا آورده بود، جز نتیجه اضافی آن که برهان خدا به عنوان جمع کننده و ترکیب کننده، آفرینش جهان را اثبات می کند. این برهان ابوقرة، بار دیگر، چنانکه از توجه به آن آشکار می شود، همان برهان اشعری است، جز اینکه «اجزاء» را به معنی «اتومها» گرفته و نیز به استثنای نتیجه اضافی آن که آوردن دلیلی بر وجود خدا به عنوان جمع کننده و پراکنده کننده دلیل بر آفرینش عالم است.

۴- برهان از طریق حادث بودن همه عرضهای اجزاء ترکیب کننده جهان

برهانی بر خلق عالم مبتنی بر عرضهای اجزاء ترکیب کننده آن خواه به صورت اتومها و خواه به صورت اجسام، به توسط ابن رشد به اشاعره^۱ نسبت داده شده که، چنانکه خواهیم دید^۲، مقصود وی جَوینی (متوفی در ۴۵۸/۱۰۶۵) و پیوستگان به او بوده است. ولی باید گفت که این برهان پیش از جَوینی به توسط / باقلائی اشعری (متوفی در ۴۰۴/۱۰۱۳) به کار می رفته است. این 393 برهان، بدان گونه که به توسط باقلائی بیان شده، عبارت از عده ای از قضایای متوالی است که هریک از آنها با دلیل به اثبات رسیده است. با آغاز کردن از این قضیه که «عالم، علوی و سفلی، خارج از دو جنس یعنی جواهر [به معنی اتومها] و اعراض نیست»^۳ به پیش می رود و آفرینش آن را از راه ثابت کردن سه قضیه ذیل به اثبات می رساند: (۱) اینکه عرضها وجود دارند،^۴ یعنی هم در اتومها وجود دارند و هم در اجسام؛^۵ (۲) اینکه «اعراض حوادث موقتی هستند»^۶، یعنی آغاز و انجام دارند، و بنابراین آفریده اند، که وی این آفریده

۱- به پس از این، حاشیه ۳۹ رجوع کنید. ۴- همان جا، س ۶-۵.

۲- به پس از این، ص ۳۹۶ رجوع کنید. ۵- همان کتاب، ص ۱۷، س ۹؛ ص ۱۸، س ۵-۴.

۳- تمهید، ص ۲۲، س ۵-۴. ۶- همان کتاب، ص ۲۲، س ۶.

بودن را از راه این واقعیت مشهود به اثبات می‌رساند که حرکت با رسیدن سکون از میان می‌رود؛ (۳) اینکه اجسام آفریده‌اند، که آن را از طریق این استدلال به اثبات می‌رساند که «آنها بر حوادث موقتی (یعنی اعراض آنها) پیشی ندارند و پیش از آنها موجود نیستند، و هرچه بر چیز آفریده‌ای مقدم نباشد خود نیز مانند آن آفریده است».^۷ باید توجه داشت که با وجود آنکه وی می‌توانسته است از دو قضیه نخستین حادث و مخلوق بودن ذرات (اتومها) را به همان گونه به اثبات برساند که مخلوق بودن اجسام را ثابت کرده است، باز هم دلیل حادث بودن اجسام را مبنای برهان خود برآفریده بودن عالم قرار داده است.

این برهان را پس از آن همراه با رد آن یکی از معاصران باقلانی، ابن سوار مسیحی (متوفی در ۳۳۱/۹۴۲) نقل کرده و آن را به صورت کلی به متکلمان نسبت داده است. صورتی که وی آن را نقل کرده چنین ترجمه می‌شود: «یک جسم از حوادث زمانی جدایی ناپذیر (لایتفک) است [که وی سپس توضیح داده که مقصودش از حوادث زمانی همان اعراض است] و بر آنها تقدم ندارد. ولی هرچه از حوادث زمانی [اعراض] جدایی ناپذیر باشد و بر آنها تقدم نداشته باشد (لایتقدم) آفریده (محدث) است. بنابراین، جسم محدث است. و اگر استدلال مطابق فن [منطق] مرتب می‌شد، این یک قیاس می‌شد».^۸ وی سپس در دنباله بحث خود می‌گوید که برای پی بردن به اینکه کدام یک از مقدمات قیاس صحیح است، / می‌بایستی نخست معنی درست هریک از اصطلاحات فنی گنجانده شده در آنها توضیح داده شود، و به همین جهت به بیان معنی کلمات عربی «جسم» و «حوادث زمانی» و «لایتفک» و «لایتقدم» و «محدث» می‌پردازد.^۹

394

باید توجه داشت که خود این واقعیت که ابن سوار لازم دانسته بود تا

۷- همان کتاب، ص ۲۲، س ۱۰ تا ص ۲۳، س ۲.

۸- ابن سوار (ذکر شده پیش از این، ص ۳۷۴، حاشیه ۴)، ص ۴۳، س ۱۰-۹ (۱)، ص

الفاظ عربی مورد استعمال خود را در برهان توضیح دهد، نشانه آن است که در بازگویی وی از برهان همان الفاظی به کار رفته است که متکلمان که این برهان را به آنان منتسب دانسته به کار می بردند، و اینکه تنها تغییری که به وسیله او صورت گرفته، باز گرداندن برهان به صورت یک قیاس منطقی بوده است. ولی اصطلاحاتی که وی به کار برده همان اصطلاحات باقلانی نیست.^{۱۰} بنابراین چنین نتیجه گیری می کنیم که آن متکلمان که ابن سوار برهان را به آنان نسبت داده اشخاصی جز باقلانی معاصر با وی و پیوستگان به او و مقدم بر اینان بوده اند. در نتیجه، بنابراین فرض که باقلانی نیز برهانی را با همان الفاظ که دیگران پیش از وی به کار می برده اند بازگو کرده باشد، باید بگوییم که آن دیگران که باقلانی از ایشان نقل کرده غیر از متکلمانی بوده اند که ابن سوار برهان خود را به نقل کردن از آنان نسبت داده است. سپس نیز، چون الفاظ به کار رفته به توسط ابن سوار در برهانش همان الفاظ متکلمانی است که برهان خود را به آنان نسبت داده، کاملاً واضح است که مقصود از لفظ جسم به کار رفته به توسط آنان در آن جسمی است که از اتمها ترکیب شده باشد. ولی در بازگویی به صورت قیاسی برهان یا در فقره توضیحی ابن سوار پس از آن، هیچ اشاره ای به اتمها نشده است. سپس، در آن فقره توضیحی، باید به خصوصیت ذیل توجه شود. در صورتی که در خصوص توضیح وی از الفاظ عربی «حوادث زمانی» و «لاینفک» و «لایتقدم» و «محدث» می گوید که اینها مطابق همان چیزی است که متکلمان از آنها در نظر دارند، در مورد توضیح خود از لفظ عربی «جسم» تنها این را / می گوید: «جسم طول است و عرض و عمق».^{۱۱} ولی دلیل اینکه چرا جسم را مطابق با آنچه متکلمان از آن در نظر دارند توضیح نمی دهد، کاملاً واضح است. توضیحی برای جسم که مشترک

۱۰ - ابن سوار این اصطلاحات را به کار برده است: (۱) لاینفک؛ (۲) حوادث (که سپس خود آنها را اعراض معنی کرده است)؛ (۳) بتقدم (که بعد آن را الاخالی و لایسبق معنی کرده است)، در صورتی که باقلانی اصطلاحات (۱) لایخرج؛ (۲) الاعراض؛ (۳) لایسبق را به کار برده بود.

۱۱ - ابن سوار، ص ۲۴۳، س ۱۲ (۲، ص ۸۸).

میان همه متکلمان بوده باشد، وجود نداشته است. حقیقت آن است که اشعری دوازده قول و توضیح از آنان درباره جسم نقل کرده است،^{۱۲} و توضیحی که ابن سوار در اینجا داده یکی از آنها و از مُعَمَّر است.^{۱۳} سپس علت آنکه چرا این توضیح خاص را برگزیده نیز آشکار است. این توضیحی است که فلاسفه غیر معتقد به ذریگری نیز آن را به کار می بردند.^{۱۴} از این همه می توان چنین نتیجه گرفت که، در عین آنکه ابن سوار برهان را به نام متکلمان نقل می کرد و می دانست که آنان لفظ جسم را به معنی آنچه از اتمها ترکیب شده است به کار می برند، این را نیز می دانست که این برهان را همچنین کسانی که به آن معتقد نیستند که اجسام از اتمها تشکیل شده اند می توانند به کار برند، یا اینکه فعلاً بهم به کار برده اند.

ردّ این برهان به توسط ابن سوار، مشتمل بر سه خرده گیری است که، چنانکه خواهیم دید، اولی و سومی آنها به ترتیب برای مطالعه در زمینه تاریخی این برهان و برهان پس از آن حایز اهمیت است. در خرده گیری نخستین، پس از توضیح درباره این مقدمه متکلمان که «جسم جدایی ناپذیر از اعراض است» و معنی کردن آن به اینکه «در هر جسم توالی حرکت و سکون است»، می گوید که «مخالفان ایشان این را قبول ندارند که حرکت و سکون در هر جسم در پی یکدیگر می آید، چه بنا به اعتقاد ایشان، فلک [پیوسته] در حرکت است بدون آنکه نخست در حال سکون بوده و سپس به حرکت درآمده باشد».^{۱۵} خرده گیری سوم بدین صورت است: «نیز توجه به این امر لازم است که، حتی اگر این مطلب را بپذیریم که جسم از اعراض جدایی ناپذیر است و اینکه هریک از این اعراض در زمان حادث می شود، از آن چنین نتیجه نمی شود که جسم حادث در زمان است، چه امکان آن هست که، علی رغم مخلوق بودن هر عرض

۱۲- مقالات، ص ۳۰۱، س ۲ و بعد. ۱۳- همان کتاب، ص ۳۰۳، س ۱۰-۹.

۱۴- اتیوس، آراء طبیعی اول، ۱۲، ص ۳۱۰، س ۱۰-۹ (عربی، ص ۱۱۶، س ۱۳-۱۲).

396 در زمان، توالی این عرضها / به صورت ابدی پیوسته و بدون فاصله و بدون یک آغاز زمانی بوده باشد». ۱۶ باید توجه داشت که از این دو انتقاد اولی مبتنی بر ردّ ارسطو^{۱۷} از اعتراض موقّتی خودش بر ازلّیت عالم^{۱۸} است و سومی مبتنی بر توضیحی از ارسطو دربارهٔ اینکه چگونه بینهایت از طریق تسلسل ممکن است.^{۱۹} اثر دیگری که در آن این برهان آمده، ارشاد جوینی است. در آنجا این مقدّمه پیش از آن دیده می شود که، بنا بر نظر «کسانی که به یگانگی خدا معتقدند» (الموحّدون)^{۲۰}... «جهان عبارت از اتومها و اعراض است»^{۲۱} و اینکه «هنگامی که دو اتوم با هم ترکیب شوند، یک جسم از آنها به وجود می آید». ۲۲ سپس برهان بدین طریق پیش می رود: «آفرینش اتومها را می توان با اثبات و استقرار چند اصل به اثبات رسانید: نخست، اثبات [وجود] اعراض؛ دوم، اثبات آفرینش اعراض؛ سوم، اثبات عدم امکان برهنه بودن (تعرّی) اتومها از اعراض؛ چهارم، اثبات مستحیل بودن بی آغازی چیزهای حادث و آفریده. پس از اثبات و استقرار این اصول به دلیل، از آن اصول نتیجه می شود که اتوم بر عَرَض آفریده سبقت ندارد، و اینکه هرچه مقدّم بر یک آفریده نباشد خود آفریده است».^{۲۳}

در پی این بحث برای هریک از چهار اصل یک استدلال اثباتی آمده است. از این همه منتظر استخراج این نتیجه هستیم که، چون اجزاء سازندهٔ جهان یعنی اتومها آفریده و حادثند، جهان به صورت یک کل نیز آفریده

۱۶- همان کتاب، ص ۲۴۴، س ۲۱ تا ص ۲۴۵، س ۳ (۵، ص ۹۰).

۱۷- فیزیک هشتم، ۲، ۲۵۲b، ۲۸ تا ۲۵۳a، ۲.

۱۸- همان کتاب، ۲۵۲b، ۱۲-۹. ۱۹- همان کتاب سوم، ۶.

۲۰- لفظ الموحّدون در اینجا اشاره به مسلمانان به صورت کلی است نه تنها به معتزله که مخصوصاً با عنوان اصحاب التّوحید شناخته می شدند. به همین گونه الموحّدون عربی (به عبری: ها-قیّاخدیم) به توسط سعدیا (امونوت دوم، ۳، ص ۸۳، س ۲۱) و ابن میمون (موره اول، ۷۵، برهان اول، ص ۱۵۷، س ۴) برای اشاره به یهودیان به صورت کلی به کار رفته است.

۲۱- ارشاد، ص ۱۰، س ۷ (۲۸).

۲۲- همان جا، س ۱۲-۱۱. ۲۳- همان جا، س ۱۶-۱۲.

است، بنابراین دلیل به خود آشکار که کلّ هرگز نمی تواند بر اجزاء سازنده آن سبقت داشته باشد.

397

/ ولی باید توجه داشت که دلیل مستقیم برای آفرینش و حدوث جهان از سه اصل نخستین به دست می آید و اینکه اصل چهارم جزء کامل کننده آن نیست. هدف آن، همان گونه که خود جوینی در اثبات خویش به آن تصریح کرده، تنها رد کردن نظری مخالف نظر استقرار یافته به وسیله سه اصل اول است. وی می گوید: «واجب است که به این اصل [چهارم] توجه شود، چه استقرار آنچه منظور از آن است، همه نگرشهای ملحدان را فرومی ریزد. نگرش بنیادی اغلب آنان این است که جهان به همین گونه که اکنون هست همیشه بوده، و اینکه بر هر دور فلک پیوسته دور دیگری از فلک سبقت داشته، بی آنکه دور نخستین وجود داشته باشد. سپس نیز پیوسته حوادثی از کون و فساد، یکی پس از دیگری بر یک سان تا بینهایت وجود دارد، بدان سان که مقدم بر هر کودکی پدر و مادری است، و بر دانه ای تخمی، و بر هر تخم مرغی مرغی».^{۲۴} در اینجا آشکارا اشاره به این نظر ارسطو در باره امکان تسلسل تا بینهایت است که، چنانکه دیدیم، ابن سوار از آن برای ردّ این برهان آفرینش بهره گرفته است. و در پی آن ردّ جوینی بر این نگرش ارسطو آمده است.^{۲۵}

صورتبندی دیگری از این برهان را می توان در اثری از یکی از معاصران جوینی (متوفی در ۴۷۸/۱۰۸۵) به نام ماوردی (متوفی در ۴۷۸/۱۰۸۵) بدین صورت یافت: «جهان عبارت است از جواهر [یعنی اتمها] و اجسام که از اعراض حادث آفریده، همچون جمع شدن (اجتماع) و پراکنده شدن (افتراق) و حرکت و سکون، انفکاک ناپذیرند... و هرچه از اعراض محدث انفکاک ناپذیر باشد نمی تواند بر آنها مقدم باشد».^{۲۶}

۲۴ - همان کتاب، ص ۱۴، س ۲۱ تا ص ۱۵، س ۴ (۳۴). ۲۵ - همان کتاب، ص ۱۵، س ۴ و بعد.

۳۶ - نقل شده از نسخه خطی اعلام النبوة ماوردی به وسیله شراینر در کتابش تحقیقاتی درباره یسوع ابن یهودا، ص ۳۱، حاشیه ۲. رجوع کنید به نسخه چاپی (قاهره، ۱۳۳۰/۱۹۱۱) ص ۶، س ۲۴ تا ص ۷، س ۳.

صورتبندی برهان یکی از معاصران ماوردی، یعنی یوسف البصیر، که به صورتبندی برهان ماوردی شبیه است، بر روی همین برهان بنا شده و، چنانکه خواهیم دید،^{۲۷} در قبول وجود اتومها / از متکلمان پیروی کرده است. برهان به 398 توسط وی به صورت دلایلی برای اثبات چهار قضیه عرضه شده که عناوین آنها از این قرار است: «دلیل قضیه اول یعنی اثبات وجود [اعراض همچون] اجتماع و افتراق [و حرکت و سکون]».^{۲۸} «دلیل قضیه دوم، آفرینش اجتماع و افتراق».^{۲۹} «دلیل قضیه سوم، یعنی اینکه جسم خالی از اجتماع و افتراق نیست».^{۳۰} «دلیل قضیه چهارم، یعنی اینکه جسم که خالی از چیز حادث نیست، خود آفریده و حادث است».^{۳۱}

شاگرد یوسف البصیر، یسوعا بن یهودا، پنج برهان برای آفرینش داشته که نخستین آنها با همان ساختار منطقی برهان استادش بوده است. صورت آن چنین است: «از پیش بنا بر قاعده ای کلی می دانیم که هر چیز که نتواند از چیز آفریده ای جدا شود، همانند آن آفریده است. بنابراین، اگر صحت این امر ثابت شود، که جسمی عاری از چیزی آفریده و حادث نیست، نتیجه این می شود که خود آن جسم آفریده است».^{۳۲} و از این دلایل مفصل دو مقدمه مندرج در برهان نتیجه می شود.

مبتنی بر روایتی از یک برهان شبیه به برهانی که در جوینی دیدیم، ولی کاملاً آشکار که از جوینی گرفته نشده بدان جهت که سپس برهان دیگری را به نام او نقل کرده است، باز گفته ای از این برهان به توسط شهرستانی است. به سادگی آن را به متکلمان نسبت می دهد و از گونه ای از براهین متکلمان می داند که آفرینش را به صورت مستقیم ثابت می کند، برخلاف گونه دیگر از

۲۷ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۸۴.

۲۸ - نعیموت، ص ۴۵ b؛ عربی، ص ۱۸. ۳۰ - همان کتاب، ص ۶۵ b؛ عربی، ص ۵۸.

۲۹ - همان کتاب، ص ۵۵ b؛ عربی، ص ۳۵. ۳۱ - همان کتاب، ص ۸۸ a؛ عربی، ص ۸۵ b.

۳۲ - متن عبری در کتاب شراینر، تحقیقاتی درباره یسوعا بن یهودا، ص ۲۹ و بعد؛ ترجمه آلمانی، ص ۳۱ و بعد.

براهین ایشان که تنها مخصوص رد کردن قدمت عالم است. صورت بیانی آن، بدان گونه که وی نقل کرده، چنین است: «عامة ایشان از طریق اثبات آفرینش عمل می کردند، و نخست به اثبات وجود اعراض می پرداختند و سپس به آفریده بودن آنها در مرحله دوم توجه می کردند، و این کار را از راه / اثبات عدم امکان تهی بودن اتومها (جواهر) از عرضها در مرحله سوم، و اثبات محال بودن آغازداری اعراض در مرحله چهارم به انجام می رسانیدند. از این قضایا نتیجه می شود که آنچه مقدم بر چیزهای آفریده نباشد آفریده است».^{۳۳}

باید توجه داشت که با وجود این که وی این برهان را همچون برهانی از متکلمان معرفی می کند که مستقیماً مخصوص اثبات آفرینش است، چهارمین قضیه جویی را نیز می آورد که، به گفته خود جویی، مقصود از آن تنها رد کردن ازلیت از طریق رد امکان تسلسل تا بینهایت است.^{۳۴}

در یهودا، هالوی، این برهان دومین برهانی است که وی آن را به عنوان جزئی از «بازگوییهای خلاصه نگرشهایی [معرفی کرده] که در میان کسانی که با اصول دین سر و کار دارند، و قرائیان آنان را اساتید کلام می خوانند، آشکارا به صحیح بودن و اساس معتبر داشتن شهرت دارد».^{۳۵} صورتی که وی به این برهان داده چنین است: «جهان مخلوق است، بدان جهت که جسم است و جسم از حرکت و سکون تهی نیست، که هر دو عرض است و یکی پس از دیگری بر جسم عارض می شود، ولی آنچه بر جسم عالم [در دنبال چیزی مقدم بر آن] عارض می شود، به سبب همین عارض شدن آن [به دنبال چیزی مقدم بر آن] ناگزیر باید آفریده باشد و [نیز] آنچه مقدم بر آن است هم آفریده است، چه، اگر ازلی بود [آغازی نداشت و بنابراین] از وجود داشتن متوقف نمی ماند».^{۳۶}

۳۳- نهایه، ص ۱۱، س ۱۰-۷.

۳۴- به پیش از این، ص ۳۹۷، رجوع کنید. ۳۵- الخزری پنجم، ۱۵.

۳۶- بازتابی از جمله ای از در آسمان اول، ۱۲، ۲۸۲ b، ۳۱ است بدین صورت: «اگر غیر

محدث باشد، بنا به فرض فساد ناپذیر است».

واقعیت‌های مشهود است]. پس هردوی آنها [یعنی آنچه مؤخر است و آنچه مقدم بر آن است] آفریده و حادثند. اما هرچیز که از اعراضی که در پی هم می‌آیند عاری باشد، آفریده است، بدان جهت که مقدم بر اعراض متوالی آن نیست و این اعراض متوالی آفریده است. بنابراین، جهان [که مقدم بر سلسلهٔ اعراضی / 400 نیست که عاری از آنها نیست] آفریده و حادث است». ۳۷

دو نکته باید دربارهٔ این بازگویی برهان گفته شود. نخست، این واقعیت که منسوب به «اساتید کلام» است نشان می‌دهد که لفظ جسم که در آن به کار رفته همچون ترکیبی از جواهر (اتومها) در نظر گرفته شده است. دوم، این واقعیت که اعراض، که بر روی آفریده بودن آنها دلیل بر آفرینش جسم عالم متکئی است، به صورت «عارض شوندهٔ بر جسم به توالی و یکی پس از دیگری» توصیف شده‌اند، نشان می‌دهد که در جمله‌بندی این برهان، سازندهٔ آن هم از ردّ آن به وسیلهٔ نگرش ارسطو در خصوص امکان تسلسل تا بینهایت آگاه بوده، و هم از ردّ این رد به وسیلهٔ برهانی شبیه به آن برهان که جوینی برای رد کردن نگرش ارسطو به کار برده بود. با وجود این، خود هالوی، علی‌رغم اعتقادش به آفرینش از عدم (اکس نیهیلو)، گفته است که «مسئلهٔ ازلیت و حدوث مایهٔ تحیر و عجز است و براهین در هردو طرف تعادل یکسان دارند». ۳۷a

ابن رشد در کتاب کشف خود این برهان را دوبار در دو فقرهٔ متوالی آورده که محتوی کلی آنها تکرار شده است. ۳۸ وی آن را به اشاعره ۳۹ نسبت داده و همچون یکی از دو برهان مورد استعمال متکلمان برای اثبات حادث بودن جهان و بنابر آن اثبات خدا معرفی کرده، و این یکی را «آنکه بهتر شناخته شده و بیشتر متکلمان بر آن اعتماد می‌کنند» دانسته است. ۴۰ در فقرهٔ اول می‌گوید

۳۷ — الخزری پنجم، ۱۸، [۲]، ص ۳۳۲، س ۲۸ تا ص ۳۳۴، س ۴؛ ص ۳۳۳، س ۱۹ —

۲۴

۳۷a — همان کتاب اول، ۶۷، ص ۲۸، س ۲۳ — ۲۲؛ ص ۲۹، س ۲۲.

۳۸ — کشف، ص ۲۹، س ۱۴ تا ص ۳۱، س ۱۷، و ص ۳۱، س ۱۷ تا ص ۳۷، س ۱۵.

۳۹ — همان کتاب، ص ۲۹، س ۱۷، و ص ۳۲، س ۸.

۴۰ — همان کتاب، ص ۳۱، س ۱۹ — ۱۸.

که «اثبات آفرینش عالم به نظرایشان مبتنی است بر اثبات این که [ا] اجسام از اتومها ترکیب شده اند و [ب] این که اتوم آفریده و حادث است و [ج] این که از طریق آفرینش اتومها اجسام آفریده شده اند».^{۴۱} در انتقاد مفصل خود بر استفاده از این برهان برای اثبات وجود خدا، سخن را چنین آغاز کرده است: «روشی که آنان در اثبات آفرینش اتوم — که آن را جوهر مفترق می نامند — به کار می برند، روشی چندان دشوار است که، گذشته از مردم معمولی، / بسیاری از کسانی که در هنر استدلال منطق آزموده اند، از آن گریزانند».^{۴۲} در فقره دوم می گوید که این برهان بر روی سه قضیه بنا شده از این قران: «نخست اینکه جواهر از اعراض جدایی ناپذیرند، یعنی عاری از آنها نیستند؛ دوم اینکه اعراض حادث و آفریده اند؛ سوم اینکه هرچه از چیزهای آفریده جدایی ناپذیر باشد، یعنی از آنها تهی نباشد، آفریده است».^{۴۳} سپس، همچون ابن سوار، این برهان را به میانجیگری دفاع ارسطو از امکان تسلسل تا بینهایت رد می کند. این رد چنین است: «تصور موضوع واحدی، مثلاً یک جسم، امکانپذیر است، که بر آن بینهایت عرض عارض شود، همچون بینهایت حرکت خواه در جهت های مخالف یکدیگر یا در جهت های غیرمخالف».^{۴۴} سپس با در خاطر داشتن نگرش رواقی توالی بینهایت عوالم محدود از لحاظ زمان، نگرش القا شده به وسیله او را با نگرشی «که بعضی از پیشینیان درباره عالم داشتند، یعنی، این که [پس از آنکه شمار بیپایانی از عوالم] یکی پس از دیگری به وجود آمدند، به وجود آمده است»^{۴۵}، مورد مقایسه قرار می دهد.

در پی این انتقاد ردی از آن را به توسط متکلمان از طریق امکان بینهایت تسلسلی بازگو کرده است.^{۴۶}

نظر به این واقعیت که ابن رشد در نخستین فقره از گفته اش برهان را

- ۴۱ — همان کتاب، ص ۲۹، س ۱۹ — ۱۷. ۴۲ — همان جا، س ۲۱ — ۱۹. ۴۳ — همان کتاب، ص ۳۱، س ۱۸ تا ص ۳۲، س ۱. ۴۴ — همان کتاب، ص ۳۵، س ۲۱ تا ص ۳۶. ۴۵ — همان کتاب، ص ۳۶، س ۱ و بعد. ۴۶ — همان کتاب، ص ۳۶، س ۱ و بعد.

بر اساس نامعقول بودن دلیل مخلوق بودن اتوم آن مورد انتقاد قرار داده، و نیز نظر به اینکه در دومین فقره برهان مبتنی بر مخلوق بودن اتوم است و وی این هردو را به ردّ برهان به وسیله امکان تسلسل تا بینهایت ارسطو و ردّ این رد به توسط متکلمان ارجاع می دهد، باید چنان نتیجه گرفت که آن «اشاعره» که وی این برهان را منسوب به آنان می داند، جوینی و پیوستگان به او بوده اند نه باقلانی و پیروان وی. و نیز این رشد به صراحت جوینی را صاحب برهان دوم از دو برهان آفرینش دانسته که به گفته او/ متکلمان آنها را همچون دلیلی بر وجود خدا به کار 402 می بردند.^{۴۷}

همین برهان را ابن میمون بدین صورت آورده است. «همه جهان مرکب از جوهر (اتوم) و عرض است. و هیچ اتومی از اتومها منفک از عرض یا عرضها نیست. و همه عرضها حادثند، پس لازم می آید که جوهر حاصل از آن نیز حادث باشد، بدان جهت که هر چیز مقارن با حوادث و جدایی ناپذیر از آنها خود حادث است. پس عالم بتامی حادث است».^{۴۸}

ابن میمون در شرح بر این برهان از سه رد سخن می گوید که دوتای آنها چنین است:

نخست، در ضمن شرح بر این که «همه عرضها حادثند»، می گوید: «مخالف ما که مدعی قدیم بودن عالم است، درباره یک عرض از عرضها منکر سخن ما می شود، و آن حرکت دورانی است، چه ارسطو بر آن بوده است که حرکت دورانی در معرض کون و فساد قرار نمی گیرد».^{۴۹} این رد مبتنی بر پاسخ ارسطو بر اعتراض موقتی خودش درباره قدمت حرکت است که، چنانکه دیدیم، ابن سوار از همان برای رد کردن این برهان بهره گرفته بود.

دوم، در شرح بر جمله «هر چیز مقارن با حوادث و جدایی ناپذیر از آنها خود حادث است»، که از آن چنین استنتاج شده بود که اتوم لاینفک از عوارض حادث آن خود حادث است، ابن میمون می گوید: «اگر گوینده ای بگوید که

۴۷ — رجوع کنید به پیش از این حاشیه ۴۰ و پس از این، ص ۴۳۶ و بعد.

۴۸ — موره اول، ۷۴ (۴)، ص ۱۵۲، س ۶ — ۲. ۴۹ — همان جا، س ۱۴ — ۱۲.

شاید اتم حادث نباشد و عرضها سپس پیاپی تا بینهایت بر آن حادث شده باشند، متکلمان در پاسخ می گویند که در این صورت لازم می آید که حوادث نامتناهی باشد، ولی ثابت کرده اند که چنین چیزی محال است.^{۵۰} رد که چنانکه مشاهده می شود مبتنی / بر نگرش ارسطو درباره امکان تسلسل بینهایت است، چنانکه دیدیم، بدون هیچ ردی به وسیله ابن سوار و با ردی به توسط جوینی به کار رفته است.

این برهان، برهنه شده از فرض ذریگرانه آن که مورد استعمال متکلمان بود، به توسط ابن حزم (متوفی در ۴۵۷/۱۰۶۴) و یوسف بن صدیق (متوفی در ۵۴۴/۱۱۴۹) به کار رفته است که هیچ یک از آنان به ذریگری^{۵۱} اعتقاد نداشت، و هردو آن را به عنوان برهانی بر حادث و مخلوق بودن عالم بر مبنای مخلوق بودن اجسام ترکیب نشده از اتمها مورد استفاده قرار می دادند. صورت بیانی ابن حزم چنین است: «هر فرد در این عالم و هر عرض در یک فرد و هر [طول] زمان محدود است و آغازی دارد؛^{۵۲} ... و کلی که از اجزائی ترکیب شده باشد که محدودند و آغازی دارند چیزی جز اجزاء آن نیست، زیرا که کل چیزی جز اجزائی نیست که آن را می توان به آنها تجزیه کرد...^{۵۳} حال گوئیم که جهان همچون یک کل، و متشکل از افراد خود و جاها [در متن: جا] و زمانها و محمولهای عرضی آنها، چیزی جز همین چیزها که به آنها اشاره کردیم نیست. ولی افراد جهان و جاها [در متن: جا] و زمانها و محمولهای [عرضی] آنها آغازی دارند. بنابراین، جهان به عنوان یک کل محدود است و آغازی دارد».^{۵۴} و اما ابن صدیق برهان را به صورت چهار قضیه بیان کرده است از این قرار: «[۱] هیچ چیز جدایی پذیر (به عبری: يَمْلَطُتْ) از جوهر و عرض نیست...

۵۰- همان جا، س ۱۲-۶.

۵۱- درباره ابن حزم رجوع کنید به فصل، پنجم، ص ۹۲، س ۱۷ و بعد؛ درباره ابن صدیق.

رجوع کنید به پیش از این، ص ۸۴-۸۳.

۵۲- فصل، اول، ص ۱۴، س ۲۱-۲۰.

۵۳- همان کتاب، ص ۱۵، س ۶-۴. ۵۴- همان جا، س ۹-۷.

و هیچ یک از این دو جدایی پذیر (بمِلَط) از دیگری نیست. [۲] چون چنین است، هریک از این دو اجتناب پذیر است (لَوِیْمَلِیْط) ، یعنی، هیچ عرضی مقدم بر جوهر یا هیچ جوهری مقدم بر عرض وجود ندارد، که نتیجه آن این می شود که هیچ یک از آن دو مقدم بر دیگری نیست. [۳] اعراض حادث و آفریده اند. [۴] هرچه بر چیزهای حادث و آفریده مقدم نباشد، همچون آنها حادث و آفریده است». ۵۵. از این همه چنان نتیجه گیری کرده است که «جهان به صورت یک کل / حادث و آفریده است». ۵۶. باید دانست که لفظ جوهر در اینجا به توسط 404 ابن صدیق به معنای کلامی آن یعنی جوهر فرد (ذره، اتم) به کار رفته، بلکه به معنای ارسطویی آن یعنی جسم تشکیل یافته از هیولی (ماده) و صورت به کار رفته است، چه خود وی در اینجا ۵۷ خواننده را به بحث خویش در باره جوهر و عرض در بخش ۱ از کتابش ارجاع می دهد، و در آنجا تمام بحث وی در اطراف نگرشهای ارسطویی در خصوص هیولی و صورت و جوهر و عرض دور می زند. ۵۸. دو شکل دیگر از همین برهان، هردو بنا شده بر فرض حادث بودن عوارض اجسام، به توسط دو نفر معاصر، سعدیا (متوفی در ۹۴۲/۳۳۱) و فارابی (متوفی در ۹۵۰/۳۳۹)، که هردو پیش از باقلائی و محتملاً پس از متکلمان که ابن سوار به آنان اشاره کرده به شهرت رسیدند، و بنابراین می بایستی از استعمال آن برهان از طرف متکلمان آگاهی داشته باشند، به کار رفته است.

در سعدیا، برهان، که به صورت مأخوذ «از عرضها» توصیف شده، همچون دیگر برهانهای او، برای اثبات طرز تصویری از آفرینش و حدوث به کار رفته که وی به آن معتقد بوده است. بدان صورت که خود وی آن را بیان کرده، مبتنی بر دو جفت قضیه است که یکی از آن جفتها به اعراض مشاهده شده در اجرام فلکی ارتباط پیدا می کند. نخستین جفت قضایا بدین صورت بیان شده است: (۱) «بر

۵۵ — اولام قاطان سوم، ص ۴۸، س ۳۰ تا ص ۴۹، س ۶؛ ص ۴۹، س ۱۸ — ۱۵.

۵۶ — همان کتاب، ص ۴۹، س ۱۸.

۵۷ — همان کتاب، ص ۴۸، س ۳۱ تا ص ۴۹، س ۲؛ ص ۴۹، س ۱۶ — ۱۵.

۵۸ — همان کتاب، اول، بخش ۲، ص ۷، س ۱ تا ص ۹، س ۱۷.

من معلوم شد که هیچ جسمی تهی (تَخْلُو) از اعراض نیست»^{۵۹}، اعراضی که، بنابر گفته خود وی پس از آن، آشکار و پنهان می شوند، یعنی حادثند، اما (۲) «به خوبی دانسته است که آنچه تهی (تَخْلُو) از چیزی که آفریده و حادث است نباشد، همانند آن [حادث و آفریده] است»^{۶۰}. جفت دوم قضایا که به اجرام فلکی مربوط می شود چنین است: (۱) «آشکارا آنها را مشاهده کردم، و دریافتم که از عرضهای حادث جدایی ناپذیرند (لَا تَفْکَ)»^{۶۱}، و بنابراین، (۲) «هنگامی که متوجه شدم... که آنها بر اعراض حادث شده پیشی ندارند (لَمْ تُسَبِّقْها)، کاملاً متقاعد شدم که [آنها حادثند، چه] هر چیز که بر عرض حادث خود پیشی نداشته باشد (لَمْ يُسَبِّقْ)، همانند آن [حادث و آفریده] است»^{۶۲}.

405

در فارابی، برهان تنها به منظور / مجسم کردن منظور وی از قیاس مرکب به عنوان مثال ذکر شده است. در اینجا شکل ساده شده ای از هفت قیاس را می آوریم که وی برهان را به صورت آنها از نو طرح ریزی کرده بوده است: (۱) «هرجسم مرکب (مُؤَلَّف) است و هر مؤلف پیوسته به عرضی است که از آن جدایی ناپذیر (لَا یَفْکَ) است»، بنابراین «هرجسم به صورتی لا ینفک پیوسته به یک عرض است»؛ ولی «هرچه به صورت جدایی ناپذیر پیوسته به یک عرض بوده باشد، به صورتی جدایی ناپذیر به چیزی حادث و آفریده پیوسته است». (۲) «هرچه به صورتی جدایی ناپذیر پیوسته به چیزی حادث و آفریده باشد، بر آن چیز حادث و آفریده پیشی ندارد (غیرمسابق)»، و بنابر آن «هیچ جسمی بر چیزی حادث و آفریده پیشی ندارد»؛ ولی «چیزی که بر چیز حادث و آفریده سبقت ندارد، همزمان با وجود پیدا کردن آن چیز حادث و آفریده به وجود می آید»، پس «به وجود آمدن هر جسم همزمان با وجود پیدا کردن چیزی حادث و آفریده صورتپذیر می شود». (۳) اما «عالم یک جسم است»؛ بنابراین «عالم

۵۹ — اُمونوت اَوَّل، ۱، نظریة اول، سومین برهان، ص ۳۵، س ۵ — ۴.

۶۰ — همان جا، س ۱۰ — ۹.

۶۲ — همان جا، س ۱۷ — ۱۵.

۶۱ — همان جا، س ۱۱.

حادث و مخلوق است».^{۶۳}

سعدیا و فارابی هیچ یک نگفته اند که مقصود از «جسم» که در این برهان به کار برده اند، جسم تشکیل یافته از اتموها است. در مورد سعدیا، که این برهان را همچون دلیلی برای اعتقاد خود به آفرینش آورده است، می توانیم از اعتقاد نداشتن خود وی به اتموها چنین نتیجه گیری کنیم که لفظ «جسم» در این برهان به معنی چیزی تشکیل یافته از اتموها به کار نرفته است. در مورد فارابی، که این برهان را تنها به عنوان مثالی برای مجسم کردن گونه ای قیاس به کار برده، تنها این را می توانیم فرض کنیم که چون خود وی لفظ جوهر فرد (اتم) را به کار نبرده، لفظ «جسم» در این برهان همچون در نزد معاصرش سعدیا به معنی جسم تشکیل یافته از اتموها استعمال نشده است. چون آن هردو نفر می بایستی از استعمال این برهان به توسط متکلمان که ابن سوار به آنان اشاره کرده است آگاهی می داشته باشند، و نیز چون هردو استدلال مبتنی بر لفظ فک را بدان گونه که ابن سوار به کار برده و استدلال مبتنی بر لفظ سبق را بدان صورت که باقلانی به کار برده،^{۶۴} / مورد استفاده قرار داده اند، می توانیم چنان فرض کنیم که آنان از این امر آگاهی داشته اند که در این برهان لفظ جسم به توسط متکلمان به معنی جسم مرکب از اتموها به کار می رفته است. در مورد فارابی، مدرک بیشتری از اطلاع وی در این باره به دست داریم، و آن به کار بردن لفظ مؤلف است در جمله «هر جسم مؤلف است»، چه لفظ مؤلف بیش از لفظ مرکب در علم کلام برای اشاره به اجسام به صورت تشکیل یافته از اتموها به کار می رفته است.^{۶۵} خود فارابی درجایی که می خواسته است به ذریگری، یعنی ذریگری یونانی و ذریگری متکلمان هردو، اشاره کند، نخست لفظ مرکب را

۶۳ - فارابی، القیاس الصغیر، و یرایش مُبَاهَات تورکر، ص ۲۶۲، س ۱۶ تا ص ۲۶۳، س ۷.

ترجمه عبری نقل شده به توسط وِنتورا، سعدیا، ص ۱۰۴، حاشیه ۳۳.

۶۴ - سعدیا لفظ تَخْلُور را به کار برده است (ص ۳۵، س ۴).

۶۵ - مقالات، ص ۳۰۲ و بعد؛ تمهید، ص ۱۷، س ۸؛ ص ۱۲، س ۷؛ ارشاد، ص ۱۰، س

۱۲ - ۱۱؛ موهه اول، ۷۳، مقدمه ۱، ص ۱۳۵، س ۲۰ - ۱۹.

آورده و سپس لفظ تألیف را به کار برده است.^{۶۶} بنابراین می‌توانیم فرض کنیم که، هرچند سعدیا و فارابی هردو از این آگاه بودند که این برهان به توسط متکلمان بر مبنای فرض مرکب بودن اجسام آفریده از اتومها به کار می‌رفته، خود ایشان آن را بر مبنای فرضی مرکب نبودن اجسام از اتومها به کار می‌بردند.

در ضمن تحقیق درباره اشکال مختلف عرضه شدن برهان، به این نتیجه رسیدیم که این اشکال بر سه گونه‌اند. گونه اول و قدیمتر آن است که مورد استعمال متکلمان بوده و در آن برهان مبتنی بر حادث بودن اجسام است با این فرض که اجسام از اتومها تشکیل شده‌اند. گونه دوم که بعد پیدا شد و مورد استعمال گروهی دیگر از متکلمان قرار گرفت، آن برهان است که بر مبنای حادث بودن اتومها ساخته شده است. گونه سوم مورد استعمال غیرمتکلمان برهانی است که در آن مبنای استدلال حادث بودن اجسام است که مرکب از اتومها فرض نشده باشند. و نیز به این نتیجه رسیدیم که حادث و مخلوق بودن اجسام و اتومها در هر سه گونه برهان از طریق حدوث محسوس عرضها، خواه عرضهای جسم و خواه عرضهای اتم، اثبات می‌شود. از این یافته‌ها می‌توانیم دو امر را درباره طبیعت و ماهیت این برهان استنتاج کنیم.

نخست، از این واقعیت که از دو گروه متکلمان، هردو معتقد به 407 ذریگری، در تلاش برای اثبات آفریده بودن / اجزاء ترکیب کننده عالم از طریق حادث و آفریده بودن محسوس عرضهای آنها، که یکی از آن دو اعراض اجسام را در بحث به کار می‌برد و دیگری اعراض اتومها را، همراه با این واقعیت که در میان متکلمان درباره اینکه آیا اتومها، هنگام جدا بودن از اجسام، می‌توانند به وسیله حواس دریافت شوند اختلاف نظر وجود داشته است،^{۶۷-۶۸} باید چنان استنتاج کرد که اختلاف میان آن دو گروه متکلمان در استعمال لفظ عرض در عرضه کردن برهانهای خود، نتیجه‌ای از اختلاف میان آنان در خصوص دریافت حسی اتومها بوده است. بنابراین متکلمانی که در اصل شالوده برهان را حادث و

۶۶ - عیون المسائل ۱۵، ص ۶۱، س ۱۵ - ۱۳.

۶۷ - ۶۸ - رجوع کنید به پس از این، ص ۴۹۱.

مخلوق بودن اجسام قرار می دادند، یا از آن جهت چنین می کردند که خود به این امر معتقد بودند که اتومهایی که اجسام از آنها تشکیل می شود ممکن نیست مستقیماً در معرض دریافت حسی واقع شود، یا بدان جهت که می خواستند چارچوب برهان را چنان بسازند که بتواند حتی مورد استفاده کسانی نیز واقع شود که به دریافت حسی مستقیم اتومها اعتقاد دارند، در صورتی که آن متکلمان که سپس شالوده برهان را بر حادث بودن اتومها نهادند، از آن جهت چنین کردند که به دریافت حسی مستقیم اتومها معتقد بودند.

دوم، از این واقعیت که اجزاء ترکیب کننده عالم را — که بر مخلوق بودن آنها این برهان آفرینش عالم بنا شده است — کسانی که با این برهان سر و کار دارند اتومها یا اجسام ترکیب شده از اتومها، یا اجسام غیرتشکیل شده از اتومها در نظر می گیرند، باید چنین استنتاج کرد که اجزاء تشکیل دهنده عالم را شخص هرچه فرض کند، منطقاً برای این برهان جنبه اساسی ندارد؛ آنچه منطقاً نسبت به آن اساسی است، تنها حادث و مخلوق بودن اجزاء سازنده عالم است.

برهان که بدین صورت مفهوم شود، به آن برهان از طریق آفرینش اجزاء عالم شباهت پیدا می کند که سه نفر از پدران کلیسای یونانی به کار می بردند: باسیل (متوفی در ۳۷۹ میلادی)، دیودوروس طرسوسی (متوفی در حدود ۳۹۴ میلادی)، و یوحنای دمشق (متوفی در حدود ۷۵۴/۱۳۷). شکل بیان آن بدان

صورت که باسیل به کار برده، چنین است: «هندسه چه فایده دارد... / و علم 408 نجوم پرآوازه... اگر کسانی که به آنها اشتغال دارند به این مطلب توجه پیدا نکنند که آنچه اجزاء آن در معرض فساد و تغییر قرار دارد، می بایستی در زمانی خود به عنوان یک کل در معرض همان حوادث (به یونانی: پاتاماتا) که بر اجزاء عارض می شود قرار گیرند».^{۷۱} دیودوروس، بدان گونه که فُوتیوس از او نقل کرده، گفته است که: «هر تغییر متضمن فساد و دور شدن از ذات چیزی است که آغاز ندارد، پس چگونه چیزهای غیرمخلوق می توانند وابسته به آنچه مخلوق

است شوند؟ ... اگر کسی بگوید که تغییر غیرمخلوق است، محالترین سخن را گفته است، چه تغییر عبارت از یک حادثه (پائوس) است که آغازی دارد، و بنابراین هیچ کس حق ندارد از تغییر بدون آغاز سخن گوید.^{۷۲} یوحنا دمشقی با آغاز کردن سخن از اینکه «همه چیزها که وجود دارند یا قدیمند یا حادث»، این سؤال بر سبیل تجاّهل العارف را طرح می کند که: «پس چه کس می تواند از اعتراف به این امر سر باز زند که همه چیزهای موجود ... در معرض تغییر و دیگرگونگی و حرکت از گونه های مختلف است؟» و با توقع پاسخ منفی داشتن چنین نتیجه می گیرد که: «چیزهایی که متغیرند همه حادث و آفریده اند».^{۷۳}

من در جای دیگر ثابت کرده ام که این برهان آبائی مبتنی بر اعتراض آزمایشی و موقّتی ارسطو به قدمت عالم بنابراین زمینه است که «هیچ تغییری ازلی نیست، چه هر تغییر از چیزی به چیزی است»^{۷۴} و اینکه یکی از سه پدر کلیسا که این برهان را به کار می بردند، یعنی قدیمترین آنان باسیل، به ردّ ارسطو بر آن متوجّه شده و آن را رد کرده است.^{۷۵} ولی، همان گونه که در بالا دیدیم، ابن سوار و ابن میمون هر دو در نشان دادن این مطلب کوشیدند که چگونه این برهان متکلمان بر آفرینش عالم را می توان به وسیله ردّ ارسطو بر اعتراض آزمایشی خودش نسبت به ازلیّت عالم رد کرد.^{۷۶} استنتاجی که می توان کرد آن است که، درست به همان گونه که میان برهان آبائی (patristic) و اعتراض 409 آزمایشی ارسطو رابطه ای وجود دارد، به همان گونه هم / می بایستی رابطه ای میان برهان متکلمان و اعتراض آزمایشی ارسطو رابطه ای باشد؛ و بنابراین به شخص وسوسه ای دست می دهد که یا چنان فرض کند که برهان متکلمان،

۷۲ - فوتیوس، کتابخانه ۲۲۳ (PG، ۱۰۳، ۸۳۳ BC).

۷۳ - در اعتقاد مسقیم، اول (PG، ۷۹۶ A-C ۹۴).

۷۴ - فیزیک هشتم، ۲، ۲۵۲b، ۱۰-۹.

۷۵ - رجوع کنید به ص ۳۵۴-۳۵۲ از مقاله من «براهین آبائی بر ضدّ ازلیّت جهان»،

HTR، ۵۹۰، ۳۶۷-۳۵۱ (۱۹۶۶).

۷۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۹۶ و ۴۰۲.

همچون برهان آبائی، مستقیماً بر شالودهٔ اعتراض آزمایشی ارسطو بنا شده یا، به صورت محتملتر، اینکه مبنای آن را همان برهان آبائی بداند. هرچند خبری از ترجمه شدن کتاب دیودوروس که برهان از روی آن به وسیلهٔ فویتیوس نقل شده در دست نیست، و هرچند نیز کتاب شش روز آفرینش باسیل و در اعتقاد مستقیم یوحنا دمشقی بسیار دیرتر به عربی ترجمه شده^{۷۷} و نمی توانسته است مورد استفادهٔ متکلمان واقع شود که ابن سوار به آنان اشاره کرده؛ امکان آن هست که برهان آبائی همچون تعلیمات دیگر آبائی^{۷۸} از طریق روایت شفاهی یا از طریق ترجمه ای عربی که مانند بسیاری از ادبیات عربی مسیحی هنوز اکتشاف نشده، به آن متکلمان رسیده باشد. هنگام بحث خودمان دربارهٔ برهان کلامی یاد شده برای آفریده بودن جهان، دیدیم که چگونه دو روایت از آن در یک برهان در کتاب عربی ابوقرة مسیحی به وجود آمده بود.^{۷۹} نیز دیدیم که چگونه دوتا از براهین متکلمان بر یگانگی خدا، یعنی برهانهای تَمَانُع و اِفْتِقار را می توان به یوحنا دمشقی بازگرداند،^{۸۰} در صورتی که آن هر دو برهان مذهبها پیش از پیدا شدن ترجمهٔ عربی در اعتقاد مستقیم بر متکلمان شناخته بوده است، چه می توان ثابت کرد که دو برهان سعدیا بر یگانگی خدا بازتابی از این برهان متکلمان است.^{۸۱} به همین گونه، پس از این، هنگام بحث دربارهٔ مسئله اختیار و تقدیر، خواهیم دید که چگونه طرز تصور اسلامی علت نبودن علم سابق خدا را می توان به کتاب عربی ابوقرة بازگرداند که آن خود مبتنی بر یوحنا دمشقی است.^{۸۲}

۵ - برهان از طریق محال بودن تسلسل

410

در بحث خود از برهان گذشتهٔ مبتنی بر حادث بودن اعراض، دیدیم چگونه ابن سوار اعتراضی بر ضد آن اقامه کرد و چگونه جَوَینی و یهودا هالوی و

۷۷ - دربارهٔ تاریخهای ترجمهٔ این آثار رجوع کنید به گراف، تاریخ ادبیات مسیحی عربی، دوم، ص ۵۶ و ۵۷؛ برای باسیل، و ص ۴۳ و ۴۱ برای یوحنا دمشقی.

۷۸ - رجوع کنید به پیش، ص ۱۲۹. ۸۱ - اُمونوت دوم، ۲، ص ۸۲، (۱) ص ۷ -

۷۹ - رجوع کنید به پیش، ص ۳۹۲ - ۳۹۱. ۹، و (۲) ص ۶ - ۵.

۸۰ - رجوع کنید به پیش، ص ۵۰ - ۴۹. ۸۲ - رجوع کنید به پس از این، ص ۶۶۳.

ابن رشد و ابن میمون، پس از اشاره کردن به همین اعتراض بر ضد برهان، به پاسخ متکلمان به آن اعتراض که عبارت از امکان وجود بینهایت از طریق تسلسل بود اشاره کردند. ولی چنان اتفاق افتاده است که انکار امکان وجود بینهایت از طریق تسلسل که در جوینی و یهودا هالوی و ابن رشد و ابن میمون قسمتی از برهان از طریق حادث بودن عرضهای اتومها را تشکیل می دهد، که در آن همچون پاسخی به یک اعتراض به کار رفته است که بر ضد آن برهان اقامه شده بود، پیش از جوینی به توسط نظام و سعدیا به عنوان برهانی مستقل برای آفرینش عالم یا انکار ازلیت آن به کار رفته بود، و اینکه حتی پس از جوینی هم به عنوان برهانی مستقل به توسط غزالی^۱ و نیز ابن میمون^۲، علاوه بر استعمال آن به توسط او همچون برهانی تأیید کننده به کار می رفت.^۳ ابن رشد در خلاصه فیزیک ارسطوی خود، اشاره کرده است که برهان از راه عدم امکان بینهایت از طریق تسلسل، ریشه در رد اعتقاد ارسطو به ازلیت به توسط یوحنای دمشقی دارد.^۴ علی رغم آگاهی وی از اینکه برهان از یوحنای نحوی (فیلوپونوس) نشأت یافته، در کتابهای کشف و تهافت التهافت^۵ خود به آن به عنوان برهانی از متکلمان اشاره کرده است. و این امر ظاهراً نتیجه این واقعیت بوده است که از دو برهان بر ضد قدمت عالم یوحنای نحوی که به توسط او نقل یا به آنها اشاره شده، یعنی، (۱) برهان از نهایتها و (۲) برهان از مستحیل بودن بینهایت از طریق تسلسل، این دومی — بدان گونه که از راه معرفی آن به وسیله کسانی که آن را به کار برده اند، مثلاً هالوی^۶ و / شهرستانی^۷ و ابن میمون^۸، استنتاج می شود — عموماً مورد استعمال متکلمان بود، در صورتی که اولی — بدان گونه که از راه

۱ — به بعد، ص ۴۲۲، رجوع کنید.

۲ — موره اول، ۷۴ (۲). ۳ — همان کتاب، اول، ۷۴ (۴).

۴ — رجوع کنید به متن عربی خلاصه فیزیک (در رسائل ابن رشد، حیدرآباد، ۱۳۶۶ هجری [۱۹۴۷]، ص ۱۱۰، س ۱۸ — ۷؛ ترجمه عبری ریوادی ترنتو، ۱۵۶۰، ص ۴۰۵، س ۱۸ — ۶.

۵ — رجوع کنید به بعد، ص ۴۲۴ و ۴۲۵. ۷ — رجوع کنید به بعد، ص ۴۲۴.

۶ — رجوع کنید به بعد، ص ۴۲۳. ۸ — رجوع کنید به بعد، ص ۴۲۶ — ۴۲۵.

معرفی آن به وسیله ابن سوار^۹، و از این واقعیت استنتاج می شود که در میان براهین متکلمان برای آفرینش که فهرست آنها را هالوی و شهرستانی و ابن میمون آورده اند^{۱۰} و نیز از این که ابن رشد در هیچ یک از آثارش اشاره ای به استعمال آن نکرده است^{۱۰a} — مود استفاده متکلمان نبوده است. یک توضیح برای اینکه چرا متکلمان برهان نهائیهای یوحنای نحوی را به کار نبرده اند، ظاهراً از این واقعیت به دست می آید که این برهان، همان گونه که پیشتر نشان دادیم، به صورت مستقیم برهانی برای اثبات مخلوق و حادث بودن جهان نیست، بلکه برهانی برای فسادپذیری آن است.^{۱۰b}

براهین یوحنای نحوی بر ضد نگرش ارسطو در باره بینهایت از طریق تسلسل، در دو اثر از آثار وی آمده است، یکی در ضد ارسطو که متن اصلی یونانی آن در دست نیست، و دیگر در بر ضد پروکلوس که اصل یونانی آن موجود است. این هر دو رساله به عربی ترجمه شده بود^{۱۱}، ولی ترجمه ها اکنون در دست نیست. اما، برهانی بر ضد این نگرش خاص ارسطو را سیمپلیکیوس آورده است.^{۱۲}

در تصور ارسطو نسبت به امکان بینهایت از طریق تسلسل که برهان یوحنای نحوی ردی بر آن است، هدف این رد را می توان چنین بازگویی کرد. با برهانی دراز، ارسطو نخست به این نتیجه می رسد که «هیچ جسمی نیست که بالفعل بینهایت بوده باشد».^{۱۳} وی سپس شکی بدین صورت اقامه می کند: «با وجود این فرض کردن اینکه بینهایت به هیچ وجه وجود ندارد، به

۹ — رجوع کنید به ارجاع پیش از این، ص ۳۷۴، حاشیه ۴.

۱۰ — الخزری پنجم، ۱۸؛ نهایی، ص ۱۱، س ۵ و بعد؛ موره اول، ۷۴.

۱۰a — به ارجاعهای ص ۳۷۹ — ۳۷۸ رجوع کنید.

۱۰b — رجوع کنید به پیش، ص ۳۷۷، ۳۷۶.

۱۱ — رجوع کنید به اشتاینشایدر، ترجمه های از یونانی به عربی، § ۵۵ (۷۹).

۱۲ — سیمپلیکیوس درباره فیزیک، هشتم، ۱، ص ۱۷۹، س ۲۷ — ۱۵. رجوع کنید به

س. وان دن برگ، تهافت التهافت ابن رشد، دوم، ص ۷، حاشیه بر ص ۹، ۱.

۱۳ — فیزیک سوم، ۵، ۲۰۶a، ۸ — ۷.

412 نتایجی غیرممکن می‌انجامد»، و/ یکی از آنها این است که «زمان آغاز و انجامی دارد». ۱۴ برای از بین بردن این نتیجه محال، وی میان بینهایت بالفعل و بینهایت بالقوه تمایز قائل می‌شود؛ بینهایت بالفعل البته وجود ندارد؛ ولی بینهایت بالقوه وجود دارد. ۱۵ ارسطوبه چندین گونه بینهایت بالقوه اشاره می‌کند، ولی یکی از آنها که برای منظور ما در اینجا ضرورت دارد، آن است که وی آن را بینهایت به معنی آنکه اجزاء آن به تسلسل متوالیاً به وجود می‌آید تعریف می‌کند، برخلاف آنکه بینهایت بالفعل چنان است که اجزاء آن همزمان با هم وجود دارند، و مثالی از بینهایت از طریق توالی یا تسلسل را «روز» و «زمان» و «انسانها» و «حرکت» می‌آورد. «درست به همان گونه که گفته‌اند که یک روز... بدان معنی که یکی پس از دیگری می‌آید، موجودات پیوسته تکوین پیدا می‌کنند، بینهایت نیز چنین است». ۱۶ نیز «بینهایت خود را به شکلی متفاوت در زمان و انسانها نمایش می‌دهد... چه عموماً بینهایت وجودی از این گونه دارد: همیشه یک چیز پس از چیز دیگر در نظر گرفته می‌شود، ولی همیشه متفاوت». ۱۷ نیز «زمان و حرکت البته بینهایت است... بدین معنی که هر جزء که در نظر گرفته شود، باقی نمی‌ماند». ۱۸ در این فقرات، مقصود وی از «انسانها» تکوین انسانها از یکدیگر است، ۱۹ و مقصودش از «روز» و «زمان» و «حرکت» گردشهای اجرام آسمانی است. ۲۰ در جای دیگری از همان کتاب ارسطوپس از آن بیان می‌کند که چگونه همه چیزهای

۱۴- همان کتاب، ۲۰۶a، ۶، ۱۱-۹.

۱۵- همان کتاب، ۲۰۶a، ۱۴ و بعد. ۱۷- همان جا، ۲۹-۲۵.

۱۶- همان جا، ۲۳-۲۱. ۱۸- همان کتاب، ۲۰۸a، ۸، ۲۱-۲۰.

۱۹- ابن رشد، در فیزیک سوم، شرح ۵۸ (چهارم، ص ۱۱۲ F) به جای «in hominibus» (در انسانها)، «in generatione» دارد، و اولی ترجمه این گفته یونانی ارسطو است: «إِپی تُونْ آنْترو پُونْ» (۲۶۰، ۲۰۶a).

۲۰- فیزیک چهارم، ۱۴، ۲۲۳a، ۳۳: «وَأَنْ [یعنی زمان] به سادگی شماره حرکت

پیوسته‌ای است»، که ابن رشد بر روی آن چنین اظهار نظر کرده است:

“D. d. Est igitur propter hoc numerus motus, i. corporis coelestis”

متحرک به وسیله چیزی دیگر به حرکت درمی آیند،^{۲۱} و چگونه اجرام آسمانی، به سبب آنکه هریک به وسیله چیزی دیگر به حرکت درمی آیند، حرکت عرضی دارند^{۲۲}، و چگونه چیزهایی در این جهان که همه به وسیله چیز دیگری به حرکت درمی آیند و به معنای عرضی که حرکت پیدا کرده اند / در حرکت 413 دورانی اجرام آسمانی خاتمه پیدا می کنند که به نوبه خود حرکت ازلی دارند که از محرک اول به صورت مطلق غیرمتحرک حاصل شده است.^{۲۳}

رذهای یوحناى نحوی، بدان گونه که از کتاب وی برضد پروکلوس استنتاج می شود، معمولاً دارای دو بخش است.

در بخش اول، کار خود را چنین آغاز می کند که «اگر جهان قدیم و ازلی بوده باشد، ناگزیر چنان نتیجه می شود که، در این عالم، از آغاز تا زمان حاضر، شماره موجودات تولید شده (به یونانی: *گیثومئون*)، از انسانها یا گیاهها یا افراد دیگر (*آئومئون*) از هر نوع، عملاً بینهایت بوده باشد. چه اگر کسی شماره انسانها یا گیاهان یا افراد دیگر به وجود آمده را محدود تصور کند، در آن صورت هستی هریک از آنها در یک زمان محدود [و بنابراین حادث شده] خواهد بود، و همه زمان می بایستی محدود [و بنابراین حادث] باشد، بدان جهت که آنچه از محدودها تشکیل شده محدود است. بنابراین اگر جهان غیرمحدث و علاوه بر آن [کل] زمان حادث شده و عملاً بینهایت باشد، بالضرورة چنان نتیجه می شود که افراد حادث شده در بینهایت عملاً و فعلاً از لحاظ شماره نامحدودند».^{۲۴}

پس از اثبات این مطلب که اگر جهان قدیم باشد از تسلسل چیزها در داخل آن یک بینهایت فعلی فراهم خواهد آمد، به پیش می رود و در بخش دوم، از کتابش برضد ارسطو دو برهان را خلاصه می کند تا این مطلب را به اثبات برساند که «به هیچ وجه ممکن بینهایت فعلی وجود ندارد — نه وجودی که یک باره فراهم شود (*آتروئون*) و نه اینکه تکه تکه حادث شود (*کاتا میروس*)».^{۲۵} که

۲۱ — فیزیک هشتم، ۴، ۲۵۶a، ۳ — ۲. ۲۴ — درباره ازلیت عالم برضد پروکلوس، ص ۹، س

۲۲ — همان کتاب، ۶، ۲۵۹b، ۳۱ — ۲۸. ۴ — ۱۸

۲۳ — همان جا، ۷. ۲۵ — همان جا، س ۲۳ — ۲۰؛ ص ۱۰، س ۳ — ۱.

برای این دو اصطلاح اترئون و کاتا مرون پس از آن دو معادل آما به معنی «همزمان»^{۲۶} و دیاذوخی به معنی «توالی و تسلسل»^{۲۷} را می آورد.

در نخستین برهان خود، چون پیش از آن ثابت کرده است که بینهایتی که پاره‌های آن چنان تصوّر شده است که به تسلسل در پی یکدیگر حدوث پیدا کرده‌اند یک بینهایت بالقوه نیست بلکه بینهایت بالفعل است، در اثبات این امر می‌کوشد که نمی‌توان آن را از بینهایتی تمیز داد که پاره‌های آن همزمان تصوّر شده است. وی می‌گوید که دلیلی مشترک برای مستحیل بودن این هردو گونه بینهایت وجود دارد، و آن دلیل مشترک اصل خود ارسطو است بدین صورت: «عبور کردن (دیکسلتین) از یک بینهایت محال است».^{۲۸} و هنگامی که توضیح داد چگونه این اصل غیرقابل عبور بودن یک بینهایت مشتمل بر محال بودن وجود شماره نامحدودی از چیزها است. که به توالی یکدیگر وجود پیدا کنند، این استحالة بینهایت از طریق تسلسل را همچون برهانی بر ضدّ قدمت عالم بدین صورت به کار می‌برد: «چون بینهایت [از طریق تسلسل] غیرقابل عبور است، پس اگر تسلسل (دیاذوخی) پیشرونده از فردی به فرد دیگر از هر نوع، از طریق عدّه بینهایتی از افراد، به چیزهایی برسد که هم اکنون وجود دارند، عبور از بینهایت امکانپذیر شده که محال است».^{۲۹} لازمه این برهان آن است که، برپایه این اصل که عبور از بینهایت غیرممکن است، اگر چنان فرض کنیم که در گذشته شماره بینهایتی از افراد هر نوع وجود می‌داشته است، هیچ فردی از آن نوع نمی‌توانسته است به وجود بیاید.

برهان دوم وی چنین است: «اگر جهان بی‌آغاز باشد، در آن صورت شماره [انسانهایی] که مثلاً تا زمان سقراط به دنیا آمده‌اند نامحدود خواهد بود؛ ولی اگر بر آن شماره ۱۰۰۰ [انسانهای] به وجود آمده از زمان سقراط تا زمان

۲۶- همان کتاب، ص ۱۰، س ۳. ۲۷- همان جا، ص ۲۳.

۲۸- همان جا، س ۵-۳، مبتنی بر ترکیبی از فیزیک هشتم، ۸، ۲۶۳a، ۶، و هشتم، ۹،

۲۶۵a، ۲۰-۱۹.

۲۹- همان کتاب، ص ۹، س ۲۳-۲۲.

حاضر افزوده شود، چیزی بیشتر از بینهایت خواهد شد که این محال است». ۳۰ و با در نظر داشتن این گفته ارسطو که «چیز مشخص [بینهایت] نمی تواند چند بینهایت باشد»، ۳۱ و لازمه آن که یک بینهایت نمی تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد، ۳۱ به همین گونه در اثر گمشده اش، به نقل سیمپلیکیوس، استدلال کرده است که فرض ازلیت به این محال می انجامد که بینهایتی بزرگتر از بینهایت دیگر باشد. این شکل از برهان / مبتنی بر دوره های گردش اجرام 415 آسمانی است. مثلاً فلک زحل دوره خود را در سی سال به پایان می رساند، فلک مشتری در دوازده سال، فلک خورشید در یک سال، فلک ماه در یک ماه، و فلک ثوابت در یک شبانه روز. بنابر فرض قدمت عالم، یوحتای نحوی چنین استدلال می کند که هریک از این دوره های گردش بینهایت است و دوره های مشتری در مقایسه با دوره های زحل «تقریباً سه برابر» [یعنی دو برابر و نیم]، و [شماره] دوره های خورشید «سی برابر»، و دوره های ماه «سیصد و شصت برابر» و از فلک ثوابت «بیش از ده هزار برابر» [یعنی ۱۰۹۵۰]. ۳۲

پس یوحتای نحوی دو برهان بر رد بینهایت از طریق تسلسل داشته است که هر دو بر مبنای اصلی عرضه شده به توسط خود ارسطو بوده است، یکی مبتنی بر این اصل که عبور از بینهایت غیرممکن است و دیگری بر این اصل که هیچ چیز نمی تواند بزرگتر از بینهایت باشد یا اینکه یک بینهایت ممکن نیست بزرگتر از بینهایت دیگر شود، و در گسترده این برهانهای عدم امکان بینهایت از طریق تسلسل، وی تسلسل نسلهای آدمی و دوره های گردش فلکی را مثال می آورد که همان مثالها است که ارسطو با الفاظ «انسانها» ۳۳ و «حرکت» ۳۴، یعنی حرکت دورانی افلاک آسمانی، ۳۵ در ضمن بسط دادن براهین خود در باره امکان بینهایت از طریق تسلسل به آنها اشاره کرده است.

۳۰- همان کتاب، ص ۱۱، س ۶-۲.	س ۲۲-۱۸.
۳۱- فیزیک سوم، ۲۰۴a، ۲۶-۲۵.	۳۳- فیزیک سوم، ۲۰۶a، ۲۶-۲۶.
۳۱a- ابن رشد در شرح بر فیزیکه سوم، شرح ۳۷، ص ۱۰۲C.	۳۴- همان کتاب ۲۰۸a، ۸۰-۲۰.
۳۲- سیمپلیکیوس در شرح بر فیزیک، هشتم، ۱، ص ۱۱۷۹.	۳۵- همان کتاب هشتم، ۸۰.

حال بهتر است تاریخ اشکال مختلفی را که این دو برهان محال بودن بینهایت از طریق تسلسل به آن اشکال به کار می رفته است، برحسب تسلسل گاهشماری آنها ترسیم کنیم، بی آنکه توجه به این داشته باشیم که هردوی آنها مورد استعمال قرار می گرفته یا یکی از آنها، یا اینکه آیا به صورت مستقیم همچون برهان آفرینش مورد استفاده واقع می شده یا برای تأیید برهان دیگر بر مبنای مخلوق بودن عرض در اتومها به کار می رفته، / و نیز بدون توجه به اینکه برای آوردن مثالی برای آفرینش انسانها یا گردشهای اجرام فلکی از این براهین بهره برداری می کردند یا تنها به منظور بحث درباره زمان و حرکت به صورت کلی بوده است.

نظام، بنابر گزارش خیاط برمبنای گزارشهای ابن راوندی، نخست نگرش مائوی مکان نامحدود را با این استدلال رد کرد که «پیمودن (قطع) بینهایت محال است»،^{۳۶} که این گفته مبتنی بر این بیان ارسطو است که «عبور کردن (دیلتین) از بینهایت محال است».^{۳۷} وی سپس به «کسانی که معتقد به ازلیت عالم (اهل الذهر)»^{۳۸} بودند پرداخت و در این کوشید تا آنان را متقاعد کند که حرکات تسلسلی و متوالی اجسام محدود باید به عمل آفرینش تمام شود.

وی دو برهان داشت.

نخستین برهان وی چنین بود: «آنچه از عبور اجرام که گذشته است [یعنی دوره های گردش اجرام آسمانی] ناگزیر یا محدود است یا نامحدود. اگر محدود باشد، آغازی دارد، و این اعتقاد شما را [به ازلیت عالم] باطل می کند. و اگر نامحدود باشد، آغازی ندارد، ولی آنچه آغازی ندارد به هیچ پایانی نمی تواند برسد [یعنی، نمی تواند تسلسل آثار، یا به صورت خاصتر، نمی تواند تسلسل دوره های گردش تا روز معین داشته باشد]. پس این واقعیت که آنچه گذشته به پایانی رسیده، دلیل بر آن است [که آغازی دارد و] محدود

۳۶ - انتصار ۱۹، ص ۳۱، س ۲۱. رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۲۸.

۳۷ - فیزیک هشتم، ۲۶۵ a، ۲۰؛ ۳۸ - انتصار، ۲۰، ص ۳۳، س ۲.

است».^{۳۹} از قراین متن کاملاً آشکار است که برهان وی بر ضد ازلیت عالم گسترشی از برهان وی مأخوذ از اصل ارسطویی عبورناپذیری بینهایت است که به توسط وی بر ضد فضای بیپایان مانویان به کار برده بود. دو بیانی که به وسیله آنها وی کوشیده است تا مخالفت خود را با ازلیت نشان دهد، یعنی «اگر نامحدود است، آغازی ندارد» و «آنچه آغاز ندارد نمی تواند به پایانی برسد»، توضیحاتی است از اینکه چگونه قول ارسطو را درباره عبورناپذیر بودن بینهایت، که در آن لفظ «بینهایت» در اصل اشاره به فضای بینهایت بوده است، می توان چنان گسترش داد که بینهایت در حرکت را نیز شامل شود. این دو گفته / خود 417 در حقیقت مبتنی بر دو قول ارسطو است، اولی بر این گفته وی که «در رشته بیپایان آغازی وجود ندارد»،^{۴۰} و دومی بر گفته دیگرش که «اگر آغازی نباشد، اصلاً علتی وجود نخواهد داشت»،^{۴۱} که مقصود وی بنابر آنچه از قراین متن برمی آید آن است که بدون یک آغاز یا علت، رشته معلولهایی که به زمان حاضر فعلی پایان می پذیرد وجود پیدا نخواهد کرد.^{۴۲} کاملاً امکان آن هست که این توضیح اضافی از اثر گمشده یوحتای نحوی بر ضد ارسطو اقتباس شده باشد، چه، چنانکه دیدیم، اشاره مختصری به آن در فقره نقل شده در بالا از کتابش بر ضد پروکلس دیده می شود.^{۴۳}

دومین برهان را خیاط «بهترین [برهان] کلام بر ضد کسانی که به ازلیت عالم معتقدند» دانسته است.^{۴۴} آن برهان چنین است: «نظام از کسانی که به ازلیت عالم معتقد بودند درباره عبورهای ستارگان [یعنی، درباره گردشهای بینهایت سیاراتی که به صورت ازلی در حال گردشند] پرسش می کرد و می گفت: که [شماره] این گردشها باید برابر باشد یا نابرابر. اگر برابر باشد، در آن صورت [چون] شماره یک چیز افزوده بر شماره دیگر برابر

۳۹- همان جا، س ۶-۳.

۴۰- فیزیک هشتم، ۲۵۶a، ۵، ۱۹-۱۸. ۴۱- متافیزیک دوم، ۹۹۴a، ۲، ۱۹-۱۸.

۴۲- رجوع کنید به شرح راس بر ۹۹۴a، ۱۸، و کون و فساد دوم، ۳۳۷b، ۱۱، ۲۹-۲۸.

۴۳- رجوع کنید به پیشتر، ص ۴۱۴-۴۱۳. ۴۴- انتصار، ۲۰، ص ۳۳، س ۱۹-۱۸.

با آن بزرگتر از شماره یک چیز به تنهایی است، [گردشهای بینهایت هردو سیاره بزرگتر از گردشهای بینهایت هریک سیاره خواهد شد، و بنابراین یک بینهایت بزرگتر از بینهایت دیگر می شود که محال و بیمعنی است]. و اگر نابرابر باشند [و شماره یکی بیشتر از شماره دیگری باشد]، در آن صورت محققاً از لحاظ دوره گردش محدودند، چه الفاظ بیشتر و کمتر نماینده محدودیت است». ۴۵

در سعدیا، برهان از محال بودن بینهایت از طریق تسلسل به دو بخش تقسیم می شود که یکی مبتنی بر این مقدمه است که هیچ بیپایانی قابل عبور نیست، و دیگری بر این مقدمه که هیچ بینهایتی نمی تواند از بینهایت دیگر بزرگتر باشد.

418

/ بخش اول آخرین برهان از چهار برهان او را درباره آفرینش جهان می سازد. خود وی آن را به دو صورت عرضه کرده است که در یکی از آنها به بحث درباره «زمان» و در دیگری به بحث درباره «انسانها» پرداخته که هردو را ارسطو هنگام بحث درباره امکان بینهایت از طریق تسلسل به کار برده بوده است. ۴۶ ولی، سعدیا تمام برهان چهارم را با عنوان «برهان از زمان» نامیده است. ۴۷

در صورت نخستین برهان، با تصوّر کردن جریان زمان از گذشته تا حال همچون گونه ای فرود آمدن از بالا به پایین، و بنابراین تصوّر کردن اندیشه درباره گذشته همچون صعود از پایین به بالا، چنین گفته است: «من می دانم که زمان سه تواس: گذشته و اکنون و آینده. با آنکه زمان حاضر از هر لحظه دیگر کوچکتر است [که کسی می تواند تخیل کند]، من آن و لحظه را [در زمان] به منزله یک نقطه [در مکان] می گیرم و می گویم: اگر کسی در اندیشه خود آرزوی آن کند که از نقطه روبه بالا (إلی فوق، به عبری لـ معالاه) رود، این کار برای او غیر ممکن است، بدان جهت که زمان [در گذشته] نامحدود فرض شده و، نسبت به چیزی که [به معنی گذشته] بینهایت و نامحدود است، اندیشه

۴۵ — همان جا، س ۱۶ — ۱۳؛ نیز ص ۳۳، ۴۶ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۴۱۲.

۴۷ — امونوت اول، ۱ (۴)، ص ۳۶، س ۱.

س ۲۰ تا ص ۳۴، س ۱.

(الفکر: ها - مَحْشَبَه) نمی تواند در جهت صعودی در آن بالا رود و از آن بگذرد. همین دلیل برای فرایند تکوین (الکون: ها - هَوَايَه = یونانی: گِنِسیس) جریان رو به پایین (سُفلاً: لِ - مَقْطَعه) را در میان بینهایت و عبور کردن از آن برای رسیدن به ما [و از این طریق به پایان رسیدن] غیرممکن می سازد.^{۴۸}

مبنای کلی این فقره این گفته است که «عبور کردن از بینهایت غیرممکن است» که در چندین جا از آثار ارسطو آمده است و پیش از این نیز در ارتباط با نظام از آن سخن گفتیم.^{۴۹} ولی کاربرد سعدیا از عبارت «اندیشه نمی تواند... از آن عبور کند»، و نیز کاربرد وی از قیدهای «رو به بالا» و «رو به پایین» نشان می دهد که وی در اینجا جمله خاصی از ارسطو را در نظر داشته که صورت آن چنین است: «عبور کردن از بینهایت (= بیپایان، نامحدود) در اندیشه (به یونانی: نُؤْتُونْتَا) غیرممکن است؛ در نتیجه / نه بینهایتی 419 رو به بالا (ایپی تُو آتُو) وجود دارد و نه بینهایتی رو به پایین (ایپی تُو کاتُو).^{۵۰}

در شکل دوم برهان، به همین گونه با تصوّر کردن فرایند «تکوین»، یعنی تسلسل علّتها و معلولها، به صورت فرایندی نزولی، وی سخن خود را با ذکر جمله ای که در بالا در پایان بخش اول برهان آمده آغاز می کند که چنین است: «برای فرایند تکوین، جریان رو به پایین در میان بینهایت و عبور کردن از آن برای رسیدن به ما [و از این طریق به پایان رسیدن] غیرممکن است»، و سپس در دنبال آن چنین می افزاید: «اما اگر فرایند تکوین نتواند به ما برسد، ما نمی توانیم به وجود بیاییم. بنابراین چنان نتیجه می شود که ما و گروه بشمار کسانی که هستی پیدا کرده اند وجود پیدا نکرده بوده اند و چیزهای موجود وجود ندارند. ولی چون خود را موجود می یابم، می دانم که فرایند تکوین سراسر طول زمان را پیموده تا به من رسیده، و نیز اینکه، اگر به خاطر محدود بودن زمان

۴۸ - همان جا، س ۷ - ۱.

۴۹ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۸، و بونیتز، *Index Aristotelicus*، ص ۷۴b،

س ۳۴ - ۳۰.

۵۰ - تحلیلات ثانیه اول، ۲۲، ۸۳b، ۷ - ۶.

[در گذشته] نبود، فرایند تکوین نمی توانست از آن عبور کند. وبدون تردید همین اعتقاد را نسبت به آینده نیز همچون نسبت به گذشته پیدا خواهیم کرد.^{۵۱}

بعد از آن، همین برهان به توسط وی به شکلی خلاصه تر بیان شده است. می گوید که اگر چنان فرض کنیم که هستی یک چیز همیشه مشروط به وجود پیدا کردن آن از چیزی دیگر باشد، در آن صورت «این فرایند باید تا بینهایت ادامه پیدا کند. ولی چون بینهایت لازم برای هستی پیدا کردن خود ما نمی تواند کاملاً پیموده شود، نتیجه ضروری آن این خواهد بود که ما وجود نداریم. ولی واقع امر این است که ما وجود داریم. پس، اگر چیزهای مقدم بر هستی ما محدود نمی بودند، نمی توانستند چنان کامل شوند که وجود پیدا کردن ما امکانپذیر باشد».^{۵۲} این برهان انعکاسی از گفته ارسطو است که پیش از این در ارتباط با نظام آن را نقل کردیم.^{۵۳}

بخش دوم برهان، که بر این مقدمه بنا شده است که هیچ بینهایتی نمی تواند بزرگتر از بینهایتی دیگر باشد، به صورت ردّ نظریه هشتم از سیزده نظریه / درباره اصل عالم آمده است که، چنانکه می توان دید، نظریه قدمت و ازلیت ارسطو است. با آغاز کردن از این مقدمه آشکار که با فرض قدمت عالم، شماره دوره های گردش هریک از فلکها نامحدود خواهد بود، برهان را به دو صورت، متناظر با دو شکل عرضه شدن برهان به توسط یوحتای نحوی، بیان می کند. در صورت اول، همچون برهانی از «افزایش و کاهش» عرضه شده و بیان آن چنین است: «هریک روز که از زمان دوران افلاک می گذرد، یک روز بر زمانهای گذشته افزوده و یک روز از زمانهای آینده کاسته می شود. و آنچه قابل افزایش و کاهش است، باید در قوت متناهی باشد و تناهی مستلزم حدوث (آفرینش) است».^{۵۴} در صورت دوم، همچنین برهانی از «تغییر و حرکات اجرام آسمانی» عرضه شده که در آن، با در خاطر داشتن دورانهای

۵۱ - امونوت اول، ۱ (۴)، ص ۳۶، س ۷-۶.

۵۲ - همان کتاب، ۲، ص ۴۰، س ۲۰-۱۸. ۵۳ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۴۱۴.

۵۴ - امونوت (الامانات والاعتقادات) اول، ۳، هشتمین نظریه، ص ۶۰، س ۱۴-۱۱.

بالاترین فلک و فلک ماه و خورشید که به ترتیب در یک روز و سی روز و ۳۶۵ روز صورت‌پذیر می‌شود، چنین استدلال کرده است: «پس هنگامی که می‌بینیم که حرکات اجرام آسمانی تا آن حد تغییر می‌کند که نسبت آنها به یکدیگر همچون نسبت ۱ به ۳۰ یا به ۳۶۵ یا بیشتر می‌شود، این را می‌دانیم که هریک از آنها محدود است». وی سپس به اختلاف میان گردش بالاترین فلک، که در یک روز انجام می‌شود، و گردش فلک ثوابت که در ۳۶،۰۰۰ سال یعنی ۱۴۰،۰۰۰، ۱۳ روز صورت اتمام می‌پذیرد، اشاره می‌کند.^{۵۵}

در ارشاد جوینی، آنجا که برهان از محال بودن بینهایت از طریق تسلسل برای تأیید برهان بر مبنای محدث بودن عرضهای اتومها آمده،^{۵۶} تنها مبتنی بر این اصل است که عبور از بینهایت محال است بدان گونه که نظام آن را به کار برده و ثابت کرده است که اگر وجود پیدا کردن مستلزم پیشی داشتن عدهٔ بیشماری علتها بوده باشد، هیچ چیز نمی‌تواند / هستی پیدا کند. بیان آن⁴²¹ چنین است: «برای مثال، گردش فلک را که شاهد آنیم در نظر می‌گیریم بنابراین اعتقاد ملاحظه، پیش از گردشی که ما اکنون شاهد آن هستیم، عدهٔ بینهایتی گردشها سپری شده است. ولی آنچه از طریق تسلسل یکی پس از دیگری بینهایت باشد، نمی‌تواند به پایان برسد. اما دوره‌های گردشی که پیش از دوره گردشی که اکنون شاهد آنیم بوده‌اند، به پایان رسیده است، بنابراین پایان یافتن آنها نشان می‌دهد که محدودند [و آغازی دارند]. و همین برای منظور ما کفایت می‌کند».^{۵۷} این نیز بار دیگر مبتنی بر گفته‌های ارسطوی نقل شدهٔ پیش از این در ارتباط با نظام است.

در تأیید نتیجه‌ای که از این برهان گرفتیم، یعنی اگر بنا باشد به وجود آمدن چیزی مشروط به وجود پیدا کردن بینهایت چیزها پیش از آن بوده باشد، هیچ چیز نمی‌تواند به وجود بیاید، جوینی از یکی از استدلالیان زیرک

۵۵ — همان کتاب، ص ۶۰، س ۱۶ تا ص ۶۱، س ۶. برای عدد ۳۶،۰۰۰ رجوع کنید به

رسائل اخوان الصفا، ۳۶، جلد سوم، ص ۳۵۱، س ۲ — ۱.

۵۶ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۹۶ و ۴۱۰. ۵۷ — ارشاد، ص ۱۵، س ۱۰ — ۶ (ص ۳۴).

(محصلون) این گفته را نقل کرده است که هرکس نظر مخالف این را داشته باشد، باید او را به کسی تشبیه کرد که به دیگری می گوید: تا یک دینار به من ندهی یک درهم به تو نخواهم داد و تا یک درهم به من ندهی یک دینار به تو نخواهم داد».^{۵۸} با این شرایط، برهان به این نتیجه می رسد، که نه یک دینار و نه یک درهم هرگز از کسی که چنین پیشنهادی کرده است به طرف مقابل داده نخواهد شد.

نشانه هایی از برهان محال بودن بینهایت از طریق تسلسل را می توان در ابن حزم یافت. نخست، در ضمن پنجمین برهانش بر حدوث عالم، چنین گفته است: «برای دوم هیچ راهی به جهت وجود آمدن جز آنکه پس از اول بیاید وجود ندارد، و برای سوم جز پس از دوم، و همچنین»؛^{۵۹} و بنابراین «اگر اول نباشد، آخر نخواهد بود».^{۶۰} بر مبنای این بیانات، چنان استنتاج می کند که عالم حادث و آفریده است. دوم، در جریان برهان سومش بر حدوث عالم، 422 ابن حزم با در نظر داشتن دوران برترین فلک و / فلک زحل، که به ترتیب در یک روز و ۱۰،۹۵۰ روز صورت می گیرند، چنان استدلال می کند که فرض ازلیت جهان به این نتیجه می انجامد که «یک بینهایت نزدیک ۱۱،۰۰۰ بار از بینهایت دیگر بزرگتر است، ولی چنین چیزی محال و بیمعنی است».^{۶۱}

در غزالی، برهان به صورت چالشی در برابر معتقدان به ازلیت عالم بیان شده است. بیان آن چنین است: «به چه دلیل می توانید مخالفان را که قدیم بودن عالم را محال می شمارند رد کنید، که این محال بودن را بدان سبب می دانند که دوره های گردش فلک را از لحاظ شماره بی حد و حصر می دانند، در صورتی که شش یک و چهار یک و نیم دارند، چه زمان دوره فلک خورشید یک سال است، و از آن زحل سی سال، پس شماره دوره های گردش زحل یک سی ام دوره های گردش خورشید است؛ و به همین گونه، شماره دوره های

۵۸- همان کتاب، ص ۱۵، س ۱۷ تا ص ۶۰- همان کتاب، ص ۱۹، س ۳-۲.

۶۱، س ۱ (ص ۳۵). ۶۱- همان کتاب، ص ۱۶، س ۷ تا ص

۵۹- فصل اول، ص ۱۸، س ۲۲-۲۰. ۱۸، س ۱۰.

گردش مشتری که یک دور گردش خود را در دوازده سال تمام می کند، یک دوازدهم دوره های گردش خورشید خواهد بود. سپس همان گونه که شماره دوره های گردش زحل بینهایت است، شماره دوره های گردش خورشید نیز بینهایت است، و حال آنکه [بینهایت زحل] یک سی ام آن [یعنی بینهایت خورشید] است، بلکه دوره های گردش فلک ستارگان که هرسی و شش هزار سال یک بار گردش می کند نیز همچون حرکت خاوری خورشید که در شبانه روز یک بار صورت می پذیرد بینهایت است».^{۶۲}

در بحیثیه، برهان در دو گفته وی که در ضمن براهین خود برای حدوث عالم آورده و آنها را مبنای دلایل خود برای وجود خدا قرار داده، آمده است. نخست، با این آغاز که «هرچه آغاز ندارد انجام هم نخواهد داشت»^{۶۳} به شرح آن بر این زمینه می پردازد که «محال است که آنچه آغاز ندارد، به پایانی که کسی بتواند در آن توقف کند برسد».^{۶۴} دوم، این را می افزاید: «اگر در ذهن خود چیزی را تصور کنیم که بالفعل / بینهایت باشد [که اگر عالم را قدیم فرض 423 کنیم چنین می شود] و جزئی از آن را برداریم، آنچه باقی می ماند بدون شک کمتر از چیزی خواهد شد که پیش از آن بوده است. حال اگر باقیمانده بینهایت باشد [که این نیز بنا بر فرض قدیم بودن جهان است]، آن وقت یک بینهایت بزرگتر از بینهایتی دیگر می شود. ولی این محال است».^{۶۵} آشکاراست که این هردو برهان مبتنی بر براهین سعدیا است.

در یهودا هالوی، چنانکه پیش از این دیدیم، برهان از مستحیل بودن بینهایت از طریق تسلسل به عنوان تأییدی برای برهان از حادث بودن عرضهای اتومها ذکر شده، که دومین برهان برای حادث بودن جهان منسوب به متکلمان است.^{۶۶} ولی به عنوان برهانی مستقل نیز به توسط او همچون نخستین برهان از

۶۲ - تهافت الفلاسفة اول، ص ۳۱، س

۱۰ تا ص ۳۲، س ۶.

۶۵ - همان جا، س ۱۵ - ۱۳.

۶۶ - الخزری پنجم، ۱۵، رجوع کنید

۶۳ - حووت اول، ۵، ص ۴۴، س ۵.

به پیش از این، ص ۴۰۰ - ۳۹۹.

۶۴ - همان جا، س ۶ - ۵.

براهین متکلمان ذکر شده است. عرضه شدن آن به دو صورت است.

نخست، بر مبنای این اصل که عبور از هیچ بینهایتی امکانپذیر نیست، چنین استدلال می‌کند: «اگر گذشته بینهایت باشد، آنگاه افراد [یعنی افراد هر نوع] موجود در گذشته ازلی تا زمان خود ما بینهایت است. ولی آنچه بینهایت است نمی‌تواند فعلیت پیدا کند؛ پس آن افراد چگونه فعلیت پیدا کرده‌اند؟ ... پس ناگزیر باید گذشته آغازی داشته باشد و شماره افراد وجود پیدا کرده به پایان برسد. ... بنابراین عالم آغازی دارد و دوره‌های گردش افلاک شماره‌ای پایانپذیر دارد.»^{۶۷} نیز «اگر شماره مخلوقات [یعنی افراد نوع بشر] بینهایت باشد، چگونه ممکن است این شماره با ما به پایان برسد؟ زیرا آنچه به چیزی پایان می‌پذیرد، ناگزیر می‌بایستی آغازی داشته باشد، چه اگر جز این باشد هر فرد [از نوع بشر] برای آنکه بوجود آید می‌بایستی منتظر وجود پیدا کردن عده بینهایتی از افراد [بشر] پیش از خود بماند، که نتیجه آن عبارت از این خواهد بود که هیچ یک از افراد [نوع بشر] هرگز نتواند وجود پیدا کند.»^{۶۸}

424

دوم، بر مبنای این اصل که هیچ بینهایتی / نمی‌تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد، چنین استدلال کرده است: «زیرا که آنچه بینهایت است، نصف و دو برابر و نسبت‌های دیگر ندارد. ولی این را می‌دانیم که شماره دوره‌های گردش فلک خورشید یک دوازدهم شماره دوره‌های گردش ماه است، و در مورد افلاک دیگر نیز نسبت‌های دیگر وجود دارد، و یکی از آنها جزئی از دیگری است. ولی آنچه بینهایت است جزء ندارد.»^{۶۹}

در شهرستانی، برهان تنها براساس این اصل که هیچ بینهایتی بزرگتر از بینهایت دیگر نیست،^{۷۰} به دو صورت بیان شده است.

در یکی از این صورته‌ها، پس از نقل این اصل از ابن سینا که یک

۶۷ - همان کتاب، ۱۸ (۱)، ص ۳۳۲، س ۱۷ - ۸؛ ص ۳۳۱، س ۲۶ تا ص ۳۳۳، س ۷.

۶۸ - همان کتاب، ص ۳۳۲، س ۲۷ - ۲۳؛ ص ۳۳۳، س ۱۸ - ۱۴.

۶۹ - همان کتاب، ص ۳۳۲، س ۲۱ - ۱۷؛ ص ۳۳۳، س ۱۱ - ۷.

۷۰ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۴۱۵.

بینهایت نمی تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد، چنین استدلال می کند که، بنابر فرض قدیم بودن عالم، سالهای گذشته پیش از روز معین و سالهای آینده پس از آن روز از لحاظ بینهایتی با یکدیگر برابر خواهند بود، ولی «اگر یک روز از سالهای گذشته برداریم و به آینده بیفزاییم، آن وقت گذشته کاهش و آینده افزایش پیدا می کند، در صورتی که آن دو از لحاظ بینهایت بودن برابر با یکدیگرند، و نتیجه آن می شود که بیشتر با کمتر برابر باشد».^{۷۱}

صورت دیگر آن چنین است: «یک برهان که بر ضد معتقدان به قدیم بودن عالم (الدّهریّه) اقامه شده این است که حرکات زحل، که در فلک هفتم است، برابر با حرکات ماه در فلک اول است، بدان جهت که هریک از آنها بینهایت است. ولی خوب می دانیم که [در ظرف مدت زمان معین] شماره حرکات زحل کمتر از حرکات ماه است. بنابراین شماره حرکات ماه، در آن واحد، هم برابر با شماره حرکات زحل و هم بزرگتر از آنها است. ولی این محالترین محال و بزرگترین تناقض است».^{۷۲}

ابن رشد این برهان را در دو اثر از آثار خود آورده است.

در کشف به نام «متکلمان متأخر» و برای تأیید برهان از حادث بودن اعراض اتومها آمده است. اساس آن، بدان گونه که در آنجا نقل شده، این اصل است که عبور/ از بینهایت ممکن نیست، که بازگویی این اصل به صورتی 425 است که در جوینی دیده می شود، یعنی اثبات این امر است که اگر بنا باشد بر وجود پیدا کردن چیزی بینهایت علت مقدم باشد، هیچ چیز نمی تواند وجود پیدا کند. سپس برهان بدین ترتیب پیش می رود: «مثالی برای مجسم کردن این اصل حرکت جرم فلکی است که هم امروز صورت می گیرد. اگر لازم بوده باشد که پیش از آن بینهایت حرکات وجود پیدا کرده باشد، ناگزیر این حرکت امروزی نمی توانسته است وجود پیدا کند. آنان [متکلمان] این حالت را به حالت مردی تشبیه می کنند که به دیگری بگوید: من این دینار را به تو نخواهم

داد مگر وقتی که پیش از آن بینهایت دینار به توداده باشم. در آن صورت هرگز برای او این امکان پیدا نخواهد کرد که دینار یاد شده را به آن مرد بدهد». ۷۳
ابن رشد پس از آن به رد کردن این برهان پرداخته است.

در تهافت خود به این برهان به صورت بزرگترین دشواری ایجاد شده به توسط متکلمان بر ضد بینهایت از طریق تسلسل اشاره کرده و آن را بدین گونه نقل کرده است: «اگر حرکات در گذشته بینهایت باشد، در آن صورت هیچ حرکتی در زمان حاضر نمی تواند وجود پیدا کند». ۷۴

و همچنین در تهافت خود از تهافت غزالی برهان مبتنی بر این اصل را که هیچ بینهایتی نمی تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد، نقل کرده است. ۷۵
در ابن میمون برهان برای حدوث عالم از راه محال بودن بینهایت از طریق تسلسل در دو جا آمده است.

نخست، در برهان بر حدوث اعراض اتومها، همان گونه که دیدیم، به انکار متکلمان نسبت به امکان بینهایت از طریق تسلسل به عنوان تأییدی از آن برهان اشاره کرده و آن برهان را همراه با تأیید آن همچون چیزی توصیف کرده است که «به گفته ایشان زیرکانه ترین و بهترین برهان به کار رفته برای منظور مورد بحث و چنان است که بعضی آن را نتیجه بخشترین اثبات دانسته اند». ۷۶

دوم، آن را به صورت برهانی مستقل برای حدوث عالم، و دومین برهان 426 از فهرست هفت برهان خود، / بدین صورت آورده است: «آنان می گویند که حادث شدن یک شخص از اشخاصی که از تناسل به وجود می آیند (الاشخاص المتناسله)، برهان است بر این که همه عالم محدث است». ۷۷ عبارت

۷۳ - کشف، ص ۳۶، س ۸ - ۳.

۷۴ - تهافت التهافت، اول، ۲۹، ص ۱۹، س ۱۵ تا ص ۲۰، س ۴.

۷۵ - همان کتاب، ۲۶، ص ۱۷، س ۱۲ تا ص ۱۸، س ۶؛ رجوع کنید به پیش از این، ص

۷۶ - موره اول، ۷۴ (۴)، ص ۱۵۲، س ۱۰ - ۹.

۷۷ - موره اول، ۷۴ (۲)، ص ۱۵۱، س ۴ - ۳.

«الاشخاص المتناسله» که در اینجا به کار رفته، ظاهراً بازتابی از الفاظ یونانی گِئومِئون و اَتومون است که در اصل این برهان به توسط یوحنا نحوی استعمال شده بوده است.^{۷۸} برهانی را که پس از آن می آید، می توانیم چنین خلاصه کنیم: فرض کنید که عالم قدیم باشد. در آن صورت چنین نتیجه می شود که، مثلاً، در مورد انسانها، رشته های پدرانی که مقدم بر فرزندان است، تا بینهایت امتداد پیدا کند. «ولی متکلمان اصلی را اثبات کرده اند که بنابر آن وجود بینهایتی از این گونه [یعنی به تسلسل] محال است».^{۷۹} نتیجه ای که از ما انتظار می رود که در ذهن خود بر آن بیفزاییم، چنین است: بنابراین، یک انسان نخستین وجود داشته و جهان را آغازی بوده است، و این هردو با عمل آفرینش به وجود آمده اند.

ابن میمون پس از آن این برهان را با برهان دیگری تکمیل کرده است که می توان آن را چنین خلاصه کرد: «انسان نخستین از چه چیز تکوین پیدا کرد؟» باید به آن پاسخ دهیم که از خاک آفریده شد، و در جواب این سؤال که خاک از چه چیز آفریده شد، خواهیم گفت که خاک از آب آفریده شد، و همچنین. ولی این پرسش و پاسخ، همچون پیشتر، تا بینهایت امتداد پیدا نمی کند. این فرایند می بایستی سرانجام بر چیزی متوقف شود که پس از معدوم بودن موجود شده است. در پایان، ابن میمون می گوید: «و همین است که متکلمان آن را برهان بر آن می دانند که عالم پس از عدم محض مطلق وجود پیدا کرده است».^{۸۰} این که ابن میمون در اینجا به کدام منبع خاص اشاره می کند، در حال حاضر بر من معلوم نیست.

عرضه ای از انکار امکان وجود بینهایت از طریق تسلسل را که ابن میمون در هردو جا پیش از این به آن اشاره کرده، در یازدهمین مقدمه از دوازده مقدمه ای می توان یافت که وی به وسیله آنها نظریه های طبیعی / متکلمان را 427 تلخیص کرده است، یعنی مقدمه ای که ترجمه آن چنین است: «وجود چیزی

۷۸ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۴۱۳. ۸۰ — همان جا، ص ۱۴ — ۸؛ رجوع کنید به

۷۹ — موره اول، ۷۴ (۲)، ص ۱۵۱، س ۷. پیشتر، ص ۳۸۵.

که نهایت ندارد، به هر صورت که فرض شود محال است».^{۸۱} درباره محال بودن این گونه از بینهایت، وی چنین اضافه می کند: «بعضی از متکلمان می خواهند آنها را تصحیح کنند، یعنی سبب محال بودن آن را به طریقی که سپس در این مقاله خواهم آورد بیان کنند، و بعضی دیگر می گویند که: این به خودی خود معقول و بالبدیهه معلوم است و نیازی به برهان ندارد».^{۸۲} دلیلی که آوردن آن را وعده داده، مبتنی بر این اصل است که هیچ بینهایتی نمی تواند بزرگتر از بینهایتی دیگر باشد. برهان به دو صورت متناظر با دو صورتی که به وسیله یوختای نحوی و سعدیا و شهرستانی عرضه شده بود، آورده شده است.

برهان را در صورت اول آن می توان چنین خلاصه کرد: اگر جهان ازلی باشد، از آن چنین نتیجه می شود که شماره افراد متسلسل از هر نوع تا زمان معین باید بزرگتر از شماره متسلسل تا زمانی پیش از آن زمان باشد، هر چند که شماره افراد متسلسل در هر دو مورد بینهایت است. به همین گونه استنتاج می شود که شماره دوره های گردش یکی از افلاک تا زمانی معین بزرگتر از شماره دوره های گردش همان فلک تا زمانی پیش از آن زمان نخستین بوده باشد، هر چند که شماره دوره های گردش در هر دو مورد بینهایت است.^{۸۳}

خلاصه برهان در صورت دوم آن چنین است: اگر جهان را ازلی و قدیم فرض کنیم، از آن چنین نتیجه می شود که شماره دوره های گردش یک فلک با حرکت سریع تا تاریخی معین بزرگتر از شماره دوره های گردش فلکی با حرکت کند تا همان تاریخ بوده باشد، هر چند شماره دوره های گردش هریک از آن دو تا آن تاریخ بینهایت بوده است.^{۸۴}

ابن رشد و ابن میمون هر دو، مستقل / از یکدیگر،^{۸۵} انکار متکلمان را نسبت به وجود بینهایت از طریق تسلسل رد کرده اند.

در ابن رشد، رد برهان عبورناپذیری بینهایت، با لازمه آن که، اگر هستی

428

۸۱- همان کتاب، ۷۳، مقدمه ۱۱، ص ۱۴۸، س ۱۹.
 ۸۲- همان کتاب، ص ۱۴۹، س ۶-۳.
 ۸۳- همان کتاب، ۷۴ (۷)، ص ۱۵۵، س ۲۵-۱۷.
 ۸۴- همان جا، س ۳۰-۲۵.
 ۸۵- خرده گیری کرسکاس بر ارسطو، ص ۳۲۳.

پیدا کردن چیزی مستلزم آن باشد که پیش از آن بینهایت چیز به وجود آمده باشد، به دلیل آنکه آغازی وجود ندارد هیچ چیز نمی تواند به وجود آید^{۸۶}، در کشف و تهافت و در شرح وی برفیزیک ارسطو آمده است.

در کشف، ردّ با این بیان آغاز می شود که اظهار متکلمان بدین صورت که «آنچه بنا باشد تنها پس از هستی پیدا کردن چیزهای بینهایتی وجود پیدا کند نمی تواند به وجود بیاید، از هر لحاظ درست نیست»^{۸۷} و سپس به ذکر دو استثنا می پردازد.

نخست، با در خاطر داشتن تصوّر ارسطویی امکان تسلسل دوری بینهایت اشیاء، که ارسطو مثال آن را ابر و باران می آورد،^{۸۸} ابن رشد می گوید که یک بینهایت در چیزهایی ممکن است که با توالی و تسلسل دوری اتفاق می افتد و برآمدن و فرو رفتن متناوب (دوری) خورشید و توالی دوری ابر و باران را برای آن به عنوان مثال ذکر می کند.^{۸۹}

دوم، با در خاطر داشتن تصوّر ارسطویی امکان یک بینهایت نیز در تسلسل خطی اشیاء، که ارسطو مثال آن را توالد و تناسل مستقیم الخط انسانها ذکر کرده است،^{۹۰} و نیز در خاطر داشتن این گفته ارسطو که «انسان و خورشید مایه وجود پیدا کردن انسانند»^{۹۱}، و نیز توصیف ارسطو از خورشید به عنوان «مولّد»^{۹۲}، به بیان این مطلب می پردازد که حتی یک تسلسل مستقیم الخط به چه معنی می تواند بینهایت باشد. می گوید درست است که اگر توالی و تسلسل به صورت ذاتی صورت می گرفت، همچون مثلاً در مورد انسان، اگر فرض چنان بود / که هر پدر تنها عامل اساسی برای به وجود آمدن پسرش می بود، آن وقت

429

۸۶ - رجوع کنید به پیشتر، ۴۱۷ - ۴۱۶. ۸۸ - در کون و فساد دوم، ۱۱، ۳۳۸b، ۸ - ۶.

۸۷ - کشف، ص ۳۶، س ۱۸ - ۱۷. ۸۹ - کشف، ص ۳۶، س ۲۰ تا ص ۳۷، س ۴.

۹۰ - فیزیک سوم، ۲۰۶a، ۶، ۲۶؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۱۲.

۹۱ - همان کتاب دوم، ۴، ۱۹۴b، ۱۳؛ رجوع کنید به متافیزیک دوازدهم، ۵، ۱۰۷۱a، ۱۳.

تسلسل خطی بینهایت غیرممکن می‌شد، چه در آن صورت واقعاً این اصل که «اگر علت نخستین نباشد، علت آخرین وجود نخواهد داشت» صحت پیدا می‌کرد.^{۹۳} «ولی اگر به عرض اتفاق بیفتد، همچون مثلاً اینکه اگر انسان واقعاً به وسیله عامل دیگری جز مردی که پدر او است [یعنی به وسیله، خورشید] تولّد پیدا کند، بدان‌سان که پدر تنها همچون آلتی در دست آن عامل [یعنی خورشید] باشد، در آن صورت، اگر عامل فعل بینهایتی را ادامه دهد [همچنان که خورشید چنین می‌کند]، برای آن محال نیست که [تسلسلی از] بینهایت افراد را به وسیله آلت‌های بینهایت متوالی ایجاد کند».^{۹۴}

در تهافت خود، نیز، برهان را با تمسک به اینکه «یک بینهایت عرضی، به صورتی متمایز از بینهایت ذاتی، مورد قبول فلاسفه است؛ حتی این گونه از بینهایت در حقیقت نتیجه ضروری وجود یک اصل نخستین قدیم است»،^{۹۵} و اینکه «متکلمان، به سبب آنکه بر این اعتقاد بودند که آنچه عرضی است همان است که اساسی است، منکر بینهایت عرضی بودند و به همین جهت راه حلّ مسئله خود را دشوار می‌یافتند و چنان می‌اندیشیدند که دلیل ایشان منطقه متقاعد کننده است»، رد می‌کند.^{۹۶}

در شرح مطوّل خود بر فیزیک، پس از بیان نگرش «متکلمان دین خودمان» بر این که اگر بنا بود پیش از به وجود آمدن هر چیز بینهایت چیز وجود پیدا کند، هرگز چیزی نمی‌توانست به وجود بیاید، چنین می‌گوید: «ولی ما می‌گوییم که این ذاتاً محال است نه عرضاً، و بنابر آن، اگر عاملی باشد که وجود او آغازی نداشته باشد [مثلاً محرک اول غیرمحرک]، نتیجه می‌شود که فعل او هیچ آغازی ندارد، که بنابر آن می‌یابستی پیش از هر عمل و فعل آن [که خود را در جهان جلوه گر می‌سازد] یک عمل [دیگر] باشد، بدان‌سان که مقدم بر هر عمل آن [در عالم] باید بینهایت عمل باشد، ولی تنها از طریق عرض و نه

۹۳ - کشف، ص ۳۷، س ۷ - ۴.

۹۴ - همان‌جا، س ۱۱ - ۷.

۹۵ - تهافت التهافت، اول، ۳۰، ص ۲۰.

س ۱۶ تا ص ۲۱، س ۲.

۹۶ - همان کتاب، ص ۲۱، س ۱۱ - ۱۰.

اینکه بعضی از آنها برای وجود پیدا کردن دیگران ذاتی باشد. بنابراین تنها به سبب این که متکلمان آنچه را که عرضی بوده با آنچه ذاتی است اشتباه کرده بودند، / گفتند که آنچه آغاز ندارد نمی تواند واقع شود».^{۹۷}

430

در خلاصه فیزیک او، این گفته آمده است: «افلاطون و کسانی از متکلمان زمان ما که از وی پیروی می کنند، و همه کسانی که معتقد به حدوث عالمند، بر این اعتقادند که آنچه عرضی است چیزی است که ذاتی است، و بنابراین منکر وجود سیرقه‌قربایی بینهایت حرکت شدند و به یک حرکت نخستین باور کردند که در زمان به وجود می آید».^{۹۸}

سپس در جایی بعدتر اشاره ای مبهم به «یوحنای نحوی» (یعنی فیلوپونوس) و ردّ او بر ارسطو «به سبب اینکه او (یعنی یوحنای نحوی) چنان فرض کرده بود که پیش از هر حرکت یک حرکت ذاتی وجود دارد» و در پی آن این جمله آمده که «همین فارابی را بر آن داشت تا رساله «الموجودات المتغیّرة» خود را تألیف کند، چه وی در این رساله کوشیده است تا در این باره تحقیق کند که چگونه ممکن است یک حرکت بر حرکت دیگر [تا بینهایت] تقدّم داشته باشد».^{۹۹}

در ردّ وی بر برهان دوم، یعنی برهان مبتنی بر این اصل که هیچ بینهایتی بزرگتر از بینهایت دیگر نیست و در تهافت آمده، چنان می نماید که ابن رشد جمله بندی غزالی را از این برهان که هدف مستقیم حمله او است، بدین شکل صورتبندی کرده است: اگر (الف) یک دوره گردش را در یک ماه به پایان می رساند و (ب) که سی دوره گردش را در یک ماه به پایان می رساند مفروض نباشد، آنگاه نسبت همه دوره های گردش (الف) در یک سال به همه دوره گردشهای (ب) در یک سال، همچون نسبت ۱ به ۳۰ خواهد بود. از روی این

۹۷ - در فیزیک هشتم، شرح ۱۵ (چهارم، ص DE ۳۵۰)؛ نیز رجوع کنید به شرح ۴۷ (چهارم، ص KL ۳۸۸)؛ شرح ۱۳ (چهارم، ص ۲۱۸ I).

۹۸ - ترجمه عبری خلاصه فیزیک هشتم، ص ۴۰b، س ۹-۶.

۹۹ - همان جا، س ۲۲-۱۶.

مقدمه غزالی استدلال می کند که چون زحل یک دوره گردش خود را در ۳۰ سال تمام می کند و خورشید در این ۳۰ سال ۳۰ دور گشته است، نسبت مجموع دوره گردشهای زحل به مجموع دوره گردشهای خورشید بر نسبت ۱ به ۳۰ خواهد بود، ولی، چون مجموع دوره گردشهای از ازل تا کنون زحل بینهایت است، و مجموع دوره گردشهای از ازل خورشید نیز بینهایت است، نسبت بینهایت دوره گردش زحل به بینهایت / دوره گردش خورشید برابر با نسبت ۱ به ۳۰ می شود و 431 به این محال می انجامد که بینهایتی بزرگتر از بینهایتی دیگر باشد.

در ردّ وی بر این برهان، باید چنان فرض کنیم که ابن رشد در زمینه ذهن خود به فقراتی از ارسطو توجه داشته است که در آنها ارسطو مدّعی آن است که «بینهایت» همان «کل» نیست. ارسطو در جایی گفته است که «یک کل (به یونانی: اولون) چیزی است که آغاز و میانه و نهایت دارد»،^{۱۰۰} در صورتی که بینهایت، بنابر مدلول خود لفظ آن، نه آغاز دارد و نه پایان؛ و در جای دیگر گفته است که «بینهایت آن است که هر چه از آن برگیریم، همیشه مقدار بیشتری برای برگرفتن باقی می ماند، در صورتی که آنچه چیز بیشتری برای برگرفتن از آن باقی نمی ماند، تمام و کلّ (اولون) است».^{۱۰۱} با در خاطر داشتن این گفته های ارسطو، ابن رشد چنین استدلال می کند که در مواردی همچون دوره های گردش خورشید و زحل، چون بینهایت های مربوط به آنها کل نیست، نسبتی همچون نسبت دوره های گردش بینهایت خورشید به دوره های گردش بینهایت زحل میان آنها وجود ندارد و کسی نمی تواند بگوید که آن نسبت مثل نسبت ۱ به ۳۰ است. تنها چیزی که در این مورد می توان گفت این است که نسبت عدّه محدودی از دوره های گردش خورشید که در مدّتی معین صورت گرفته به عدّه محدود دوره های گردش زحل در همان مدّت، برابر با نسبت ۱ به ۳۰ است.^{۱۰۲}

ابن میمون برهان مبتنی بر اصل عبورناپذیری بینهایت را نقل نکرده و

۱۰۰ — شعر، ۷، ۱۴۵۰b، ۲۷ — ۲۶. ۱۰۲ — تهافت التهافت اول، ۲۷، ص ۱۸،

۱۰۱ — فیزیک سوم، ۶، ۲۰۷a، ۹ — ۷. س ۷ تا ص ۱۹، س ۵.

بنابراین مستقیماً به ردّ آن پرداخته است. ولی در عرضه کردن اختلاف میان ارسطو و متکلمان در باره مسئله بینهایت از طریق تسلسل، ردّی از آن برهان را، که یقیناً در خاطر داشته، آورده است.

در عرضه داشت نگرش ارسطو، ابن میمون بحث خود را با گفتن این مطلب آغاز می کند که ارسطو محال بودن چهار گونه وجود بالفعل و همزمان بینهایتها را ثابت کرده است، یعنی، (۱) جسمی که بزرگی بینهایت داشته باشد؛ (۲) / شماره بینهایت اجسامی که هریک بزرگی محدود دارد؛ (۳) ۴۳۲ شماره بینهایت اجسامی که هریک از آنها علت دیگری است؛ (۴) شماره بینهایت موجودات غیر جسمانی که هریک از آنها علت دیگری است. این دو گونه رشته موجود علتها و معلولهای بالفعل و همزمان را که ارسطو محال بودن وجود آنها را اثبات کرده، ابن میمون «ترتیب طبیعی و ذاتی»^{۱۰۳} برهان محال بودن بینهایت نامیده است. با در ذهن داشتن تمایز ارسطو میان بینهایت بالفعل که محال است و بینهایت بالقوه که ممکن است، و نیز در خاطر داشتن توصیف ارسطو از گونه ای بینهایت بالقوه همچون گونه ای که در آن یک چیز پس از چیز دیگر گرفته می شود^{۱۰۴} و آن جزء که گرفته می شود دیگر باقی نمی ماند،^{۱۰۵} به گونه ای از بینهایت بالقوه^{۱۰۶} همچون گونه ای اشاره می کند «که بینهایت از طریق تسلسل (بالتعاقب) است و همان است که بینهایت به عرض (بالعرض) خوانده می شود، و عبارت از آن است که شیئی پس از نابود شدن شیء دیگر وجود پیدا کند».^{۱۰۷} و بالاخره با در ذهن داشتن استعمال «زمان» و «حرکت»

۱۰۳ — موره اول، ۷۳، مقدمه ۱۱، ص ۱۴۸، ۱۶. ۱۰۵ — رجوع کنید به پیش، حاشیه ۱۸.

۱۰۴ — رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۱۷. ۱۰۶ — موره اول، ۷۴ (۲)، ص ۱۴۸، ۱۷.

۱۰۷ — همان جا، ص ۲۱ — ۱۹. در ترجمه عبری هردو لفظ عربی مقابل «succession» (تسلسل) و لفظ عربی مقابل «accident» را با کلمه عبری مقاره یعنی «accident» ترجمه کرده اند. کلمه «succession» همچون توصیفی از این گونه بینهایت بالقوه در این فصل از فیزیک ارسطو (سوم، ۶) نیامده، ولی، چنانکه دیدیم، یوحنا ی نحوی آن را به کار برده بوده است (رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۲۹ و نیز حاشیه های ۲۵ و ۲۷). و همچنین «by accident» (بالعرض) را ارسطو در این فصل به کار نبرده، ولی در آن بحث ارسطو که پیشتر در حواشی ۲۳ — ۲۱ مورد تحلیل قرار گرفت آمده است.

و «انسانها» به توسط ارسطو برای مجسم ساختن این گونه از بینهایت بالقوه،^{۱۰۸} ابن میمون به عنوان مثالهایی از این گونه بینهایت بالقوه «زمان»^{۱۰۹} یا «تعاقب اعراض در ماده»^{۱۱۰}، یعنی حرکت، یا «زید پسر عمرو، و عمرو پسر خالد، و خالد پسر بکر و به همین ترتیب تا بینهایت بودن»^{۱۱۱} را آورده است. ابن میمون گفته است که ارسطو این گونه از بینهایت را ممکن می دانسته است، چه «آن کس که مدعی آن باشد که قدیم بودن عالم را ثابت کرده است» همچنین مدعی آن است که فرض وجود چنین / بینهایتی به هیچ «محالی»^{۱۱۲} 433 نمی انجامد و محال بودن آن هیچ راه اثباتی ندارد.^{۱۱۳} و در پایان ابن میمون چنین نتیجه گیری می کند که متکلمان، بدون توجه به تمایز ارسطو میان دو گونه بینهایت از طریق تسلسل، هرگونه بینهایت را انکار می کنند.^{۱۱۴}

در این گونه عرضه کردن تقابل میان ارسطو و متکلمان، باید توجه داشت که ابن میمون در باره تمایزی که ارسطو میان «بالفعل» و «بالقوه» و میان «ذاتی» و «عرضی» قائل بوده، و همچنین این اظهار ارسطو که از قبول امکان بینهایت از طریق تسلسل وی هیچ محالی نتیجه نمی شود و هیچ دلیلی بر ضد امکان آن اقامه نشده، تأکید کرده است. این همه ردی برای برهان اول فراهم می آورد همسنگ با ردی که به صورت کامل و پرورده به توسط ابن رشد عرضه شده بود.

با وجود آنکه ابن میمون برهان دوم را که مبتنی بر این اصل که هیچ بینهایتی نمی تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد نقل کرده، مستقیماً به رد آن نپرداخته است. ولی به وجود ردی بر آن اشاره کرده است، چه درست پس از

۱۰۸ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه های ۴۱ - ۳۷. ۱۱۰ - همان جا، س ۲۵ - ۲۴.

۱۰۹ - موره اول، ۷۴ (۲)، ص ۱۴۸، س ۲۴. ۱۱۱ - همان کتاب، ص ۱۴۹، س ۲ - ۱.

۱۱۲ - همان کتاب، ص ۱۴۸، س ۲۳. در این گفته ابن میمون آشکارا بحث ارسطو را در فیزیک سوم، ۶، در خاطر داشته است.

۱۱۳ - همان جا، س ۲۶. در این گفته ابن میمون آشکارا بحث ارسطو را در فیزیک هشتم، ۲

۶ - در خاطر داشته است.

۱۱۴ - همان کتاب، ص ۱۴۸، س ۲۶ تا ص ۱۴۹، س ۳.

آوردن آن برهان، بدان صورت که در بالا بازگوشد،^{۱۱۵} چنین گفته است: «این همه از امور و همی است نه وجودی (حقیقی)، و ابونصر فارابی در این مقدمه تحقیق کرده و جاهای وهم را در همه جزئیات آن یافته که این مسئله بر هر کس که خالی از تعصب در کتاب وی موسوم به *الموجودات المتغیّرة تأمل* کند، آشکار خواهد شد». ^{۱۱۶} از این که ردّ فارابی چه بوده چیزی نمی دانیم، چه کتابی که نام آن گذشت در دسترس نیست. ^{۱۱۷} ولی نربونی در شرحی که بر این اشاره ابن میمون به اثر فارابی نوشته، پس از گفتن اینکه «این رساله به ما نرسیده» اشاره کرده است که ردّ ابن رشد بر کاربرد غزالی از این برهان مبتنی بر / ردّ 434 فارابی از آن در همین رساله است، چه، می گوید «بدون شک ابن رشد آن رساله فارابی را دیده و خلاصه کرده و به محتویات آن نظمى روشنتر بخشیده است». ^{۱۱۸}

بنابراین برهانی که ابن میمون خلاصه کننده آن تنها به آن اشاره کرده، همسنگ با برهانی است که به صورت کامل و پرورده به توسط ابن رشد شرح کننده آن معرفی شده، و هر دو نفر ایشان منبع واحدی در این خصوص در تصرف داشته اند که همان رساله فارابی بوده است.

۶- برهان از طریق تخصیص

برهانی که ابن میمون از آن به عنوان برهان تخصیص یاد کرده،^۱ در جوینی به دو صورت وجود دارد. نخست، در ارشاد وی نه به صورت یک برهان مستقل در باره حدوث

۱۱۵- به پیشتر، ص ۴۲۷، رجوع کنید.

۱۱۶- موره اول، ۷۴ (۷)، ص ۱۵۵، س ۳۰ تا ص ۱۵۶، س ۳.

۱۱۷- رجوع کنید به اشتاینشاید، الفارابی، ص ۱۲۳- ۱۱۹.

۱۱۸- نربونی درباره موره اول، ۷۴ (۷)، ص b- ۲۰a. برای ردّ ابن رشد از برهان ایشان

رجوع کنید به حاشیه های ۱۰۲- ۱۰۰.

۱- موره اول، ۷۴ (۵)، ص ۱۵۲، س ۲۷.

عالم بلکه بیشتر به شکل مکملی برای برهان ترکیبی وی از حادث بودن عرضهای اتومها و محال بودن بینهایت از طریق تسلسل^۲ و به منظور اثبات اینکه آفریننده جهان خدایی با اختیار و اراده قدیم است، آمده است. صورت بیان آن برهان چنین است: «بدین گونه ثابت شده که جهان حادث و آفریده است و نیز به وضوح پیوسته که هستی آن آغازی داشته است. ولی سپس، با توجه به آنچه حادث شده، [مقدم بر حدوث آن] وجود و نیز عدم وجود آن هردو جائز بوده و [به همین گونه از لحاظ صورت گرفتن حدوث جهان] اینکه، در هر زمان که آفرینش عالم صورت گرفته باشد، صورتپذیر شدن فعلی آن ممکن بوده است زمانی درازپیش از آن اتفاق بیفتد و نیز ممکن است ساعتها پس از آن صورت بگیرد. ولی، هنگامی که وجود جایز به جای عدم وجود جایز [در زمانی معین] عملی شد، عقل بلافاصله چنین استنتاج می کند که وجود به یک سبب 435 تخصیص (مُخَصَّص) نیازمند بوده است تا به آن [در زمان معین] تحقق بخشد».^۳

وی پس از آن به سخن خود چنین ادامه می دهد که آن مَخَصَّص ناگزیر می بایستی یکی از این سه باشد: (۱) «چیزی که حصول آفرینش را به همان گونه واجب کند که یک علت وجود معلول را واجب می کند [یعنی نگرش فلاسفه بدان گونه که ابن رشد آن را عرضه کرده است]»؛ (۲) «یک قدرت طبیعی که طبیعیان [یعنی رواقیان] چنان استنباط می کنند»؛ (۳) «عاملی که آزادی اراده و اختیار داشته باشد».^۴ وی یکی شمردن مَخَصَّص را با علت واجب یا قدرت طبیعی بر این زمینه طرد می کند که این هردو یا به امر محال سیرقهقرایی بینهایت باز می گردد یا به ازلیت عالم، ولی نسبت به این آخری می گوید که «ما پیشتر ثابت کردیم که جهان محدث است».^۵ نتیجه ناگزیری آن است که «مَخَصَّص چیزهای حادث و آفریده عاملی است که با

۲ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۹۷ - ۳۹۶؛ ۴ - همان جا، ص ۱۸ - ۱۶.

۵ - همان کتاب، ص ۱۶، ص ۱۸ تا ص ۱۷، ۴۱۰؛ ۴۲۰.

۳ - ارشاد، ص ۱۶، ص ۱۴ - ۱۰ (ص ۳۶). ص ۸ (ص ۳۷ - ۳۶).

آزادی بر روی آنها عمل می کند، مخصّصی که آنها را با بعضی از مشخصات خاص در لحظه هایی به وجود می آورد.^۶ بدین گونه، برخلاف ابن سینا که، با این فرض که خدا بالضرّوره عمل می کند، چنان نتیجه می گیرد که عالم قدیم است و این را، بنا به فرض حدوث و آفرینش، نمی تواند توضیح دهد که چرا جهان در زمان خاص حادث شده و نه در زمانی دیگر، جویی، که پیشتر ثابت کرده است که جهان حادث است، یعنی در زمان معینی وجود پیدا کرده است، چنان نتیجه می گیرد که خدای «مخصّص» که جهان را در زمان معینی مرجّح بر زمان ممکن دیگر آفریده، ناگزیر و بالضرّوره عمل نمی کند بلکه به اختیار عمل می کند.

بیان استنتاجی وی حاکی از اینکه مخصّص، یعنی خدا، با انتخاب آزاد خود جهان را در زمان معین به وجود آورده است، به تنهایی ممکن است چنین معنی دهد که خدا در نقطه معینی از هستی نامحدود خود به اراده آزاد خویش مصمّم بر آفریدن جهان شد. و این ممکن است متضمّن این معنی باشد که گزینش، یعنی اراده مختاری که خدا با آن مصمّم به آفرینش جهان شد،⁴³⁶ خود چیزی تازه بوده که خدا آن را در زمانی که جهان حادث و آفریده شد خلق کرد. چنین نگرشی در زمان جوینی میان معتزلیان پیرو ابوالهذیل رایج بود که به اعتقاد ایشان اراده آفرینش جهان به توسط خدا در خارج وی آفریده شد،^۷ و نیز در میان کرامیان که به آن معتقد بودند که آن اراده را خدا در خود آفرید.^۸ ولی در فصلی پس از آن، جوینی صریحاً نگرش «بعضی از معتزله بصره» را که پیرو ابوالهذیل و معتقد بودند که اراده های خدا برای آفریدن چیزها به وسیله اراده ای مخلوق و غیرجسمانی انجام می شود طرد می کند،^۹ و بدون شک همچنین نگرش کرامیان را نیز مردود می دانسته است. تصوّر خاص خود وی از اراده از این جمله

۶ - همان کتاب، ص ۱۷، س ۱۱ - ۱۰.

۷ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۴۱. ۸ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۴۶ - ۱۴۵.

۹ - ارشاد، ص ۳۷، س ۱۹ - ۱۷ (ص ۶۷)؛ ص ۵۵، س ۱۲ تا ص ۵۶، س ۶ (ص ۹۳).

آشکار می‌شود که «خدا با ازاده‌ای ازلی اراده می‌کند» که آن را به «مردان حق»^{۱۰} یعنی اشاعره نسبت می‌دهد که خود به آنان تعلق داشته است. اینکه منظور اشاعره از نسبت دادن «اراده قدیم و ازلی» به خدا چه بوده، ممکن است از فقره‌ای به دست آید که رئیس ایشان اشعری، پس از طرد نگرش «معتزله» حاکی از اینکه «خدا اراده کننده‌ای با اراده آفریده است»^{۱۱} چنین اظهار نظر می‌کند که «آنچه خدا از قدیم می‌دانسته است که در زمان معینی به وجود خواهد آمد، از قدیم اراده می‌کند که در آن زمان بوده باشد، و آنچه از قدیم می‌دانسته است که نخواهد بود، از قدیم اراده می‌کند که نباشد»^{۱۲}. در تطبیق این نگرش بر آفرینش عالم معنی آن این است که خدا از ازل خواسته است که جهان در فلان زمان حادث شود.

در اثر دیگری از جوینی که ابن رشد به اختصار به نام *التظامیة*^{۱۳} به آن اشاره کرده، برهانی که در *ارشاد مبتنی* بر آن است که هر چیز جایز باشد 437 نیازمند به *مخصّص*^{۱۴} است و همچون دلیلی بر وجود خدا و وابسته به دلیل حدوث عالم به کار رفته، در این کتاب به صورت برهانی مبتنی بر این نظر که جواز^{۱۵} نیازمند *مقتضی* است^{۱۶} و مستقلاً همچون برهانی برای اثبات حدوث عالم آمده است. کاملاً واضح است که لفظ *مقتضی* را جوینی در اینجا به معنی «واجب کننده» یا «مصمّم سازنده» و در واقع معادل با لفظ *مخصّص* به کار برده است که آن را در *ارشاد آورده* است. بنابراین کاملاً برای ابن رشد این امر

۱۰- همان کتاب، ص ۵۵، س ۱۲-۱۰.

۱۱- *ایاتة*، ص ۶۰، س ۶؛ *لمع* ۴۸.

۱۳- کشف، ص ۳۷، س ۱۶-۱۵. نام کامل کتاب جوینی *العقيدة النظامية في الاركان الاسلامية* است (رجوع کنید به بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، ذیل ۱، ص ۲۷۳ سیزده، رجوع کنید به *العقيدة النظامية* چاپ شده، ص ۱۱، س ۱ تا ص ۱۳، س ۲).

۱۴- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه‌های ۳-۲. ۱۵- *نظامیة*، ص ۱۱، س ۵.

۱۶- همان جا، س ۱۴ و جاهای دیگر. بعدتر (س ۱۵ و ص ۱۲، س ۱۵ و ۲۳) به جای *کلمة مقتضی* *کلمة مؤثر* آمده است. ولی اسم مفعول *مُخَصَّص* در ص ۱۲، س ۱۶، و اختصاص در ص ۱۱، س ۱۸، و *يُخَصَّص* در ص ۱۲، س ۱۲ و ۱۳ دیده می‌شود.

طبیعی بوده است که در بازگویی این برهان از نظامیه، لفظ دقیقتر مخصص را که در ارشاد به کار رفته بود به جای لفظ کمتر دقیق مقتضی که در نظامیه آمده است بیاورد.

برهان جویینی را بر حدوث عالم، بدان صورت که به وسیله ابن رشد
نوسازی شده، در اینجا می آوریم.^{۱۶۸}

ابن رشد عرضه داشت خود را از این برهان با گفتن این که مبتنی بر دو قضیه است آغاز می کند.^{۱۷} نخستین قضیه، بدان صورت که وی نقل کرده، چنین است: «جائز است که جهان با همه آنچه در آن است متقابل با چیزی بوده باشد که اکنون هست، مثلاً جائز است که بزرگتر یا کوچکتر از آنچه اکنون هست باشد، یا شکلی جز شکل کنونی داشته باشد، یا شماره اجسامی که در آن است کمتر از آن باشد که اکنون در آن است، یا اینکه حرکت هر جسم متحرک در آن در جهتی جز جهت کنونی آن باشد، بدان سان که برای پاره سنج این امکان باشد که روبه بالا حرکت کند و برای آتش امکان حرکت کردن روبه پایین باشد و حرکت خاوری باختری شود و حرکت باختری خاوری».^{۱۸} قضیه و مقدمه دوم به صورتی که وی نقل کرده چنین است: «جائز حادث و آفریده است و آفریننده یعنی عاملی دارد که از دو جواز یکی را برگزیند».^{۱۹} / ابن رشد گفته است که جویینی این مقدمه دوم را به 438 وسیله سه مقدمه و قضیه دیگر مورد توضیح قرار داده است از این قرار: «نخست، جائز می بایستی نیازمند مخصصی باشد که آن را در یکی از کیفیات جائز قرار دهد نه در دیگری؛ دوم، این مخصص نمی تواند جز صاحب اراده (مرید) باشد؛ سوم، آنچه [در یکی از دو کیفیت جائز] به سبب یک اراده وجود پیدا می کند، حادث و آفریده در زمان است».^{۲۰} بالاخره، بار دیگر ابن رشد، با ارجاع به

۱۶۸ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۴۰. ۱۷ - کشف، ص ۳۷، س ۱۶.

۱۸ - کشف، ص ۳۷، س ۱۶ تا ص ۳۸، س ۱؛ نظامیه، ص ۱۱، س ۱۰ - ۳.

۱۹ - کشف، ص ۳۸، س ۲ - ۱.

۲۰ - همان کتاب، ص ۴۰، س ۹ - ۱؛ نظامیه، ص ۱۱، س ۱۰ تا ص ۱۲، س ۱۴.

جوینی، می گوید: «بنابراین واقعیت که عالم که هم اکنون درجایی در هوا (جَو) قرار دارد که در آن آفریده شده — که مقصودش از جَو همان خلأ است — ممکن بوده است نیز در جای دیگری از آن خلأ بوده باشد، چنان نتیجه می گیرد که عالم به وسیله یک اراده آفریده شده است»^{۲۱}

بدین ترتیب از جوینی دور روایت از برهان تخصیص داریم. (۱) بنابراین مقدمه که آفرینش و حدوث عالم پیش از این با برهانی دیگر به اثبات رسیده بوده، برهان بر مبنای نیازمندی به مخصص در ارشاد برای اثبات وجود خالق عالم که صاحب اراده است به کار رفته است. (۲) همین برهان بر مبنای نیازمندی به مخصص، یا چنانکه خود در اینجا گفته به مقتضی، در نظامیه 439 برای اثبات حادث و آفریده بودن جهان به کار رفته است. این روایت دوم برهان مبتنی بر چیزی است که متکلمان آن را به نام نظریه جواز می خوانند.^{۲۱a} این هردو روایت برهان جوینی مبتنی بر تخصیص، چنانکه خواهیم دید، در آثار متأخرتر پیش از زمان ابن رشد آمده است. ولی باید توجه داشت که هر جا روایت

۲۱ — کشف، ص ۴۰، س ۱۱ — ۹. باید توجه داشت که استعمال لفظ «هوا» به جای «خلأ» بازتابی از اشاره ارسطو به استعمال لفظ «هوا» به این معنی است (فیزیک چهارم، ۶، ۲۱۳a، ۳۱ — ۳۰. در نفس دوم، ۱۰، ۴۱۹b، ۳۴). ابن رشد پس از آن، در انتقاد بر این برهان، این مطلب را روشن می کند که وی معنی گفته جوینی را چنین دریافته بوده است که «جهان در خلأی است که آن را احاطه کرده است» (کشف، ص ۴۰، س ۱۳)، که، باید توجه داشت، سازگار با پیوستگی جوینی به اعتقاد متکلمان درباره ذرات (اتومها) و خلأ است. فقره نظیر آن در نظامیه (ص ۱۲، س ۹ — ۱۴) چنین است: «عالم به تمامی در جوی معلوم قرار دارد، و این فرض که جهان در این خلأ است، مستلزم این فرض است که متساویاً می تواند متوجه به راست باشد یا متوجه به چپ» که جوینی از روی آن ثابت می کند که جهان به توسط «اراده یک عامل مؤثری آفریده شده که مختار بوده است» (همان جا، س ۲۳ — ۲۲). اگر این را نمی دانستیم که جوینی به ذوات و خلأ معتقد بوده، آن وقت عبارت «جهان در خلأی است که آن را احاطه کرده... در این خلأ» ممکن است به این معنی که خلأ عالم را احاطه کرده فهمیده نشود، بلکه بدین معنی فهمیده شود که جهان خلأی را اشغال کرده است. درباره دو معنی لفظ «خلأ» رجوع کنید به تعریف ابن سینا از خلأ در توسع رسائل، ص ۴۹، س ۱۱ — ۱۰.

دوم آمده، اصطلاح مُخَصَّص همچون در نزد ابن رشد با اصطلاح مقتضی مبادله شده است. اینکه آیا در همه این حالات، همچون در مورد ابن رشد، کاربرد نویسندگان از روایت دوم منحصرأً مبتنی بر نظامیه بوده یا منبع دیگری در اختیار داشته‌اند یا منشأ آنها اثر شخص دیگری جز جوینی بوده است، در حال حاضر بر من معلوم نیست.

روایت اول را یهودا هالیوی در کتاب الخزری خود به کار برده است. در اینجا، همچون در ارشاد، پس از برهانهای ترکیبی برای حدوث عالم از اعراض اتومها و محال بودن بینهایت از طریق تسلسل چنین آمده است: «آنچه آفریده و محدث است باید علتی داشته باشد که آن را آفریده است، زیرا که آنچه محدث است باید در زمانی خاص حادث شده باشد، که می‌توانسته است زودتر یا دیرتر بوده باشد. ولی اینکه در آن زمان خاص به وجود آمده است نه در زمانی دیگر، لزوماً به وجود یک مخصص نیازمند است».^{۲۲} پس از آن می‌کوشد تا این امر را ثابت کند که مخصص صاحب اراده^{۲۳} و آن اراده قدیم است.^{۲۴}

روایت دوم، به صورت ضمنی نه صریح، در تهافت غزالی آمده است. غزالی پیش از آن در همین کتاب اعتقاد خود را بر اینکه حدوث عالم و نیز حدوث آن در زمان معین با اراده قدیم خدا مقدر شده بوده، آورده است.^{۲۵} اکنون به بیان اعتراضی که ممکن است «فلاسفه» معتقد به ازلیت عالم بر ضد آن اقامه کنند می‌پردازد. / چنان فرض می‌شود که فلاسفه اعتراض خود را بر پایه دو 440 مقدمه بنا کنند: نخست، از دو چیز مشابه، نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح نهاد مگر آنکه مخصصی در کار باشد، یعنی عاملی که یکی از آن دورا برگزیند و بر دیگری ترجیح نهد؛^{۲۶} دوم، اراده قدیم خدا نمی‌تواند این مخصص بوده

۲۲ - الخزری پنجم، ۱۸ [۳]، ص ۳۳۴، س ۷ - ۵؛ ص ۳۳۳، س ۲۸ - ۲۵.

۲۳ - همان کتاب، [۹]، ص ۳۳۶، س ۱؛ ص ۳۳۵، س ۲۵.

۲۴ - همان کتاب [۱۰]، ص ۳۳۶، س ۱۰؛ ص ۳۳۷، س ۴.

۲۵ - تهافت الفلاسفة اول، ۸، ص ۲۶، س ۷ - ۲.

۲۶ - همان کتاب، ۲۸، ص ۳۶، س ۱۰ - ۹.

باشد.^{۲۷} غزالی می گوید که فلاسفه بر مبنای این دو مقدمه می توانند استدلال کنند که اگر جهان محدث بود، پیش از حدوث آن متساویاً این امکان وجود داشت که در زمانی حادث شود یا در زمانی دیگر، و شکلی داشته باشد یا شکلی دیگر؛ به همین گونه متساویاً این امکان وجود داشت که اشیاء عالم سفید باشد یا سیاه و در حرکت باشد یا در سکون، ولی در هیچ یک از این حالات اراده قدیم خدا نمی توانست یک «مخصص» باشد و یکی را بر دیگری برگزیند. علاوه بر این، آنان چنین استدلال می کنند که اگر جهان محدث و آفریده بود، آنگاه پیش از حدوث آن متساویاً این امکان وجود داشت که حادث بشود یا نشود، و اراده قدیم خدا نمی توانست مخصصی برای برگزیدن فرض به وجود آمدن عالم بر فرض به وجود نیامدن آن باشد.^{۲۸}

در برابر این دو اعتراض ممکن فلاسفه، غزالی منکر این مقدمه می شود که اراده قدیم خدا نمی تواند مخصصی برای انتخاب کردن یکی از دو حالت ممکن باشد. گفته وی چنین است: «اراده [قدیم] صفتی از خدا است که برگزیدن یک چیز بر همانند آن شأن آن است»،^{۲۹} بدان سان که اراده خدا همان «مخصص» است که، به گفته فلاسفه «برای تمیز دادن چیزی از همانند آن مورد نیاز است».^{۳۰} و سرانجام چنین استنتاج می کند: «با اراده [الاهی قدیم] جهان به صورتی که وجود دارد و درجایی که موجود است، به وجود آمده است».^{۳۱} سپس، در آن هنگام که فلاسفه به وسیله غزالی به صورتی معرفی می شوند که بر این طرز تصور نسبت به اراده ازلی خدا عیب می گیرند و در آن می کوشند که توانایی خود را برای توضیح جهان به صورتی که هست از طریق اعتقاد خودشان به قدیم بودن عالم اثبات کنند، غزالی تلاش می کند تا از

۲۷- همان کتاب، ۲۹، ص ۳۶، س ۱۴-۱۳. ۲۸- همان جا، س ۲۹-۲۸.

۲۹- همان کتاب، ۳۰، ص ۳۷، س ۱۱-۱۰؛ نیز ص ۳۸، س ۲-۱. برای کلمه «شأن» به معنی «طبیعت و ماهیت» رجوع کنید به استعمال من شأن در برابر یونانی پفو که در مقولات ارسطو ۱۰، ۱۲a، ۲۸.

۳۰- تهافت الفلاسفة اول، ۳۰، ص ۳۷، س ۱۳-۱۲. ۳۱- همان جا، س ۱۰-۹.

توضیح فلاسفه عیبجویی کند و برتری توضیح خود را نشان دهد.^{۳۲}

پس در اینجا با برهانی از غزالی برای معتقد بودن به حدوث عالم روبه‌رو هستیم که برپایه اصطلاح «تخصیص» بنا شده است.

دومین روایت برهان مبنی بر تخصیص را شهرستانی درنهایه خود آورده که آن را به «امام الحرمین [الجوینی]» نسبت داده ولی نامی از نظامیه نبوده است. ترجمه آن چنین است: «زمین، به اعتقاد مخالفان ما، با آب احاطه شده، و آب را هوا در میان گرفته که خود در میان آتش است و آتش در میان افلاک، و اینها همه اجرامی جایگزینند که هوا (جو) و مکان (حیز) را اشغال کرده‌اند. و ما ناگزیر می‌دانیم که فرض کردن این که اجرام در طرف راست یا چپ مکانی که اکنون در آن استقرار دارند، یا بزرگتر و کوچکتر از آنچه هستند باشند، از محالات نیست. و هرچیز که به راهی از راههای جواز و امکان اختصاص یافته باشد نه به راهی دیگر، در صورتی که جایزها همه با هم برابر و ممکنها همانند یکدیگر باشند، به ضرورت عقل نیازمند مخصصی است».^{۳۳} و سپس ثابت می‌کند که مخصص از راه ضرورت طبع عمل نمی‌کند بلکه دارای قدرت و اختیار است، و آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که آن مخصص را سازنده عالم بنامد.^{۳۴}

این صورتبندی برهان با صورتبندی نظامیه تفاوت دارد. در نظامیه طرز تصویر ساخت عالم که جوینی برهان حدوث را بر آن بنا می‌نهد، همان طرز تصویر متکلمان است که جوینی خود یکی از آنان بوده و بر اعتقاد به ذرات و خلأ متکی است. پس موافق با این اعتقاد وی به وجود / خلأ است که 442 می‌گوید «عالم بتمامی در جوئی معلوم جایگزین است» و بلافاصله پس از آن اظهار می‌دارد که مقصودش «این خلأ» است و، همان گونه که دیدیم، چنانکه ابن رشد به حق آن را بیان کرده، می‌خواسته است این را بگوید که «عالم در

۳۳- نهایه، ص ۱۲، س ۱۳-۸.

۳۲- همان کتاب، ۳۵-۳۱، ص ۳۸.

۳۴- همان کتاب، ص ۱۴، س ۸-۱.

س ۳ تا ص ۵۱، س ۳.

خلأی جای گرفته که آن را احاطه کرده است».^{۳۵} ولی درنهایت، طرز تصور ساخت عالم که برهان جوینی بر حدوث عالم مبتنی بر آن است که خود جوینی آن را «نظر مخالفان ما» یعنی فلاسفه می داند، از قراین برمی آید که مقصودش ابن سینا و ارسطو است^{۳۶} که منکر وجود ذرات (اتومها) و خلأ بودند. پس بنابر انکار آنان نسبت به وجود خلأ بوده که جوینی در باره «مخالفان» گفته است که آنان بر این اعتقاد بودند که چهار عنصر و کره فلکی که زمین را احاطه کرده، همه «اجرامی در مکانند که هوا (جو) و مکان (حیز) را اشغال کرده اند»، بی آنکه به این امر اشاره کند که همه روی هم رفته در خلأی جایگزینند که آنها را در میان گرفته است. در عین آنکه ممکن است این صورتبندی تازه برهان مربوط به تجدید نظر خود شهرستانی در صورتبندی نظامیه بوده باشد، معقولتر این است که چنان فرض کنیم که وی آن را از منبع دیگری جز جوینی استخراج کرده بوده است.

بحث در باره اینکه فلاسفه چگونه این برهان را رد می کنند و این رد فلاسفه چگونه جواب داده می شود، پس از آن در جای دیگری ازنهایت هنگام اشاره به کاربرد لفظ عنایت به توسط ابن سینا به معنی علم خدا از نظم هستی بدان صورت که بالضروره از او صادر می شود^{۳۷} آمده است. شهرستانی خطاب به فلاسفه چنین گفته است: «آنچه در باره عنایت الاهیة می گوید که ترتیب موجودات را بر کاملترین نظام واجب کرده است، ما آن را از اراده ازلیه می دانیم 443 که مقتضی تخصیص موجودات / به صورتی است که هست».^{۳۸} ولی پس از آن علیّت واجب را با اثبات اینکه تصور علیّت واجب نمی تواند جوابگوی تنوع اشکال و انواع در عالم باشد، رد می کند.^{۳۹}

در ابن میمون، برهان حدوث عالم بنابر امری که وی آن را «تخصیص»

۳۵ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۱. ۳۷ - گواشون، واژه نامه، ۴۶۸.

۳۶ - نهایت، ص ۳۳. ۱. ص ۳۵. ۱۹. ۳۸ - نهایت، ص ۴۳، س ۹ - ۶.

۳۹ - همان کتاب، ص ۴۳، س ۱۷ تا ص ۴۴، س ۱۲. رجوع کنید به پیش، ص - ۴۴۰.

نامیده، به متکلمان به صورت عام نسبت داده شده است. ولی هر منبعی که وی برای این برهان در تصرف داشته، عرضه داشت وی نماینده آن است که یکی از آن منابع نظامیه جویی بوده است. بدانسان که، همچون جویی در نظامیه، که این برهان را «سودمندترین و گزیده‌ترین»^{۴۰} خوانده، ابن میمون آن را برهانی دانسته است «که آنان [متکلمان] بسیار ترجیح می‌نهند»^{۴۱} و «به اعتقاد بعضی عالیت‌ترین برهان است».^{۴۲} نیز، همچون جویی در نظامیه، که این برهان را با اشاره به اینکه مبتنی بر آن نظریه است که همه چیزهای این عالم «در مشارکت در توصیف به جواز همانند یکدیگرند»^{۴۳}، ابن میمون هم برهان را با گفتن این مطلب آغاز می‌کند که مبتنی بر چیزی است که پیشتر آن را در کتابش به نام نظریه جواز متکلمان توصیف کرده بوده است.^{۴۴} سپس، با توجه دادن به اینکه برهان نظامیه عبارت از رشته‌ای از بیانات است که در ابتدای هریک از آنها لفظ «عالم» آمده^{۴۵}، و در آنها برپایه این نظریه که جایز است جهان به صورتی متفاوت با آن باشد که هست، جویی به این نتیجه می‌رسد که «عالم عبارت از فعلی است که، بدون وجوب، به اراده یک عامل مؤثر و مختار به وجود آمده است»^{۴۶}، ابن میمون می‌گوید که «او [یعنی جویی] اندیشه خود را متوجه عالم به صورت یک کل یا هر جزء از آن که بخواهد 444 می‌کند»^{۴۷} و با اعتقادی که به جواز بودن عالم به صورتی جز صورت فعلی آن دارد، به این نتیجه می‌رسد که این همه دلیل بر وجود «مخصصی مختار است» و بنابراین عالم «محدث» و آفریده است.^{۴۸} و بالاخره، با توجه به اینکه در منابع به کار رفته به وسیله وی کوشش برای اثبات چیزی شده که آن را مخصص می‌نامند، یا آنچه جویی در نظامیه آن را مقتضی و نیز عامل مؤثر خوانده است —

۴۰ — نظامیه، ص ۱۳، س ۱. ۲۸ —، و ازل، ۷۳ (۱۰)، ص ۱۴۴، س ۲.

۴۱ — موره اول، ۷۴ (۵)، ص ۱۵۲، س ۲۷. ۴۵ — نظامیه، ص ۱۱، س ۲ و ۱۳؛ ص ۱۲، س ۲ و ۱۵.

۴۲ — همان کتاب، ص ۱۵۳، س ۱۹. ۴۶ — همان کتاب، ص ۱۲، س ۲۳ — ۲۲؛ نیز س ۱۳.

۴۳ — نظامیه، ص ۱۱، س ۵ — ۳. ۴۷ — موره اول، ۷۴ (۵)، ص ۱۵۲، س ۲۹ — ۲۸.

۴۴ — موره اول، ۷۴ (۵)، ص ۱۵۲، س ۲۷. ۴۸ — همان کتاب، ص ۱۵۳، س ۶ — ۴.

که الفاظی کاملاً تازه و برای توصیف خدا به عنوان آفریننده است — ابن میمون چنین می افزاید: «چه تفاوتی نمی کند که او را مخصص بنامی، یا فاعل، یا خالق، یا موجد، یا مُحَدِّث، یا قاصد، که همه آنها به یک معنی است».^{۴۹}

هرچند ابن میمون مستقیماً این برهان را رد نکرده، ردی از آن به صورت ضمنی در آغاز گفتارش که در بالا ذکر شد و حاکی از آن بود که مبتنی بر نظریه جواز است که به توسط وی در قضیه دهم متکلمان و نیز در بیان نتیجه گیری وی که این برهان «بالضرورة نتیجه» قضیه دهم^{۵۰} است مورد بحث قرار گرفته، چه نظریه جواز را وی هنگام بحث از قضیه (مقدمه) دهم رد کرده است.^{۵۱}

۷ — برهان از طریق ترجیح هستی بر نیستی

ابن سینا، که همچون یک ارسطویی نوافلاطونی شده بر این اعتقاد بود که عالم از خدا با علّیتی ضروری به وجود آمده، جهان را به سبب وابسته بودن وجود آن به علّیت، تنها از لحاظ ذات آن ممکن الوجود دانسته است.^۱ با این آغاز، در اثبات این امر کوشیده است که به وجود آمدن عالم از خدا بی آغاز 445 است، بدان سان که جهان در قدمت همچون خدا است. از بحث مطّول و پرپیچ و خم وی^۲، می توانیم تا آنجا که برای تحقیق ما لازم است، برهان ذیل را استخراج کنیم.

اگر چنان فرض کنیم که عالم پس از آنکه وجود نداشت به توسط خدا به وجود آمد، و اینکه در زمان وجود نداشتن عالم این امکان برای آن بود که به نیستی خود ادامه دهد یا هست شود، سپس، «برای واجب شدن صدور هستی آن از خدا یا برای مرجح شدن صدور هستی آن از خدا [بر دوام یافتن نیستی آن] تمایزی از طریق وجود حادثی میانین [فراهم آمد] که در زمان ترجیح عدم از طرف

۱ — نجات، ص ۳۶۷، س ۸ — ۷.

۲ — همان کتاب، ص ۴۱۲، س ۵ تا ص

۴۱۸، س ۱۷.

۴۹ — همان جا، س ۸ — ۶.

۵۰ — همان جا، س ۱۷.

۵۱ — موره اول، ۷۳ (۱۰).

او [بر صدور هستی از او] بودن او در حالت تعطل از فعل وجود نداشت».^۳ ابن سینا پس از آن در باره این امر به پژوهش می پردازد که آنچه در این میان پدید آمده چه بوده است. به عنوان آزمایش و موقتی چنان فرض می کند که آن چیز می بایستی یک «اراده» باشد بدان گونه که مردمانی که از «از اراده و چیز اراده شده (مُراد) سخن می گویند»^۴ از این کلمه در نظر دارند، و سپس در ضمن شرح و بیان می گوید که این بحث کاری به آن ندارد که «مصدر این اراده در خود خدا باشد یا جدای از او»^۵، که این اشاره آشکارا متوجه به گرامیه^۶ است که به اراده ای آفریده شده در ذات خدا معتقد بودند، و به ابوالهذیل که به اراده ای آفریده در خارج ذات خدا اعتقاد داشت.^۷ این نظر را وی بر این پایه طرد می کند که اگر جهان در زمان به وسیله اراده ای مخلوق آفریده شده باشد، آنگاه این پرسش پیش می آید که چرا اراده و بنابراین جهان پیش از آن آفریده نشده بوده است.^۸ — پرسشی که فیلسوفان از زمان پارمنیدس هروقت اعتقاد به مبدأ زمان جهان مورد بحث قرار می گرفته، آن را طرح می کرده اند.^۹

اوج برهان ابن سینا عبارت از این است که، بنا به فرض وجود پیدا کردن ضروری عالم از خدا، / جهان نمی توانسته است از وی در زمان صادر شود 446 — بدان سبب که توضیح کافی برای آن وجود ندارد که چرا صدور آن در زمان معینی صورت گرفته است، نه زودتر و نه دیرتر.

برهان ابن سینا را غزالی به عنوان نخستین برهان از چهار برهان برای قدمت عالم آورده و آن را به «فلاسفه» نسبت داده که معمولاً نظریات ابن سینا را زیر همین عنوان بازگو می کرده است. خلاصه نوشته غزالی چنین است: اگر جهان پس از آنکه وجود نداشته به وجود آمده باشد، در آن صورت پیش از حادث

۳ — همان کتاب، ص ۴۱۶، س ۸ — ۷.

۴ — همان جا، س ۱۰ — ۹.

۵ — همان کتاب، ص ۴۱۸، س ۹ — ۸.

۶ — نهایی، ص ۹۱۴، س ۱۲ — ۲.

۷ — رجوع کنید به دیلز، پیش از سقراطیان، در

۸ — رجوع کنید به بیشتر، ص ۱۴۱ — ۱۴۰.

۹ — ضمن «پارمنیدس» قطعه ۸، س ۱۰ — ۹.

شدن این امکان برای آن وجود داشته است که به نبودن ادامه دهد یا اینکه نیستی به هستی درآید. با فرض حدوث عالم، این پرسش را که چرا جهان در ابتدا وجود نداشت و سپس وجود پیدا کرد، باید بر این زمینه توضیح داد که نخست مُرَجّحی برای ترجیح یافتن وجود بر عدم وجود نداشت و سپس این مرَجّح ظاهر شد. ولی این توضیح پرسشی را بدین گونه برمی انگیزد: چرا مرَجّح در آن زمان معین ظاهر شد و نه پیش از آن؟^{۱۰} اگر بگویید که مرَجّح اراده خدا است و اینکه اراده خدا برای آفرینش جهان پیش از آن در خدا وجود نداشت و سپس به وجود آمد، این سؤال پیش می آید که: «چرا آن اراده در آن زمان خاص به وجود آمد و نه پیش از آن؟»^{۱۱}. خلاصه آنکه، اگر حدوث عالم نتیجه فعل آفرینش خدا است، پس چرا در آن زمان خاص آفریده شده است، نه زودتر و نه دیرتر؟^{۱۲} چون بدین ترتیب ثابت شد که جهان نمی تواند آغازی داشته باشد، چنان نتیجه می گیرد که جهان قدیم و ازلی است.^{۱۳}

به این پرسش غزالی چنین پاسخ می دهد: «چرا سخن کسی را ناروا می شمارید که می گوید: جهان به اراده ای قدیم آفریده شد که خواسته بود تا عالم در همان زمان که آفریده شد به وجود آید، و عدم تا آن زمان که پایان یافت ادامه یابد، و هستی از آن زمان که آغاز شد آغاز شود، و چون هستی عالم پیش از 447 آن زمان اراده نشده بود حادث نشد، و در همان زمان / که اراده قدیم خواسته بود حادث شد، چه چیز مانع این اعتقاد است و آن را ناممکن می سازد».^{۱۴} به عبارت دیگر، بر ضد ابن سینا که مدعی بود مرَجّح تعیین کننده زمان حدوث عالم نمی تواند اراده خدا باشد، غزالی چنین استدلال می کند که مرَجّح اراده قدیم خدا است و اینکه آن اراده قدیم، که مُرَجّح است، نه تنها زمان حدوث جهان را تعیین کرده بلکه همچنین خود واقعتاً مُحَدِّث و آفریده بودن جهان را نیز معین کرده بوده است.

۱۰ - تهافت الفلاسفة اول، ۳، ص ۲۳، س ۱۰ - ۲.

۱۱ - همان کتاب، ۶، ص ۲۵، س ۶ - ۵.

۱۲ - همان کتاب، اول، ۴ - ۳.

۱۳ - همان کتاب، ۸، ص ۲۶، س ۴ - ۲.

۱۴ - همان کتاب، ۵، ص ۲۴، س ۱۰ - ۹.

در اینجا غزالی، هنگام بحث دربارهٔ برهان ابن سینا برضد حدوث عالم، لفظ مُرَجِّح را براساس استعمال لفظ ترجیح به توسط ابن سینا به کار برده است. سپس در ردّ نظر ابن سینا، غزالی برهان جدیدی برای مُحَدَّث بودن مبتنی بر نیازمندی به یک مرجح برای ترجیح نهادن هستی بر نیستی اقامه کرده است. ولی پیش از این نیز آگاه شدیم که چگونه غزالی برهان جَوینی را برای حدوث عالم براساس احتیاج به یک مُخَصَّص مورد استفاده قرار داده است.^{۱۵} بدین ترتیب غزالی دودلیل برای محدث بودن عالم داشته است، یکی مبتنی بر تخصیص که آن را از جوینی به عاریت گرفته بود؛ و دیگری مبتنی بر ترجیح که از اختراعات خود او است. تفاوت میان این دو برهان در آن است که اولی براساس نظریهٔ «جواز» متکلمان است، در صورتی که دومی بر مبنای نظریهٔ «امکان» ابن سینا طرح ریزی شده است.

این برهان جدید ترجیح را که به توسط غزالی بر برهان تخصیص جوینی افزوده شده، همچنین شهرستانی علاوه بر برهان تخصیص که پیش از آن وی آن را به نام جوینی نقل کرده، به کار برده است.^{۱۶} همچون در غزالی، وی نیز این برهان حدوث عالم را تجدید نظری از همان برهان که به توسط ابن سینا برضد حدوث عالم اقامه شده، معرفی کرده است.

شهرستانی، بحث خود را با بازگو کردن برهان ابن سینا و اشاره کردن به اویه عنوان «حریف» (خصم)، چنین نوشته است: «خصم به این امر تسلیم می شود که عالم در ذات خود ممکن الوجود است، و به مُخَصَّصی برای ترجیح نهادن / طرف وجود برطرف عدم نیاز دارد، و با وجود این می گوید که جهان 448 همراه با مخصص و مرجح از ازل وجود داشته است»^{۱۷} ولی خود ابن سینا، چنانکه دیدیم، نه لفظ مخصص را به کار برده است و نه لفظ مرجح را؛ این که شهرستانی به کار بردن این الفاظ را به ابن سینا نسبت داده، آشکارا مبتنی بر گفتهٔ غزالی است که پذیرفتن این سخن را در دهان «فلاسفه» گذاشته است که

۱۵ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۴۱.

۱۶ — همان جا.

۱۷ — نهایی، ص ۱۴، س ۱۴ — ۱۲.

«هیچ چیز از شبیه خود تمیز داده نمی شود مگر اینکه مخصصی وجود داشته باشد»^{۱۸} و خود او، چنانکه دیدیم، لفظ مرجح را به عنوان مترادف مخصص به کار برده است. شهرستانی پس از آن روایت خود را از همین برهان نقل می کند، و مقدم بر آن دلیلی می آورد بر اینکه عالم از لحاظ وجود تنها حالت امکان دارد. دلیل وی با خلاصه ای که خود وی از آن کرده، چنین است: «هر کلّ از واحدها ترکیب شده، و در صورتی که هریک از واحدها ممکن باشد، لازم می آید که کلّ نیز ممکن الوجود باشد»^{۱۹}. پس چون جهان به عنوان یک کل در ذات خود از لحاظ وجود تنها ممکن است، وی چنان نتیجه می گیرد که هستی پیدا کردن آن نتیجه وجود یک مرجح است و اینکه چنین مرجحی برای هستی از لحاظ ذات خود آن واجب الوجود است. ولی خود وی پس از آن این سؤال را طرح می کند که چرا با ابن سینا در این امر توافق ندارد که عالم، با وجود وابسته بودن به مرجحی برای وجود پیدا کردن، نمی تواند با آن مرجح از قدیم وجود داشته باشد. در پاسخ گفتن به این پرسش، با عده ای از براهین نشان می دهد که چرا نمی تواند با نظر ابن سینا موافق باشد.^{۲۰}

علاوه بر استعمال این برهان مبتنی بر ترجیح بر ضدّ کسانی که به 449 قدمت عالم معتقد بوده اند، / شهرستانی همچنین آن را بر ضدّ گرامیه نیز به کار می برد که به اعتقاد ایشان اراده ای که خدا با آن جهان را آفرید، خود در ذات خدا آفریده شده بود.^{۲۱} برهان وی چنین است: «هر حادث به حادث کننده نیازمند است، بدان جهت که به خود و از لحاظ ذاتش، روا است که هست باشد یا نیست، پس چون جنبه هستی بر جنبه نیستی رجحان پیدا کرده باشد، ناگزیر به مرجحی محتاج است. و سپس گوییم که این مرجح اگر حادث باشد خود

۱۸ - تهافت الفلاسفة اول، ۲۸، ص ۳۶، س ۱۰ - ۹.

۱۹ - نهایی، ص ۱۵، س ۱۵ - ۱۳؛ نیز رجوع کنید به ص ۱۳، س ۳ - ۱. استدلال مشابهی را ابن حزم به کار برده است (رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۰۳). نیز رجوع کنید به دیوگنس، هفتم، ۱۴۱.

۲۰ - نهایی، ص ۱۷، س ۱۴ تا ص ۲۲، س ۱۲. ۲۱ - همان کتاب، ص ۱۱۴، س ۴ - ۳.

نیازمند به مرجح است، و این گفتار تا بینهایت ادامه پیدا می کند».^{۲۲} و در اینجا انتظار می رود که چنین نتیجه گیری کنیم: چون بازگشت قهقریایی تا بینهایت غیرممکن است، بنابراین مرجح، یعنی اراده خدا، می بایستی قدیم باشد. شهرستانی پس از آن چنین ادامه می دهد که همین برهان در باره کسانی نیز کار می کند که به اعتقاد ایشان اراده «در خارج ذات خدا آفریده شده»^{۲۳}، که مقصود وی از این گفته ابوالهذیل و پیروان او است.^{۲۴} و سرانجام می گوید که «این قاطع است و اعتراضی بر آن نیست».^{۲۵}

زمینه تاریخی ششمین برهان در فهرست ابن میمون از هفت برهان متکلمان بر آفرینش جهان چنین است — برهانی که وی آن را مبتنی بر «ترجیح وجود بر عدم» توصیف کرده و آن را «به یکی از متأخران نسبت داده است که تصوّر می کرد که این روش برتر از همه روشهایی است که پیش از آن عرضه شده بوده است».^{۲۶}

ابن میمون باز گفتن این برهان را با نقل یا تلخیص این گفته واضع آن آغاز می کند که هم کسانی که به قدمت عالم معتقدند و هم کسانی که به محدث بودن آن اعتقاد دارند، بر این باورند که در ماورای جهان خدایی وجود دارد، و تفاوت میان جهان و خدا در آن است که «جهان از لحاظ وجود تنها ممکن است، چه اگر وجود آن واجب می بود خدا می بود [یعنی خدایی جز جهان وجود / نمی داشت]، ولی ما در اینجا فقط با کسانی بحث می کنیم که 450 به وجود خدا [در ماورای عالم] معتقدند و در عین حال به ازلیت عالم اعتقاد دارند».^{۲۷} وی سپس در ضمن بحث بار دیگر گفته واضع بینام این برهان را در خصوص معنی و دلالت مفهوم جواز چنان نقل می کند که بنابراین برهان حدوث

۲۲ — همان کتاب، ص ۱۱۶، س ۱۲ — ۸.

۲۵ — نهاییه، ص ۱۱۶، س ۱۵.

۲۳ — همان جا، س ۱۵ — ۱۲.

۲۴ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۴۱ — ۱۴۰. ۲۶ — موره اول، ص ۷۴، ۱۵۳، س ۲۳ — ۲۲.

۲۷ — همان جا، س ۲۵ — ۲۴. رجوع کنید به تهافت الفلاسفة هفدهم، ص ۲۷۹، س ۱۲ تا

عالم را می‌توان به این قیاسها تحویل کرد:

هرچیز که از لحاظ وجود تنها ممکن است و وجود دارد، به وسیلهٔ مرجّحی وجود آن بر عدمش ترجیح پیدا کرده است.

عالم از لحاظ وجود تنها ممکن است و وجود دارد؛ بنابراین لازم می‌آید که مرجّحی سبب ترجیح پیدا کردن وجود عالم بر عدم آن شده باشد.^{۲۸}

و اما گفتن اینکه «یکی از متأخران» متکلمین که ابن میمون این برهان را به او نسبت داده کیست، دشوار است. عبارت «یکی از متأخران» که ابن میمون در اینجا به کار برده، نیز ممکن است اشاره به غزالی یا شهرستانی بوده باشد. چنانکه عبارت «یکی از زبردستان متکلمان متأخر»^{۲۹}، همان گونه که پس از این خواهیم دید^{۳۰}، به توسط او در اشاره به غزالی آمده است، ولی نیز عبارت «یکی از متأخران»^{۳۱} را خود وی، چنانکه بعد از این بیان خواهیم کرد،^{۳۲} در مورد شهرستانی به کار برده است. با این همه، از بیان وی دربارهٔ آنچه «یکی از متأخران» دربارهٔ این برهان می‌اندیشیده، چنان برمی‌آید که اشاره به شخصی جز غزالی یا شهرستانی بوده است.

451

/ ابن میمون در خرده‌گیری بر این برهان، کار خود را با بیان دو نکته کلی آغاز می‌کند. نخست، خصوصیت این برهان را «بسیار قانع کننده بودن»^{۳۳} آن می‌داند، که مقصود وی از این بیان، به نظر من گفتن این مطلب

۲۸ - همان‌جا، س ۲۸ - ۲۵. شراینر (کلام، ص ۵۲، شماره ۶) این برهان را در کتاب ابن میمون با برهان شهرستانی در برگ ۳۳ ب از نسخه خطی نه‌ایهٔ لیدن یکی می‌داند که مطابق است با آنچه در ص ۱۱۶، س ۱۵ - ۸ از چاپ گیوم آمده است. این برهان در شهرستانی، چنانکه پیشتر گفتیم (در شماره‌های ۲۵ - ۲۱) برهان اثبات حدوث عالم نیست بلکه برضد نگرش کرامیه دربارهٔ آفرینش جهان به وسیلهٔ ارادهٔ الهی موجود در ذات خدا است.

۲۹ - موزه دوم، ۱۴ (۴)، ص ۲۰۰، س ۱۹ - ۱۷. ۳۲ - به پیش از این، ص ۴۹، حاشیه ۴۱،

۳۰ - رجوع کنید به پس از این، ص ۵۹۶ - ۵۹۵. نقلهایی از ابن میمون و شهرستانی رجوع کنید.

۳۱ - موزه اول، ۷۵ (۵)، ص ۱۵۸، س ۱۶. ۳۳ - موزه اول، ۷۴ (۶)، ص ۱۵۳، س ۲۸.

بوده است که برهان تنها جنبهٔ خطابی و بلاغتی دارد، چه «بلاغت» را ارسطو هنر «قانع کردن» تعریف کرده است.^{۳۴} در ارسطو، براهینی به عنوان خطابی تعریف شده که به بحثهای «مغالطه‌ای»^{۳۵} یا «جدلی»^{۳۶} شباهت داشته باشد و در نتیجه به «اطلاعات نادرست» (به یونانی: سوگوفانتیا)^{۳۷} بینجامد. بنابراین، مقصود ابن میمون از بیان خصوصیت اقناعی و خطابی برهان، گفتن این مطلب بوده است که برهان جنبهٔ مغالطه‌ای و نادرست دارد و به اطلاعات ناصحیح رهبری می‌کند. دوم، نشان می‌دهد که این برهان برپایهٔ برهان مبتنی بر تخصیص طرحریزی شده، و تفاوت آنها در این است که برهان تخصیصی در آن می‌کوشد که نیاز به یک مخصص را اثبات کند که سبب ترجیح یافتن یک خصوصیت نسبت به خصوصیت دیگر در شیئی که وجود دارد می‌شود، در صورتی که این برهان جدید نیاز به مرجح را بیان می‌کند که سبب ترجیح یافتن وجود بر عدم چیزی می‌شود که اکنون وجود ندارد.^{۳۸} بنابراین، با ثابت کردن این مطلب که برهان مبتنی بر ترجیح از برهان مبتنی بر تخصیص برخاسته، ابن میمون می‌خواهد بگوید که چگونه این برهان جدید در نادرستی برهانی که از آن نشأت یافته با آن شریک است.

در آغاز می‌گوید که با توجه به صورتبندی تازه به شکل برهان مبتنی بر ترجیح، این برهان از دو جهت نادرست است.

(۱) غلط و نادرستی برخاسته از ابهام، بدان جهت که صغرای شکل قیاسی این برهان، یعنی این مقدمه که عالم از لحاظ وجود تنها ممکن است و وجود دارد، برای مردمان مختلف معانی / متفاوت دارد. برای کسانی که به 452 قدمت عالم معتقدند، چنان معنی می‌دهد که جهان در ارتباط با طبع و ماهیت خود، تنها ممکن الوجود است، در صورتی که در نظر آن کسان که به مُحدث و آفریده بودن جهان باور دارند، بدین معنی است که جهان، پیش از آنکه وجود

۳۷- همان جا، ۱۵.

۳۴- خطابه اول، ۲، ۱۳۵۵b، ۲۷-۲۶.

۳۸- موره اول، ۷۴ (۶)، ص ۱۵۳، س ۲۸ تا

۳۵- همان کتاب اول، ۴، ۱۳۵۹b، ۱۲-۱۱.

ص ۱۵۴، س ۱.

۳۶- همان کتاب دوم، ۲۴، ۱۴۰۲a، ۳.

پیدا کند، تنها ممکن الوجود بوده است، و از هریک از این دو معنی صغری نتیجه‌ای غیر از نتیجه آن دیگری به دست می‌آید. از معنی آن بدان گونه که به نظر معتقدان به ازلیت عالم می‌رسد، نتیجه‌ای که استخراج می‌شود آن است که می‌بایستی خدایی باشد که از حیث ذات خود از لحاظ وجود واجب الوجود و علت قدیمی و ازلی جهانی قدیمی و ازلی است. از معنی آن بدان گونه که به نظر معتقدان به حدوث عالم می‌رسد، نتیجه‌ای که استخراج می‌شود آن است که جهان آفریده شده و آفریننده آن خدا است. بنابراین نتیجه‌ای که واضع بینام این برهان می‌خواسته است به آن برسد، یعنی آفرینش جهان، تنها در صورتی به اثبات می‌رسد که این مقدمه به آن معنی در نظر گرفته شود که معتقدان به محدث بودن عالم به آن می‌داده‌اند.

(۲) اگر قصد واضع بینام این برهان رسیدن به نتیجه‌ای بوده که معتقدان به حدوث عالم از مقدمه به آن می‌رسیدند، گرفتار خطای مصادره به مطلوب شده است، چه این فرض در مقدمه که جهان محدث است، درست همان چیزی است که باید به وسیله این برهان به اثبات برسد.^{۳۹}

سپس ابن میمون در بحث خود پیش می‌رود و می‌گوید که با توجه به صورتبندی نخستین برهانی مبتنی بر تخصیص که از آن نشأت گرفته، این برهان مبتنی بر ترجیح از آن جهت نادرست است که نظریه جواز که برهان مبتنی بر تخصیص بر روی آن بنا شده، خود بر ناتوانی متکلمان از تمایز گذاشتن میان وهم و عقل متکی است.^{۴۰}

۸- برهان از طریق جاودانی بودن ارواح و نفوس

در ابن میمون، آنجا که برهان مبتنی بر ترجیح به «یکی از متأخران» نسبت داده شده، / این برهان که در فهرست برهین هفتمین آنها است، همچنین با تعبیر «یکی از تازه کاران»^۱ (بعض المحدثین) معرفی شده است.

۳۹- همان کتاب، ص ۱۵۴، س ۱۴-۱.

۱- موره اول، ۷۴ (۷)، ص ۱۵۴، س ۲۲.

۴۰- همان جا، س ۱۷-۱۴.

در باره تشخیص واضح این برهان پس از این سخن خواهیم گفت.
 متکلم جدید در ابتدا به وسیله ابن میمون گوینده این سخن معرفی شده.
 است که: «حدوث عالم از طریق چیزی به اثبات می رسد که فلاسفه در باره
 بقای نفس پس از مرگ می گویند»، و سپس به سخن خود چنین ادامه می دهد
 که «اگر عالم قدیم می بود، آنگاه شماره مردمانی که در گذشته از دنیا رفته بودند
 بینهایت می شد، و بنابر آن لازم می آمد که در آن واحد نفوسی وجود داشته باشد
 که شماره آنها بینهایت است، و این چیزی است که بدون شک بطلان آن به
 اثبات رسیده است».^۲

تاریخ این برهان با این بیان ابن سینا آغاز می شود که در ضمن بحث در
 کتابش نجات از محال بودن شمار بینهایت چیزها گفته است که شمار بینهایت در
 مورد چیزهایی ممکن است که، با وجود آنکه همزمان با یکدیگر وجود دارند،
 دارای هیچ نظم و ترتیبی از لحاظ وضع یا طبع نیستند،^۳ بدین معنی که نه
 جسمانیند و نه رابطه علت و معلولی با یکدیگر دارند. و از اینجا نتیجه می گیرد
 که «شماره انواعی از فرشتگان و شیاطین ممکن است بینهایت بوده باشد».^۴
 آشکارا بر مبنای همین فقره است که غزالی در کتاب مقاصد خود که گونه ای
 تلخیص فلسفه ابن سینا است، می گوید که «شماره نفوس بشری که با مرگ از
 بدنها جدا می شوند، ممکن است در عین آنکه همزمان با یکدیگر وجود دارند،
 بینهایت باشد، چه... وجود همزمان آنها بدون تقدم و تأخر در وضع و طبع
 است».^۵ غزالی در تهافت خود بر ضد قدمت عالم بر این زمینه استدلال می کند
 که چنین قدمت مستلزم آن است که شماره گردشهای افلاک بینهایت باشد / 454
 که این به نظری غیرممکن است.^۶ هنگامی که جواب رد فلاسفه را بر این
 استدلال خود بدین گونه نقل می کند که آنان می گویند بینهایت بودن شماره
 چیزها در آن هنگام مستحیل است که آن چیزها همزمان وجود داشته باشند، و در

۵ - مقاصد دوم، ص ۱۲۵، س ۱۳ - ۹.

۶ - تهافت التهافت اول، ۱۹ - ۱۶، ص ۳۱،

س ۱۰ تا ص ۳۳، س ۴.

۲ - همان جا، س ۲۶ - ۲۳.

۳ - نجات دوم، ص ۲۰۳، س ۷ - ۶.

۴ - همان جا، س ۱۰ - ۹.

مورد چیزهایی که به توالی وجود پیدا می کنند چنین نیست،^۷ و در جواب این سخن آنان می گوید که بر مبنای فرض قدیم بودن عالم، لازم می آید که شماره بینهایتی از نفوس و ارواح همزمان با یکدیگر وجود داشته باشند، و سپس چنین نتیجه می گیرد: «این اعتقاد نسبت به [امکان وجود شمار بینهایتی از] نفوس همان است که مورد قبول ابن سینا و شاید نیز ارسطو بوده است».^۸ خرده گیری وی بر بینهایت بودن نفوس زنده و بنابر آن بر قدمت عالم دو جانبه است. نخست، با ارجاع به بیان پیشین خودش در ضمن استدلال از طریق گردش افلاک که «شماره آنها ناگزیر باید یا زوج باشد یا فرد»^۹، چنین استدلال می کند که شماره بینهایتی از نفوس زنده نمی تواند به صورت زوج یا فرد توصیف شود، و بنابر این می پرسد که: «چگونه می توانید سخن کسی را رد کنید که می گوید چنین چیزی محال آشکار است؟»^{۱۰} دوم، با اشاره به تمایزی که ابن سینا میان چیزهایی قائل است که دارای ترتیبی از لحاظ وضع یا طبع هستند، می پرسد: «چرا یکی از این دو حالت بینهایت را غیر ممکن می دانید ولی برای دیگری چنین نمی گوئید؟ چه دلیلی برای این تفاوت گذاشتن دارید؟»^{۱۱}

شخص دیگری که محال بودن وجود شماره بینهایتی از نفوس زنده را همچون برهانی بر ضد قدمت عالم و بنابر این اثبات محدث بودن آن به کار برده، شهرستانی در کتابش نهایه است. سخن خود را چنین آغاز می کند که «راه اثبات حدوث عالم» نخست آن است که ثابت کنیم نفوس بشری از لحاظ شماره متناهی است. و از اینجا به توالی و تسلسل ثابت می شود که شماره افراد بشری متناهی است، و از آنجا حادث و متناهی بودن ترکیبات و مزاجها نتیجه می شود، و اینکه حرکات دوری افلاک که سبب ترکیب چیزها از عناصر می شود محدود است، و سپس نتیجه آن اینکه محرکهای آسمانی حرکات

۷- همان کتاب، ۲۰، ص ۳۳، س ۷-۵.

۸- همان کتاب، ۲۲، ص ۳۴، س ۴-۳. ۱۰- همان کتاب، ۲۲، ص ۳۴، س ۲.

۹- همان کتاب، ۲۱، ص ۳۳، س ۸. ۱۱- همان کتاب چهارم، ص ۱۳۷، س ۱۰-۹.

دورانی / فلکی محدود است و جهان به صورت یک کل آغازی دارد. آنگاه 455 چنین نتیجه می‌گیرد که: «این روش آسانترین و نیکوترین روش [برای اثبات حدوث عالم] است». ۱۲ سپس در استدلال خود پیش می‌رود و به اثبات نخستین مقدمه خود می‌پردازد که متناهی بودن شماره نفوس است از آن جهت که اگر نامتناهی بودند چنان لازم می‌آمد که بینهایتی از بینهایت دیگر بزرگتر باشد. ۱۳

این بود تاریخ برهان بر ضد قدمت عالم بر مبنای متناهی بودن نفوس. بنابراین چنان می‌نماید که مقصود ابن میمون از عبارت «یکی از تازه کاران» شهرستانی بوده است.

ابن میمون در انتقاد بر این برهان، ۱۴ در آن کوشیده است تا این امر را به اثبات برساند که در میان کسانی که هم به قدمت عالم معتقدند و هم به جاودانی بودن نفوس، (۱) «بعضی از فلاسفه متأخر»، که آشکارا مقصود وی از این عبارت ابن سینا و پیروان او است، ۱۵ به امکان نامتناهی بودن شماره نفوس غیرجسمانی موجود با یکدیگر معتقدند، و (۲) ابوبکر بن صائغ (به لاتینی Avempace) و دیگران به وحدت نفوس موجود اعتقاد دارند.

۳- براهین کلامی بر محدث بودن عالم در آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس و بوناونتورا*

از همه آثارى که براهین کلامی بر آفرینش و محدث بودن جهان را از آنها نقل کردیم، تنها دلالة الحائرین (به عبری: موره بُوکیم) ابن میمون و شرح مطوّل ابن رشد به لاتینی / ترجمه شده بود. بنابراین هنگامی که مشاهده 456

۱۲- نهایی، ص ۴۹، س ۱۸ تا ص ۵۰، س ۵. ۱۴- موره اول، ۷۴ (۷)، ص ۱۵۵، س ۱۱-۱.

۱۳- همان جا، ص ۲۰-۶. ۱۵- رجوع کنید به شماره‌های ۸-۷ پیش از این.

* درباره آنچه پس از این خواهد آمد، به این نوشته‌ها رجوع کنید: م. یوئل، ارتباط آلبرت کبیر با

می‌کنیم که بعضی از این براهین در آثار آلبرتوس ماگنوس (آلبرت کبیر) و توماس آکوئینی (توماس آکوئیناس) و بوناونتورا (بوناونتور)^۱ در میان برهانهای ایشان برای اثبات محدث بودن عالم آمده است، لازم می‌آید که ارتباط این براهین را با براهین نقل شده به توسط ابن رشد و ابن میمون مورد تحقیق و مطالعه قرار دهیم. این هردو نفر، چنانکه دیدیم، این براهین را رد کرده‌اند: اولی بدان جهت که به محدث بودن عالم بدان صورت که بنابر سنت به توسط کسانی مورد تفسیر قرار می‌گرفت که وی آنان را «گویندگان» (به لاتینی Loquentes) [یعنی متکلمان] از سه دین موجود^۲ می‌نامید، اعتقاد نداشت؛ دومی تنها بدان جهت که، به گفته خود وی، این براهین «مورد تردید است و هیچ یک از آنها یک اثبات قطعی نمی‌سازد مگر برای کسانی که از تفاوت میان اثبات و جدل [یعنی استدلال احتمالی] و سفسطه غافلند»^۳، و بنابراین آن اندازه معتبر نیستند

موسی بن میمون (۱۱۶۳)، ص ۳۸ — ۳۵؛ یا کوب گوتمان، ارتباط توماس آکوئینی با یهودیت و ادبیات یهودی (۱۸۹۱)، ص ۶۲ — ۶۳؛ همو، فلسفه مدرسی قرن سیزدهم در ارتباط با یهودیت و ادبیات یهودی (۱۹۰۲)، ص ۹۸ — ۱۰۰. توماس پک، شرح فرانسه مجموعه الاهیات (۱۹۰۸)، سوم، ۹۸ — ۹۷، اول، ۴۶، ۲؛ ترجمه فرانسه مجموعه الاهیات اول، ۴۹ — ۴۴، از ا. د. سیرتیلانتر (ضمیمه اول، ص ۱۹۹ — ۲۰۳؛ ضمیمه دوم، ص ۲۶۳ — ۲۵۴)، چاپ دوم (۱۹۴۸)؛ ا. ژیلسون، فلسفه سن بوناونتور، چاپ دوم (۱۹۴۳)، ص ۱۵۷ — ۱۵۵؛ همو، توماسیگری، چاپ پنجم (۱۹۴۷)، ص ۲۱۳ — ۲۱۱.

M. Joel, *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides*; Jacob Guttman, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihrem Beziehungen Zum Judenthum und jüdischen Litteratur*; Thomas Pegues, *Commentaire Français Littéral de la Somme Theologique*; A.D. Sertillanges, French translation of *Summa Theologica*; E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*.

۱ — آلبرت کبیر، در هشتم فیزیک، رساله ۱، فصل دوازده؛ توماس آکوئینی در مجموعه الاهیات اول، ۴۶، ۲؛ برصه بیدینان دوم، ۳۸؛ در دومین گفتار، بخش ۱، مسئله ۱، ماده پنج؛ در هشتم فیزیک، گفتاریست و یکم؛ بوناونتور، در دومین گفتار، بخش ۱، قسمت اول، ماده ۱، مسئله دوم.

۲ — ابن رشد، در مابعدالطبیعه دوازدهم، شرح ۱۸ (هشتم، ص ۳۰۵ F).

۳ — موره اول، ۷۱، ص ۱۲۴، س ۵.

که سبب ایجاد اعتقادی به محدث بودن عالم شوند که به گفته خود وی مشترک میان «هرسه نفر ما، یعنی یهودیان و مسیحیان و مسلمانان»^۴ بوده باشد. در میان این سه تن از مدرسیگران، علی رغم معتقد بودن ایشان به محدث بودن عالم مورد قبول میان «سه دین»، اختلاف عقیده‌ای درباره ارزش و اعتبار این براهین کلامی و نیز براهین پیشنهاد شده به وسیله دیگران که خود این سه تن نقل کرده‌اند، وجود داشت. آلبرت کبیر و توماس آکوئینی آنها را به عنوان بی اعتباری طرد می کردند: اولی آنها را «براهین مغالطه آمیز»^۵ می خواند و دومی می گفت که «با وجود آنکه از احتمال تهی نیستند، به نتیجه قطعی نمی رسند».^۶ ولی بوناونتورا این براهین را معتبر می شمرد و می پذیرفت، هرچند اعتراضاتی بر علیه آنها اقامه می کرد و خود به آن اعتراضات پاسخ می داد. از هشت برهانی که در بخش گذشته از آنها سخن گفتیم، در این بخش تنها به سه تا از آنها می پردازیم که دوتای از آنها (ا) و (ج) عملاً مورد استفاده متکلمان قرار می گرفت؛ سومی، (ب) / با آنکه عملاً مورد استفاده آنان واقع 457 نمی شد، بر آنان شناخته بود.

(ا) برهان از طریق نفوس جاودانی

اصل یک برهان که این هرسه نفر از اصحاب مدرسه (مدرسیگران) آن را مورد استفاده قرار داده‌اند، قابل بازگشت دادن به ابن میمون است، و آن برهان از طریق نفوس زنده و جاودانی افراد بشر است.^۷ هریک از آنان به روش خود ادعای این برهان را بدین گونه بازگو می کند که، با فرض قدرت عالم، لازم می آید که همزمان با یکدیگر شمار بینهایتی از ارواح وجود داشته باشد که این متناقض با اصل ارسطویی محال بودن وجود همزمان شمار بینهایتی از چیزها است.^۸

۴ — همان کتاب، ص ۱۲۳، س ۵ — ۴. ۶ — برضه بیدبان، Sed autem rationes.

۵ — آلبرت کبیر، کتاب یاد شده، عنوان فصل دوازدهم. ۷ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۵۲ و بعد.

۸ — آلبرتوس، کتاب یاد شده، Sed contra، توماس، مجموعه الهیات، موضوع ۸؛ برضد

بیدبان، Rursus؛ در گفتار دوم، Sed contra؛ بوناونتورا، کتاب یاد شده Sed ad oppositum...

همه آنان، همچون ابن میمون، در نشان دادن این امر می کوشند که چگونه کسانی که به قدمت عالم معتقدند، این برهان را رد می کنند. در ردیه های خود، همه ایشان رد ابن میمون را یا به صورت یک رد مفرد یا به صورت رد متمایز تکرار می کنند. مثلاً آلبرت کبیر می گوید که این برهان نمی تواند ثابت کند که آن کسان که این برهان بر ضد آنان اقامه شده بر این اعتقادند که «ارواح و نفوس پس از مرگ باقی می ماند و، اگر هم زنده بمانند، به صورتی که از هر لحاظ متمایز از یکدیگر باشند باقی می ماند»، چه، به گفته وی، بعضی از فلاسفه که فرد عمده ایشان «یک موری به نام ابویزر Abouizer»، در عین معتقد بودن به بقای نفوس، بر این باور است که تنها اجزاء عقلانی نفس باقی می ماند و اینکه همه این اجزاء عقلانی باقیمانده یکی بیش نیست.^۹ آن شخص «موری به نام ابویزر» همان کس است که ابن میمون در هنگام رد کردن این برهان از او به نام «ابوبکر بن الصائغ»^{۱۰} یعنی ابن باجّه (به لاتینی Avempace) یاد کرده است. در ترجمه لاتینی دلالة الحائرين که مورد استفاده آلبرت کبیر قرار گرفته بوده، همین نام به صورت Albumazer Maurus آمده است.^{۱۱} به همین گونه، توماس آکوئیناس می گوید که «معتقدان به قدمت عالم از چند طریق از این برهان طفره می زنند»،^{۱۲} و سپس / به بیان چهار نگرش در باره جاودانی نفوس که مورد قبول معتقدان به قدمت عالم است پرداخته که هریک از آنها برهان کلامی را از اعتبار می اندازد.^{۱۳} در میان چهار نگرش بر شمرده به توسط او، آکوئیناس دو تا از آنها را که ابن میمون ذکر کرده آورده است. یکی از آنها نگرش کسانی است که «این امر را ناممکن نمی شمارند که شمار فعلی نفوس بینهایت باشد»،^{۱۴} بدان جهت که آنها

۹ — آلبرتوس، کتاب یاد شده، Quod autem، ۱۰ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۴۵۵.

۱۱ — Dux seu Director dubitantium aut perplexorum، اول، برگ ۷۳، س ۳۴.

۱۲ — سن توماس، کتاب یاد شده، Ad octavum.

۱۳ — سن توماس، بر ضد بیدبانان، Quod autem de animabus.

۱۴ — سن توماس، همان جا.

«ترتیبی [در فضا یا در وضع] ندارند». ۱۵ ابن میمون، چنانکه به خاطر داریم، آن را به «بعضی از فلاسفه متأخر» ۱۶ نسبت داده است؛ آکوئیناس آن را به «مابعدالطبیعه غزالی» ۱۷ ارجاع کرده است. نگرش دیگر نگرش کسی است «که می گوید از همه نفوس تنها یکی باقی می ماند». ۱۸ ابن میمون نیز، چنانکه به خاطر داریم، آن را به ابن باجه نسبت داده است؛ آکوئیناس، در یک جا، آن را به «شارح» ۱۹ یعنی ابن رشد منسوب کرده است.

ولی بوناونتورا پس از آوردن برهان بر ضد ازلیت عالم از طریق نفوس موجود، به صورت آزمایشی اعتراضی اقامه می کند که در آن به دو نگرش از نگرشهای جاودانگی یاد شده به توسط آکوئیناس اشاره می شود که به گفته آکوئیناس مورد قبول معتقدان به قدمت عالم بوده است، و یکی از آنها را اعتقاد کسانی می خواند که معتقد به «وجود یک نفس واحد برای همه انسانها بوده اند»، ولی آن را از نگرش دیگری که پیشتر به وسیله خود او ذکر شده «کمتر قابل قبول» می داند، و آن اعتقاد به تناسخ است که آن را به عنوان «خطایی فلسفی» ۲۰ طرد کرده بوده است. بدین ترتیب، ردّ دو جانبه این برهان به صورت خلاصه به توسط وی کنار گذاشته می شود.

(ب) برهان مبتنی بر تناهیا

توماس آکوئیناس در شرحهای خود بر گفتارها ۲۱ و فیزیک ۲۲، درباره این برهان از لحاظ تناهی چیزها بحث کرده است. ۲۳ در شرح خود بر گفتارها، آن را از جمله براهینی بر محدث بودن عالم آورده است / که به اعتقاد خود وی 459

۱۵ - برضه بیدیان. ۱۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۵۵.

۱۷ - سن توماس، کتاب یاد شده؛ گفتار، *Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad Sextum*. ارجاع به ترجمه لاتینی مقاصد (اشاره شده به آن پیش از این در ص ۴۵۳، حاشیه ۵) است. متافیزیک غزالی، و یرایش muckie، ص ۴۰، س ۳۰ و بعد.

۱۸ - سن توماس، کتاب یاد شده؛ رجوع کنید به برضه بیدیان و گفتار، محل یاد شده.

۱۹ - توماس، در دومین گفتار، محل یاد شده.

۲۰ - توماس، در هشتم فیزیک، محل یاد شده.

۲۱ - بوناونتورا، منع یاد شده، *Quinta*.

۲۲ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۷۴ و بعد.

۲۳ - توماس، در دومین گفتار، محل یاد شده.

«در عین خالی نبودن از احتمال، به نتیجه قاطع نمی رسد»؛ در شرح خود بر فیزیک، تنها برای اعتراض کردن به نظریه ارسطو مبتنی بر قدمت عالم به بحث درباره آن پرداخته است. منبعی که وی این برهان را از آن استخراج کرده، بنابر آنچه خود وی گفته است، شرحهای مطول ابن رشد بر فیزیک (کتاب هشتم، شرح ۷۹) و متافیزیک (کتاب دوازدهم، شرح ۴۱) ارسطو است.

توماس آکوئیناس در شرحهایش بر گفتارها و فیزیک، نخست به نقل مشکلاتی می پردازد که بر سر راه از لیت عالم بر زمینه محدود بودن نیروی درون آن وجود دارد. در شرح بر گفتارها، برهان برای اثبات محال بودن اینکه «حرکت آن برای مدتی نامحدود باشد» و نیز اینکه «وجود آن می بایستی مدتی نامحدود ادامه پیدا کند»^{۲۴} به کار رفته است. در شرح بر فیزیک، تنها در اثبات این امر می کوشد که «هیچ جسمی نمی تواند به صورتی نامحدود دوام یابد».^{۲۵} بحث کردن درباره این برهان پس از چنین آغازی در دو شرح با یکدیگر متفاوت است.

در شرح بر گفتارها، از شرح مطول ابن رشد بر متافیزیک ارسطو، راه حل خود ابن رشد را برای این دشواری نقل می کند که گفته است، بنابر نظر ارسطو، نامتناهی بودن حرکت وابسته به محرک اول است، و نامتناهی بودن وجود وابسته به عدم جسمانیت افلاک آسمانی بنابر طبع خود آنها است. سن توماس در شرح بر این تمایز میان نامتناهی بودن حرکت و نامتناهی بودن وجود، که ابن رشد آن را به ارسطو نسبت داده، چنین اظهار نظر می کند که، به گفته ارسطو، نامتناهی بودن وجود نیز وابسته به محرک اول است، و در تأیید نظر خود نگرش ابن رشد را در کتابش، گفتار در جوهر فلک^{۲۶}، نقل می کند. و این درست نگرش اسکندر افرویدیسی است بدان گونه که ابن رشد در شرح مطول خود

۲۴ - توماس، در دومین گفتار، همان جا، 8 Sed contra.

۲۵ - همو، در هشتم فیزیک، همان جا، شماره ۶.

۲۶ - همو، در دومین گفتار، همان جا، Solutio, Et quia ad rationes in contrarium,

برفیزیک و در آسمان آورده است.^{۲۷}

460 / ولی در شرح خود برفیزیک، وی نخست راه حل دشواری را بدان گونه که، به گفته خود وی، به توسط ابن رشد در شرح [مطول برفیزیک] به نام اسکندر گزارش شده، نقل کرده است. صورت بیان وی چنین است: «یک جرم فلکی ازلیت [وجود] و ازلیت حرکت خود را از محرک مفارقی با قدرت نامتناهی دریافت می کند».^{۲۸} سپس به بیان این مطلب می پردازد که چگونه ابن رشد در شرح [مطول] خود برفیزیک و نیز برمتافیزیک راه حل اسکندر را رد کرده است. ترجمه نوشته وی چنین است: «برای یک شیء غیر ممکن است که قدمت وجود خود را از چیزی دیگر کسب کند، زیرا که نتیجه آن این است که آنچه در خود فسادپذیر است ازلی شود».^{۲۹} باید به این مطلب توجه داشت که خود ابن رشد، همان گونه که پیشتر اشاره کردم،^{۳۰} قبول داشت که چنین ردی بر راه حل اسکندر نیز به توسط یوحنای نحوی عرضه شده بوده است. و نیز باید توجه داشت که سن توماس در هیچ جا از بحث خود درباره این مسئله اشاره ای به یوحنای نحوی نکرده، در صورتی که نام یوحنا در آنچه وی از ابن رشد نقل کرده آمده است. بالاخره، همچون در شرح وی بر گفتارها، وی راه حل ابن رشد را درباره این مسئله آورده،^{۳۱} و آن را «مخالف با حقیقت و با مقصود ارسطو» توصیف کرده و به اثبات آن پرداخته است.^{۳۲}

(ج) برهان از طریق بینهایت تسلسلی

سپس برهانی را که به توسط ابن هرسه مدرسیگر به کار رفته، و دو برهانی را که تنها به وسیله دو نفر از آنان مورد استعمال قرار گرفته، می توان با بعضی از اشکال گوناگونی شبیه دانست که در آنها برهان از طریق محال بودن بینهایت تسلسلی در علم کلام معرفی شده است.^{۳۳}

۳۱ - توماس، در هشتم فیزیک، همان جا.

۲۷ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۸۱ - ۳۷۸.

۳۲ - همان جا، شماره های ۱۴ - ۱۳.

۲۸ - توماس، در هشتم فیزیک، همان جا، شماره ۱۲.

۳۳ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۱۰

۲۹ - همان جا.

و بعد.

۳۰ - رجوع کنید به پیشتر ص ۳۸۱ - ۳۸۷.

نخست، همهٔ آنان برهانی را به کار می‌برند که توماس آکوئیناس و بوناونتورا آن را مبتنی بر اصل ارسطویی «محال بودن عبور از بینهایت»^{۳۴} معرفی کرده و لفظ «بینهایت» را در این اصل نه تنها به معنی فضای بینهایت / بلکه نیز به معنی حرکت بینهایت گرفته‌اند.^{۳۵} همهٔ آنان، از راههای متفاوت، چنین استدلال کرده‌اند که، بنا به فرض قدیم بودن عالم، گردشهای گذشتهٔ اجرام فلکی نامتناهی خواهد شد، و نتیجهٔ آن خواهد بود که گردش کنونی اجرام آسمانی، و بنابراین روز فعلی کنونی نمی‌باید وجود پیدا کرده باشد.^{۳۶} آلبرتوس ماگنوس و توماس آکوئیناس هردو این برهان را رد کرده‌اند، اولی سه اعتراض و دومی تنها یک اعتراض بر ضد آن اقامه کرده است.

آلبرتوس، با توجه به تمایزی که ابن رشد و ابن میمون از طریق ارسطو میان نامتناهی ذاتی و نامتناهی عرضی یا میان نامتناهی بالفعل و نامتناهی بالقوه قائلند، در دو اعتراض نخستین از سه اعتراض خود چنین استدلال می‌کند که بینهایت تسلسلی گردشهای آسمانی، که بینهایتی عرضی یا بالقوه است، محال نیست.^{۳۷} رد سوم وی، همان رد یگانهٔ توماس است.

رد توماس بر برهان، بدان صورت که دربر ضد بیدینان آمده، چنین است: «با آنکه نامتناهی در آن صورت که همزمان و بالفعل باشد نمی‌تواند [عبور شود]، هنگامی که تسلسلی [و بالقوه باشد] می‌تواند [عبور شود]، چه هر جزء از چنین نامتناهی که در نظر گرفته شود متناهی است. بنابراین هر جزء از گردشهای سابق که در نظر گرفته شود، به جهت متناهی بودن قابل عبور است».^{۳۸} آنچه مقصود وی بوده چنین است: گفتهٔ ارسطو که از نامتناهی

۳۴- فیزیک هشتم، ۹، ۲۶۵a، ۲۰-۱۹. ۳۵- رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۱۶.

۳۶- آلبرتوس، همان منبع *Prima autem suarum demonstrationum*؛ توماس، مجموعه الاهیات، موضوع ۶؛ بر ضد بیدینان، *Adhuc, Quia*؛ در دومین گفتار، ۳ *Sed contra*؛ بوناونتور، همان منبع،

۳۷- آلبرتوس، همان منبع، *Prima autem suarum demonstrationum absque dubio*

nihil valet . . . Primum . . . Secundum . . .

۳۸- بر ضد بیدینان، همان جا.

نمی‌توان عبور کرد، تنها اشاره به امتداد پیوسته نامتناهی است که نه آغاز دارد و نه پایان، ولی در مورد بینهایت از طریق تسلسل، همچون زمان نامتناهی یا تکوین نامتناهی انسان یا تقسیم نامتناهی کمیت، که، بنابر اعتقاد ارسطو، بدین معنی است که «همیشه یک چیز پس از چیز دیگر گرفته می‌شود، و هرچیز/ که گرفته شود همیشه متناهی است»،^{۳۹} پاره‌هایی وجود دارد که از 462 آنها عبور صورت می‌گیرد.

در مجموعه‌ی ال‌هیات وی، همین رد به اختصار چنین بیان شده است: «عبور همیشه به معنی از حدی به حدی فهمیده شود. شماره‌ی روزهای گذشته تا امروز هرچه باشد، عده‌ی محدودی از روزها وجود دارد که از آنها می‌توان عبور کرد».^{۴۰}

در بوناونتورا یک رد آزمایشی تنها برای آن اقامه شده که به آن جواب داده شود. این رد آزمایشی همان رد بدون پاسخ مانده‌ی در آلبرتوس ماگنوس و توماس آکوئیناس نیست. چیزی است که به وسیله‌ی خود بوناونتورا طرح‌ریزی شده است. برای درست فهمیدن آن باید چنان فرض کنیم که بوناونتورا شخص مخالفی را در نظر می‌گرفته که بیان ارسطو را حاکی از آنکه زمان و حرکت باید به وسیله‌ی یکدیگر اندازه‌گیری شوند در خاطر داشته، بدان‌سان که واحدهای زمان و واحدهای حرکت با یکدیگر متناظر شوند، و بنابر آن اگر واحدهای حرکت نامتناهی باشد واحدهای زمان نیز نامتناهی خواهد شد.^{۴۱} نیز می‌توانیم فرض کنیم که بوناونتورا علاوه بر این چنان در خاطر داشته که شخص مخالف معنی این گفته‌ی ارسطو را که «عبور از بینهایت غیرممکن است»^{۴۲} آن می‌گرفته است که یک نامتناهی، خواه یک مکان نامتناهی باشد یا تسلسل و توالی نامتناهی حرکات، ممکن نیست در زمان متناهی پیموده شود بلکه در زمان نامتناهی پیموده می‌شود. و باید در نظر داشت که این به استدلالی شباهت دارد که در

۳۹- فیزیک سوم، ۶، ۲۰۶a، ۲۹-۲۵. ۴۰- سن توماس، همان‌منبع، Ad sextum.

۴۱- فیزیک چهارم، ۱۲، ۲۲۰b، ۳۲-۱۴؛ هشتم، ۱، ۲۵۱b، ۲۸-۱۰.

۴۲- فیزیک هشتم، ۹، ۲۶۵a، ۲۰-۱۰. رجوع کنید به پیشتر، شماره‌ی ۳۴.

پاسخ ارسطو به نخستین برهان زُئوبر ضد تقسیمپذیری بینهایت مکان داده شده است.^{۴۳} بوناونتورا، با توجه به همه این مطالب که در ذهن او وجود داشته، چنین چالش کرده است: «اگر [برای د برهان] بگویند که گردشهای نامتناهی افلاک [در زمان متناهی] بدان جهت قابل عبور نیست که آغازی ندارند ولی عبور از آنها در زمان نامتناهی [که آن نیز آغازی ندارد] ممکن است، توفیقی به دست نخواهید آورد».^{۴۴} و سپس / بوناونتورا به رد کردن آن پرداخته است. رد وی برپایه بی اعتبار کردن این نگرش عرضه شده که گردشهای نامتناهی در زمان متناهی قابل عبور نیست، بنا شده است.^{۴۵} نکات عمده در رد وی از این قرار است. (۱) بوناونتورا، با فرض کردن این که جهان قدیم است، این پرسش را طرح کرد که آیا می توانیم یک گردش فلکی را در روزی که به صورت نامتناهی مقدم بر گردش فلکی امروز است تثبیت کنیم یا از تثبیت آن ناتوانیم. (۲) محال بودن این هردو شق را ثابت کرد. (۳) پس از اثبات این که از تثبیت گردش فلکی در روزی که به صورت نامتناهی مقدم بر گردش فلکی معین امروز است عاجزیم، از ما می خواهد که چنین استنتاج کنیم که گردشهای نامتناهی گذشته در جهانی که قدیم فرض شده، نمی تواند در زمان متناهی عبور شود.^{۴۶}

دوم، برهانی که تنها به توسط توماس آکوئیناس^{۴۷} و بوناونتورا^{۴۸} به کار رفته، مدعی است که بر فرض ازلیت عالم، شماره علت های فاعلی نامتناهی خواهد شد، که این، بنابر گفته خود ارسطو در متافیزیک دوم، ۲، محال است.

۴۳ - فیزیک ششم، ۲، ۲۳۳a، ۳۱ - ۲۴؛ رجوع کنید به پس از این، ص ۵۱۶.

۴۴ - بوناونتورا، همان کتاب، tertia، متن که اندکی اصلاح شده بدین صورت است:

"Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, sed (printed text vel) quod etiam bene possunt pertransiri; per hoc non evades."

۴۵ - رجوع کنید به آلبرتوس، در سوم فیزیک - باب ۲، فصل ۵.

۴۶ - بوناونتورا، همان منبع، tertia.

۴۷ - سن توماس، همان منبع، موضوع ۷؛ بر ضد بیدینان، Amplius؛ گفتارها، ۵ Sed contra.

۴۸ - بوناونتورا، همان کتاب، Secunda.

آکوئیناس این بیان را با پیدایش انسانی از انسان دیگر،^{۴۹} و نیز به وجود آمدن جانوری از جانور دیگر،^{۵۰} مجسم ساخته، و بوناونتورا مثال آن را گردشهای اجرام آسمانی و پیدایش جانوری از جانور دیگر آورده است.^{۵۱} آکوئیناس این برهان را رد کرده، و ردّ وی مبتنی بر تمایز میان متناهی ذاتی و متناهی عرضی است،^{۵۲} و این تمایز را در شرح بر گفتارها به شرح مطّول ابن رشد بر فیزیک ارسطو، کتاب هشتم، شرح ۴۷ نسبت داده است. بوناونتورا، با اشاره به آنچه پیش از آن در مقابل «علتهای عرضی» به عنوان «علتهای ذاتی» شناخته می شود به عنوان «چیزهایی که / بنابر ترتیب علّیت مرتب شده اند»، چنین استدلال کرده است: 464 «اگر بگویید که در ترتیب [تسلسل] جز در چیزهایی که بنابر ترتیب علّیت مرتب شده اند فرض کردن توقّفی ضرورت ندارد، بدان جهت که در علتهای توقّف لازم است، آنگاه خواهم پرسید که: چرا در چیزهای دیگر نباید چنین باشد؟»^{۵۳} بدین ترتیب، بار دیگر، ردّ برهان به صورت خلاصه به توسط وی ترک می شود.

سوم، برهانی که نیز تنها به توسط توماس آکوئیناس و بوناونتورا به کار رفته، مدّعی آن است که، بنابر فرض قدمت عالم، شماره روزهای گذشته یا شماره گردشهای اجرام فلکی تا زمان حاضر نامتناهی خواهد بود، با این نتیجه که با افزوده شدن هر روز افزایشی بر شماره نامتناهی روزها و گردشها صورت می گیرد،^{۵۴} و سبب آن می شود که چیزی از بینهایت بزرگتر شود. توماس آکوئیناس، در ردّ خود با استنتاج از این بیان ارسطو که «با افزایش، نیز، نامتناهی بالقوه خواهد بود، به همان گونه که بینهایت از طریق تقسیم وجود دارد، چه همیشه امکان آن هست که چیزی در ماورای مجموع موجود یافت

۴۹ — سن توماس، همان کتاب؛ بر ضدّ بیدینان، همان جا؛ در دومین گفتار، همان جا.

۵۰ — توماس، در دومین گفتار، همان جا. ۵۱ — بوناونتورا، همان کتاب، Secunda.

۵۲ — سن توماس، همان جا، Ad Septimum؛ بر ضدّ بیدینان، همان جا، Quod etiam.

quinto؛ در دومین گفتار، همان جا، Ad quintum. . . . Solutio, Et quia.

۵۳ — بوناونتورا، همان جا.

۵۴ — بر ضدّ بیدینان، همان جا، Praeterea؛ در دومین گفتار، 4. Sed contra.

شود»^{۵۵}، می گوید «که هیچ چیز مانع آن نیست که یک نامتناهی از آن طرف که متناهی است افزایش پیدا کند»^{۵۶}. این ردّ برهان را بوناونتورا به صورت آزمایشی و موقتی با بیان خود تنها از آن جهت بازگو کرده که به ردّ آن پردازد. بیان وی بدین صورت است: «اگر بگویید که بینهایت تنها از لحاظ گذشته است، ولی از لحاظ زمان حاضر، یعنی اکنون، بالفعل متناهی است، و بنابراین از طرفی که بالفعل متناهی است می تواند بزرگتر شود، این امر برهان را از ارزش و اعتبار ساقط نمی کند». وی سپس به بیان این مطلب می پردازد که چگونه، بنابر فرض قدمت عالم، یک نامتناهی بزرگتر از نامتناهی دیگر می شود، حتی در آن هنگام که نامتناهی گذشته از لحاظ هر زمان حاضر معلوم متناهی باشد، چه در هر اکنون معین گردشهای نامتناهی ماه همیشه دوازده بار بزرگتر از گردشهای نامتناهی خورشید است.^{۵۷}

465

/ هر چند هیچ یک از براهینی که در ذیل «(ج) برهان از طریق بینهایت تسلسلی» فهرست کردیم مستقیماً از آثار ابن رشد یا آثار ابن میمون گرفته نشده، با وجود این بدون اشتباه نفوذ گونه های مختلف عرضه داشت برهان کلامی مبتنی بر محال بودن بینهایت از طریق تسلسل را نشان می دهد و معلوم می دارد که این سه نفر از اصحاب مدرسه از طریق ابن میمون و ابن رشد با آن برهان کلامی آشنایی پیدا کرده بوده اند.

۵۵ — فیزیک سوم، ۶، ۲۰۶b، ۱۸ — ۱۶.

۵۶ — برضّ بیدینان، همان جا، Quod etiam quarto؛ در دومین گفتار، همان جا، Et quia

.Ad . . . quantum.

۵۷ — بوناونتورا، همان کتاب، Prima.

ذریگیری

۱ - قبول ذریگیری

۱ - منشأ ذریگیری در علم کلام

در بخش اول قرن سوم / نهم بحثهایی در علم کلام در باره مفاهیمی فلسفی همچون جسم و جوهر و حرکت و اعراض و نظایر اینها پیدا شد.^۱ معانی گوناگونی به این مفاهیم و تصورات داده شده که رده همه آنها را به منابع یونانی می توان به دست آورد - متابعی اصیل یا مجعول که بعضی از آنها مستقیماً از طریق ترجمه بر متکلمان شناخته بود و از بعضی دیگر از طریق شایعات و گفته های شفاهی آشنا شده بودند.

از همین گونه منابع یونانی بوده که متکلمان به مطالبی درخصوص ذره (اتوم) دست یافتند. گواه بر این امر است این واقعیت که اصطلاحات عربی به کار برده شده به توسط متکلمان در نخستین بحثهای ثبت شده ایشان در باره اعتقاد به ذره یا ذریگیری (اتومیسیم)، در اوایل قرن سوم / نهم، همه ترجمه هایی از اصطلاحات یونانی است. مثلاً الفاظ عربی برای اتوم، همچون پاره تجزیه ناپذیر (جُزء لَا یَتَجَزَّأ)^۲ و واحد قسمت ناپذیر (وَاحِدٌ لَا یُنْقَسِم)^۳ ترجمه های کلمات یونانی *آتومون*^۴ و *آدیاپِرِتُون*^۵ است. نیز استعمال لفظ عربی جوهر به معنی

۱ - مقالات، ص ۳۰۱ و بعد. ۳ - همان کتاب، ص ۳۰۷، س ۱۱.

۲ - همان کتاب، ص ۵۹، س ۳. ۴ - فیزیک هشتم، ۹، ۲۶۵b، ۲۹.

۵ - در کون و فساد اول، ۳۱۴a، ۲۱؛ متافیزیک پنجم، ۳، ۱۰۱۴b، ۵. رجوع کنید به «واژگان» و ویرایش قُوب از ترجمه لاتینی شرح متوسط ابن رشد بر کون و فساد زیر عنوان *indivisibilia* و *indivisibilis*.

اتوم^۶ بازتابی از این بیان ارسطو است که دموکریتوس «کمیت‌هایی را که تغییرناپذیرند (آتوما)، جوهر (اوسیاس) می‌دانست».^۷ بر این سندر ریشه شناختی می‌توانیم گواهی ابن حزم را بیفزاییم که گفته است اصل ذریگیری کلام را می‌توان «به بعضی از پیشینیان (الأوائل)»^۸ / باز گرداند. به همین گونه 467 ابن میمون نیز منشأ ذریگیری کلام را «فلاسفه قدیم (المتقدمون)»^۹ نوشته است. مقصود آنان از «بعضی از پیشینیان» و «فلاسفه قدیم» در درجه اول لئوکیپوس و دموکریتوس از پیش از سقراطیان بوده است که شهرستانی نیز «قدماء» را به همین معنی به کار برده است.^{۱۰} به همین جهت است که دموکریتوس (دیمقراطیس) را اسحاق اسرائیلی^{۱۱} و فخرالدین رازی و جرجانی و شیرازی^{۱۲} بانی ذریگیری دانسته‌اند. به اپیکوروس تنها بدین صورت اشاره شده که این نگرش را در ذریگیری وارد کرد که عالم تنها از طریق تصادف از اتومها به وجود آمده است.^{۱۳} در فلسفه یونانی، پلوتارخ، پس از گفتن اینکه اپیکوروس مدعی آن بوده «که واضع همان اصول [دموکریتوس]» است، به استهزاء این جمله را افزوده است که آنچه اپیکوروس واقعاً کرده «دزدی از دموکریتوس»^{۱۴} بوده است.

ولی این مایه شگفتی است که ذریگیری که اغلب مکاتب فلسفه یونان

۶ - مقالات، ص ۳۱۱، س ۱۵.

۷ - متافیزیک هفتم، ۱۳، ۱۰۳۹a، ۱۱، ۱۰ - لفظ یونانی اوسیا به معنی اتوم همچنین در ادبیات پس از ارسطویی نیز آمده است. رجوع کنید به بایلی، ذریگیری یونانی و اپیکوروس، ص ۱۲۴، شماره ۶ و ص ۳۴۵، شماره ۳.

۸ - فصل، پنجم، ص ۶۹، س ۱۲.

۹ - موزه اول، ۷۱، ص ۱۲۲، س ۲۶. ۱۰ - ملل، ص ۲۵۳، س ۶ - ۵؛ ص ۳۱۱، س ۸.

۱۱ - رجوع کنید به یسودوت، ص ۴۳، س ۱۱ - ۱۰؛ De Elementis، ص ۸، س ۱۷ - ۱۹.

۱۲ - پینز، ذریگیری، ص ۹۷ - ۹۶.

۱۳ - رجوع کنید، مثلاً، به امونوت اول، ۳، نظریه نهم؛ موزه دوم، ۱۳، ص ۱۹۸، س ۲۸ - ۳۰.

آن را طرد کرده بودند، به توسط همه متکلمان قدیم جز معدودی از ایشان پذیرفته شد، و این معدود عبارت بود از نظام معتزلی و هشام بن حکم رافضی و بعضی از رافضیان دیگر، و بنابر گزارشی متأخر نیز ابن کلاب سنی.^{۱۵} در فلسفه یونانی، ذریگیری قدیمتر لئوکیپوس و دموکریتوس به توسط افلاطون و ارسطو طرد شد، و ذریگیری متأخر اپیکوروس را همه مکاتب فلسفی شکوفان شده پس از ارسطو طرد کردند. نیز ذریگیری مورد توجه فلاسفه اهل کتاب که برپیدایش علم کلام پیشی داشتند نبود. فیلوف^{۱۶} و پدران کلیسا^{۱۷} در طرد ذریگیری با مکاتب غالب فلسفی

یونان توافق داشتند، و این امر آشکارا / مبتنی بر زمینه های فلسفی بود و دین در 468 آن دخالتی نداشت، هرچند گاه ممکن بود آیه هایی از کتابهای آسمانی را برای تأیید انتخاب عقلانی خود به گواهی بخوانند.^{۱۸} پذیرش این نگرش مردود همگان در علم کلام و به صورت مذهبی دینی درآمدن آن، نیازمند توضیح است. یک توضیح را می توان در این واقعیت یافت که در قرن سوم / نهم، یعنی هنگامی که مسلمانان با ذریگیری آشنا شدند، همچنین از این امر آگاهی پیدا کردند که معتقدان به ذریگیری اصل علیّت را انکار می کنند، در صورتی که معتقدان به تقسیم نامتناهی ماده اصل علیّت را قبول دارند. بنابراین انکار علیّت در ذهن ایشان از لحاظ تاریخی ملازم با ذریگیری بود. اینکه آیا این ملازمه در نظر ایشان ملازمه منطقی بوده باشد، مورد شک است، زیرا، چنانکه پس از این خواهیم دید، مُعَمَّر با وجود معتقد بودن به ذریگیری به علیّت نیز اعتقاد داشت.^{۱۹} چنان پیش آمد که حدود یک قرن بعد مسلمانان به این نگرش تسلیم شدند که تعلیمات قرآن در خصوص قدرت الاهی اجازه آن نمی دهد که شخص معتقد به آن باشد که خدا در اعمال و افعال آدمی و چیزهای دیگر علتها را میانجی قرار دهد، و، در صورتی که از لحاظ افعال انسان در کلام نظر معتزله مخالف با این بود، در خصوص افعال چیزهای دیگر عالم مخالفتی با آن در کلام جز از ناحیه

۱۵ - رجوع کنید به بعد، ص ۴۹۵، حاشیه ۱.

۱۶ - رجوع کنید به فیلوف، اول، ص ۱۶۶، ۳۱۵-۳۱۴. ۱۸ - فیلوف، اول، ص ۳۱۵-۳۱۴.

۱۷ - ک لاسویتس، تاریخ ذریگیری، اول، ص ۳۰-۱۱. ۱۹ - رجوع کنید به بعد، ص ۵۶۰؛ ۵۶۶.

بعضی از معتزلیان ابراز نمی‌شد.^{۲۰} بنابراین، به استثنای مخالفت معتزله در مورد افعال آدمی و مخالفت بعضی از افراد معتزله با افعال به صورت کلی، متکلمان خدا را علت مستقیم هر چیز که در جهان اتفاق می‌افتد می‌دانستند، که این خود به معنی انکار اصل علت بود. همین انکار علت بر مبنای معتقدات دینی آنان را آماده برای پذیرفتن ذریگیری کرد، که به نظر ایشان از لحاظ تاریخی ملازم 469 علت بود.^{۲۱} هرچند / در عین حال، بر زمینه‌های دینی محض، چنانکه در فصل مربوط به علت خواهیم دید، تصادف و بخت را با وجود وابستگی و ملازمه تاریخی داشتن با ذریگیری مورد قبول خود، طرد می‌کردند.

پس از آنکه نظریه اتوم بدین گونه به توسط ایشان بنابر ملاحظات غیرمستقیم دینی پذیرفته شد، به تقویت آن به وسیله براهین مستقیم دینی پرداختند.

براهین تأیید کننده دینی یا بر ملاحظه جنبه دیگری از قدرت خدا متکی است و یا بر ملاحظه علم خدا. برهان بر مبنای قدرت را اشعری در گزارش خود از اختلاف میان معتزله آورده است. به گفته وی «آنان در این اختلاف نظر داشتند که آیا خالق را باید صاحب قدرتی توصیف کرد که بتواند همه پیوستگی اجسام را چنان از میان بردارد که چیزی جز پاره‌های غیرقابل تجزیه [یعنی اتومها] نباشند. نظام و همه کسانی که منکر وجود اجزاء لاینجزا بودند چنین قدرتی را انکار می‌کردند»^{۲۲}. در صورتی که ابوالهذیل که به وجود ذره‌ها معتقد بود، می‌گفت: «برای خدا این امکان وجود دارد که جسم را چنان پراکنده

۲۰ - رجوع کنید به بعد، ص ۶۱۳.

۲۱ - چنان می‌نماید که پیشنهادی برای این توضیح در این گفته هارون بنالیاس نیکومیدیایی آمده است: «حکمای محقق [یعنی متکلمان] با نگرش یاد شده، یعنی اینکه سبب وجود اعراض در اجسام علت‌هایی بوده باشد توافق ندارد و برآنند که سبب وجود آنها فاعل نخستین است بدون میانجیگری یا علت، و بنابراین معتقد به وجود ذراتی هستند که اجسام را فراهم آمده از آنها می‌دانند (عص حیم ۴، ص ۱۷، س ۳۷ - ۳۴).

۲۲ - مقالات، ص ۵۶۸، س ۳ - ۱؛ نیز رجوع کنید به ص ۵۹، س ۷ - ۴.

سازد و پیوستگی اجزاء آن را از میان ببرد که به صورت جزء لاینجزا درآید». ۲۳ بدین ترتیب اختلاف نظر درباره وجود اتومها به صورت اختلاف نظر در این مسئله درمی آید که آیا خدا می تواند اجسام را به صورت پاره هایی درآورد که دیگر قابل تقسیم نباشند، و نیز این که آیا می تواند همه آنها را به صورت یک پاره قابل تقسیم درآورد. در این حزم همین برهان مبتنی بر قدرت خدا بدین صورت بیان شده است: «پیشنهاد کنندگان ذرات می گویند: آیا این خدا نیست که پاره های جسم را به یکدیگر پیوند می دهد؟ پاسخ این پرسش / ناگزیر 470 آری است. سپس می گوید: آیا خدا قدرت آن دارد که این پاره ها را چنان تقسیم کند که دیگر هیچ پیوستگی و ترکیب وجود نداشته باشد، یا خدا چنین قدرتی ندارد؟ اگر بگویید که خدا این قدرت را ندارد، در آن صورت خدای شما غیر قادر خواهد شد. و اگر بگویید که دارای چنین قدرتی است، در آن صورت وجود ذره (اتوم) را قبول کرده اید». ۲۴ برهان مبتنی بر علم به ساده ترین شکل آن که بغدادی بازگو کرده، در اثبات این امر می کوشد که تقسیم پایان ناپذیر جسم که از نتایج انکار اتومها است، «ما را به این نتیجه گیری مجبور می کند که این پاره ها در علم خدا محدود نیست، ولی این امر مستلزم رد کردن این گفته پیامبر (ص) [در قرآن] است که: وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا - و شمار هر چیز را شمرده است [سوره جن، آیه ۲۸]». ۲۵ ابن میمون با منعکس کردن همه این براهین دینی گفته است که متکلمان نظریه های جزء (اتوم) و خلأ را از آن جهت پذیرفتند که تصور می کردند این نظریه ها «از امور مشترک [میان تمام

۲۳ - همان کتاب، ص ۳۱۴، س ۱۳ - ۱۲؛ نیز ص ۵۹، س ۱۰ - ۸.

۲۴ - فصل، پنجم، ص ۹۴، س ۱۶ - ۱۴.

۲۵ - فرق، ص ۳۱۶، س ۵ - ۲؛ نیز ص ۱۲۳، س ۱۷ - ۱۵. بیان مشابهی در حکمت سلیمان، ۱۱:۲۰ بدین صورت آمده است: «ولی در اندازه و شمار و وزن تو [خدایا] همه چیز را سامان داده ای» (قیاس کنید با کتاب اشعای نبی، ۴۰:۱۲؛ کتاب ایوب، ۲۵:۲۸)، که سنت اوگوستن آن را برای اثبات این امر مورد استفاده قرار داده است که، هر چند اشیاء مادی به صورتی نامتناهی قابل تقسیمند، با وجود این خدا بر همه آنها عالم است (در مدینه خدا دوازدهم، ۱۸). رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۶۹.

دینها] و مقدماتی است که هر صاحب شریعتی به آن نیازمند است». ۲۶ البته براهین فلسفی در تأیید ذریگیری وجود داشته است، ۲۷ ولی اینها بعدها ظاهر شد و به عنوان مؤید فرعی نسبت به براهین اصلی دینی به کار می رفت. محرک اساسی برای پذیرفته شدن ذریگیری و مؤید عمده آن، همان گونه که برای اثبات آن کوشیدیم، ملاحظات دینی بوده است. ۲۸

این نکته را نیز باید بیفزاییم که برهان مبتنی بر قدرت خدا دو لبه است. چه با همان استدلال مبتنی بر قدرت خدا که بنابر آن استدلال می شود که خدا باید قدرت متلاشی کردن اجسام و درآوردن آنها به صورتی باشد که دیگر بیش از آن امکان تجزیه و تقسیم آنها وجود ندارد، / همچنین می توان ثابت کرد که خدا می تواند چنان قدرتی داشته باشد که اجسام را به صورت پاره هایی پیوسته قابل تقسیم و تجزیه درآورد. یوسف البصیر، با آگاهی حاصل کردن از این برهان، مشکل را بدین طریق حل کرد که تقسیم ناپذیری اتومها را در زمره محالهایی قرار داد که در زیر قدرت خدا جای ندارد، ۲۹ نیز باید این نکته را اضافه کنیم که غزالی، که در انکار علیّت با کلام شریک بود، ذریگیری را انکار می کرد. ۳۰ در نظر وی، آشکارا، وابستگی تاریخی موجود میان انکار علیّت و ذریگیری به معنی یک وابستگی منطقی نبود. و همچنین وی هراسی از هیچ یک از دو برهان دینی نداشت، به همان گونه که او گوستن از یکی از این دو برهان

۲۶ - موره اول، ۷۱، ص ۱۲۲، س ۲۹ - ۲۸؛ ابن رشد، در هشتم فیزیک، شرح ۷۴، جلد چهارم، ص IK ۴۱۸، نقل شده پس از این، ص ۵۵۲، در حاشیه شماره ۴.

۲۷ - فصل پنجم، ص ۹۳، س ۳ - ۲؛ ص ۹۴، س ۶ - ۴؛ ص ۹۶، س ۱۲ - ۳؛ ص حیم ۴، ص ۱۴.

۲۸ - مایلو، تاریخ فلسفه ذریگرانه، ص ۳۲۶، نظر ابن میمون را در اینکه قبول ذریگیری در میان متکلمان جنبه دینی داشته است، بر این اساس رد می کند که نمی داند که آن انگیزه دینی چه بوده است. پیسر، ذریگیری، ص ۹۴، انگیزه دینی را بدان جهت رد می کند که همه چیز را درخصوص طرز تصور مسلمانان نسبت به اتوم توضیح نمی دهد.

۲۹ - محکمه اول ص ۱۰۵b، س ۵ - ۴، و ۲۱، ص ۱۱۷b، س ۲۱ - ۱۱.

۳۰ - رجوع کنید به پیشتر ص ۴۱.

بیمی به خود راه نمی داد،^{۳۱} و یوسف البصیر نسبت به برهان دیگر چنین بود.^{۳۲} ولی ملاحظات دینی که متکلمان را به پذیرفتن ذریگیری رهنمون شد، همچنین پذیرفتن ذریگیری را بدان صورت که مورد قبول فلسفه یونانی بود بر آنان غیرممکن ساخت.

نخست، به علت معتقد بودن به آفرینش عالم، اجزاء (اتومها) که اجسام از ترکیب شدن آنها با یکدیگر فراهم می آید، نیز به اعتقاد ایشان مخلوق و محدث بود. و این نه تنها نگرش کسانی بود که به آفرینش از عدم اعتقاد داشتند، بلکه نگرش کسانی که به آفرینش از ماده ازلی قدیم معتقد بودند نیز به همین گونه بود.^{۳۳}

دوم، با طرد تقسیمپذیری نامتناهی ماده بر این اساس که نامتناهی نمی تواند موضوع علم خدا واقع شود، نمی توانستند نظر مورد قبول مکاتب ذریگیری یونانی را حاکی از اینکه شماره اتومها نامتناهی است، قبول کنند. به همین جهت در باره ذریگران برجسته کلام به صورت کلی گفته اند که یکی از آموزه های اساسی ایشان این بود که، برخلاف ارسطو که به تقسیمپذیری بی پایان ماده و گونه های دیگر بی پایانی و عدم تناهی معتقد بود، آنان منکر وجود نامتناهی از هر لحاظ و جهت بودند.^{۳۴}

۲ - قطعه ای ناشناخته و به غلط منسوب به دموکریتوس

و تهی از ابعاد بودن ذره ها در علم کلام*

در صورتی که ملاحظات دینی ممکن است سبب انحراف تقریباً همه ذریگران مسلمان از ذریگیری یونانی در مسئله قدمت عالم و نامتناهی بودن ذره ها شده باشد، ملاحظه دینی نمی تواند جوابگوی انحراف یک مکتب کامل

۳۱ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۲۵. ۳۳ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۳۶۷ - ۳۶۶.

۳۲ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۲۹. ۳۴ - موره اول، ۷۳، مقدمه ۱۱.

• چاپ تازه با بعضی اصلاحات از مقاله نظم سیاسی و وجود انسان: ارمغاننامه اریک فروگلین

(۱۹۶۷)، ص ۶۰۶ - ۵۹۳.

ذریگیری اسلامی از ذریگیری یونانی در باره مسئله صاحب کمیت بودن اتومها باشد.

در فلسفه یونانی، اتومها، خواه اتومهای لئوکیپوس و دموکریتوس و خواه اتومهای اپیکوروس، همیشه دارای کمیت معرفی شده‌اند. ارسطو در باره اتومهای لئوکیپوس می‌گوید که آنها دارای «حجم و توده» (به یونانی: اُونگوس)^۱ هستند، و در خصوص اتومهای دموکریتوس می‌گوید که از لحاظ «بزرگی» (مِگِیتوس) متفاوتند.^۲ در باره اتومهای اپیکوروس خود وی در نامه‌ای به هرودوتوس نوشته است که «تغییراتی در بزرگی و اندازه باید فرض شود»،^۳ و در آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه از پلوتارخوس دروغین که پیش از قرن چهارم/دهم به عربی ترجمه شده در باره اتومهای دموکریتوس و اپیکوروس هر دو آمده است که «جسمند» و «کمیت» دارند.^۴ ولی در کلام اسلامی در باره این که اتومها کمیت دارند یا چنین نیستند اختلاف نظر وجود داشت. قدیمیترین عقایدنامه عربی که در دست است، یعنی کتاب مقالات اشعری (متوفی در ۳۲۱/۹۳۳) عقاید عده‌ای از متکلمان اسلام در این باره آمده است که همه آنان از قرن سوم/نهم بوده‌اند. به استثنای یکی، همه کسانی که به وسیله او اقوالشان نقل شده، از بدون ابعاد بودن ذرات سخن گفته‌اند.^۵ مدتی بعد، در بخش اول قرن چهارم/دهم، این امریکی از مواردی بود که در باره آن میان مکتبهای بغداد 473 و بصره اختلاف نظر وجود داشت. مکتب بصره، به نمایندگی / ابوهاشم، بر آن بود که اتومها اندازه (مِساخَة)^۶ دارند و متحیزند یعنی مقداری از فضا را اشغال می‌کنند،^۷ در صورتی که نظر مکتب بغداد، به نمایندگی کعبی، آن بود که اتوم

۱- در کون و فساد اول، ۸، ۳۲۵a، ۳۰.

۲- فیزیک سوم، ۴، ۲۰۳b، ۱.

۳- Apud Diogenes Laertius، ۵۵. ۱۸، ص ۲۸۵a، س ۳ و ۱۴.

۵- مقالات، ص ۳۰۸-۳۰۷. نیز رجوع کنید به اُتوپریتیل، «ذریگیری در صدر اسلام» در

مجله آلمانی اسلام، شماره ۱۹ (سال ۱۹۳۰)، ص ۱۲۰.

۷- همان کتاب، ص ۳، س ۲۱.

۶- مسائل، ص ۳۸، س ۱۵.

بدون مساحت^۸ و غیرمتحدّ است.^۹ در زمان ابن میمون، در قسمت اخیر قرن ششم / دوازدهم، انکار صاحب بعد بودن اتومها ظاهراً نگرش غالب در کلام شد. وی آن را بدین گونه صورتبندی کرده است: «عالم به صورت کلی، یعنی هر جسمی که در آن است، ترکیب شده از پاره‌های (اجزاء) سخت کوچکی است که به سبب کوچکی قسمتپذیر نیستند و هریک از این اجزاء مطلقاً بدون کمیت است».^{۱۰}

پرسش این است: تصوّر اتومهای بدون ابعاد از کجا آمده است؟ اینکه باید از جایی آمده باشد و نمی‌تواند خود به خود در فلسفه عربی طلوع کرده باشد، کاملاً آشکار است، چه هیچ دلیلی دینی یا عقلی در دست نیست که چرا می‌بایستی فلسفه عربی در چنین امر اساسی از منع‌پذیری خویش انحراف حاصل کرده باشد.

جوابی که دانشمندان جدید به این پرسش می‌دهند، آن است که منشأ آن فلسفه هندی است. مابیلو که نخستین کسی بود که این پاسخ را پیشنهاد کرد، از این هم پیشتر رفته و به صورتی قاطع گفته است که منشأ نظریه ذریگیری در فلسفه اسلامی ذریگیری هندی است. در واقع وی ذریگیری هندی را حتی ریشه ذریگیری یونانی نیز می‌داند.^{۱۱} پینز که تشخیصی درست‌تر دارد، منشأ ذریگیری اسلامی را یونان می‌شناسد، ولی بعضی از عناصر آن و از جمله تصوّر ذرات بدون ابعاد را در آن برخاسته از ذریگیری هندی می‌داند.^{۱۲} ولی به نظر من چنان می‌نماید که، در عین آنکه باید این امر را پذیرفت که بعضی از عناصر ذریگیری اسلامی ریشه هندی دارد، باز جای این پرسش هست که آیا تصوّر بدون ابعاد بودن اتومها نیز از جمله این عناصر است یا چنین نیست. همه عناصر

۸- همان کتاب، ص ۳۸، س ۱۷-۱۵.

۹- همان کتاب، ص ۴۱، س ۲۲ تا ص ۴۲، س ۲.

۱۰- موره اول، ۷۳، مقدمه ۱، ص ۱۳۵، س ۲۱-۱۹.

۱۱- مابیلو، تاریخ فلسفه ذریگرانه، اول، ۶۰-۵۱، ۳۷۷-۳۰۱.

۱۲- س. پینز، تحقیقاتی در ذریگیری اسلامی (۱۹۳۶)، ص ۱۲۳-۹۴.

474 ذریگیری اسلامی که داشتن اصل هندی آنها به اثبات رسیده است، مکمل عناصری است که از فلسفه یونانی گرفته شده، نه اینکه / متناقض با آنها بوده باشد. ولی بدون ابعاد بودن اتومها متناقض با چیزی است که در ذریگیری یونانی تعلیم می شده است. در نتیجه، اگر چنانکه بایسته است فرض کنیم که نظریه کلی ذریگیری در اسلام از اصل یونانی است، دلیل کافی فلسفی یا دینی برای آن نداریم که بتواند این امر را توضیح دهد که چرا اتومهای دارای ابعاد یونانی با اتومهای بدون ابعاد هندی مبادله شده، مخصوصاً از آن جهت که نگرش بعدی با دشواریهایی مواجه می شود که بزرگتر از دشواریهای قبلی است. ناگزیر باید چنان فرض کنیم که ذرات بدون ابعاد به گونه ای منشأ یونانی داشته است. البته این مطلب درست است که چیزی شبیه آن را نمی توان در فلسفه یونانی یافت، ولی تنها در صورتی چنین است که مقصود از فلسفه یونانی آموزشهای محتوی در نوشته های اصیل فلاسفه یونان بوده باشد. اما این نوشته ها منبع نخستین و یقیناً تنها منبعی نبوده اند که مسلمانان نخستین دانش خود را نسبت به فلسفه یونانی از آن کسب کرده اند. پیش از ترجمه این گونه آثار اصیل به زبان عربی، مسلمانان همه گونه اطلاعات پراکنده و غالباً آشفته از فلسفه یونانی را از عقایدنامه های مجعول، خواه ترجمه شده از یونانی و خواه نوشته شده به زبان عربی، اقتباس می کردند. مراکز شرقی دانش یونانی، همچون حران و گُندیشاپور، محل های نشو و نما ی آثار مشکوک و ساختگی بود. نمونه ای از چنین نوشته جعلی در ضمن بیان عقاید یونانیان در کتاب شهرستانی در ضمن عرضه داشت عقاید فلاسفه یونان آمده که مدرک درونی آن بر اینکه بسیار کهنتر از ترجمه های عربی آثار اصیل فیلسوفان یونان است دلالت دارد. این نوشته مشتمل است بر گزارشهایی درخصوص تعلیمات دوتن از برجستگان ذریگیری یونان یعنی دو گزارش درباره دموکریتوس و اپیکوروس. بهتر است این گزارشها را مورد مطالعه قرار دهیم و ببینیم که مسلمانان آن زمان از این شرح عقاید مربوط به ذریگیری یونان چه چیزها می توانسته اند به دست آورند.

یکی از این گزارشها مربوط به دموکریتوس، که به صورت عمده عبارت

از اندرزهای اخلاقی است، همچنین مشتمل بر این گفته است: «و او را در فلسفه و مخصوصاً در مبادی کون و فساد آرائی است، و ارسطو گفته او را بر گفته استاد خودش افلاطون الاهی ترجیح می‌نهاد که این از انصاف به دور بود». ۱۳ / 475 پس در اینجا یکی از سران عمده ذریگیری یونانی به صورتی معرفی شده که دارای نگرشهایی مخصوص به خود در مورد اصول کون و فساد بوده است. به حق می‌توانیم چنان فرض کنیم که آن کسان از نخستین مسلمانان که می‌توانستند از این عقایدنامه‌ها بهره‌برداری کنند، پیش از آن از مقداری اطلاعات برخوردار بودند که از منابع دیگر به دست ایشان رسیده بود، که از این گونه اطلاعات است بعضی از نگرشهای فلسفی استانده (استاندارد) و از جمله آنها معرفت کلی و مبهمی در خصوص اتومها و اعراض دموکریتوس. بنابراین هنگامی که آنان در این عقایدنامه چیزهایی درباره نگرشهای ویژه دموکریتوس در خصوص کون و فساد را می‌خواندند، طبعاً آنها را همان نگرشهای وی درباره ذریگیری تصور می‌کردند. و هنگامی که پس از آن در همین کتاب نگرشهای دموکریتوس را مورد مطالعه قرار می‌دادند و از روی آن چنان تصور می‌کردند که ارسطو آنها را بر گفته‌های استادش افلاطون ترجیح می‌نهاده است، طبیعتاً چنین احساسی به ایشان دست می‌داد که اتومها و اعراض دموکریتوس همچون هیولی و صورت ارسطو است نه همچون صور و مثل افلاطونی. تحقیق درباره این که آنان از این مقایسه میان اتومهای دموکریتوس و ماده (هیولی) ارسطو به چه طرز تصویری از اتوم می‌رسیده‌اند، سودی ندارد. ولی چون می‌دانیم که در میان پیروان ارسطو این پرسش مطرح بود که آیا ماده ارسطو صاحب بعد است یا چنین نیست، و این سؤالی است که بازتابی در فلسفه اسلامی متأخرتر داشته،^{۱۴} به خوبی می‌توانیم متوجه این مطلب شویم که چگونه از این عقایدنامه امکان آن وجود داشت که بعضی از خوانندگان چنان نتیجه بگیرند که اتومها دارای ابعاد نیستند.

۱۳ - ملل، ص ۳۰۵، س ۵ - ۳.

۱۴ - رجوع کنید به کتاب من، خرده‌گیری کرسکاس بر ارسطو (۱۹۲۹)، شماره ۱۸ در ص

۵۹۰ - ۵۷۹، و خلاصه‌ای از آن در ص ۱۰۱ - ۱۰۰.

گزارش دوم در باره دموکریتوس آمیخته‌ای از نگرشهای مختلف است^{۱۵} که در میان آنها اثری از نظریه ذره‌ او نمی‌توان یافت.

در گزارش در باره اپیکوروس در ملل و نحل شهرستانی چنین آمده است: «وی گفته که اصول و مبادی دو است، خلأ و صور. اما خلأ عبارت از مکان تهی است؛ و اما صور برتر از مکان و خلأ است، / و همه موجودات از آنها برمی‌خیزد و هرچه هست از آنها است و به آنها بازمی‌گردد، پس مبدأ از آنها و بازگشت به آنها است».^{۱۶} کلمه عربی صوره به معنی «شکل» همچون ترجمه کلمات یونانی آیدوس و آیدئا به کار رفته، و در نتیجه نسبت دادن اعتقاد به «خلأ» و «صور» به اپیکوروس در اینجا بازتابی از فقره‌ای یونانی است که در آن به اتومهای اپیکوروس همچون صور اشاره شده بوده است، چه در آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه پلوتارخوس دروغین^{۱۷} اتومها به همین صورت معرفی شده‌اند. در اینجا نیز اشاره‌ای به آن نیست که «اتومهای» به نام «صور» بزرگی و کمیت داشته باشند. برخلاف، لفظ صور، در نظر کسانی که معرفت مختصری در باره فلسفه داشتند، به معنی «مثل» افلاطونی است و یا به معنی «صور» ارسطویی که هیچ یک از آنها کمیت نداشته است.

تنها یک گزارش در کتاب شهرستانی وجود دارد که گزارشی ترکیبی در باره دموکریتوس و اپیکوروس است و در آن اتومهای این هردو نفر به صراحت صاحب کمیت معرفی شده است. ولی این گزارش، و نیز گزارش درخصوص

۱۵- ملل، ص ۲۹۴، س ۲۰-۱۲. ۱۶- همان کتاب، ص ۲۹۷، س ۱۲-۱۰.

۱۷- دیلز، عقایدنامه‌های یونانی، چهارم، ۳، ۵، ص ۳۸۸، س ۴. لفظ یونانی ایدآس در پلوتارخ دروغین بدون شک به معنی اسخمتا یعنی «اشکال» به کار رفته که یکی از خصوصیات اتومها است (به پس از این، ص ۴۸۷، شماره ۱ رجوع کنید). در ترجمه عربی کتاب یلوتارخ دروغین، اصطلاح ایدآس به صورت شکول به معنی اشکال به کار رفته (در چاپ بدوی، شکل، ص ۱۵۸، س ۷). و نیز نیمیوس در *De Natura Hominis* ۲ (PG ۴۰، ۵۳۶ B؛ دیلز، کتاب یاد شده)، لفظ اسخمتا را برای توصیف اتومها به کار برده است. در فقره‌ای از سیمپلیکیوس که دیلز آن را در کتابش، قطعانی از پیش از سقراطیان، آورده (دموکریتوس B، ۱۶۷) که استاد چارلز کان توجه مرا به آن جلب کرد، لفظ آیدوس برای اتوم به کار رفته است. در اینجا نیز ایدوس، بدون شک، به معنی اسخما آمده است.

هراکلیتوس و هیپاسوس را که بلافاصله پیش از آن آمده، به اعتقاد من می توان ثابت کرد که تحریفی است از جانب کسی که پیش از آن ترجمه عربی کتاب پلوتارخ دروغین را در تصرف داشته است. این دو گزارش در بخشی مربوط به فیثاغورس آمده که میان فقره ای مشتمل بر پرسشی از فیثاغورس و پاسخ آن^{۱۸} و فقره ای دیگر قرار گرفته است که بدین صورت آغاز می شود: «فیثاغورس دو شاگرد رشید (یا حکیم) داشت».^{۱۹} گزارش در باره هراکلیتوس و هیپاسوس / 477 و گزارش ترکیبی در خصوص دموکریتوس و اپیکوروس که میان این دو فقره آمده، هیچ ارتباطی با فیثاغورس ندارد. اینها، چنانکه خواهیم دید، از ترجمه عربی آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه پلوتارخ دروغین گرفته شده که در آنجا از لحاظ زمانی به دنبال گزارشی در باره فیثاغورس آمده است. ولی آنکه در این متن دست برده و تحریف کرده، برای نشان دادن این که چرا این گزارشها را وارد گزارشی مربوط به فیثاغورس ساخته، کلمات آغازی «هراکلیتوس و هیپاسوس متاپونتومی» را که در اصل یونانی و ترجمه عربی پلوتارخ دروغین^{۲۰} هردو وجود داشته، تغییر داده و به صورت «هراکلیتوس و هیپاسوس به فیثاغورسیان تعلق داشتند»^{۲۱} درآورده است، و محتملاً از آن جهت چنین حقی برای خود قائل شده که بنابر شایعات شنیده بود که هراکلیتوس و هیپاسوس از مکتب فیثاغوریان بوده اند.^{۲۲} اما شخص تحریف کننده، با پیروی وفادارانه از ترجمه عربی پلوتارخ دروغین^{۲۳}، گزارش خود را در باره دموکریتوس و اپیکوروس با این جمله آغاز کرده است که «و اما اپیکوروس به روزگار دموکریتوس می فلسفید»^{۲۴} که ترجمه اصل یونانی آن چنین است:

۱۸ — ملل، ص ۲۷۷، س ۴ — ۱. ۱۹ — همان جا، ص ۱۸.

۲۰ — دیلز، عقایدنامه های یونانی، ص ۲۸۳، س ۱۸ — ۱۷ (عربی، ص ۱۰۲، س ۴).

۲۱ — ملل، ص ۲۷۷، س ۴.

۲۲ — تیلر، فلسفه یونانی، اول، شماره ۱، ص ۵۶۹ — ۵۶۸ و ص ۴۵۸ — ۴۵۷؛ دیلز، همان

کتاب، ص ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۷۸.

۲۳ — ترجمه عربی De Placitis، ص ۱۰۲، س ۱۰. ۲۴ — ملل، ص ۲۷۷، س ۸.

«اپیکوروس، پسر نیوخس که هماهنگ با دموکریتوس (به یونانی: کاتا دموکریتون) می‌فلسفید».^{۲۵} پس از آن، بار دیگر با پیروی کامل از بیان به صورت جزئی نادرست در اصل یونانی و ترجمه عربی پلوتارخ دروغین، تحریف کننده ما می‌گوید: در صورتی که اپیکوروس برای اتومها «شکل و بزرگی و سنگینی» قائل بوده، دموکریتوس تنها به «بزرگی و شکل» معتقد بوده است.^{۲۶} بنابراین، با جدا کردن قسمتی که بعدها از ترجمه کتاب پلوتارخ دروغین وارد ملل شهرستانی شده، دیگر چیزی در عقایدنامه محفوظ در شهرستانی، که محتملاً یکی از قدیمترین منابعی است که برای مسلمانان زمان قدیم / اطلاعات مبهمی درباره ذریگیری یونانی فراهم می‌آورده، باقی نمی‌ماند 478 که از روی آن بتوانند این مطلب را استخراج کنند که اتومها حجم و بزرگی دارند. بلکه کاملاً برخلاف، آنچه ممکن بوده است به ایشان القا کند، این است که اتومها بزرگی و کمیت ندارند.

ولی عقایدنامه محفوظ مانده به توسط شهرستانی را می‌توانیم چنان فرض کنیم که تنها نمونه از نوع خود نبوده که در دسترس مسلمانان قرار داشته است. می‌بایستی عقایدنامه‌های (= ملل و نخل) دیگری نیز وجود می‌داشته باشد، و در میان آنها بعضی محتوی نگرشهای مشوش و تحریف شده‌ای درباره ذریگیری و بانی ضد ذریگیری دموکریتوس بوده است. چه دموکریتوس چندان سرشناس بوده که به آسانی هرگونه نگرشی را به او نسبت می‌دادند. دیلز در قطعات پیش از سقراطی خود، در ذیل نام دموکریتوس بیش از همه نامهای دیگر روی هم رفته، قطعاتی را آورده است که به غلط به دموکریتوس نسبت داده شده است. بعضی از این قطعات تنها در قرن گذشته اکتشاف شد. و من به این قطعات دروغین دموکریتوسی یکی دیگر را اضافه می‌کنم — و آن مربوط به مسئله امکان وجود منبعی یونانی برای بی بعد بودن اتومها است.

۲۵ — دیلز، کتاب یاد شده، شماره ۴، ص ۲۸۵a، س ۲ — ۱.

۲۶ — ملل، ص ۲۷۷، س ۱۱ — ۱۰؛ رجوع کنید به دیلز، همان کتاب، شماره ۴، ص

۲۸۵a، س ۱۵ — ۱۲ (عربی، ص ۱۰۲، س ۱۶ — ۱۲).

این قطعه در ضمن فقره‌ای از کتاب عناصر اسحاق اسرائیلی آمده که اصل عربی نوشته شده در قرن سوم / نهم یا چهارم / دهم آن از میان رفته، ولی ترجمه‌ای لاتینی از آن موجود است که در قرن ششم / دوازدهم صورت گرفته،^{۲۷} و ترجمه‌ای عبری که از قرن هفتم / سیزدهم است.^{۲۸} این فقره در ضمن بحث اسرائیلی درباره تعریف جالینوس از عنصر آمده که اسرائیلی آن را بدین صورت نقل کرده است: «عنصر کوچکترین پاره‌های یک چیز است».^{۲۹} وی معانی مختلف «کوچکترین پاره‌ها» را که در تعریف جالینوس آمده،^{۳۰} مورد بحث قرار داده است. سپس مخاطبی فرضی به او می‌گوید که مقصود از «کوچکترین پاره‌ها» در تعریف جالینوس آن پاره‌ها است که «هرجسم به

صورت طبیعی به آنها تجزیه و تقسیم می‌شود و هر جسمی از آنها / ترکیب شده 479 است، که شبیه است به تقسیم شدن هر جسم به سطحها و تقسیم سطوح به خطوط و تقسیم خطوط به نقطه‌ها».^{۳۱} به عبارت دیگر، «کوچکترین پاره‌ها» مفاهیمی ریاضی همچون سطح و خط و نقطه‌اند که ارسطو در باره آنها چنین گفته است: «همه اینها لاینفک از چیزهای دیگرند و هیچ یک وجود جداگانه ندارند».^{۳۲} سپس اسرائیلی از قول مخاطب خود می‌گوید که وی می‌تواند این تفسیر تعریف جالینوس را با «گفته‌ای از دموکریتوس» تأیید کند، «چه دموکریتوس گفته است که جسم از سطوح فراهم آمده، و سطوح از خطوط و

۲۷ — کتاب اصول در مجموعه آثار اسحاق (۱۵۱۵)، برگهای IIIc-Xd.

۲۸ — سفرها — یسودوت و یرایش س. فرید (۱۹۰۰).

۲۹ — *De Elementis*، برگ VII d، س ۱۳ (یسودوت، ص ۴۰، س ۷)؛ رجوع کنید به جالینوس، *Elem ex Hippocrate*، اول، ۱ (مجموعه آثار، و یرایش کوهن، اول، ص ۴۱۳)؛ *De Hippocratis et Platonis Placitis*، هشتم، ۲ (پنجم، ص ۶۶۱).

۳۰ — عناصر، برگ VII d، س ۱۷ تا برگ VIII a، س ۵؛ یسودوت، ص ۴۰، س ۹ تا

ص ۴۳، س ۱.

۳۱ — عناصر، ص ۸ a، س ۱۱ — ۵ (یسودوت، ص ۴۳، س ۵ — ۱).

۳۲ — امتافیزیک یازدهم، ۲، ۱۰۶۰ b، ۱۷ — ۱۶.

خطوط از نقطه‌ها ترکیب شده است».^{۳۳}

چون چنین گفته‌ای از دموکریتوس در هیچ یک از قطعات موجود حاکی از تعلیمات دموکریتوس وجود ندارد، یا کوب گوتمان، در رساله‌ای که راجع به اسحاق اسرائیلی نوشته، این جمله را ساخته خود اسرائیلی و آن را بد تفسیر کردن اسرائیلی از نظریه ذرات دموکریتوس دانسته است.^{۳۴} این داوری به اعتقاد من درست نیست. مدرک درونی نشان می‌دهد که این بیان از روی یک منبع نقل شده است.

مدرک دوجانبه است.

نخست، روشی است که این بیان به توسط مخاطب فرضی اسرائیلی به او عرضه می‌شود.

در ترجمه لاتینی، که ظاهراً ترجمه تحت اللفظی درست متن اصلی عربی است، عبارت چنین است: «و او آن را با بیانی از دموکریتوس تأیید می‌کند، زیرا دموکریتوس گفته است».^{۳۵} در روزگار قدیم که دو کمان علامت نقل هنوز پیدا نشده بود، چنین کلمات مدخلی بدان معنی بود که آنچه سپس می‌آید یک نقل قول است.

دوم، تفسیر خود اسرائیلی برای رد کردن پیشنهاد مخاطب فرضی است که چنین خوانده می‌شود: / «به او می‌گوییم: گفته دموکریتوس که نقل کردید، یعنی اینکه چون نقطه‌ها کنار هم گذاشته شوند خطی پدید می‌آید، بیانی است که احتمال دوگونه تفسیر دارد».^{۳۶} اسرائیلی پس از آن در باره این

۳۳- *De Elementis*، ص ۸۵، س ۱۴ - ۱۱ (یسودوت، ص ۴۳، س ۶ - ۵):

“et certificet super illud sermone Democriti, quoniam Democritus dixit quod corpus est compositum ex superficiebus et superficies compositae sunt ex lineis et lineae ex punctis.”

۳۴ - رجوع کنید به یا کوب گوتمان، دانش فلسفی اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، (۱۹۱۱) ص ۱۳:

ص ۶۲، شماره ۱.

۳۵ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۳۳.

۳۶ - عناصر، ص ۸۲، س ۱۹ - ۱۷ (یسودوت، ص ۴۳، س ۱۱ - ۱۰):



دو گونه تفسیر ممکن توضیح می دهد. این که اسرائیلی دو تفسیر ممکن برای گفته دموکریتوس که خود به دهان مخاطب فرضی قرار داده بود گذاشته، نشان می دهد که این بیان ساخته خود اسرائیلی نیست، زیرا مطمئناً او برای سخنی که خود آن را بیان کرده است دو تفسیر ممکن پیشنهاد نمی کرده است. پس بدون شک این گفته نقل از فقره ای از دموکریتوس در یکی از عقایدنامه ها است که یا ترجمه ای از یونانی بوده یا از اصل بر مبنای منبعی یونانی به عربی نوشته شده بوده است.

اینکه تمام فقره ای که نقل در نوشته اسرائیلی از آن گرفته شده چه بوده، ممکن است براساس دو فقره در ارسطو نوسازی شود که، چنانکه نشان خواهیم داد، در آن نقل از دموکریتوس انعکاس پیدا کرده است.

نخستین فقره در متافیزیک، آنجا که ارسطو از افلاطونیگران سخن می گوید آمده است؛ در اینجا ارسطو گفته است که آنان از یک دیدگاه با واحد، که نخستین اصل ایشان است، همچون یک «نقطه» ریاضی معامله می کنند، چه «واحد نقطه ای بدون وضع است»، و هنگامی که چنین می کنند، «درست همچون بعضی دیگر»، یعنی لئوکیپوس و دموکریتوس معتقد به ذرات، «چیزها را از کنار هم قرار گرفتن آنچه کوچکترین پاره است می سازند». ۳۷ بنابراین در اینجا تشبیهی میان نقطه ریاضی و اتوم دموکریتوس صورت گرفته است، هرچند اگر درست دقت شود مقصود از این تمثیل و قیاس تنها از لحاظ تقسیم ناپذیری است، یعنی اینکه نقطه ریاضی و اتوم دموکریتوس هر دو غیرقابل تقسیم است؛ در این قیاس هیچ اشاره ای به آن نیست که اتوم دموکریتوس همچون نقطه ریاضی بدون ابعاد است. ۳۸

→

“Dicemus ei: Quod autem narrasti de sermone Democriti, quod cum puncta componuntur sit ex eis linea, est sermo habens duas intentiones.”

۳۷ — متافیزیک سیزدهم، ۸، ۱۰۸۴b، ۲۸ — ۲۵.

۳۸ — در کتاب در آسمان سوم، ۴، ۳۰۳a، ۹ — ۸، که استاد هرولد ف. چرنیس توجه مرا به آن جلب کرد، ارسطو گفته است که لئوکیپوس و دموکریتوس، با نظریه ذره های خود «از جهتی اشیاء

←

/ فقره دوم در کتاب در نفس است که ارسطو در آن به استدلال بر ضد نگرشی برخاسته که بنا بر آن نفس همچون عدد محرک خود و عبارت از واحدها در نظر گرفته شده است، و ظاهراً این نگرش گِستوکراتس بوده است. برهان ارسطوبه دو بخش تقسیم شده است. در بخش نخست،^{۳۹} چنان فرض می کند که واحدها، که عدد نفس کسنوکراتس عبارت از آنها است، امتداد ندارند، ولی در جریان برهان، از اینکه خود محرک خویشند، چنان نتیجه می گیرد که حتی اگر هم امتداد نداشته باشند، باید دارای وضع باشند و بنا بر این نقطه اند، چه بنا بر گفته ای از وی در جای دیگر، نقطه چیزی است که قابل قسمت نیست، یعنی امتداد ندارد ولی دارای وضع است.^{۴۰} ارسطو بخش دوم برهان خود را با بیانی آغاز می کند که ترجمه تحت اللفظی آن چنین است: «علاوه بر این، چنان می نماید که خواه واحدها بگوییم و خواه جسمکهای کوچک، تفاوتی نمی کند، چه اگر بیرون کرات کوچک دموکریتوس نقاطی تکوین پیدا کند و کمیت تنها باقی بماند، باز هم در این، همچون در هر چیز متصل، چیزی است که سبب حرکت می شود و چیزی که حرکت می کند».^{۴۱} در این نقل از ارسطو، درست روشن نیست که آن جمله که آن را با حروف به شکل خاص نمایش داده ایم، واقعاً چه معنی می دهد. ولی در شرح تیمستیوس بر کتاب در نفس، که در قرن سوم/ نهم به عربی ترجمه شده، این بیان ارسطو بدین گونه شرح شده است: «خواه بگوییم که نفس عبارت از واحدها است یا عبارت از ذره های کوچک، که دموکریتوس آنها را به شکل کره تصوّر کرده است، تفاوتی نمی کند، چه اگر کسی چنان فرض کند که کرات دموکریتوس دیگر

را به صورت اعداد یا ترکیب شده از اعداد درمی آورند». در اینجا نیز مقایسه اتومها با اعداد تنها بدان معنی است که، ذرات نیز همچون اعداد تقسیم ناپذیرند؛ بدان معنی نیست که، همچون اعداد، آنها نیز بدون امتداد و بعدند.

۳۹ - در نفس اول، ۴، ۴۰۸b، ۳۰ تا ۴۰۹a، ۱۰.

۴۰ - متافیزیک پنجم، ۶، ۱۰۱۶b، ۲۶ - ۲۵، ۳۱ - ۳۰.

۴۱ - در نفس اول، ۴، ۴۰۹a، ۱۳ - ۱۰.

کره نبوده و به صورت نقاطی درآمده باشد، که تنها کمیت خود را در خود نگاه می دارند، هیچ چیز/ مانع آن نخواهد شد که بعضی از آنها سبب حرکت شود و 482 بعضی دیگر به حرکت درآید، چنانکه اگر اجسام کوچکی بودند چنین می شد».^{۴۲}

شاید آن قسمت از شرح تمیستیوس که در اینجا با خط مخصوص آورده ایم و به اصل گفته ارسطو مربوط می شود که آن را پیشتر با خط مخصوص آورده بودیم، چندان که می خواهیم صریح نباشد، ولی معنی آن کاملاً روشن است. مقصود وی گفتن این مطلب است: اگر کسی بخواهد کره های کوچک یا اتومهای دموکریتوس را نقاط دارای بزرگی بخواند، ممکن است چنین کند. تفسیر این فقره از ارسطو را ابن رشد در شرح خود واضحتر بیان کرده است، و این تفسیر نیز که آشکارا مبتنی بر شرح تمیستیوس است چنین است: «آنچه مقصود ارسطو است، به نظر من، از این قرار است: و به همین گونه کسی که چنان فرض کند که برای یک نقطه این امکان وجود دارد که خود را به حرکت درآورد، باید به عنوان نتیجه آن فرض خود نقطه را جسم تصور کند. بنابراین به خوبی می توانیم بگوییم که اتومهای گرد به خود متحرک دموکریتوس چندان کوچکند که آنها را نقطه نامیده اند، چه نقطه، بنابر استعمال آن در این فرض، چیزی جز یک جسم نیست».^{۴۳} بدون شک این تفسیر فقره ارسطو، بدان گونه که در شرحهای

۴۲ — *Themistius in Libros de Anima Paraphrasis* و یرایش ر. هایدتسه (۱۸۹۹)،

ص ۳۱، س ۲۴ — ۲۰

οὐδὲν διοίσει μονάδας λέγειν ἢ σώματα μικρὰ τὴν ψυχὴν, οἷα καὶ Δημοκρίτος τὰ σφαιρικά· καὶ γὰρ εἴ τις ὑπόθοιτο τὰς Δημοκρίτου σφαίρας μηκέτι σφαίρας, ἀλλὰ στιγμάς, μόνον δὲ αὐτῶν τηροῖ τὸ πᾶν, οὐδὲν κωλύει τὰς μὲν κινεῖν αὐτῶν, τὰς δὲ κινεῖσθαι, ὥσπερ εἰ μικρὰ σώματα ἦσαν.

— ۴۳. *Auerrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros I*, Comm. 69 (ed. Stuart Crawford [1953], p. 94, ll. 17-22): "Et intendit, ut mihi videtur: et similiter qui ponit quod possibile est ut punctus moveatur concedit ut contingat ei quod punctus sit corpus. Et ideo bene possumus dicere quod sphaerae Democriti, quae moventur ex se, adeo sunt parvae quod dicuntur puncta. Punctus enim secundum hanc positionem non est nisi corpus."

تمیستیوس و ابن رشد آمده، نه‌اینده یک تفسیر سنتی است که در آن مکاتب مختلف فلسفه وجود داشته است که از مکتب مَشاءِ یونانی آغاز شده و در مکاتب پیروان مسلمان آن ادامه یافته است.

483 حال فرض می‌کنیم که عقایدنویسی که می‌خواسته است نگرش دموکریتوس را برای خوانندگان کتاب خود نقل کند، برخلاف نگرش ارسطو درباره نامتناهی بودن تقسیم ماده، / چنین اعتقاد داشته است که چیزها از پاره‌های تقسیم‌ناپذیری به نام ائومها ساخته شده‌اند. نیز چنان فرض می‌کنیم که عقایدنویس ما، که بدون شک می‌دانست که نقطه ریاضی تقسیم‌ناپذیر است، از این گفته ارسطو نیز آگاهی داشت که ائومهای دموکریتوس را می‌توان به مسامحه نقطه خواند. و نیز فرض می‌کنیم که آن شخص از این امر به یقین آگاه بود که ریاضیدانان علاوه بر نقطه‌ها از سطوح و احجام سخن می‌گویند، و همچنین از این گفته ارسطو باخبر بود که سطوح مقاطع و تقسیمهای حجمها هستند، و خطها مقاطع و تقسیمهای سطوحها، و نقطه‌ها مقاطع و تقسیمهای خطها.^{۴۴} با تصوّر این که همه این چیزها در خاطر عقاید نامه‌نویس ما وجود داشته، به آسانی می‌توانیم بفهمیم که چگونه می‌توانسته است جمله‌ای درباره نگرش دموکریتوس نسبت به ائومها بنویسد که صورت کامل آن چنین باشد: «دموکریتوس تصدیق می‌کند که اصول همه چیزها کرات کوچکی است که همچون نقطه‌ها تقسیم‌ناپذیرند، بدان‌سان که چیزها از سطوح تشکیل شده‌اند و سطوح از خطوط ساخته شده‌اند و خطها از نقطه‌ها ترکیب شده‌اند». آخرین قسمت همین جمله همان چیزی است که مخاطب فرضی اسرائیلی نقل کرده بوده است.

بدون شک عقاید نامه‌نویس ما لفظ «نقطه‌ها» را با همان مسامحه و اجمال به کار برده است که در دو فقره ارسطو به کار رفته بوده است — به معنی چیزی که، در عین تقسیم‌ناپذیر بودن، تهی از بعد و امتداد نیست. ولی

دانشجویان قدیم فلسفه اسلامی، که این عقایدنامه را می خواندند، بسیار محتمل بود که از این واقعیت همگانی ریاضی و فلسفی آگاهی داشته باشند که نقطه وضع دارد ولی بزرگی ندارد نه این که همچون در دو فقره نقل شده ارسطو «نقطه» را مسامحتاً همچون چیزی دارای بزرگی تصور کنند. احساسی که از چنین عقایدنامه ای برای آنان فراهم می آمد این بود که اتومهای دموکریتوس، همچون نقاط ریاضی بدون ابعادند.

دلیل اینکه آن بیان عقایدنامه ای می توانسته است خوانندگان را به قبول این فرض رهبری کند که اتومهای دموکریتوس بدون بعدند، در شرح خود اسرائیلی بر آن وجود دارد که پیشتر بدان اشاره کردیم.

اسرائیلی، که در زمانی می زیست که نوشته های فیزیکی ارسطو و

- 484 متافیزیک وی، و همچنین کتاب پلوتارخ دروغین / پیش از آن به عربی ترجمه شده بود، بدون شک می دانست که اتومهای دموکریتوس دارای امتدادند و نیز می دانست که ارسطو مخالف با ذریگیری بوده است و، چنانکه خواهیم دید، همچنین از این امر آگاه بود که چرا ارسطو با ذریگیری مخالف بوده است. یقیناً از این امر آگاه بود که در اسلام، در میان کسانی که به وجود ذرات معتقد بودند، کسانی وجود داشتند که ذرات را دارای بعد می دانستند و کسان دیگری که نظرشان برخلاف این بود، چه هنگام بحث از ذریگیری اسلامی از این هردو نظر سخن گفته و بر ضد هر دو استدلال کرده است.^{۴۵} با این همه، وی لفظ «نقاط» را در گفته دموکریتوس، که آن را در ضمن سخن مخاطب خیالی خود آورده، به فقره ای از ارسطو که لفظ «نقاط» در آن مسامحتاً به معنی چیزی تقسیم ناپذیر ولی دارای امتداد آمده، ارتباط نداده است. و همچنین، در خرده گیری بر توضیح مخاطب خود در خصوص «کوچکترین پاره ها» در تعریف جالینوس از عناصر به معنی «نقطه ها» یا «اتومها» در بیان نقل شده به نام دموکریتوس، سخن خود را چنین آغاز می کند که «نقطه ها» در گفته های

دموکریتوس پذیرای دو تفسیر است که هیچ یک از آنها قابل تطبیق در توضیح «کوچکترین پاره‌ها»ی جالینوس نیست. دو تفسیر، چنانکه از خرده‌گیری وی بر آنها مفهوم می‌شود، متناظر است با دو طرز تصور در باره اتومها در جهان اسلام، یعنی اینکه آنها یا (۱) تقسیم‌ناپذیر و نیز بدون امتداد یا (۲) تقسیم‌ناپذیر ولی دارای امتدادند. خرده‌گیری وی بر هر دو طرز تصور مسلمانان نسبت به اتومها و دو تفسیر ممکن بیان منسوب به دموکریتوس، چنانکه خواهیم دید، بر مبنای براهینی است که ارسطو به کار برده است، یکی بر ضد این فرض که جسم مرکب از چیزی است که هم تقسیم‌ناپذیر است و هم بدون امتداد، و دیگری بر ضد این فرض که چیزی که دارای امتداد باشد می‌تواند تقسیم‌ناپذیر باشد.

برهان ارسطو بر ضد این فرض که جسم ممکن است ساخته شده از چیزی باشد که هم تقسیم‌ناپذیر است و هم بدون بعد و امتداد، در چند جا آمده است. در یک جا چنین استدلال می‌کند که چون آن چیزها که هم تقسیم‌ناپذیر و هم بدون امتدادند / اجزائی ندارند، هنگامی که با یکدیگر در تماس باشند، 485 تماس به صورت تماس «کُلّ با کُلّ» خواهد بود، ولی، اگر چنین باشد، نمی‌توانند جسمی را بسازند، چه یک جسم، که کمیتی متصل است، دارای پاره‌های متمایز خواهد شد.^{۴۶} در جای دیگر، چنین استدلال می‌کند که پاره‌های سازنده یک جسم نمی‌توانند نقطه‌ها باشند، چه «هنگامی که نقطه‌ها با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند تا یک کمیت واحد را بسازند، کل را بزرگتر نخواهند کرد... بنابراین، حتی اگر همه نقاط کنار یکدیگر گذاشته شوند، نمی‌توانند سبب تولید بزرگی و کمیت شوند».^{۴۷} در جای سوم، تنها این پرسش را طرح می‌کند: «و چگونه ممکن است که یک کمیت از تقسیم‌ناپذیرها فراهم آمده باشد؟»^{۴۸} اسرائیلی نیز به همین گونه چنین استدلال می‌کند که، بنابراین فرض که نقطه‌ها در بیان دموکریتوس بدون امتداد باشند، پیوستگی میان دوتا از

۴۶ - فیزیک ششم، ۱، ۵.۲۳۱b - ۲.

۴۷ - در کون و فساد اول، ۲، ۳۱۶a - ۳۴ - ۳۰.

۴۸ - منافیزیک سیزدهم، ۸، ۱۰۸۳b - ۱۶ - ۱۵.

چنین نقطه‌ها پیوستگی کل با کل خواهد بود، ولی «اگر... پیوستگی نقطه‌ای به نقطه دیگر پیوستگی کل به کل باشد، در آن صورت یک نقطه را تشکیل می‌دهند و مکان آنها یک مکان می‌شود، زیرا که کلّ یکی همان کلّ دیگری است، بدان جهت که هیچ یک از آنها امتداد ندارد و میان آنها هیچ تفاوتی نیست. و همین امر در مورد نقطه‌های سوم و چهارم و همین طور تا بینهایت صحیح است».^{۴۹} نتیجه‌ای که اسرائیلی متوقع است که ما خود آن را کامل کنیم، چنین است: بنابراین هیچ ترکیبی از این نقطه‌ها نمی‌تواند جسمی را تشکیل دهد.

و با توجه به این فرض که آن تقسیم‌ناپذیرها که جسم از آنها ترکیب شده دارای امتداد است، ارسطوبرهان خود را بر ضدّ آن بدین گونه بیان می‌کند که «سخن گفتن از کمّیتهای تقسیم‌ناپذیر درست نیست».^{۵۰} به همین گونه نیز اسرائیلی، / با توسل به این فرض که «نقاط» موجود در قطعه بازمانده از 486 دموکریتوس، هرچند تقسیم‌ناپذیرند دارای بعد و اجزائند، بدان سان که چون نقطه‌ای به نقطه دیگر پیوندد همچون ارتباط پاره‌ای به پاره دیگر به آن می‌پیوندد، چنین استدلال می‌کند: «و، اگر پیوستن نقطه‌ای به نقطه دیگر همچون پیوستن پاره‌ای از آن به پاره‌ای دیگر باشد، در آن صورت تقسیم و تجزیه

۴۹ - عناصر، ص ۸۸، س ۲۷ - ۱۱ (یسودوت، ص ۴۳، س ۱۷ - ۱۱):

"Si... eius continuatio cum eo est continuatio cum toto, erunt duo puncta punctum unum, et erit ipsorum locus locus unus, quoniam totum cunctusque ipsorum erit totum alterius, cum nulli ipsorum sit divisio (Hebrew: *merbak* - Arabic *bu'd* distance, extension dimension) neque differentia inter ea. Similiter secundum hanc similitudinem ratiotatio etiam puncto tertio et quarto, et quae sunt post illud usquam ad infinitum."

نیز رجوع کنید به ص ۸۷، س ۶۶ - ۵۸ (یسودوت، ص ۵۰، س ۷ - ۱) برای همین برهان بر ضدّ اتم‌های بدون بعد اسلامی.

۵۰ - متافیزیک سیزدهم، ۸. ۱۰۳۸b. ۱۴ - ۱۳.

[یعنی تجزیه نقطه] بالضرورة از آن نتیجه می شود، ولی این امر ادعای او را [بر اینکه جسم از نقطه ها تشکیل شده رد می کند]، بدان جهت که نقطه غیر قابل تقسیم است^{۵۱}. در اینجا نیز اسرائیلی از ما متوقع است که نتیجه ای بدان سان بگیریم که ارسطو آن را چنین بیان کرده است: «سخن گفتن از کمیت های تقسیم ناپذیر درست نیست».

و بنابراین، هنگامی که به ما گفته می شود که کلام نمی تواند تصوّر ذرات بدون امتداد را از فلسفه یونانی گرفته باشد، باید بگوئیم که می تواند آن را از عقایدنامه محفوظ مانده به وسیله شهرستانی گرفته باشد که در آن اتومهای دموکریتوس به اشاره با «هیولای» ارسطو ارتباط پیدا کرده و به صورت نهانی به آنها همچون «نفوس ساده» اشاره شده و در آن اتومهای اپیکوروس به شکلی مستقیمتر همچون «صُور» و «برتر و بالاتر از مکان و خلأ» معرفی شده اند، یا ممکن است آن را از عقایدنامه مفقود شده ای گرفته باشند که اسرائیلی به آن ارجاع کرده و در آن اتومهای دموکریتوس همچون «نقطه ها» توصیف شده اند.

۳- توصیف یونانی ذرات بدان گونه که در ذریگری کلام انعکاس یافته است

پس از دانستن اینکه چگونه ذریگران مسلمان با توصیف ذریگران یونانی از ذره ها (اتومها) به عنوان موجوداتی ازلی و نامتناهی و صاحب کمیت معامله کرده اند، اکنون به بحث درباره این مطلب می پردازیم که چگونه آنان با

۵۱- عناصر، ص ۸۴، س ۳۰-۲۷ (یسودوت، ص ۴۳، س ۱۸-۱۷):

“Et si fuerit continuatio puncti cum puncto parte ipsius cum parte illius, sequitur ipsam

divisio ac peremptio, et removebitur alteratio (evidently a misprint for *altercatio*, Hebrew:

ta'anah = Arabic *da'wa*, assertion, claim, suit) ab eis, cum punctum sit cui pars non est.”

قسمت اخیر نقلی از کتاب اصول اوقلیدس، اول، است. رجوع کنید ص ۸۷، س ۷۰-۶۶ (یسودوت، ص ۵۰، س ۱۰-۷) برای همین برهان بر ضد ذره های بعددار اسلامی.

بعضی از اوصاف خاصّ اتومها که در نزد ذریگران یونانی رایج بوده است، / 487 معامله کرده اند، خواه این ذریگران از دموکریتوسیان قدیم بوده باشند یا از گونه متأخر اپیکوروسیان.

در ذریگری دموکریتوس، بدان گونه که ارسطو آن را روایت کرده،^۱ اتومها به عنوان «موجود» (به یونانی: *اُون*) توصیف شده اند، در تقابل با خلأ که به عنوان «ناموجود» (*اوک اُون*) توصیف شده است، و نیز از سه جهت با یکدیگر متمایز وصف شده اند: (ا) در وضع (*تسیس*) یا چرخش (*تروپه*) با یکدیگر تفاوت دارند، همچون مثلاً «بالا و پایین، پیش و پس، راست و چپ»؛^۲ (ب) تفاوت دیگر از جهت شکل (*اسخما*) یا شکل پیرامون (*روسْموس*)، همچون مثلاً «گوشه دار، راست، و گرد»؛ (ج) تفاوت دیگر از جهت ترتیب (*تاکسیس*) یا «تماس دوطرفی» (*دیاتیکه*)، همچون مثلاً هر دو اتمی که با حروف A و N تعیین شده اند که ممکن است به ترتیب AN قرار گرفته باشند یا به ترتیب NA که بنابراین شکل تماس آنها تغییر پیدا می کند. همه این توصیفها را ثابت خواهیم کرد که بازتابی در بحثهای مربوط به ذریگری در علم کلام داشته است.

و اما در مورد «وجود»، باید گفت که ابوهاشم از مکتب بصره آن را یکی از صفات اساسی ذره دانسته است.^۳ و اما «وضع» یا «چرخش» که مقصود از آن تقابلهای «بالا و پایین و پیش و پس و راست و چپ» است، در کلام این موضوع هنگام بحث در جهت، در ارتباط آن با ذره^۴ انعکاس پیدا می کند، و لفظ جهت به معنی «بالا و پایین و پیش و پس و راست و چپ» توضیح داده می شود.^۵

۱ - فیزیک اول، ۵، ۱۸۸a، ۲۶ - ۲۲؛ متافیزیک اول، ۴، ۹۸۵b، ۱۹ - ۴؛ هشتم، ۲، ۱۰۴۲b، ۱۵ - ۱۲.

۲ - برای آنچه میان دو قلاب افزوده شده، رجوع کنید به فیزیک سوم، ۵، ۲۰۵b، ۳۳ - ۳۲.

۳ - مسائل، ص ۳، ۱۴ (۲۰)؛ ص ۸، س ۸ (۲۴).

۴ - همان کتاب، ص ۴۰، س ۲۰؛ مقالات، ص ۳۱۶، س ۱۱ - ۸.

۵ - مسائل، ص ۴۱، س ۶ - ۵؛ مقالات، ص ۳۱۶، س ۱۲.

و اما «شکل» در کلام به بحث در این باره مربوط می شود که آیا اتومها چهار گوشند یا گرد یا شکلی دیگر دارند.^۶
و اما «ترتیب» یا «تماس دوطرفی» به آن مربوط است که در کلام همیشه چنان فرض می شود که تماسی میان اتومها برقرار است و بنابراین اختلاف «ترتیب» پدید می آید.^۷

488

/ در ذریگیری یونانی، جز در مورد خواص بزرگی و شکل و سنگینی، اتومهای ازلی را پیش از برخورد با یکدیگر چنان تصوّر می کنند که «هیچ یک از صفات متعلق به اشیائی را که در معرض مشاهده قرار می گیرند ندارند»،^۸ که از این جمله است رنگ و بو و مزه و بانگ و سرما و گرما.^۹ در کلام در این باره اختلاف کلمه وجود داشته است. از یک سو، ابوالهذیل^{۱۰} و فوئی^{۱۱} و ابوهاشم^{۱۲} برای اتومهای محدث این امر را ممکن می دانستند که از عرضهایی همچون رنگ و مزه و بو و نظایر اینها تهی باشند. از سوی دیگر، اسکافی^{۱۳} و کعبی^{۱۴} بر آن بودند که، به گفته کعبی، «غیرممکن است که ذره تهی از رنگ و مزه و بو و گرما و سرما و تری و خشکی بوده باشد». چنان می نماید که ارتباطی منطقی میان این که آیا ذرات بزرگی دارند و این مسئله که دارای اعراضند، وجود ندارد. ابوهاشم که گفته است اتومها ممکن است تهی از اعراض باشند، می گوید که ممکن است بزرگی داشته باشند؛^{۱۵} کعبی که گفته است آنها نمی توانند خالی

۶ - رجوع کنید به هورتن، مسئله، ص ۲۲۶.

۷ - مقالات، ص ۳۰۲، س ۱۰ تا ص ۳۰۳، س ۳؛ هورتن، مسئله، ص ۲۲۵ - ۲۲۴؛ پینز،

ص ۹ - ۸.

۸ - دیوگنس، دهم، ۵۴.

۹ - لوکریوس، دوم ۸۵۹ - ۷۳۰. ۱۱ - همان کتاب، ص ۳۰۴، س ۷ - ۶.

۱۰ - مقالات، ص ۳۱۱، س ۱۴ - ۱۳؛ ۱۲ - مسائل، ص ۴۳، س ۷ - ۶.

۱۳ - مقالات، ص ۳۰۲، س ۹ - ۸. ۱۴ - مسائل، ص ۴۳، س ۲۱ - ۲۰. ولی در اصول، ص ۵۶، س ۱۶ - ۱۵، آمده است که

کعبی گفته است که جوهر ممکن است از همه اعراض جز رنگ خالی باشد.

۱۵ - مسائل، ص ۳۸، س ۱۵.

از اعراض باشند، می گوید که بزرگی دارند؛^{۱۶} و ابوالهذیل که گفته است که ذرات نمی توانند تهی از اعراض باشند، می گوید که آنها بزرگی ندارند.^{۱۷} ابن میمون نگرش غالب کلام زمان خود را چنین بیان کرده است: «هریک از جوهرهای فرد (ذره های) خلق شده خدا ناگزیر باید اعراضی داشته باشد که از آن جدایی ناپذیرند؛ همچون مثلاً رنگ و بو و حرکت و سکون؛ ولی کمیت یک استثنا است، چه بنا به اعتقاد ایشان، هیچ یک از این جوهرها کمیت ندارد؛ در حقیقت هیچ یک از ایشان کمیت را همچون یک عرض در نظر نگرفته و آن را بدین صورت بیان نکرده است»^{۱۸}

489 / در ذریگیری یونانی نیز، اتومهای ازلی، با آنکه دارای صفاتی همچون رنگ و بو و مزه و بانگ و سرما و گرما نیستند، همه در حرکتند.^{۱۹} به همین گونه در ذریگیری اسلامی، حتی ابوالهذیل که اعتقادش آن است که ذرات ممکن است از اعراضی همچون رنگ و مزه و بو و مانند آنها تهی باشند، بنابر گزارش دیگران گفته است که حرکت و سکون و آنچه از اینها حاصل می شود، همچون به هم پیوستن و از هم جدا شدن، دارند.^{۲۰}

در ذریگیری یونانی، بهتر از آن اپیکوروسی، حرکت دایمی ذره های آزاد حتی پس از برخورد آنها با یکدیگر و به صورت اجسام درآمدن متوقف نمی شود. در داخل اجسام مرکب هر یک از ذره های سازنده آنها هنوز به حال حرکت است و، در واقع، حرکت هر جسم مرکب نتیجه مجموع حرکت های اتومهای سازنده آن است.^{۲۱} اپیکوروس در نامه ای که به هِرودوتوس نوشته، در این باره

۱۶- همان کتاب، ص ۱۷-۱۶. ۱۷- مقالات، ص ۳۰۷، س ۱۰.

۱۸- موره اول، ۷۳، مقدمه ۵، ص ۱۳۸، س ۲۵-۲۱. رجوع کنید به اصول، ص ۵۶، س

۱۱ و بعد؛ ارشاد، ص ۱۳، س ۱۶ و بعد (۳۲).

۱۹- آیتیسوس، آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه اول، ۳، ۱۸؛ اول، ۱۲، ۵ (عربی، ص ۱۱۲،

س ۱۴-۱۳؛ ص ۱۱۷، س ۶)؛ دیوگنس، دهم، ۴۳.

۲۰- مقالات، ص ۳۰۳، س ۵-۲؛ ص ۳۱۱، س ۱۵-۱۱؛ ص ۳۱۵، س ۶-۲؛

رجوع کنید به شماره ۵۰ پس از این.

۲۱- در این موضوع رجوع کنید به بابلی، ذریگیری یونانی و اپیکوروس، ص ۳۳۰ و بعد.

چنین گفته است که ذره‌ها (اتومها، جوهرهای فرد) چون به صورت اجسام مرکب درآیند «نوسان را در خود نگاه می‌دارند». ۲۲ با آنکه این نامه به عربی ترجمه نشده، این نگرش مورد قبول ذریگیران کلام قرار داشت. مثلاً، آن ذریگیران کلام که اعتقادشان آن بود که ذرات نه تنها حرکت دارند بلکه دارای اعراض دیگر نیز هستند، به گفته ابن میمون نظری از این گونه داشتند که: «در میان اعراضی که در یک جسم وجود دارد، هیچ یک از آنها را نمی‌توان گفت که به صورت خاص به جسم به عنوان یک کل متعلق است؛ بلکه، به اعتقاد ایشان، هریک از این عرضها در هریک از اتومهایی که جسم را می‌سازد وجود دارد». به عنوان مثال، ابن میمون به عرضهایی همچون سفیدی و حرکت و زندگی و احساس اشاره می‌کند. در اشاره به حرکت به عنوان مثال می‌گوید: «به همین گونه آنان در مورد جسم متحرک می‌گویند که هر ذره (جوهر فرد) آن متحرک است و به همین جهت همه آن حرکت می‌کند». ۲۳ همین نگرش نیز 490 در اختلاف نظر ذیل / که بغدادی آن را روایت کرده است وجود دارد. به گفته وی، ابوالهذیل را اعتقاد آن بود که «برای جسم فراهم آمده از اتومهای فراوان امکان آن هست که با حرکتی ذاتی در بعضی اتومها متحرک شود... باقی متکلمان می‌گویند که تنها اتومهایی که حرکت در آنها وجود دارد متحرک می‌شوند نه اینکه کل جسم و همه اتومهای دیگر... ولی اگر جسم به صورت یک کل متحرک شود، در آن صورت در همه ذره‌ها حرکت وجود دارد». ۲۴ فرض مشترک میان ابوالهذیل و متکلمان دیگر، علی‌رغم اختلاف موجود میان ایشان، این است که عرض حرکت در ذره‌ها وجود دارد نه در جسم.

نکته دیگری در ذریگیری اپیکوروسی، که ممکن است به آگاهی ذریگیران مسلمان رسیده باشد، نظریه انحراف یا «میل» است. این نظریه بدان معنی است که ذره‌ها در حرکت‌های ازلی آنها به طرف پایین تا حدی از خط قائم سقوط تمایل پیدا می‌کنند، چه اگر جز این باشد هرگز نمی‌توانند اجسام مرکب

۲۲ - دیوگنس، دهم، ۴۳. س ۲۶ تا ص ۱۳۹، س ۱.

۲۳ - موره اول، ۷۳، مقدمه ۵، ص ۱۳۸، ۲۴ - فرق، ص ۱۱۲، س ۷ تا ص ۱۱۳، س ۴.

را بسازند و بنابراین عالم را تشکیل دهند. این نظریهٔ میل اپیکوروسی در دو فقره از کتاب آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه پلوتارخوس دروغین آمده است. این دو فقره، در ترجمه‌های عربی آنها چنین خوانده می‌شود: (۱) «و اما اپیکوروس، بر این نظر بوده است که اجسام... و آن جزء که تجزیه نمی‌شود، گاه به صورت قائم (علی استقامه و قیام، به یونانی ثوکاتا استاتمن) حرکت می‌کند، و گاه بر میل و انعطاف (کاتا پارنکلیسین)».^{۲۵} (۲) «و اما اپیکوروس، به دو نوع [حرکت] قائل بود، یکی در امتداد خطوط متوازی (علی الاستواء، کاتا استاتمن) و دیگری در امتداد خطوط متمایل (علی المیل، کاتا پارنکلیسین)».^{۲۶} متکلمان، در عرضه داشت نظریه‌های ذره‌ای خود از میل سخن نمی‌گویند، بدان جهت که در نظریهٔ ذره‌ای ایشان ذرات تنها بر حسب تصادف و بخت به یکدیگر متصل نمی‌شوند، بلکه سبب پیوستن آنها به یکدیگر خدا است و بنابراین نیازی به فرض کردن میل برای ترکیب آنها باقی نمی‌ماند. ولی در هنگام عرضه کردن نظریهٔ ذره‌های اپیکوروسی، چنان می‌نماید که بعضی از ایشان از نظریهٔ میل آگاهی داشته‌اند. مثلاً سعدیا و / شهرستانی هر دو هنگام بحث⁴⁹¹ در بارهٔ اپیکوروس، چنان به نظر می‌رسد که به نظریهٔ میل اشاره کرده‌اند، اولی در این گفته‌اش که اتومها «به طرف مکانی که اکنون جهان آن را اشغال کرده است تمایل پیدا کردند و آن را پر ساختند و به هم فشرده شدند»^{۲۷}، و دومی در این بیانش که ذرات «در هرگونه جهت حرکت به حرکت درمی‌آیند».^{۲۸} در ذریگیری یونانی، گفته می‌شود که ذرات تنها از طریق «عقل» قابل ادراکند،^{۲۹} و این که «هیچ ذره‌ای هرگز با حس دیده نشده است».^{۳۰} متکلمان

۲۵ - آیتیوس، آراء طبیعی اول، ۱۲، ۵ (عربی، ص ۱۱۷، س ۷ - ۴).

۲۶ - همان کتاب اول، ۲۳، ص ۴ (عربی، ص ۱۲۰، س ۱۱ - ۹).

۲۷ - امونوت اول، ۳، نظریهٔ نهم، ص ۶۱، س ۱۶ - ۱۵.

۲۸ - ملل، ص ۲۷۷، س ۱۴. نیز رجوع کنید به اشارهٔ وی به ملل درنهایه، ص ۱۲۳، س ۱۱ - ۸.

۲۹ - آیتیوس، آراء طبیعی اول، ۳، ۱۸، ص ۲۸۵a، س ۳ و ۸ (عربی، ص ۱۰۲، س ۱۱ و

۱۳). دیوگنس، دهم، ۵۶؛ لوکرتیوس، اول، ۲۷۰ - ۲۶۸.

۳۰ - دیوگنس، دهم، ۴۴.

در باره آن با یکدیگر اختلاف نظر داشتند، بعضی از آنان بر این اعتقاد بودند که جواهر فرد (اتومها) را می توان دید و چشید یا تنها دید، و بعضی دیگر منکر آن بودند که ذره با هیچ یک از حواس قابل دریافت باشد.^{۳۱}

در ذریگیری یونانی، آتومها، با وجود متفاوت بودن در شکل «از لحاظ جنس از یک جنس تصور می شدند».^{۳۲} در کلام نیز گزارش شده است که بنابر اعتقاد مکتب بصره «ذرات همه از یک جنسند».^{۳۳} ولی کعبی که نماینده مکتب بغداد است، چنین اعتقاد داشت که ذرات مثل هم و متفاوت با یکدیگر هردو وجود دارد.^{۳۴} به همین گونه در ذریگیری هندی آمده است که همه ذرات سرانجام یکسان نیستند.^{۳۵} ابن میمون نظر غالب کلام زمان خود را چنین بیان کرده است: «همه این اجزاء (اتومها) متشابه و متماثلند و به هیچ وجه میان آنها اختلافی وجود ندارد».^{۳۶}

492

در ذریگیری کلام، همچون در ذریگیری یونانی، / اجسام از ترکیب شدن ذره ها با یکدیگر پدید می آیند، و این نه تنها در مورد ذره های کلامی صادق است که دارای بزرگی و کمیت تصور می شوند، بلکه در نظر کسانی که اتومها را فاقد کمیت می دانند نیز چنین است. دسته دوم به دو گروه تقسیم می شوند. به گفته یک گروه، از ترکیب ذرات بدون کمیت با یکدیگر، یک جسم صاحب کمیت به وجود می آید. به گفته گروه دیگر، اتومهای بدون کمیت از طریق پیوستن به یکدیگر اجسام صاحب کمیت می شوند، و نتیجه آن است که ترکیب ذره ها با هم نه یک جسم بلکه چندین جسم می سازد و شماره این اجسام به اندازه شماره اتومهایی است که با یکدیگر ترکیب شده اند.^{۳۷} از این که اتومهای

۳۲- فیزیک اول، ۲، ۱۸۴b، ۲۱.

۳۱- هورتن، مسئله، ص ۲۲۳.

۳۳- مسائل، ص ۲، س ۲ (آلمان، ص ۱۸-۱۷، و ص ۱۸ شماره ۱). نظر خجائی که به توسط مقالات، ص ۳۰۸، س ۱۱-۹ گزارش شده چنین است، که درس ۱۰ کلمه باقیها که دوبار آمده، آشکارا تحریفی از باعراضها است.

۳۶- موزه اول، ۷۳، مقدمه: ۱؛ نیز مقدمه ۸.

۳۴- همان جا. س ۴-۲ (ص ۱۸).

۳۷- همان کتاب، مقدمه ۱.

۳۵- باینی، ذریگیری یونانی و اپیکوروس، ص ۶۵.

بدون کمیت چگونه تنها از طریق ترکیب به اجسام دارای کمیت تبدیل می‌شوند، یا به اجسام صاحب کمیت تغییر شکل می‌دهند هیچ توضیحی داده نشده، و سعدیا این نگرش را با گفتن اینکه محال است «چیزی که درازا و پهنا و ستبرا ندارد به چیزی مبدل شود که درازا و پهنا و ستبرا دارد»^{۳۸} مورد انتقاد قرار داده است. باید توجه داشت که این برهان بازتابی از برهان ارسطوست حاکی از آنکه نقطه‌ها نمی‌توانند پاره‌های سازنده یک جسم باشند. بدان جهت که هیچ جسمی نمی‌تواند از نقاط بدون بعد و امتداد فراهم آید».^{۳۹} و نیز شبیه برهانی در فلسفه یونانی بر ضد این فرض است که اتومها کیفیت ندارند، بر این اساس که چگونه اتومهایی که خود کیفیت ندارند می‌توانند فقط با پیوسته شدن به یکدیگر کیفیت پیدا کنند؟^{۴۰} این دو نگرش در باره آنچه بر سر اتومهای بدون کمیت پس از پیوستن آنها به یکدیگر می‌آید، و ابن میمون آن را از کلام زمان خود گزارش کرده، می‌بایستی پیش از آن در قرن سوم / نهم وجود می‌داشته باشد، زیرا که اشعری از بعضی از ذریگران کلام بینام و نیز از اسکافی گزارش کرده است که، به مخالفت با دیگران، بر این اعتقاد بودند که «هنگامی که ذرات با یکدیگر ترکیب می‌شوند، هیچ یک از اتومهای فردی جسم نمی‌شود، چه یک جسم از دو اتوم متحد شده با یکدیگر پدید می‌آید».^{۴۱}

493 / در ذریگیری یونانی وجود خلأ به دو معنی فرض می‌شد: (۱) به معنی خلأ نامتناهی،^{۴۲} که در داخل آن شماری نامتناهی از جهانهای متناهی شناورند،^{۴۳} بدان سان که در خارج هر عالم متناهی خلأی نامتناهی وجود دارد؛ (۲) به معنی خلأ پراکنده میان اتومهایی که از آنها اجسام درون هر عالم متناهی ترکیب شده است.^{۴۴} در ذریگیری اسلامی، از لحاظ خلأی در خارج

۳۸- امونوت اول، ۳ (ص ۴۳، س ۳-۲).

۳۹- در کون و فساد اول، ۲، ۳۱۶a، ۳۴-۳۰؛ نیز فیزیک ششم، ۱، ۳۲۱b، ۵-۲؛

متافیزیک سیزدهم، ۸، ۱۰۸۳b، ۱۴-۱۳. به پیش از این، ص ۴۸۵، رجوع کنید.

۴۰- یلوتارخوس، بر ضد کولوتن ۸، ۱۱۱۱c. دهم، ۴۲.

۴۱- مقالات، ص ۳۰۲، س ۷-۶. ۴۳- دیوگنس، نهم، ۳۱ و ۴۴.

۴۲- در آسمان سوم، ۸، ۳۰۰b؛ دیوگنس، ۴۴- در آسمان اول، ۲۷۵b، ۳۰-۲۹.

یک جهان متناهی که به اعتقاد متکلمان مُعَدَّث است، برهانی بر آفرینش از جَوَینی وجود دارد که در آن به جَو معلوم، که به اعتقاد وی عالم در ابتدا در آن وجود داشته، بلافاصله پس از آن خود وی به این جَو به صورت «این خلأ» (ذلک الخلأ) اشاره کرده است، که بنابر همین گفته ابن رشد جوینی را معتقد به آن دانسته که «عالم در خلأی است که آن را فرا گرفته است».^{۴۵} درخصوص خلأ درونی عالم، گزارشی از ابورشید در دست است حاکی از آنکه ابوهاشم از مکتب بصره و اشعریان به وجود چنین خلأ معتقد بودند، در صورتی که کعبی نماینده مکتب بغداد آن را طرد می کرد.^{۴۶} در ابن میمون، نظر غالب میان متکلمان زمان وی بدین صورت بیان شده است. کسانی که با اصول دین سر و کار دارند [یعنی متکلمان] نیز بر این اعتقادند که خلأ وجود دارد، و آن یک بعد یا ابعادی است که اصلاً هیچ چیز در آن نیست، و از هر جسم تهی است و جوهرهایی [یعنی ذره‌هایی] در آن وجود ندارد».^{۴۷} می‌توانیم فرض کنیم که مقصود ابن میمون از «یک بعد» خلأ بیرون عالم و مقصودش از «ابعاد» خلأهای موجود در خلال اتومهای درون عالم است. بنابراین هنگامی که ابن خلدون می‌گوید که باقِلّانی که یک اشعری بود «وجود ذره و خلأ را قبول داشت»^{۴۸}، می‌توانیم بپذیریم که «خلأ» به توسط او هم به معنی خلأ بیرون عالم به کار رفته است و هم به معنی خلأ درون عالم.

494

/ ذریگیری لئوکیپوس و دموکریتوس، به گفته ارسطو، «کون (گنیسیس) و فساد (فتورا) را با اجتماع و پیوستگی (سونکریسیس) و افتراق و پراکندگی (دیاکریسیس)^{۴۹} مورد توضیح قرار می‌داده است. در کلام نیز، به گفته

۴۵ — نظامیه، ص ۱۲، س ۱۰ — ۹، و کشف، ص ۴۰، س ۱۳؛ رجوع کنید به حاشیه شماره ۲۱ در ص ۴۳۸ پیش از این.

۴۶ — مسائل، ص ۲۴، س ۱۷ — ۱۵ (۳۷ — ۳۶).

۴۷ — موره اول، ۷۳، مقدمه ۲، ۱۳۶، س ۳ — ۲.

۴۸ — مقدمه سوم، ص ۴۰، س ۹.

۴۹ — در کون و فساد اول، ۲، ۳۱۵b، ۸ — ۴.

ابن میمون، «گون عبارت از اجتماع است و فساد عبارت از افتراق».^{۵۰}

در فلسفه یونانی، ارسطو ثابت کرده است که بزرگی مکانی (مِگِیْتوس)، یعنی فاصله (دیاستِما)،^{۵۱} و زمان (خُرُونوس) و حرکت (کینِسیس) یا همه به صورتی نامتناهی قابل تقسیمند یا همه از اجزاء لایتجزا ساخته شده‌اند.^{۵۲} اساتید کلام، با این تعمیم که همه چیز در عالم از اتمها ساخته شده، فاصله و حرکت و زمان را نیز در این تعمیم سهیم می کردند. مثلاً ابوالهذیل گفته است که: «حرکت یک جسم بر حسب شمارة اتمهای آن تقسیم می شود... و حرکتی که برای یک ذره حاصل می شود جز حرکتی است که برای ذره دیگر پیش می آید» و نیز «حرکت بر حسب زمان تقسیم می شود، بدان سان که حرکتی که در یک زمان موجود است غیر از حرکت زمان دیگر است».^{۵۳} و همچنین ابن میمون، در ضمن بازگو کردن نگرشهای ذریگرانه کلام زمان خود گفته است که «زمان ترکیب شده از آنها یا لحظه ها (به یونانی: تا نون) است... مسافت (دیاستاسیس) پیوسته نیست بلکه ترکیب شده از پاره هایی است که در آنها تقسیم متوقف می شود»،^{۵۴} و «حرکت انتقال (فُورا) یک جوهر فرد (اتوم، ذره) از آن اتمها [ی سازنده جسم] است، از یک اتم [از فاصله ای که بر آن جسم حرکت می کند] به اتم پس از آن».^{۵۵}

495 / چنین است بعضی از خصوصیات اتمهای اسلامی که می توان رد آنها را به فلسفه یونانی به دست آورد. خصوصیات دیگری نیز وجود دارد که ذرات در اسلام با آنها توصیف می شوند. بعضی از آنها به اصل هندی باز می گردد؛^{۵۶}

۵۰ - موره اول، ۷۳، مقدمه ۱، ص ۱۳۵، س ۲۶ - ۲۵. به این چهار در علم کلام به صورت

آکوان «احوال هستی» اشاره شده. رجوع کنید به ارشاد، ص ۱۰، س ۱۰ - ۹ (۲۸).

۵۱ - فیزیک ششم، ۷، ۲۳۷b، ۳۵.

۵۲ - همان کتاب، ۱، ۲۳۱b، ۱۸ و بعد. ۵۳ - مقالات، ص ۳۱۹، س ۱۳ - ۱۰.

۵۴ - موره اول، ۷۳، مقدمه ۳، ص ۱۳۶، س ۱۲ و س ۲۲ - ۲۱. مقایسه کنید با پلوتارخوس

دروغین، آراء مورد پسند از دیلز، عقایدنامه های یونانی، اول، ۶، ۴، ص ۲۹۳a، س ۲۲ که کلمه یونانی آپوستاسیس (= دیاستاسیس، دیاستِما) در عربی (ص ۱۰۷، س ۱۰) به مسافت (= بُعد) ترجمه شده است.

۵۵ - همان کتاب، ص ۱۷۳، س ۲ - ۱. ۵۶ - پینز، ذریگری ص ۱۱۲ و بعد.

ولی منبع بعضی از آنها چیزی جز خیالبافی سازندگان آنها نبوده است.

۲ - انکار ذریگیری و نظریه‌های کمون و طفره

مقارن با همان زمان که ذریگیری وارد کلام شد، نظریه تقسیم‌پذیری نامتناهی ماده نیز که در فلسفه یونانی نظریه‌ای مخالف با ذریگیری بود نیز به کلام اسلامی راه یافت. برجستگان در این نظریه در کلام، هشام رافضی و نظام معتزلی بودند^۱، که هردو نفر در اوایل قرن سوم / نهم به اوج شهرت رسیدند. بعضی از نخستین گزارشها درخصوص ایشان از این قرار است:

به گفته خیاط، نظام بر این اعتقاد بود که «عبور از آنچه از لحاظ اندازه و امتداد نامتناهی است، به صورت کامل غیرممکن است»^۲، ولی وی در عین قبول این امر که «یک جسم از آن جهت محدود است که از لحاظ اندازه و امتداد پایان و حدی دارد»^۳، «منکر آن بود که اجسام مجموعه‌های ساخته شده از اجزاء غیرقابل تقسیم باشد، و می‌گفت که هیچ جزئی از جسم نیست که اندیشه نتواند آن را به دو بخش تقسیم کند»^۴. بنابر گزارش اشعری، هشام بن الحکم و بعضی از رافضیان برآنند که «یک جزء همیشه قابل تقسیم است و هیچ جزئی نیست که خود دارای جزء نبوده باشد و این تقسیم کردن پایانی ندارد جز

۱ - ابن کلاب سنی، بنابر گزارشی متأخر، مخالف با ذریگیری بود (رجوع کنید به ریتون، کلام اسلامی، ص ۱۰۸)، که بنابر آنچه مؤلف این کتاب به من نوشته، مبتنی بر تفسیر سورة الاخلاص ابن تیمیّه، ص ۲۱ است). غزالی (رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۱) و فخرالدین رازی (رجوع کنید به تفتازانی، ص ۴۷، س ۶) نیز از متفکران اهل سنت بودند که نمی‌خواستند خود را گرفتار ذریگیری کنند.

۲ - انتصار ۱۹، ص ۳۲، س ۵ - ۴ (ص ۳۳، س ۱).

۳ - همان کتاب ۳۴، ص ۴۷، س ۵ - ۴ (ص ۵۵، س ۱۸ - ۱۷).

۴ - همان کتاب، ص ۳۲، س ۹ - ۷ (ص ۳۳، س ۷ - ۵).

در مورد امتداد، بدان جهت / که برای امتداد یک جسم حدی وجود دارد ولی 496 تقسیمپذیری پاره‌های آن را حدی نیست»^۵ و نیز هموار گفته نظام نقل کرده است: «هیچ جزئی نیست مگر این که خود جزئی دارد، و هیچ بعض نیست که دارای بعض نباشد، و هیچ نصفی که نصف نداشته باشد، و جزء را می‌توان به صورت پیوسته تجزیه کرد و این تجزیه‌پذیری پایان ندارد»^۶، و لازمه قسمت اخیر آن است که جسم از لحاظ امتداد نامتناهی نباشد.

تمایز مفروض در این فقرات میان محال بودن امتداد نامتناهی یک جسم و ممکن بودن تقسیم نامتناهی آن، و توضیح اولی بر این اساس که عبور از یک امتداد نامتناهی غیرممکن است، بازتابی از گفته ارسطو در فیزیک^۷ و در آسمان^۸ است. بنابراین می‌توانیم این را بپذیریم که تقسیمپذیری نامتناهی مورد قبول نظام و هشام، همچون تقسیمپذیری نامتناهی مورد قبول ارسطو^۹، تنها نامتناهی بالقوه است نه متناهی بالفعل. این که تقسیمپذیری نامتناهی ارسطو تنها به صورت بالقوه است، از روی ترجمه عربی کتاب آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه پلوتارخوس دروغین بر نظام و هشام شناخته بوده، چه این کتاب میان تقسیمپذیری نامتناهی ارسطو با تقسیمپذیری پیروان طاليس و فیثاغورس از این جهت تمایز قائل شده است که تقسیمپذیری ارسطو فقط از لحاظ امکان است نه از لحاظ فعلیت^{۱۰}. باید توجه داشت که خیاط و اشعری هردو در گزارشهای خود از منکر ذریگری بودن نظام، او را از این جهت پیرو هشام بن الحکم معرفی نکرده‌اند. به همین گونه، هنگامی که بغدادی درباره نظام می‌گوید که «وی

۵- مقالات، ص ۵۹، س ۷-۴.

۶- همان کتاب، ص ۳۱۸، س ۸-۶؛ ص ۳۰۴، س ۱۵-۱۳.

۷- فیزیک سوم، ۶، ۴۰۶a، ۱۸-۱۵؛ سوم، ۴، ۲۰۴a، ۵؛ متافیزیک یازدهم، ۱۰،

۱۰۶۶a، ۳۷-۳۶.

۸- در آسمان اول، ۵، ۲۷۱b، ۲ و بعد؛ سوم، ۱، ۲۹۹a، ۱۷ و بعد؛ سوم، ۲، ۳۰۰b، ۴-۵.

۵.

۹- فیزیک سوم، ۶، ۲۰۶a، ۱۴ و بعد.

۱۰- دیلز، عقایدنامه‌های یونانی، اول، ۱۶ (عربی، ص ۱۱۸، س ۴-۱).

نظر خود را دربارهٔ انکار جزء لایتجزا از هشام و از ملحدان گرفته است»،^{۱۱} این امر چیزی جز یک حدس از طرف او نیست. / شهرستانی در گزارش خود از نظام تنها این را می گوید که «وی در انکار اجزاء لایتجزا (اتومها) با فلاسفه توافق داشت».^{۱۲} ابن حزم که هنگام بحث دربارهٔ نظریهٔ ذرات آن را به «بعضی از قدما»^{۱۳} نسبت می دهد، در گفتگو از کسانی که منکر ذرات بوده اند به «نظام و هرکس که در تعلیمات قدما تبخّر داشته است»^{۱۴} اشاره می کند. مقصود وی از «قدما» (اوائل) در هر دو جا فلاسفه یونان به صورت عام است که در میان آنها در حالت نخستین اشاره مخصوصاً متوجه به دموکریتوس و اپیکوروس است و در حالت دوم به ارسطو و همهٔ کسانی که در انکار ذرات از او پیروی می کردند.

نظام با طرد ذریگیری و جانشین کردن آن با نگرش ارسطویی تقسیمپذیری نامتناهی ماده، همچنین دو نگرش دیگر را طرد کرد که در زمان وی با ذریگیری همراه بودند، یکی نظریهٔ بیخداگرانهٔ تصادف و بخت اپیکوروس و دیگری امتداد دادن تعلیم قرآن دربارهٔ آفرینش به توسط مسلمانان پیرو سنت و درآوردن آن به صورت نظریهٔ آفرینش پیوسته.^{۱۴} به عنوان جانشینی برای این دو نظریه، و نیز به صورت مستقیم بر ضد نظریهٔ آفرینش پیوسته، وی نظریهٔ ارسطویی علیّت را پذیرفت حاکی از آنکه «همهٔ چیزهایی که به وسیلهٔ طبیعت وجود پیدا کرده اند، در درون خود اصلی از حرکت و سکون دارند»^{۱۵}، و اینکه «طبیعت اصل و علت حرکت و سکون در آن چیزها و ذاتی آنها است»^{۱۶}، و اینکه «حرکت عبارت از فعلیت یافتن چیزی است که تا زمانی که به حال امکان

۱۱ - فرق، ص ۱۱۳، س ۱۷ - ۱۶؛ ص ۵۰، س ۱۶ - ۱۵. دربارهٔ عنوان ملاحظه برای ارسطوییگران، رجوع کنید به پس از این ص ۵۰۶ - ۵۰۵.

۱۲ - ملل، ص ۳۸، س ۱۹. ۱۴ - به پس از این، ص ۵۶۱ و بعد، رجوع کنید.

۱۳ - فصل پنجم، ص ۶۹، س ۱۲؛ پیش از

این، ص ۴۶۷. ۱۵ - فیزیک دوم، ۱، ۱۹۲b، ۱۴ - ۱۳.

۱۴ - همان کتاب، ص ۹۲، س ۱۹ - ۱۸. ۱۶ - همان جا، ۲۲ - ۲۱.

است در امکان است»^{۱۷} و بدین گونه طبیعت ذاتی چیزها و علت انتقال از امکان به فعلیت است، و اینکه هر حرکت اشیاء عالم، که بلافاصله معلول طبیعتی است که در درون خود چیزها وجود دارد، سرانجام معلول محرک اول^{۱۸} است که خدا است.^{۱۹} ولی، در عین حال که نظام این نگرش ارسطویی را درباره طبیعت (طبع) موجود در عالم می پذیرفت، همچون یک فرد مسلمان که به تعلیم قرآنی آفرینش معتقد است، / نمی توانست این تعلیم ارسطورا بپذیرد که 498 جهان در قدمت با محرک اول آن که وی آن را به نام خدا خوانده شریک است. و بنابراین با این نظریه ارسطویی طبیعت همان کار را کرد که دیگر مؤمنان به مخلوق بودن عالم پیش از وی، همچون فیلو و درپی او پدران کلیسا با آن کرده بودند.^{۲۰} آن را با اعتقاد خود به محدث بودن جهان موافق ساخت، و این کار را با تصور کردن طبیعت به صورت چیزی به انجام رسانید که خدای آفریننده جهان، در هنگام آفرینش عالم، در آن قرار داده است. این تغییر شکل طرزتصور نظریه ارسطویی طبیعت، در بیانی انعکاس یافته که به نام نظام بدین صورت نقل شده است: «خدای تعالی برای سنگ طبعی قرار داده و آن را به صورتی آفریده است که چون آن را به طرف بالا پرتاب کنند رو به بالا حرکت می کند، و چون نیروی پرتاب آن تمام شود، سنگ به طبع به جای خویش باز می گردد».^{۲۱} ولی توجه عمده نظام به تصحیح نگرش اشتباهامیز ارسطو نبود. علاقه اساسی وی به آن بود که همدینان خود را از آنچه خود اعتقاد نادرست به آفرینش پیوسته می دانست خلاص کند و می خواست برای آنان با زبان اصطلاحات غیرفقی توضیح دهد که چگونه در درون چیزهایی که خدا آفریده است، چیزی به نام طبع وجود دارد که آن نیز آفریده خدا است و همین طبع سبب آن می شود که چیزی به چیز دیگر تبدیل پیدا کند یا سبب ایجاد چیزهای دیگر شود، و از این طریق در ما این احساس فراهم آید که در همه چیزها چیزی

۱۷- فیزیک سوم، ۱، ۲۰۱ا، ۱۱-۱۰.

۱۸- همان کتاب هفتم، ۱۰، ۲۶۶ا، ۱۰ تا ۲۶۷ب، ۲۶.

۲۰- فیلو، اول، ۳۵۹-۳۵۶.

۱۹- متافیزیک دوازدهم، ۷، ۱۰۷۲ب، ۲۶ تا ۱۰۷۳ا، ۱۳.

۲۱- ملل، ص ۳۸، س ۱۷-۱۶.

به حالت نهانی یا گُمون وجود دارد که طبع سبب ظهور و آشکار شدن آن می شود. در گزارشهای تعلیم نظام این نگرش وی به صورت نظریه کُمون و ظهور^{۲۱} آمده که ما پس از این با عنوان نظریه کُمون از آن سخن خواهیم گفت. قدیمترین گزارش از نظریه کُمون را می توان در انتصار خیاط (متوفی در ۹۰۲/۲۹۰) یافت که آن را از کتابی از ابن الرّاوندی (متوفی در ۹۱۰/۲۹۸) نقل کرده که او نیز به نوبه خود آن را از کتابی از جاحظ (متوفی در ۸۶۹/۲۵۶) گرفته بوده است.

گزارش خیاط چنین است: «نظام مدّعی آن بود که خدا انسان و دامها 499 و جانوران و معادن و گیاهان را در زمان واحد آفرید و آفرینش آدم ابوالبشر / مقدم بر آفرینش فرزندان او نبود، و نیز آفرینش مادران بر آفرینش کودکانشان تقدّم نداشت، ولی بعضی از چیزها را در چیزهای دیگر نهفته (کا من) آفریده بود، و به همین تقدّم و تأخر تنها با آشکار شدن آن چیزها از جاهای نهانی خود معنی پیدا می کنند نه با آفرینش و ایجاد آنها».^{۲۲}

بر وفق این گزارش، نظریه کُمون نظام مشتمل بر سه بخش می شود. نخست، تفسیری از داستان آفرینش در قرآن است، و نکته عمده در این تفسیر عبارت از آن است که این گفته خدا را در قرآن که «آسمانها و زمین و آنچه را در میان آنها است در شش روز آفریدیم» (سوره ق، آیه ۳۷) نباید تحت اللفظی معنی کرد، بلکه آن را باید به این معنی گرفت که همه چیزها با هم آفریده شده اند. و درست به همان گونه که نظریه آفرینش همزمان او تفسیری از یک آیه قرآنی است، بر شمردن چیزهای آفریده به توسط او، یعنی، (۱) «انسان». (۲) «دامها»، (۳) «جانوران»، (۴) «معادن»، (۵) «گیاهان»، منعکس کننده آیه هایی از یک سوره قرآن است که در آن آمده است که خدا این چیزها را آفرید: (۱) «انسان» (سوره نحل، ۴)، (۲) «انعام» (نحل، ۵)، (۳) «اسب و استر و خر» (نحل، ۸)، (۴) «آنچه در زمین به اشکال و رنگهای گوناگون

۲۱- همان کتاب، ص ۳۹، س ۱۴-۱۳.

۲۲- انتصار ۳۱، ص ۴۴، س ۱۶-۱۲.

آفریده» (نحل، ۱۳)، و «درختان و کشتها و زیتون و درخت خرما و تاک... و گونه‌های میوه‌ها» (نحل، ۱۱ - ۱۰). به همین گونه این گفته که «آفرینش آدم مقدم بر آفرینش فرزندان او نبود، و نیز آفرینش مادران بر آفرینش کودکانشان تقدم نداشت» تفسیری از همزمان بودن آفرینشها در این آیات است: «او است که آفرید شما را از نفس واحد، و از او جفتش را آفرید تا به او آرام گیرد... به آنان فرزندی صالح داد» (سوره اعراف، ۱۹۰ - ۱۸۹). دوم، نه تنها همه چیزها همزمان با یکدیگر آفریده شدند، بلکه چیزهایی که بدین گونه به وجود آمدند همه انواع چیزها را که می‌بایستی در آینده از آنان پدید آیند در خود داشتند. سوم، چون همه چیزها در چیزهای خلق شده در هنگام آفرینش جهان به حالت «کمون» وجود داشت، خروج هریک از این چیزها از محل نهفته بودن آن باید / 500

تنها به عنوان «ظهور» تلقی شوند به عنوان «خلق و تکوین». بنابراین، در عین قبول تعلیم قرآن در خصوص آفرینش عالم، وی اعتقاد اسلام تستنی را به آفرینش پیوسته رد می‌کند که بنابر آن هر تغییر در چیزی آفرینش تازه‌ای به وسیله خدا محسوب می‌شود. به اعتقاد وی، هر چیز طبعی دارد که خدا در وی نهاده است، و همین طبع است که سبب به وجود آمدن تغییر در چیزها می‌شود، ولی، با وجود آنکه هر تغییر فرایند انتقالی از امکان به فعلیت است، وی همه نمودهای متغیر را در عالم همچون فرایندی از کمون و ظهور توصیف می‌کند.

گزارشی از یک نظریه کمون به صورت دیگر را می‌توان در مقالات اشعری (متوفی در ۳۲۴/۹۳۵) یافت. این گزارش بر چهار جمله است که اولی و سومی آنها از زُرْقَان (متوفی در ۲۹۸/۹۱۰ یا ۲۷۸/۸۹۱) است، ولی دومی و چهارمی دانسته نیست که آیا دنباله گزارش زُرْقَان است یا از منبع دیگر گرفته شده است.

گزارش اشعری چنین است: ۲۳

۱ - «زُرْقَان حکایت کرد که ضَرار بن عمرو گفت: از اشیاء بعضی

پنهانند (کوامن) و بعضی غیرپنهان (غیرکوامن). اما آنها که پنهانند، همچون روغن زیتون است در دانه زیتون و روغن کنجد است در کنجد و شیره انگور است در دانه انگور، و این همه نه بنابر نفوذپذیری (علی غیرالمداخله) است که ابراهیم [نظام] به آن معتقد بوده است.^{۲۴} و اما آنها که پنهان نیستند، همچون آتش است در سنگ و آنچه بدین ماند.^{۲۵}

۲ — «و بسیاری از اهل پژوهش و تحقیق گفته‌اند که آتش در سنگ کامن است، و حتی اسکافی و دیگران گفته‌اند که آتش در هیزم پنهان است».

۳ — «و زرقان حکایت کرده است که ابوبکر اصم گفت: در جهان چیزی از آنچه آنان گفتند که در چیزی پنهان است نیست».

۴ — «و ابوالهذیل و ابراهیم [نظام] و معمر و هشام بن الحکم و بشر بن الْمُعْتَمِر گفته‌اند: روغن زیتون در زیتون کامن است و روغن کنجد در کنجد و آتش در سنگ». و می‌توانیم بگوییم که بنابر نظر ایشان همین سخن را می‌توانیم در مورد «شیره انگور در انگور» و «آتش در هیزم» بگوییم.

حال به تحلیل این گزارش اشعری می‌پردازیم. نخست باید بگوییم که همه کسانی که نام‌هاشان در آن آمده، معاصرانی بوده‌اند که در نیمه اول قرن سوم/نهم شکوفا شدند و، جز هشام بن الحکم رافضی، باقی آنان همه از دو مکتب معتزله بوده‌اند: ضرار و اصم و ابوالهذیل و نظام از مکتب بصره، و معمر و بشر و اسکافی از مکتب بغداد. سپس، همه کسانی که در فهرست معتقدان به کمون آمده‌اند، همچون کسانی توصیف شده‌اند که کمون را تنها در مورد معدودی از اشیاء قبول داشته‌اند که دارای دو خصوصیت برجسته‌اند. نخست، همه از چیزهایی هستند که بیرون آمدن آنها از چیزهای دیگر بر اثر عملی از آدمی، همچون فشردن در مورد بیرون آمدن شیره انگور یا روغن زیتون و کنجد، یا

۲۴ — رجوع کنید به پس از این، شماره‌های ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸.

۲۵ — در فصل پنجم، ص ۶۱، س ۲۴ — ۲۳، ابن حزم از ضرار حکایت درده است که وی تنها منکر پنهان بودن آتش بوده است، ولی در فصل، چهارم، ص ۱۹۵، س ۱۵ — ۱۲، گفته است که ضرار روی هم رفته منکر کمون بوده و هر فعل را نتیجه آفرینش مستقیم خدا می‌دانسته است.

زدن پاره آهن به سنگ، یا مالیدن دو قطعه چوب به یکدیگر در مورد بیرون آمدن آتش از سنگ یا از هیزم، صورت می گیرد. دوم، آنها همه چیزهایی هستند که حضور آنها در چیزهایی که از آنها بیرون می آیند، حتی پیش از آنکه فعل آدمی بر روی آنها صورت بگیرد احساس می شود. مثلاً، حضور روغن در زیتون یا شیر در انگور را می توان پیش از فعل فشردن آدمی احساس کرد، و به همین گونه حضور آتش در سنگ یا در پاره ای چوب با گرم کردن تدریجی سنگ و پاره چوب در نتیجه اصطکاک با آهن یا قطعه چوب دیگر احساس می شود.

بنابراین دو گزارش از نظریه کمون در اختیار داریم که تقریباً در یک زمان پیدا شدند، یکی نظریه جامع کمون منسوب به نظام، و دیگری نظریه محدود کمون منسوب به نظام و شش نفر از معاصران وی. در نظریه محدود تصور کمون / تنها برای توضیح دادن این واقعیت مشهود به کار می رود که 502 بعضی از چیزها در چیزهای دیگر حضور دارند و با انجام یافتن فعلی از آدمی برای این چیزها از آنها بیرون می آیند و ظاهر می شوند. در نظریه جامع، تصور کُمون همچون توضیحی به زبان عامه فهم برای این نگرش ارسطویی است که طبیعت یا طبع همچون علتی درونی در چیزها برای انتقال آنها از حال امکان به حالت فعلیت به ودیعه نهاده شده است؛ و دلیل آنکه چرا نظام این توضیح ارسطویی را برای همه پیشامدهای متغیر در عالم پذیرفت این است که وی توضیح تَسَنُّی اسلامی عام آن را با قبول اعتقاد به آفرینش پیوسته به وسیله خدا قبول نداشت.

پیش آمد که معمر نیز اعتقاد اهل تَسَنُّن را به آفرینش دایم و پیوسته قبول نداشت و، همچون نظام اصطلاح ارسطویی «طبیعت» را، بدان گونه که به توسط خود وی تغییر پیدا کرده و به صورت معنی درآمده بود به عنوان علت درونی همه پیشامدهای متغیر عالم پذیرفت.^{۲۶} بنابراین، این سؤال پیش می آید که چرا مُعَمَّر، که همچون نظام به نظریه محدود کمون معتقد بود، همچون او نظریه

جامع کمون را نپذیرفت. پاسخ این پرسش را باید در این واقعیت یافت که معمر، برخلاف نظام، ذریکری ارسطویی را طرد نکرد،^{۲۷} و بنابراین طرز تصویری از طبیعت به عنوان علت درونی همه پیشامدهای متغیر عالم با طرز تصور ارسطو بدان صورت که به توسط نظام به آن نظرمی شد تفاوت داشت. برای ارسطو همچون برای نظام، طبیعت علت درونی فرایندهای انتقال از قوت (امکان) به فعل است؛ برای معمر، طبیعت که وی اصطلاح معنی را برای نامیدن آن به کار برده، علت درونی همه پیشامدهای متغیر عالم است که وی به آنها معمولاً به عنوان أعراض اشاره می کند، بدان معنی که آن مستقیماً عرضها را در اجسام هنگامی که از اجتماع ذرات به وجود می آیند ایجاد می کند.^{۲۸} بنابراین طرد اعتقاد تستنی اسلامی به آفرینش پیوسته به توسط نظام به دو معنی است: (۱) تغییرات / آفریده‌های تازه نیستند بلکه فقط فعلیت یافتن امکاناتند؛ (۲) این فعلیت یافتنهای امکانات مستقیماً به وسیله خدا صورت نمی گیرد بلکه عامل آن طبیعت است. طرد اعتقاد به آفرینش پیوسته از طرف معمر تنها یک معنی دارد، چه وی در توافق با اعتقادات اسلام تستنی، تغییرات یا أعراض را آفرینشهای جدید می داند نه فعلیت یافتن امکانات؛ تنها بر این اعتقاد است که علت آنها خدا نیست بلکه طبیعت یا معنی موجود در ذات و فطرت ذره‌ها است.^{۲۹} و بنابراین، متناظر با عمل نظام در جانشین کردن نظریه جامع کمون به جای اعتقاد طرد شده به آفرینش پیوسته، معمر نظریه معنی خود را جانشین اعتقاد به آفرینش پیوسته به توسط خدا کرده است.

پس این دو نظریه کمون دو روایت متضاد از یک نظریه نیستند که نتیجه آن ناگزیر غلط بودن یکی از آنها باشد؛ بلکه عبارت از دو نظریه متفاوتند که از ملاحظات متفاوت پیدا شده‌اند، بدان سان که برای نظام امکان آن فراهم

۲۷ - به پیش از این، ص ۱۵۸ رجوع کنید. ۲۸ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۶۱ - ۱۵۸.

۲۹ - همان گونه که پس از این خواهیم دید، برای نظام، طبیعت در تحت نظر خدا عمل می کند؛ برای معمر طبیعت یا به جای آن معنی، بدون نظارت خدا عمل می کند. رجوع کنید به پس از این ص ۵۶۹ و بعد.

بوده است که این هردو را پذیرد و شش نفر از معاصرانش می توانسته اند یکی از آنها را بپذیرند نه دیگری را. و چون این دو نظریه در کنار یکدیگر در نیمه اول قرن سوم / نهم وجود داشته، می توان پذیرفت که خیاط و اشعری که هریک از آنان یکی از این دو را روایت کرده، نسبت به نظریه دیگر که گزارشی از آن در کتاب خود نیاورده، بی اطلاع نبوده است. برای اشعری که سی و سه سال پس از خیاط در قید حیات بوده، قابل تصور نیست که از نظریه جامع که خیاط راوی آن است بی اطلاع بوده باشد. اگرچنان اتفاق افتاده است که خیاط در انتصار خود از نظریه محدود کمون سخنی به میان نیاورده، شاید بدان سبب بوده باشد که این نظریه در کتاب ابن راوندی که انتصار بر ضد آن نوشته شده، وجود نداشته است؛ و اگرچنان اتفاق افتاده است که اشعری در مقالات خود به نظریه جامع کمون نظراً اشاره ای نکرده،^{۲۹۸} شاید این امر بدان سبب بوده باشد که مقالات مجموعه کاهنی / از همه نگرشهای متکلمان نبوده و بدون شک به این قصد هم 504 نوشته نشده بوده است.

نظریه جامع کمون نظام بدان صورت که خیاط آن را گزارش کرده، به وسیله بغدادی و شهرستانی هردو بازگو شده، و هردو اصلی ارسطویی برای آن تصور کرده اند، جز اینکه، همان گونه که دیدیم، طرح این نظریه برای رد اعتقاد ارسطویی قدمت عالم بوده است.

روایت بغدادی را می توان از ترکیب دو فقره از نوشته های او، یکی در کتاب اصول و دیگری در کتاب فرق به دست آورد.

در فیه اصول وی به دو گروه از مردمان به عنوان «ازلیه دهریه» اشاره کرده و، پس از بیان نظریه یکی از این دو گروه می گوید: «دیگران در میان ایشان می گویند که اعراض در اجسام ازلی و قدیمند، جز آنکه در اجسام پنهان و آشکار می شوند، بدان سان که چون حرکت در یک جسم ظاهر می شود سکون در آن پنهان می ماند، و چون سکون آشکار می شود حرکت پنهان می ماند، و

بنابراین هر عرض و ضد آن به صورت متناوب در زمینه آن جسم آشکار و پنهان می شود.^{۳۰} این هردو گروه از دهریه که بغدادی آنان را به عنوان «ازلیه» توصیف کرده، ارسطویی هستند، چه وی در جای دیگری از کتاب اصول خود «دهریه معروف به ازلیه» را مقابل «معتقدان به ماده [ازلی]» دانسته،^{۳۱} که این تقابل آشکارا همان تقابل میان پیروان ارسطو و پیروان افلاطون است. در نتیجه، کسانی از میان این دو گروه که بغدادی آنان را معتقد به «کمون و ظهور» اعراض دانسته، از ارسطویی‌گران بوده اند.

در فقره‌ای که در فرق آمده، وی نخست نظریه جامع کمون نظام را تقریباً کلمه به کلمه از کتاب انتصار خیاط نقل کرده است.^{۳۲} سپس، با وجود آنکه در گزارش خیاط که خود وی آن را نقل کرده، نظام کمون را قابل تطبیق در «چیزها» و «کودکان» دانسته، و نیز با وجود آنکه خود وی نظام را بر این اعتقاد معرفی کرده که «رنگ و مزه و بانگ اجسامی هستند که در مکان واحد در یکدیگر تداخل می کنند»،^{۳۳} / و از آن چنین استنتاج کرده است که، بنابر نظر 505 نظام، «اجسام متداخل و نافذ در یکدیگرند»،^{۳۴} چنین استدلال می کند: «نگرش نظام درباره ظهور و کمون بدان گونه که در اجسام جلوه گرمی شود، و نیز نگرش او درباره تداخل اجسام، بدتر از نگرش دهریان است که معتقد به آن بودند که همه عرضها در اجسام پنهانند»،^{۳۵} یعنی، آنان مدعی این بودند که تنها عرضها، و نه اجسام، در اجسام کامنند؛ چه، به گفته ایشان، همچون ارسطویی‌گران، عرضها جسم نیستند.^{۳۶} پس در اینجا نظری ضمنی وجود دارد

۳۰- اصول، ص ۵۵، س ۱۵-۱۱. ۳۱- همان جا، ص ۵۹، س ۱۰-۷. ۳۲- فرق، ص ۱۲۷، س ۷-۱. در سطر ۵ باید لفظ اکثر، همچون در انتصار ۳۱، ص ۴۴، س ۱۴، به اکمن به معنی پنهان شد تغییر داده شود.

۳۳- همان کتاب، ص ۱۲۲، س ۱۵-۱۴؛ نیز مقالات، ص ۳۲۷، س ۱۱-۱۰. ۳۴- همان جا، س ۱۶. نیز به همین تقابل در ص ۵۵، س ۹ و س ۱۱، رجوع کنید. ۳۵- همان کتاب، ص ۱۲۷، س ۱۶-۱۵. در س ۱۶ لفظ الزهریه باید به الدهریه تغییر داده شود.

۳۶- مقولات ۸، ۱۰a، ۱۱؛ فیزیک چهارم، ۲۱۶a، ۳۳-۲۷.

حاکمی از آنکه، نظام با وجود پیروی از نگرش رواقی دربارهٔ اعراض و اجسام^{۳۷} و دربارهٔ تداخل اجسام^{۳۸}، از نگرشهای دهریّهٔ ارسطوییگر دربارهٔ این دو نکته انحراف داشته است، و از این راه روایت خود را از نظریّهٔ کمون بدتر از روایت اصلی آنان می ساخته، باز هم نظریّهٔ کمون همین ارسطوییگران دهری منبع نظریّهٔ کمون او بوده است.

دهریّه را، که بغدادی خود آنان را از زمرهٔ «کفار در قدیمی ایام جاهلیت»^{۳۹} معرفی کرده، به اعتقاد من می توان ثابت کرد که عبارت از گروهی از فلاسفهٔ التقاطی، و از جمله ارسطوییگرانی بوده اند که پیش از طلوع اسلام در مراکز شرقی فلسفهٔ یونانی همچون حرّان و گنبدیشاپور شهرت یافته بودند.^{۴۰} هم آنان بودند که الفاظ کمون و ظهور را برای بیان تعبیرهای ارسطویی امکان و فعلیت به کار بردند، و از ایشان به نظام رسید.

ولی چنان پیش آمد که این ارسطوییگران دهری، یعنی ازلیّه، در زبان عربی همچنین با لفظ ملاحده نیز شناخته شدند. مثلاً در گفتهٔ جَوینی که «بنابر نظریّهٔ ملاحده، [کرهٔ آسمانی]، پیش از پیدا کردن گردشی که اکنون آن را مشاهده می کنیم، / گردشهای نامتناهی انجام داده است»،^{۴۱} لفظ ملاحده 506 آشکارا اشاره به پیروان نظریّهٔ ارسطو دربارهٔ قدیم بودن حرکت دورانی افلاک است. به همین گونه است این گفتهٔ وی که ملحدان به جای الفاظ «ماده» و «صورت»^{۴۲} الفاظ «جوهر» [یعنی «ذره»] و «عرض» را به کار می برند، که آشکارا مقصود وی از ملحدان همان پیروان ارسطو است.

بنابراین مایهٔ شگفتی نیست که شخصی را که با عنوان ملحد توصیف شده بتوان یافت که تضاد میان صورت و ماده، یعنی تقابل میان امکان و فعلیت را با الفاظ «کمون» و «ظهور» بیان کرده باشد. مثلاً قاسم بن ابراهیم (متوفی در ۸۶۰/۲۴۶) معاصر نظام، این گفته ها را به نام یک ملحد نقل کرده است:

۳۷ — اریتم، قطعات، دوم، ۳۷۶ و بعد. ۴۰ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۷۴.
 ۳۸ — همان کتاب دوم، ۴۶۳ و بعد. ۴۱ — ارشاد، ص ۱۷، س ۸ — ۷ (۳۴).
 ۳۹ — فرق، ص ۳۴۶، س ۹ — ۶. ۴۲ — همان کتاب، ص ۱۳، س ۲۱ — ۲۰ (۳۲).

(۱) «نمی‌توانید منکر آن شوید که چیزها پیوسته از چیزهای دیگر برمی‌خیزند و نیز نمی‌توانید منکر آن شوید که آن چیزها که منشأ آنها است ازلی است». (۲) «نمی‌توانید منکر آن شوید که صورت درخت خرما در هسته خرما کامن است، و چون چیزی را که مشابه آن است بیابد ظاهر می‌شود». (۳) «هسته قدرت و امکان مادی درخت خرما است». ۴۳ از این سه جمله، نخستین آنها آشکارا نظریه ارسطو را مبتنی بر وجود ماده ازلی که در معرض کون و فساد قرار گرفته است منعکس می‌سازد، و جمله‌های دوم و سوم آشکارا بازتابی از این گفته ارسطو است که «دانه... بالقوه حاوی صورت است». ۴۴ به همین گونه اشعری چنین نوشته است: «و بسیاری از ملحدان گفته‌اند که رنگها و مزه‌ها و بوها در زمین و آب و هوا کامنند و سپس در خرما و میوه‌های دیگر از طریق انتقال و پیوستن مشابه‌ها به یکدیگر ظاهر می‌شوند، و این را به دانه زعفرانی تشبیه کرده‌اند که در کوزه آبی بیفتد و با تغذیه شدن با چیزهای مشابه خود آشکار شود» ۴۵ / نظریه کمون در این فقره آشکارا به چیزی تعلق دارد که ما آن را نظریه جامع نام نهادیم، هرچند بلافاصله پس از گزارش اشعری در باره نظریه محدود کمون آمده است که پیشتر آن را نقل کردیم. ۴۶

شهرستانی داشتن اصل ارسطویی نظریه کمون نظام را به صورتی مستقیم‌تر بیان کرده است. وی از این موضوع در دوجا از کتابش، ملل، سخن گفته است.

در یک جا، پس از بازگو کردن نظریه کمون نظام، همچون بغدادی از انتصار خیاط، ۴۷ که در آن کمون بیش از آنکه به «اجسام» تعلق داشته باشد به

۴۳ — ترجمه آلمانی از نسخه‌ای عربی به وسیله پینز در کتابش، ذریگری، شماره ۲، در صفحه: ۹۹ — ۱۰۰.

۴۴ — متافیزیک هفتم، ۱۰۳۴a، ۹، س ۳۳ تا ۱۰۳۴b، ۱۰۳، س ۱.

۴۵ — مقالات، ص ۳۲۹، س ۷ — ۴.

۴۶ — به پیش از این، حاشیه ۲۳ و پس از آن رجوع کنید.

۴۷ — ملل، ص ۳۹، س ۱۳ — ۹ که درس ۱۳ لفظ مکامینها (نهانگاه آنها) به جای اماکینها (مکانهای آنها) در فقره مطابق آن در انتصار و فرق به کار رفته است.

«اعراض» تعلق دارد، بدین صورت اظهار نظر کرده است: «این نظریه را وی از برجستگان کمون و ظهور در میان فلاسفه گرفت و همواره به آن تمایل داشت که از میان ایشان نگرش طبیعیت‌گرایان را بیش از نگرش الاهیون‌پذیرد».^{۴۸} این بیان اخیر به صورتی کاملاً واضح بدان معنی است که، با وجود آنکه نظام در نظریه کمون خود از فلسفه پیروی می‌کند، میان «الاهیون» و «طبیعیون» در خصوص مرحله‌ای از این نظریه اختلاف وجود دارد، و نظام از طبیعیون پیروی می‌کند. چون می‌دانیم که در شهرستانی، و در فلسفه اسلامی به صورت کلی، «الاهیون» اشاره به کسانی است که، همچون افلاطون و ارسطو، به وجود موجودات غیر جسمانی معتقدند، و «طبیعیگران» یا «طبیعیون» اشاره به کسانی است که، همچون رواقیان، وجود موجودات غیر جسمانی را انکار می‌کنند،^{۴۹} و نیز چون می‌دانیم نگرش نظام حاکی از آنکه اعراض عبارت از اجسامند و اینکه اجسام در یکدیگر تداخل و نفوذ پیدا می‌کنند ریشه در رواقیگری دارد،^{۵۰} می‌توانیم این گفته شهرستانی را که نگرش نظام پیرو نگرش «طبیعیون» است نه پیرو نگرش «الاهیون»، به این معنی بگیریم که نظریه کمون نظام از آن جهت که بر این اعتقاد است که اعراض در موضوعهای خود پیش از آنکه جنبه فعلیت پیدا کنند به صورت بالقوه / وجود دارند، مبتنی بر نظریه ارسطو 508 درباره امکان و فعلیت است، و از آن جهت که بر این اعتقاد است که اعراض اجسامند و اجسام قابل تداخل در یکدیگرند، بر تعلیمات رواقیان متکی است. در جای دیگر نیز درباره نظام گفته است که «وی در میان فلاسفه به این تعلیم طبیعیت‌گرایان متمایل بود که روح را جسم می‌دانستند»^{۵۱}، که در اینجا نیز مقصود وی

۴۸ - ملل، ص ۳۹، س ۱۵ - ۱۳.

۴۹ - به خصوصیت بیان شده به توسط غزالی برای «طبیعیگران» و «الاهیون» در مفید غزالی، ص ۲۰ - ۱۹، و خصوصیات ذکر شده به توسط شهرستانی (ملل، ص ۲۰۲، س ۱۴ - ۱۳) و افلاطون (همان کتاب، ص ۲۸۳، س ۷) برای «طبیعیون» مراجعه کنید.

۵۰ - رجوع کنید به پیش از این، حواشی ۳۷ و ۳۸، و س. هورو ویتس، تأثیر (۱۸۹۹). ص

۱۱ - ۱۰.

۵۱ - ملل، ص ۳۸، س ۱۲ - ۱۱.

از طبیعی‌گران همان روایان است.^{۵۲} و این درست همان چیزی است که به صورت ضمنی از بیان بغدادی درخصوص نظریهٔ کمون نظام به دست می‌آید.

در جای دیگری از همان کتاب، پس از نقل گزارشی از پورفورئوس دربارهٔ تعلیمات آناکساگوراس، شهرستانی چنین نوشته است: «وی نخستین کسی است که نظریهٔ کمون و ظهور را طرح کرد، تا آنجا که چنان می‌اندیشید که همهٔ چیزها در نخستین جسم موجود است و به وجود آمدن آنها تنها عبارت از خروج از آن جسم و آشکار شدن از آن به صورت یک نوع یا جنس یا مقدار یا شکل یا تکاثف یا تخلخل است، درست به همان گونه که خوشه از یک دانه پدید می‌آید، و درخت خرما از هسته‌ای خرد، و انسان کامل از نطفهٔ حقیر، و پرنده از تخم، و این همه ظاهر شدن از کمون است و پیدا شدن فعل از قوت، و صورت از استعداد ماده. و آفرینش (ایداع) تنها [از] یک [چیز] است و جز به جسم نخستین به چیزی تعلق نمی‌گیرد».^{۵۳}

باید توجه داشت که در این فقره نقل شده از پورفورئوس، که بنابر آن شهرستانی گفته که آناکساگوراس نخستین کسی است که نظریهٔ «کمون و ظهور» را پیشنهاد کرده، اشاره‌ای به «کمون» و «ظهور» نشده. همهٔ آنچه به نقل از پورفورئوس آمده این است که «اصل همهٔ چیزها یک جسم است» و اینکه «از آن همهٔ اجسام و نیروهای جسمانی و انواع واجناس»^{۵۴} بیرون آمده است. بنابراین دادن نام خاص نظریهٔ «کمون و ظهور» به آن از خود شهرستانی است که به سبب شباهت آن با نظریهٔ نظام / که همگان آن را می‌شناختند، این نام را بر آن نهاده است. علاوه بر این، حتی گفتهٔ وی حاکی از آنکه آناکساگوراس «نخستین» کسی بود که نظریه‌ای شبیه نظریهٔ کمون و ظهور نظام پیشنهاد کرد نباید به معنی تحت اللفظی گرفته شود، چه اندکی پس از گفتن اینکه آناکساگوراس «نخستین» کسی بود که نظریهٔ کمون را پیشنهاد کرد، شهرستانی خود می‌گوید که طالس و آناکساگوراس «در فرض مادهٔ نخستین و

۵۲ - دیوگنس، هفتم، ۱۵۶.

۵۳ - ملل، ص ۲۵۷، س ۱۲ - ۷.

۵۴ - همان جا، س ۷ - ۴.

صور قابل تصوّر در آن یا در باره یک جسم نخستین و موجودات کامن در آن»^{۵۵} رأی واحد داشتند. از این گذشته استعمال «ماده نخستین» و «صُور» به تَوسط وی، و نیز توصیف وی از نظریه کمون آنا کسا گوراس در فقره نقل شده بالا، همچون آنکه به «خروج... فعلیت از امکان یا خروج صورت از استعداد ماده» می رسد - که این همه اصطلاحات مشخص ارسطویی است - اشاره به آن است که، علاوه بر طالس و آنا کسا گوراس، ارسطو نیز یک نظریه کمون داشته است.

آنچه واقعاً در این فقره داریم اعتقاد خود شهرستانی است بر این که نظریه کمون، که در فقره ای که وی از انتصار خیاط نقل کرده به نظام نسبت داده شده، در حقیقت نظریه ای است که مورد قبول بعضی از فلاسفۀ یونان همچون طالس و آنا کسا گوراس بوده است که، به گفته وی، بر این اعتقاد بودند که «ماده ای ابتدایی و هستیهای پنهان در آن» وجود دارد، چه همه این گونه فیلسوفان به «خروج ظهور از کمون» معتقد بودند که صورت دیگری از بیان اعتقاد ارسطو به «ماده ای نخستین و صُوری قابل تصوّر در آن» یا به «خروج... فعلیت از امکان» است.

بنابراین اصطلاحات «کمون» و «ظهور» معادلهای غیرفتی اصطلاحات «امکان» و «فعلیت» است که نظام آن را از گروهی از فیلسوفان التقاطی غیرمسلمان اقتباس کرده بود که معمولاً نویسندگان مسلمان از آنان به نام دهریه یاد می کردند، ولی در این حالت خاص چنان پیش آمده است که از آنان به عنوان ملحدان نیز یاد کرده اند. اینکه استعمال اصطلاحات «کمون» و «ظهور» همچون معادلهای غیرفتی اصطلاحات فتی «امکان» و «فعلیت» / غیر 510 متداول نبوده، از دو مثال ذیل معلوم شود.

نخست، ترجمۀ عربی کتاب اینثاد پلوتینوس به نام نادرست الاهیات (اوثولوجیای) ارسطو است. در آن کتاب نویسنده می کوشد تا این امر را به اثبات برساند که هیچ چیز در طبیعت آرام و ساکن نمی ماند. این امر را با آوردن مثالی

از دانه نشان می دهد که چون آن را کشت کنند، از نمو باز نمی ایستد تا اینکه سرانجام به صورت چیزی دیگر درمی آید. چه، به گفته وی، «در دانه کلمات عالی فاعل خلاق وجود دارد که به صورتی جدایی ناپذیر به آن پیوسته اند، ولی پنهانند و در معرض مشاهده چشمان ما قرار نمی گیرند. ولی هنگامی که دانه وظایف خود را به انجام می رساند و در معرض دید ما واقع می شود، قدرتهای عظیم و شگفت انگیز آن آشکار می شود.^{۵۶} بنابراین در اینجا با این تصور فلسفی عام روبه رو هستیم که آنچه آفرینشی تازه به نظر می رسد چیزی جز «ظهور» وجودی نیست که پیش از آن به حالت «کمون» بوده است.

دوم، نظام گنوستیکی سیمون است بدان صورت که هیپولیتوس آن را با عظمت جلوه گر ساخته است. هیپولیتوس آن را همچون ترکیبی از هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو معرفی کرده است. به پیروی از هراکلیتوس که رواقیان از او تبعیت می کردند، سیمون می گوید که «آتش اصل همه چیز است».^{۵۷} در این آتش، به گفته او، دو طبیعت وجود دارد، «و از این طبیعت دو گانه وی یکی را پنهان (به یونانی: گریپتوس) نامیده است و دیگری را آشکار (فایرون)».^{۵۸} سپس به دنبال آن می گوید که «اجزاء پنهان در اجزاء آشکار آتش وجود داشته اند، و اجزاء آشکار آتش از اجزاء پنهان به وجود آمده اند».^{۵۹} این اجزاء پنهان و آشکار را وی به ترتیب با چیزی تشبیه می کند که ارسطو «قوت یا امکان» (دونامیس) و «فعلیت» (ایزگیا) و افلاطون «معقول» (نوتئون) و «محسوس» (آیسطئون)^{۶۰} نامیده است. پس در اینجا مفهوم ارسطویی قوت و فعل همچون انتقالی از آنچه پنهان است به آنچه آشکار است توصیف شده است.

511

/ در گزارش خیاط از نظریه کمون نظام، دیدیم که چگونه نظام، علاوه بر استفاده از این نظریه همچون تفسیری از روایت قرآنی داستان آفرینش

۵۶ → اوئولوجیا، ص ۷۸، س ۸-۶.

۵۷ → هیپولیتوس، برضة الحاد ششم، ۹، ۳.

۵۹ → همان جا، ۹، ۶.

۶۰ → همان جا.

۵۸ → همان جا، ۹، ۵.

بدان گونه که در عهد قدیم آمده، همچنین «شش روز» را که آفرینش در آنها صورت گرفته بدین معنی گرفته است که «همه چیزها در زمان واحد» آفریده شدند. ولی این تفسیر غیر تحت اللفظی تعبیر «شش روز» به هیچ وجه طرف توجه او برای هماهنگ کردن آن با نظریه ارسطویی امکان و فعلیت قرار نگرفت، چه حتی با وجود پذیرفتن معنی اولی این عبارت، وی می توانست بگوید که در چیزهای آفریده شده در آن شش روز، بالقوه همه چیزهایی که بنا بود در آینده وجود پیدا کند، نهفته بوده است. دلیل این گونه تفسیر را باید در نفوذ خارجی جستجو کرد. چنان اتفاق افتاد که در زمان نظام تفسیر داستان آسمانی شش روز آفرینش به معنی آفرینش همزمان، در یهودیت و مسیحیت هردو رایج بود. در یهودیت، فیلمو می گفت که شش روز را نباید مستلزم توالی زمانی دانست بلکه باید آن را بیشتر نماینده آن دانست که عالم مطابق با نظامی کامل آفریده شده، و اینکه از همین نظم کامل پیروی می کند، چه در حقیقت وی می گوید که: «همه چیزها همزمان (آما)» یا «یکباره (اومو)»^{۶۱} شکل گرفتند. چیزی شبیه آن در گفته ای از علمای دینی یهود آمده است که بنابر آن همه چیزهایی که آفرینش آنها در شش روز گفته شده، واقعاً با آسمانها و زمین در همان روز اول آفریده شدند ولی به حالت پنهانی بودند و پس از آن هریک از آنها در یکی از شش روز ظاهر شد.^{۶۲} در مسیحیت، که بحث در این خصوص با کِلِمِنت اسکندرانی آغاز شد، تفسیر شش روز آفرینش به صورت آفرینش همزمان به توسط پدران گوناگون کلیسا مورد بحث قرار گرفت و در میان ایشان کسانی این تفسیر را پذیرفتند.^{۶۳} از همه این منابع بود که اطلاعاتی درباره آفرینش همزمان به نظام رسید.

به نظر من منشأ تاریخی نظریه کمون نظام چنین است. نخست نظر

بعضی از فلاسفه / التقاطی غیرمسلمان چنین بود که آنان را با لقب ملحدان یا 512 دهریان می خواندند، و اینان مفاهیم قوت و فعل ارسطویی را که نماینده طرز

۶۱ - فیلمو، *Opif*، ۳، ۱۳، ۲۲، ۶۷. ۶۲ - *Genesis Rabbah* ۱۲، ۴.

۶۳ - مانگنوت، مقاله شش روز آفرینش در DTC، ۶۰، ستونهای ۲۳۳۸ - ۲۳۳۵.

تصوّر وی از علیّت بود، به گونه‌ای با زبان غیرفقی از طریق کمون و ظهور بیان می‌کردند. نظام آن را اقتباس کرد و جایگزین آفرینش پیوسته مسلمانان پیرو سنت ساخت، به همان گونه که معمر مفهوم معنی خود را جایگزین آن ساخته بود. ولی، در پذیرفتن این نظریه کمون، نظام دو تغییر در آن وارد کرد. نخست، با آنکه در آغاز این نظریه در مورد آموزه ارسطویی ازلیت عالم به کار می‌رفت، نظام آن را در آموزه قرآنی آفرینش عالم به کار برد. دوم، در صورتی که آنچه در اشیاء پنهان است نخست با نام «عَرَض» یا با الفاظی به معنی عرض خوانده می‌شد، نظام، به پیروی از نگرش رواقیان که عرضها را جسم و اجسام را قابل نفوذ و تداخل در یکدیگر می‌دانستند، آنچه را که در اجسام کامن است با اصطلاحاتی به معنی اجسام خواند.

حال به بیان چهار تفسیر دیگر از نظریه کمون نظام می‌پردازیم.

نخست، تفسیر اشتاینر است. بنابر نظری، نظریه کمون نظام بر مبنای نظریه قوت و فعل ارسطو ساخته شده.^{۶۴} و این درست همان چیزی است که در اثبات آن کوشیدیم.

دوم، تفسیر هوروویتس است.^{۶۵} نقطه اتکای این طرز تفسیر همان متنهایی است که من آنها را برای تأیید تفسیر خودم مورد استناد قرار دادم. بنابر گفته هوروویتس، نظریه آفرینش همزمان نظام از گفته علمای یهود گرفته شده که پیشتر نقل کردم، و نظریه کمون وی مشتق از نظریه رواقی «کلمه نطفه‌ای» است که گونه‌ای از قدرت مولد نهانی است. در تأیید اصل رواقی نظریه کمون، به چیزی اشاره می‌کند که وی آن را تشبیهی میان بیان نظام از اینکه «آفرینش آدم ابوالبشر مقدم بر آفرینش فرزندان او نبوده» و میان آن آموزه رواقی می‌داند که بنابر آن آتش نخستین بذر همه افراد بشری همچون سقراط / و کسانتپ و 513 آنیتوس و میلیس است که در همه ادوار آینده جهان دوباره ظاهر خواهند شد.^{۶۶} برای متکی ساختن بیشتر نظریه کمون بر اصل رواقی، وی به گفتار شهرستانی

۶۴ - ه. اشتاینر، معزله (۱۸۶۵)، ص ۶۸ - ۶۶.

۶۵ - س. هوروویتس، تأثیر، ص ۲۴ - ۲۱.

۶۶ - همان کتاب، ص ۲۴.

اشاره می کند که پیشتر آن را نقل کردیم، و در آنجا شهرستانی در ضمن خرده گیری بر نظریه کمون نظام گفته است که نظام بیش از آنکه به نگرش «الاهیون» متمایل باشد به نگرش «طبیعیون» متمایل بود، و با معنی کردن «طبیعیون» به «رواقیان»، چنین استنتاج می کند که به گفته شهرستانی، نظریه کمون نظام از رواقیان گرفته شده بوده است.^{۶۷} و اما درخصوص این گفته شهرستانی که آناکساگوراس نخستین کسی بود که نظریه کمون را بنا نهاد، می گوید که این یک اشتباه از طرف شهرستانی است که لفظ «بذرها» ی (به یونانی: اسپرماتا) آناکساگوراس را با لفظ «بذر» (اسپرها) رواقیون یکی شمرد در صورتی که این دو هیچ ارتباطی با هم ندارند.^{۶۸}

سوم، تفسیر هورتن است.^{۶۹} این تفسیر نیز همان متنها را وسیله تأیید خود انتخاب می کند که من پیشتر آنها را برای تأیید تفسیر خودم آوردم. هورتن آناکساگوراس را منبع مستقیم نظریه کمون نظام می داند، ولی با وجود این می گوید که چنین نظریه را نیز می توان در فلاسفه پیش از سقراطی همچون لئوکیپوس و دموکریتوس و آمپدوکلیس یافت،^{۷۰} و اینکه بعضی از عناصر رواقی را نیز می توان در گزارشهای نظریه نظام به دست آورد.^{۷۱} وی همچنین از اشاره ضمنی شهرستانی به تطبیق نظریه کمون بر نظریه قوت و فعل و هیولی و صورت ارسطو آگاه است، ولی می گوید که این منتسب کردن نادرست نگرشی به ارسطو است که نسبت به او بیگانه است.^{۷۲} برای تأیید توضیح خویش، هورتن فقره ای از خود شهرستانی را نقل می کند که بنابر آن وی آناکساگوراس را نخستین طراح نظریه کمون دانسته^{۷۳} / و در بیان این امر می گوید که چگونه 514 همه فلسفه نظام، که هور و ویتس آن را رواقی دانسته، بر آناکساگوراس مبتنی است.^{۷۴}

۶۷ - همان کتاب، ص ۲۲.

۷۱ - همان مقاله، ص ۷۷۶.

۶۸ - همان کتاب، ص ۲۳.

۷۲ - همان مقاله، ص ۷۷۷، شماره ۱.

۶۹ - م. هورتن، «نظریه کمون نظام» در

۷۳ - همان مقاله، ص ۷۷۶.

ZDMG ۶۳ (۱۹۰۹)، ۷۹۲ - ۷۷۴.

۷۴ - همان مقاله، ص ۷۸۰ و بعد.

۷۰ - همان مقاله، ص ۷۷۳.

چهارم، تفسیر آپتوویتسر^{۷۵} است که از هر منشأ فلسفی صرف نظر می‌کند، و برای هر گفته در نظریه نظام، بدان گونه که بغدادی و شهرستانی نقل کرده‌اند، یک منبع یهودی را به عنوان منشأ آن می‌آورد. برای آفرینش همزمان، فقره‌های ربّانی^{۷۶} و فیلو^{۷۷} را نقل می‌کند، ولی به معادلهای آنها در مسیحیت نیز ارجاع می‌دهد.^{۷۸} برای استعمال کلمه «کامن» یا معادلهای آن، بار دیگر به نقل از فقرات ربّانی^{۷۹} و فیلو^{۸۰} می‌پردازد. برای جمله‌ای در بازگویی شهرستانی از نظریه کمون نظام،^{۸۱} که وی معنی آن را این می‌داند که همه چیزها به حالت رشد کامل آنها آفریده شده بوده است، به نقل از فقرات ربّانی^{۸۲} و کتاب چهارم عزرا^{۸۳} و فیلو^{۸۴} می‌پردازد. در مقابل این جمله که «خدا آدم ابوالبشر را پیش از آفریدن فرزندانش نیافرید»، وی فقراتی ربّانی را آورده است که در آنها آدم به صورتی معرفی شده که مشتمل بر همه نسلهای آینده نوع بشر است.^{۸۵}

نظریه کمون، بدان گونه که در معرفی آن کوشیدم، به توسط نظام همچون جانشینی برای نظریه سنتی آفرینش پیوسته، که وی آن را همراه با نظریه سنتی ذرات رد کرده بود، پذیرفته شد. و این نیز بدان معنی است که وی همچنین طرز تصور ذریگرانه مکان و زمان را رد کرده و به جای همه آنها نظریه ارسطویی تقسیمپذیری نامتناهی اجسام و نیز زمان و مکان را جایگزین ساخته بوده است. تقسیمپذیری بیپایان مکان با چهار برهان در معرض انتقاد زنون قرار گرفت که ارسطو آنها را در فیزیک خود آورده است. پاسخی که هدف آن، چنانکه پس از این خواهیم دید، جوابگویی به نخستین برهان زنون است و به نام

۷۵- و. آپتوویتسر، «نظریه‌های آفرینش عربی - یهودی» سالنامه کالج اتحاد عبری، ۶، (۱۹۲۹)، ۲۱۷-۲۰۵.

۷۶- همان کتاب، شماره ۱۱. ۸۱- رجوع شود به ملل، ص ۳۹، س ۱۰.

۷۷- همان کتاب، شماره ۱۲. ۸۲- آپتوویتسر «عربی - یهودی»، شماره ۱۳.

۷۸- همان جا. ۸۳- همان کتاب، شماره ۱۴.

۷۹- همان کتاب، شماره‌های ۱۶ و ۱۶a. ۸۴- همان کتاب، شماره ۱۵.

۸۰- همان کتاب، شماره ۱۷. ۸۵- همان کتاب، شماره‌های ۲۰ و ۲۳.

نظریّه / «طفره» خوانده می‌شود، به نظام نسبت داده شده است. هرچند این 515 نظریّه همچنین، در گزارشی از اشعری به نام زُرْقَان^{۸۶} به هِشام بن الحَکَم نیز منسوب شد، عموماً آن را از نظام می‌دانند. مثلاً، ابن حزم نظریّه طفره را به صورت نظریّه ای معرفی می‌کند «که بعضی از متکلمان واضع آن را ابراهیم بن النَّظَّام می‌دانند».^{۸۷} بغدادی، پس از گفتن اینکه «نظام نگرش انکار ذره خود را از هِشام و فلاسفه ملحد گرفته بود»، چنین می‌افزاید: «سپس بر مبنای این [یعنی بر مبنای انکار ذره] نظریّه طفره خود را تأسیس کرد که کسی پیش از وی درباره آن نیندیشیده بود».^{۸۸} به همین گونه شهرستانی، پس از گفتن اینکه «نظام با فلاسفه در انکار ذرات توافق داشت» این جمله را افزوده است: «و او آغاز کننده نظریّه طفره است».^{۸۹}

نخستین برهان زنو، بدان گونه که ارسطو آن را بازگو کرده، چنین است: «برای یک چیز غیرممکن است که از بینهایت بگذرد یا با چیزهای نامتناهی یک به یک، در زمان معین، تماس (به یونانی: آفاسطای) حاصل کند».^{۹۰} آنچه مقصود وی است چنین است: بنابر فرض تقسیمپذیری نامتناهی فاصله، برای یک شیء محال است که فاصله ای نامتناهی را در زمان متناهی طی کند، چه، از آنجا که هر فاصله متناهی به صورت نامتناهی قابل تقسیم است، شیئی که بر روی آن حرکت می‌کند می‌بایستی با شماری نامتناهی از پاره‌های فاصله در زمانی محدود و متناهی در تماس باشد و از روی آنها بگذرد، که ارسطو خود می‌بایستی مستحیل بودن آن را قبول داشته باشد.

راه حل نظام برای این دشواری با نظریّه طفره خود، بدان گونه که اشعری از آن در مقالات سخن گفته، چنین است: «نظام با این امر موافق بود که برای یک جسم این امکان وجود دارد که در یک مکان باشد و سپس به مکان

۸۶- مقالات، ص ۶۱، س ۱۴-۱۳. ۸۸- فرق، ص ۱۱۳، س ۱۸-۱۷.

۸۷- فصل پنجم، ص ۶۴، س ۲۲. ۸۹- ملل، ص ۳۸، س ۱۹.

۹۰- فیزیک ششم، ۲، ۲۳۳a، ۲۳-۲۲؛ ششم، ۹، ۲۳۹b، ۱۴-۱۱؛ طوبیقا هشتم،

سومی برسد بدون آنکه از مکان دوم عبور کند، و این کار از طریق طفره صورت می گیرد. وی برای این چند دلیل آورده است. یکی از اینها فرقه چرخنده است که حرکت بالای آن بیش از حرکت پایین آن است و قسمت بالای آن مسافتی 516 بیش از قسمت پایین و قطب آن می پیماید، / و این امر نتیجه آن است که قسمت بالای آن با چیزهایی مماس می شود که متقابل آن [یعنی نوک یا بینی] با آنها مماس نمی شود.^{۹۱}

راه حل نظام بدان گونه که شهرستانی نقل کرده، چنین است: «از آن جهت نظریه طفره را وضع کرد که فرض تقسیم پذیری بینهایت بر او لازم می کرد، اگر مورچه ای از یک طرف سنگی به طرف دیگر آن حرکت کند، این را بپذیرد که آن مورچه نامتناهی را [در زمان متناهی] طی کند، و چگونه ممکن است که متناهی نامتناهی را پیماید؟ گفت که آن مورچه بعضی از پاره های فاصله را با رفتن طی می کند و بعضی را با طفره [یعنی جهیدن]^{۹۲}.

لفظ «تماس» که هم در برهان اول زنوی بازگوشده به توسط ارسطو آمده و هم در نظریه طفره نظام بدان گونه که اشعری آن را بازگو کرده، آشکارا نشان می دهد که آن همچون پاسخی به این برهان زنواست که نظام با نظریه طفره خود به آن داده و نیز این که نظام از فیزیک ارسطو از این برهان زنواگاهی حاصل کرده بوده است. ولی چنان اتفاق افتاده که ارسطو نیز خود به این برهان زنوپاسخ داده،^{۹۳} و پاسخ وی همان نظریه طفره که نظام کوشید تا با آن پاسخ زنو را بدهد نیست. پاسخ ارسطو مبتنی بر این نگرش او است که همراه با تقسیم پذیری بی پایان مکان و کمیت، تقسیم پذیری بی پایان حرکت و زمان نیز هست. دلیل این را که چرا نظام از پاسخ ارسطو غافل مانده و پاسخ تازه ای طرح ریخته، نمی توان بیان کرد. یقیناً وی نمی توانسته است با ارسطو در خصوص تقسیم پذیری بی پایان حرکت و زمان علاوه بر تقسیم پذیری بی پایان مکان و کمیت مخالف باشد، و در هیچ یک از گفته های نقل شده به نام او دلیلی بر آن

۹۱- مقالات، ص ۳۲۱، س ۱۰-۶.

۹۲- ملل، ص ۳۸، س ۱۹ تا ص ۳۹، س ۱. ۹۳- فیزیک ششم، ۲، ۲۳۳a، ۳۱-۲۴.

وجود ندارد که در این خصوص با ارسطو توافق نداشته است. تنها توضیح پسندیده آن است که وی، در عین آنکه از روی شایعات از برهان زنوبدان گونه که ارسطو آن را در فیزیک خود بازگو کرده بود آگاهی داشته، چیزی از پاسخ ارسطو به آن نشنیده بوده است. حقیقت آن است که در هیچ یک از گفته‌های نقل شده به نام نظام درباره / نظریه طفره خودش اشاره‌ای به آن وجود ندارد که از پاسخ ارسطو 517 آگاه بوده است.

و اما در خصوص صحت نظریه طفره نظام، شاید کسی چنین وسوسه شود که مفهومی فیزیکی یا ریاضی یا متافیزیکی را که در آن پنهان شده باشد اکتشاف کند. ولی هر تلاشی از این گونه که صورت بگیرد بیحاصل است. نظریه طفره چیزی جز زبان بازی و دوپهلوگویی نیست. همه آنچه در آن است تنها این است که گفته شود اگر بر روی پاره‌های بینهایتی که یک فاصله به آنها تقسیم شده نتوان راه رفت، می‌توان از روی آنها جهید. بسیار چیزهایی بایست نظام درباره آنها استدلال کرده باشد تا بتواند بگوید که راه رفتن بر روی آنها ممکن نیست ولی پریدن بر روی آنها ممکن است. یک پرچین را در نظر بگیرید؛ از میان آن نمی‌توانیم بگذریم ولی می‌توانیم از بالای آن بجهیم. چرا نتوانیم درباره پاره‌های نامتناهی که فاصله‌ای به آنها تقسیم شده چنین چیزی بگوییم؟ محققاً نمی‌توانیم میان آنها راه رویم، ولی چرا نتوانیم بر روی آنها بجهیم؟ بطلان این برهان را شهرستانی چنین بیان کرده است: «وی این را نمی‌داند که جهیدن نیز عبارت از پیمودن مسافتی موازی با مسافت مورد نظر است، و بنابراین آن دشواری که از نگرش وی درباره تقسیم‌پذیری بی‌پایان مکان فراهم می‌آید به این ترتیب از میان نمی‌رود. تفاوت میان راه رفتن و جهیدن تنها به تندی و کندی زمان بستگی دارد». ۹۴ و به همین جهت ابن حزم که با او در تقسیم‌پذیری بی‌پایان توافق داشته، ۹۵ نظریه طفره وی را رد کرده است. ۹۶ اسفراینی گفته است: «نظریه نظام عنوان ضرب المثل برای هر نظریه نادرست و غیر قابل قبول پیدا کرده است». ۹۷

۹۴- ملل، ص ۳۹، ۷-۵. ۹۶- همان کتاب، ص ۶۴، ۲۱ تا ص ۶۵، س ۱۲.

۹۵- فصل پنجم، ص ۹۲، س ۲۱ و بعد. ۹۷- تبصیر، ص ۶۸، س ۸-۷.

علّیت

۱ - انکار علّیت

۱ - بقا و فنای چیزها

در مجادله فرضی میان یک مسیحی و یک مسلمان که یوحنا دمشقی آن را طرح کرده، فرد مسیحی بر این اعتقاد است که پس از شش روز آفرینش، همه فرایندهای متعارفی طبیعت همچون تولید مثل مردمان و گیاهان و علفها، فعل خدا است که به میانجیگری علتهای صورتپذیر می شود، در صورتی که اعتقاد فرد مسلمان بر آن است که همه آنها آفرینش مستقیم خدا است.^۱ از اینجا چنین نتیجه می گیریم که در قسمت اول قرن دوم / هشتم فرد مسلمان منکر آن بوده است که خدا به میانجیگری علتهای عمل کند.

اینکه مسلمانان چگونه چنین نگرشی پیدا کردند، بر مبنای این اعتقاد مسلمانان نخستین قابل توضیح است که صفت قدرت صفت درجه اول و انحصاری خدا است. این اعتقاد را آنان از روی آیاتی از قرآن پیدا کرده بودند که در آنها خدای راستین اسلام در تقابل با خدایان باطل پیش از اسلام قرار گرفته بود. تقابل و تضاد به صورت عمده میان خدای حق صاحب قدرت و خدایان باطل بدون قدرت است. و اینک چند نمونه از این آیات. «آیا شریک [خدا] قرار می دهند چیزهایی که نمی توانند چیزی را بیافرینند و خود آفریده اند؛ و نه به یاری کردن آنان توانایی دارند و نه می توانند به یاری خود برخیزند؟» (سوره اعراف، ۱۹۱)؛ «بگو آیا از شرکای [خدای] شما کسی

هست که بتواند آفریده‌ای را پدید آورد، و سپس او را به خود بازگرداند؟ بگو: خدا آفریده را پدید می‌آورد و سپس او را به خود بازمی‌گرداند» (سوره یونس، ۳۵) «خدا است که شما را آفرید، و سپس به شما روزی داد، و سپس شما را می‌میراند و پس از آن زنده‌تان می‌کند؛ آیا در میان شرکای [خدای] شما کسی هست که بتواند هیچ یک از این کارها را بکند؟» (سوره روم، ۳۹)؛ «بگو: چه می‌اندیشید درباره شرکای خودتان که جز خدا آنان را می‌خوانید؟ به من نشان دهید که چه چیز از زمین را آفریده‌اند، یا اینکه آیا شرکتی در آسمانها داشته‌اند» (سوره فاطر، ۳۸). / پس قدرت خصوصیت عمده و انحصاری خدای 519 راستین است.

تصوّر کلی خدا به عنوان تنها کسی که بر هر کار قدرت دارد، با آیاتی که در آنها مخصوصاً خدا همچون علت نمودهای گوناگون جهان معرفی شده، تأیید و تقویت می‌شود. و اینک چند نمونه از این گونه آیات. «ما آب [باران] را فروریختیم، و سپس زمین را شکافتیم، پس دانه را در آن رو یانیدیم، و انگور و گیاه دارویی و زیتون و خرما را، و باغهای پردرخت را، و میوه و چراگاه را، برای شما و برای چهار پایانتان» (سوره عبس، ۳۲ — ۲۵)؛ «خدا است آنکه آسمانها و زمین را آفرید، و از آسمان آبی فروفرستاد و با آن از میوه‌ها روزی شما را فراهم آورد، و کشتی را مسخر شما ساخت تا به فرمان او در دریا سیر کند» (سوره ابراهیم، ۳۷)؛ «چون امر او چیزی را اراده کند، تنها می‌گوید باش، پس می‌باشد» (سوره یس، ۸۲).

تأثیر متزاید این آیات بر روی عقل مسلمانان نخستین آن بوده که خدا، و تنها خدا، به امر و قدرت، علت مستقیم همه حوادث در عالم است. حتی آیه ۳۷ از سوره ابراهیم را که ترجمه آن گذشت، و می‌گوید که خدا با بارانی که خود می‌فرستد میوه‌ها را به وجود می‌آورد، ظاهراً می‌بایستی به این معنی گرفته باشند که خدا به فرمان خود مستقیماً سبب آن می‌شود که از باران میوه‌ها پدید آید. تنها یک گونه از چیزهای آفریده در قرآن چنین توصیف شده است که خدا آنان را به انجام دادن بعضی از کارها می‌گمارد، و آن فرشتگان است؛ ولی فرشتگان

چیزهایی هستند که معمولاً از آنها به عنوان علّتهای میانجی یاد می کنند؛ آنها تنها پیامهای خدا را می رسانند و مخصوصاً به فرمان او در پاره ای از موارد^۲ اراده او را روان می سازند، هرچند در یک مورد در قرآن آمده است که فرشته ای از فرمان خدا سرپیچی کرد (سوره بقره، ۳۲ — ۲۸؛ سوره ص، ۷۴ — ۷۱).

520

/ اعتقاد استقرار یافته فرد مسلمان در اوایل قرن دوم / هشتم چنین بود، و در مقابل این اعتقاد وجود هیچ مخالفتی در آن زمان به ثبت نرسیده است.

حدود یک قرن بعد، در اوایل قرن سوم / نهم، آثار فلسفی یونانی به عربی ترجمه شد. از خواندن این ترجمه ها مسلمانان با دو نگرش متضاد موجود میان فلاسفه در باره مسئله علّیت آشنایی پیدا کردند. از یک سو، اکثریت فیلسوفان به وجود خدایی معتقد بودند که او را علّت دور و لازم حوادث این جهان می دانستند — خدایی که به ضرورت طبیعت خود سبب آن است که همه پیشامدهای عالم به میانجیگری عواملی که همچون علّتهای مستقیم آن حوادث در نظر گرفته می شوند، صورت وقوع پیدا کنند. از سوی دیگر، پیروان اپیکوروس از اصل منکر خدا بودند و نیز این را قبول نداشتند که حوادث عالم علّت مستقیمی داشته باشد. به اعتقاد ایشان، همه پیشامدهای این جهان بر حسب تصادف و بخت اتفاق می افتد. مسلمانان نمی توانستند هیچ یک از این دو نگرش را به صورت کامل قبول کنند، ولی در هریک از آنها چیزی می یافتند که برای ایشان پذیرفتنی بود. اعتقاد به خدا را که با نگرش اولی همراه بود تأیید می کردند، ولی این را که خدا علّتی بی اراده و دور باشد و نیز این تصوّر را که چیزها قدرت علّیتی داشته باشند قبول نداشتند. و اما در مورد نگرش دوم مخصوص پیروان اپیکوروس، انکار آن را در مورد قدرت علّتی داشتن چیزها در این عالم می پذیرفتند، ولی با انکار خدای آن و با این تصوّر که حوادث این

۲ — در این خصوص که فرشتگان علّت نیستند بلکه نمایندگان خدا هستند، رجوع کنید به تهافت الفلاسفه غزالی، هفدهم، ص ۲۷۹، س ۲ — ۱ و ۱۱ — ۱۰. در باره این که نه تنها فرشتگان بلکه آدمیان نیز ممکن است به نیابت از خدا به کار برخیزند، رجوع کنید به احیاء سی و پنجم، کتاب التوحید والتوکل، بخش بیان حقیقه التوحید (جلد چهارم، ص ۲۵۰، س ۳۱ و بعد).

جهان نتیجه تصادف است مخالف بودند. برای همه آنان، چه پیروان سنت و چه معتزله، با دو استثنای برجسته در میان دسته اخیر،^۲ درست به همان گونه که خدا به قدرت خود این عالم را تنها خودش و بدون هیچ میانجی آفرید، به همان گونه هم خود بدون علت‌های میانجی بر این جهان فرمان می‌راند و آن را اداره می‌کند. هر چیز که در این عالم به وجود می‌آید، مستقیماً با فعل آفرینش خدا هستی پیدا می‌کند.

۵۲۱ / ولی در عالم بدان گونه که آن را می‌شناسیم، چیزها نه تنها به وجود می‌آیند، بلکه پس از به وجود آمدن مدّتی به هستی خود ادامه می‌دهند، و سپس هستی آنها متوقف می‌شود. و این کیفیت در علم کلام سبب پیدا شدن مسئله‌ای شده که با اصطلاحات «بقاء» و «فناء» تعریف می‌شود، و در بحث راجع به آن معتزله و مسلمانان پیرو سنت هردو شریکند. بحث درباره این مسئله، در فقراتی که باید مورد مطالعه واقع شود، گاه به لفظ «اعراض» یا «اجسام» باز می‌گردد؛ ولی گاه به لفظ «اشیاء» یا «اجسام» مربوط می‌شود که با لفظ «جوهرها» به یکدیگر تبدیل می‌پذیرند. برای متکلمان لفظ «چیز» (شیء) به معنی هر چیز آفریده است،^۳ و لفظ «جوهر»، چنانکه پیشتر در فصل ذریگری دیدیم، عموماً به معنی جزء لایتجزا (ذره، اتم) است، و در مورد اتم، چنانکه در همان فصل دیدیم، میان ایشان از لحاظ اینکه جسم است یا جسم نیست، اختلاف کلمه وجود دارد. بنابراین، هنگامی که سخن از بقاء و فناء «اشیاء» به میان می‌آید، باید معلوم شود که این لفظ به معنی «اعراض» به کار رفته است یا به معنی «اجسام» یا به معنی «ذرات». به همین گونه هنگامی که بحث درباره لفظ «جسم» است که گاه با «جوهر» مبادله می‌شود، باید معلوم کنیم که آیا این دو اصطلاح که بدین گونه به کار رفته‌اند، و یقیناً مقصود شامل بودن آنها بر «اجسام» ترکیب شده از ذرات است، آیا «ذرات» را به عنوان «اجسام» شامل

۲ a — رجوع کنید به پس از این، ص ۵۶۰ و بعد.

۳ — اشعری، مقالات، ص ۱۸۱، س ۳. درباره این مسئله که آیا «غیرموجود» (یعنی یک چیز پیش از آفرینش آن) یک «چیز» است، به پیش از این، ص ۳۵۹ و بعد، مراجعه کنید.

می شوند یا نه.^۴

قدیمیترین فهرست نگرشها در باره بقا و فنا در مقالات اشعری و انتصار خیاط آمده است. در اشعری آنها در زیر عناوین «اختلاف مردمان در باره اینکه اعراض باقی می مانند یا نه»^۵ و «اختلاف در اینکه آیا اعراض فانی می شوند یا نه»^۶ ذکر شده است. در خیاط نگرشهای گوناگون در خصوص بقا و فنا با این کلمات مقدماتی عرضه شده است: «بحث در باره بقای / یک شیء».^۷

522 بغدادی در کتاب اصول خود با این مسئله در ذیل عناوینی همچون بحث «در محال بودن بقای اعراض»^۸ و «در باره کیفیت فانی شدن آنچه فانی شده»^۹ سخن گفته است. در ابورشید این مسئله زیر عناوین «تحقیقی در خصوص این نگرش که بقای جوهر نمی تواند نتیجه وجود یک علت تصور شود»^{۱۰} و «تحقیقی در خصوص این نگرش که جوهر با ضد آن فانی می شود»^{۱۱} مورد بحث قرار گرفته است. غزالی در ارتباط با ردّ خود بر نگرش فناپذیری عالم، به نقل از کسانی که آنان را «فلاسفه» می نامد، چهار نگرش مورد قبول چهار گروه از متکلمان را در باره اعتقاد به فناپذیری عالم برمی شمارد.^{۱۲} گزارشهای خلاصه ای از بقا و فنا در آثار دیگر نیز مشاهده می شود.

از میان این منابع گفته هایی را برگزیده و آنها را در هشت گروه مشتمل بر هشت نگرش عمده در کنار یکدیگر قرار داده ام. با آنکه همه این هشت گروه ممکن است در مسائل خاص مربوط به بقا و فنا با یکدیگر اختلاف داشته باشند، همه آنها از این اعتقاد مشترک آغاز می شود که، درست به همان گونه که عالم به صورت یک کل و به وسیله خدا از عدم با فرمان «باش» (کن) او به

۴ — رجوع کنید به پس از این، حواشی ۱۹، ۲۵،

۳۲، ۴۰، ۵۷، ۷۴، ۸۷.

۵ — مقالات، ص ۳۵۸، س ۱.

۶ — همان کتاب، ص ۳۶۰، س ۱۱.

۷ — انتصار ۹، ص ۲۲، س ۳۳ تا ص ۲۳، س ۱.

۸ — اصول، ص ۵۰، س ۱۰.

۹ — همان کتاب، ص ۲۳۰، س ۱۰.

۱۰ — مسائل، ص ۵۸، س ۱۸ (۶۳).

۱۱ — همان کتاب، ص ۶۹، س ۳ (۷۰).

۱۲ — تهافت الفلاسفة دوم، ۱۲، ص ۸۶، س

۵ — ۶.

وجود آمده، به همین گونه هم همه حوادث متغیّر عالم با فرمان «باش» او پدید می آید، ولی در دو تا از این هشت نگرش، به فرمان خدایی «باش» معنی خاص داده شده است.

و آن هشت نگرش از این قرار است:

۱ — نگرشی که در آن برای بقای اعراض و بقای اجسام توضیحات

متفاوت داده شده است.

اشعری، در خصوص بقای اعراض، گفته های بعضی از معتزلیان معاصر خود و از جمله کعبی را نقل می کند و می گوید که به عقیده ایشان «همه اعراض، به اندازه دو آن باقی نمی مانند».^{۱۳} بعدها بغدادی این نگرش را به / 523 «اصحاب ما» یعنی اشاعره، و «کعبی»،^{۱۴} نسبت داده، و باز هم در زمانی متأخرتر رازی آن را مستقیماً به اشاعره منسوب کرده است.^{۱۵} در شرح بر این نگرش که به اشاعره نسبت داده شده، طوسی می گوید: «چون آنان با چشمان خود دیدند که وجود اعراض [که به اعتقاد ایشان] دوام ندارد [ظاهراً مداوم به نظر می رسد]، چنین استنتاج کردند که اعراض هر آن پس از آن دیگر آفریده می شوند».^{۱۶} پس، بنابراین نگرش، در اعراض بقای واقعی وجود ندارد؛ ولی آفرینش مداوم بر حسب ظاهر آنها را باقی نشان می دهد.

چون اعراض بقای حقیقی ندارند، فانی حقیقی نیز ندارند. بنابراین با اشاره به این نگرش است که اشعری چنین نوشته است: (۱) «بعضی گفته اند که هیچ یک از اعراض را نمی توان گفت که فانی می شود، چه آن چیز را می توان گفت فانی می شود که برای آن باقی ماندن ممکن بوده باشد»؛^{۱۷} (۲) «بعضی گفته اند که [اعراض] فانی می شوند ولی نه به فنا».^{۱۸} در اینجا نیز

۱۳ — مقالات، ص ۳۵۸، س ۱.

شماره ۲، س ۷-۶.

۱۴ — اصول، ص ۵۰، س ۱۱.

۱۷ — مقالات، ص ۳۶۰، س ۱۳-۱۲.

۱۵ — مُخَصَّل، ص ۷۵، س ۱۳.

۱۸ — همان کتاب، ص ۳۶۱، س ۷-۶.

۱۶ — طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۱.

بعدها این نگرش را بغدادی به «اصحابنا» یعنی اشاعره نسبت داده و آن را همچون نگرشی معرفی کرده که بنابر آن «هر عرض ناگزیر در آن پس از آفرینش آن معدوم می شود».^{۱۹}

همان اشاعره و کعبی که بغدادی در بارهٔ اعراض از آنان گزارش کرده، درخصوص اجسام نیز به وسیلهٔ خود او از آنان گزارش شده است. مثلاً درارجاع مستقیم به «ابوالحسن الاشعری»، از او گزارش کرده است که نسبت به «یک جسم» نگرش او/ آن است که «آنچه باقی می ماند به سبب یک بقا باقی می ماند»^{۲۰} و اینکه آن بقا «عبارت از یک معنی است که بر وجود ذات آنچه باقی می ماند افزوده می شود»^{۲۱} یا «یک معنی که چیزی است غیر از آنچه بقا پیدا می کند»^{۲۲} که مقصودش از این گفته ها آن است که «بقا» یک معنی یعنی یک «شیء» است که همچون یک «عرض» در چیزی دیگر وجود دارد، و آن چیز دیگر محل آن است.^{۲۳} سپس، با اشاره کردن به نگرش اشعری درخصوص بقای یک «جسم»، بغدادی در دنبالهٔ سخن خود می گوید که

۱۹- اصول، ص ۲۳۰، س ۱۲- ۱۱. محتملاً با اشاره به همین نگرش است که خیاط، با استعمال لفظ «شیء» به جای «عرض» چنین نوشته است: «بعضی از مردمان بر این اعتقادند که فنای یک شیء به چیزی جز خود آن بستگی ندارد، بلکه به این امر وابسته است که، اگر خدا بخواهد چیزی را فانی کند، فنای آن را با دوباره نیافریدن همان چیز سبب می شود» (انتصار ۹، ص ۲۳، س ۲- ۳). مقصود از این گفته آشکارا مخالفت با این گفتهٔ معمر پیش از آن بدین صورت است که «فنای یک چیز در چیزی جز خود آن است» (همان کتاب، ص ۲۲، س ۱۹)؛ ولی، چون مقصود معمر از لفظ «شیء»، چنانکه پس از این خواهیم دید (رجوع کنید به بعد، ص ۵۶۸)، «عرض» است، باید چنان فرض کنیم که لفظ «شیء» در این گفته به ترتیب مشابهی به معنی «عرض» به کار رفته است.

۲۰- اصول، ص ۲۳۰، س ۱۵- ۱۳.

۲۱- همان کتاب، ص ۹۰، س ۵. ۲۲- همان کتاب، ص ۲۳۱، س ۳.

۲۳- درخصوص کاربرد لفظ معنی برای چیزی که در چیز دیگر وجود دارد و بنابراین به نام عرض خوانده می شود، به پیش از این، ص ۱۵۳ و بعد مراجعه کنید. در سراسر فقراتی که به دنبال هم در این بخش نقل شده، باید توجه داشت که بقا و فنا بدون تغییر به صورت «معنی» (در شماره های ۳۸ و ۸۵ و ۸۷) و «عرض» (شماره های ۳۹ و ۸۰ و ۸۱ و ۸۶) و «شیء موجود» (شماره های ۵۳ و ۶۸) به کار رفته است.

«معتزلی نگرشی شبیه نگرش استاد ما ابوالحسن داشت، بدان سان که بقا را یک معنی می دانست»،^{۲۴} و مقصودش از این سخن آن است که در حالت یک جسم، بقا عبارت از معنایی در درون آن است. ابورشید با استعمال لفظ «جوهر» یعنی «اتوم» به جای «جسم» گفته است که بنابر نظر کعبی، «یک جوهر با یک بقا باقی می ماند که خود زمینه و محل آن است»^{۲۵}، و بنابراین نگرش منسوب به کعبی به وسیله بغدادی در رابطه به جسم را وی در رابطه با جوهر در نظر می گرفته است. از فقره ای در غزالی، که به همین زودی آن را نقل خواهیم کرد، به ترتیب مشابهی این مطلب دستگیر ما می شود که نگرش منسوب به اشاعره به توسط بغدادی، در ارتباط با جوهر نیز مورد قبول آنان بوده است.

از این واقعیت که اشاعره و کعبی — علی رغم اعتقادشان به اینکه اجسام و جواهر تهی از اعراض نیستند^{۲۶} — بقای اجسام و جوهرها را با این فرض مورد توضیح قرار می دهد که خدا معنی بقا را در آنها می آفریند، / باید چنان 525 استنتاج کنیم که بنابر اعتقاد اشاعره و کعبی، آفرینش پیوسته اعراض، که آنان بقای ظاهری عرضها را از این راه توضیح می دادند، برای بیان گونه ای از بقا که در نظر ایشان در حالت اجسام و جواهر لازم است، کفایت نمی کند. از همین واقعیت در نخستین نظر می توان چنین استنتاج کرد که، به گفته اشاعره و کعبی، معنی بقا به جسمها و جوهرها گونه ای از بقا می دهد که، برخلاف بقای ظاهری عرضها، بقای واقعی است. ولی، چنانکه ثابت خواهیم کرد، این استنتاج با گفته های اشعری و کعبی در باره فناء اجسام، که نیز البته نگرش

۲۴ — اصول، ص ۲۳۱، س ۱۰ — ۹.

۲۵ — مسائل، ص ۵۹، س ۲ (۶۳). محتملاً همین نگرش نسبت به بقای جسم و جوهر است که دو گفتار بینام ذیل که اشعری آنها را نقل کرده اشاره به آن است: (۱) اینکه عرض «با بقای جسم باقی می ماند» که می توانیم فرض کنیم که معنی آن بقای آفریده شده در جسم است (مقالات، ص ۳۶۱، س ۲)؛ (۲) «آن که باقی می ماند با یک بقا باقی می ماند» (همان کتاب، ص ۳۶۶، س ۱۴).

۲۶ — برای اشعری رجوع کنید به اصول، ص ۵۶، س ۱۴ — ۱۱؛ برای کعبی رجوع کنید به

پیش از این، ص ۴۸۸.

آنان را درخصوص جوهرها بیان می کند، از اعتبار می افتد.

چنانکه بغدادی گزارش کرده است، اشعری بر این اعتقاد بود که «خدا با نیافریدن بقا در چیزی در هنگامی که می خواهد یک جسم را فانی کند، آن جسم را فانی می کند».^{۲۷} بغدادی پس از آن در اثبات این مطلب می کوشد که نگرش کعبی درخصوص فنای یک جسم شبیه است به نگرش اشعری، چه می گوید که کعبی تقریباً همه کلمات قسمت اول گفته اشعری را که «یک جسم هنگامی فانی می شود که خدا در آن بقا نیافریند»^{۲۸} نقل کرده است، و آشکارا از خواننده توقع آن دارد که قسمت دوم گفته اشعری یعنی «در لحظه ای که خدا می خواسته است که آن فانی شود» را بر آن بیفزاید. بنابراین، هم به گفته اشعری و هم به گفته کعبی، یک جسم به توسط خدا به صورت مستقیم با عمل فانی کردن نابود نمی شود، بلکه به صورت غیرمستقیم، همچون در حالت اعراض، با «خلق نشدن بقایی در آن [به وسیله خدا] در لحظه ای که خدا می خواهد که آن جسم فانی شود» نابود می شود. عبارت «خلق نشدن بقایی در آن در لحظه ای که خدا می خواهد که آن جسم فانی شود» به معنی بریده شدن عمل آفرینش بقا در آن در لحظه ای است که در آن خدا فنای آن را اراده می کند و این توضیح عبارت به آن معنی است که خدا آفریدن آن بقا را در جسم که با آفرینش پیوسته مقدم صورت می گرفت و بنابراین پیش از آن باقی بود، متوقف می کند. و این نشان می دهد که چون بقایی که با آن جسم پیش از فانی شدن / 526 باقی بود یک معنی یعنی یک عرض است، همچون همه اعراض بدون بقا و بنابراین در لحظه های پیاپی با آفرینش پیوسته بقا پیدا می کند، بدان سان که بقایی که به جسم می دهد بقای حقیقی نیست بلکه تنها بقایی ظاهری است، هرچند که ظاهری بودن آن از گونه ظاهری بودن اعراض نبوده باشد. اینکه چنین نگرشی درباره بقا و فنای اجسام عملاً در زمان اشعری و کعبی وجود داشته، از گزارشی استنتاج می شود که خیاط معاصر بزرگتر ایشان نوشته و ترجمه آن چنین

است: «بعضی از مردمان برآنند که در هر زمان خدا برای جسم بقایی می آفریند که به وسیله آن جسم باقی می ماند. سپس، هنگامی که خدا بخواهد آن جسم را فانی سازد، در آن بقا نمی آفریند، و در نتیجه بقای آن جسم قطع می شود».^{۲۹}

در غزالی، این نگرش که وی آن را به اشاعره نسبت داده، بدین صورت آمده است: «اعراض به خودی خود فانی می شوند و نمی توان آنها را باقی تصور کرد... و اما جواهر به خود بقا ندارند، بلکه باقی ماندن آنها به سبب بقایی است که بر هستی آنها افزوده می شود، بدان سان که هنگامی که خدا بقایی برای آنها نیافریند، در نتیجه عدم وجود بقا نابود می شوند».^{۳۰}

پس بنابراین نگرش، هم اعراض و هم اجسام به صورت پیوسته خلق می شوند بدون آنکه فاصله ای از بقا میان هر دو آفرینش متوالی که بدین گونه صورت می گیرد وجود داشته باشد. ولی، در صورتی که در حالت اعراض آفرینشهای متوالی بدون فاصله عبارت از آفرینش هستیهای بدون بقا است، در حالت اجسام آفرینشهای متوالی بدون فاصله عبارت از آفرینشهای بدون بقای هستیا و آفرینشهای بقاهایی است که باقی نمی ماند.

۲ — نگرش باقِلّانی، درباره اعراض این گفته از او است: «اعراض آنها هستند که درباره آنها [تصدیق کردن] بقا درست نیست. آنها در جوهرها و جسمها به وجود می آیند و لحظه پس از به وجود آمدن از میان می روند».^{۳۱}

بنابراین باقِلّانی، همچون یاران دیگر خود از / اشاعره چنان باور داشت که 527 اعراض بقا ندارند و هنگامی که خدا دوباره آفریدن آنها را متوقف سازد هستی آنها متوقف می شود.

درباره اجسام و جوهرها، در بغدادی دو گزارش به نام باقِلّانی آمده است: (۱) «وی این را قبول نداشت که بقا عبارت از یک معنی افزوده شده بر هستی ذات چیزی که به صورت مرئی یا غیرمرئی باقی می ماند بوده باشد، و بر

س ۴ — ۱.

۲۹ — انتصار، ۹، ص ۲۳، س ۸ — ۷.

۳۱ — تمهید، ص ۱۸، س ۵ — ۴.

۳۰ — تهافت الفلاسفة دوم، ۱۵، ص ۸۸،

این اعتقاد بود که فنای یک جسم نتیجه قطع بقا از آن نیست بلکه نتیجه قطع احوال هستی (الاکوان) از آن است.^{۳۲} (۲) «فناى یک جوهر تنها نتیجه قطع احوال هستی از آن است، چه، هنگامی که خدا حالى از هستی... در یک جوهر نیافریند، هستی آن متوقف و قطع می شود؛ و باقلائی بقا را به صورت معنی متفاوت با آنچه باقی می ماند فرض نمی کند».^{۳۳} باید توجه داشت که لفظ اکوان، «احوال هستی»، برای معرفی «حرکت و سکون و اجتماع و افتراق»^{۳۴} به کار رفته است که باقلائی خود آنها را به صورت «اعراض عام» در ارتباط با آنچه خود نیز «رنگها» خوانده، به کار برده است.^{۳۵}

از این دو فقره چنین نتیجه می گیریم که باقلائی لفظ «اکوان» را همچون توضیحی برای بقای اجسام و جوهرها، جایگزین «معنی بقا» ی یاران اشعری خود ساخت و در نتیجه نیز «قطع احوال هستی» را برای اصحاب اشعری خود جانشین «قطع معنی بقا» برای توضیح فنای اجسام و جواهر کرد. عبارت «قطع احوال هستی» چون به خودی خود در نظر گرفته شود، ممکن است به معنی فنای احوال هستی به وسیله فعل مستقیم فنا باشد که آن نیز به نوبه خود مستلزم آن است که احوال هستی خود دارای بقای واقعی باشند و بنابر آن به اجسام و جوهرها / بقای حقیقی بدهند، ولی عبارت توضیحی «چه، هنگامی که خدا حالى از هستی... در یک جوهر نیافریند، هستی آن متوقف و قطع می شود»، که در فقره دوم بلافاصله پس از عبارت «قطع احوال هستی» می آید، آشکارا نشان می دهد که مقصود از عبارت «قطع احوال هستی» قطع آفرینش احوال هستی است که تا آن زمان به صورت پیوسته آفریده شده اند. پس احوال هستی، همانند معنی بقا که جایگزین آن شده، بدون بقا است، بلکه پیوسته

528

۳۲- اصول، ص ۹۰، ۷-۵؛ نیز رجوع کنید به ص ۴۵، ۱۷-۱۶؛ ص ۱۰۹، س ۲-۱؛ نیز ص ۶۷-۷-۴؛ ص ۸۷، ۹-۸، که در آن لفظ «رنگها» بر اکوان افزوده شده (ص ۲۳۱، س ۲، و پس از این، حاشیه ۳۵).

۳۳- همان کتاب، ص ۲۳۱، ۳-۱.

۳۴- ارشاد، ص ۱۰، ۱۰-۹ (۲۸). ۳۵- تمهید، ص ۴۰، ۱۸.

آفریده می شود، و بنابراین آن احوال با آفریده شدن پیوسته خود به جسمها و جوهرها بقایی می دهند که حقیقی نیست بلکه ظاهری است.

از این همه می توانیم چنین نتیجه گیری کنیم که باقلانی، در عین آنکه با اصحاب اشعری خود در این که اعراض بقا ندارند اتفاق نظر داشت، در باره توضیح بقای اجسام از آن جهت با ایشان مخالف است که «به عنوان توضیح، عبارت به اصطلاح «احوال هستی» (اکوان) را جایگزین توضیح ایشان با عبارت «معنی بقا» می کرد. ولی پس از آنکه این جایگزینی به وسیله او صورت گرفت، توضیح وی در باره بقا و بنابر آن در باره فناء اجسام، همان توضیح یاران اشعری او است.

در غزالی، این نگرش که به «گروهی از اشاعره» نسبت داده شده، بدین گونه آمده است: «اعراض خود از میان می روند، ولی جوهرها هنگامی فانی می شوند که خدا در آنها حرکت و سکون و پیوستگی و پراکندگی نیافریند، چه برای یک جسم غیرممکن است که بدون متحرک بودن یا ساکن بودن باقی بماند، و از همین راه معدوم می شود».^{۳۶}

بنابراین نگرش، همچون بنابر نگرش اول، عرضها و جوهرها به صورت پیوسته آفریده می شوند بدون آنکه هیچ فاصله ای از بقا میان هردو آفرینش متوالی وجود داشته باشد. ولی، در صورتی که در حالت عرضها آفرینشهای پیوسته بدون فاصله تنها عبارت از آفرینش هستیهای بدون بقا است، در حالت اجسام آفرینشهای پیوسته بدون فاصله عبارت از آفرینش هستیهای بدون فاصله و آفرینش احوال هستی بدون بقا است.

۳ / — نگرش قلانیسی، که چنانکه خواهیم دید، بغدادی او را «استاد 529 ما» خوانده و بنابرین آشکارا به او همچون یک اشعری نگاه می کرده است.^{۳۷} در اینجا نیز، از روی این واقعیت که در بغدادی تنها این مطلب گفته شده است

۳۶ — نهافت الفلاسفة دوم، ۱۶، ص ۸۸، س ۱۹ تا ص ۸۹، س ۳.

۳۷ — به پیش از این، ص ۳۴، حاشیه ۱۴۲، در باره تاریخیهای مختلف زندگی او رجوع کنید.

که اختلاف او با اشاعره دیگر درخصوص فنای اجسام است و اشاره ای به اختلاف میان آنان درخصوص بقا نداشتن عرضها نشده، می توانیم چنین استنتاج کنیم که از لحاظ اعراض، وی همچون اشاعره دیگر بر این اعتقاد بوده است که اعراض بقا ندارند، بلکه پیوسته آفریده می شوند، و بنابراین هنگامی که آفرینش آنها قطع شود هستی آنها از میان خواهد رفت.^{۳۸} ولی اینکه نگرش وی نسبت به اجسام و جوهرها چه بوده باید مورد تحقیق قرار گیرد.

بنابر گزارش بغدادی، «استاد ما ابوالعباس قلانسی... این را قبول داشت که بقای یک جسم معنایی جز جسم است».^{۳۹} این جمله آشکارا به معنی جمله های گوناگون مشابه اشعریان است. بنابراین چنان می نماید که ظاهر آن بیان کننده نگرشی باشد که همان نگرش اشاعره است، یعنی اینکه معنی بقا خود بدون بقا است، ولی پیوسته آفریده می شود و بنابراین جسمی که این معنی در آن آفریده شده واقعاً قابل بقا نخواهد بود؛ تنها ظاهراً قابل بقا به نظر می رسد. ولی نگرش وی نسبت به فنای اجسام و جوهرها نشان می دهد که با اشاعره از لحاظ بقای اجسام و جوهرها نیز اختلاف نظر داشته است.

نگرش قلانسی را درخصوص فنای اجسام و جواهر، بغدادی بدین صورت گزارش کرده است: (۱) «قلانسی فنا را همچون عرضی در نظر می گیرد که در جسمی که باید فانی شود وجود دارد، بدان سان که جسم به وسیله آن در لحظه (حال) پس از لحظه (حال) آفرینش فنا در آن فانی می شود».^{۴۰} (۲) 530 «استاد ما ابوالعباس القلانسی می گوید که خدا یک جوهر/ را با فنایی که در آن می آفریند فانی می کند، بدان سان که جوهر در لحظه (حال) پس از لحظه

۳۸ - برای مدرکی تأییدی به حاشیه بعد رجوع کنید.

۳۹ - اصول، ص ۲۳۰، س ۱۶، و ص ۲۳۱، س ۹ - ۸. چون، بنابراین بیان، بقا در اجسام وابسته به یک معنی است، این نتیجه گیری را تأیید می کند که، به گفته قلانسی، اعراض بدون بقا هستند و بنابراین پیوسته آفریده می شوند، چه، به اعتقاد وی، در یک عرض نمی تواند هیچ معنایی وجود داشته باشد (اصول، ص ۲۳۴، س ۴۳، ص ۴۵، س ۸ - ۷).

۴۰ - همان کتاب، ص ۴۵، س ۱۱ - ۱۰.

(حال) آفریده شدن فنا در آن فانی می شود». ۴۱

این واقعیت که قلانسی گفته است که یک جسم یا یک جوهر تنها با آفریده شدن یک فنا در آن فانی می شود، و معنی آن این است که فنای آن نتیجه قطع آفرینش معنی بقا در آن جسم است، نشان می دهد که به نظر وی جسم یا جوهری که باید فانی شود بقای حقیقی داشته است. ولی نمی توانسته است بقای حقیقی داشته باشد مگر آنکه معنی بقای آفریده شده در آن، برخلاف معنی بقای اشاعره، پیوستگی وجود می داشته باشد. بنابراین بقای آفریده شده در جسمها یا جوهرها خود قابل بقا است، و در نتیجه آن هستی اجسام یا جواهری که در آنها آفریده شده، جز با یک فعل مستقیم فنا متوقف نمی شود.

بنابراین نگرش، اعراض، همچون بنابر دو نگرش اول، پیوسته آفریده می شوند بی آنکه هیچ فاصله بقایی میان دو آفرینش متوالی آنها وجود داشته باشد. ولی، در مورد جسمها یا جوهرها، میان هر دو آفرینش متوالی آنها فاصله ای از بقا وجود دارد.

۴ — نگرش ابوالهذیل معتزلی. نگرش او یکی از دو نگرشی است که پیش از این در فقره مقدماتی رده بندی هشتگانه نگرشها به آنها اشاره شد و در آن به فرمان آفریننده «باش» (گُن) معنی خاص داده شده بود. معنی خاصی که وی به کلمه «گُن» داده آن است که خود این کلمه یک شیء مخلوق است، و به گفته او خلق آن «نه برای این است که یک محلّ باشد»، ۴۲ یعنی کلمه ای جسمانی آفریده شده در بیرون ذات خدا است. سپس، نیز، برخلاف همه

۴۱ — همان کتاب، ص ۲۳۰، س ۱۸ — ۱۵. از این دو گزارش بغدادی باید چنین استنتاج کنیم که قلانسی اصطلاح «جوهر» را به معنی «جسم» به کار برده است. ولی اینکه لفظ جوهر به معنی جسم که به توسط او به کار رفته شامل «ذره» (اتوم) نیز باشد، مطلبی است که درباره آن چیزی نمی توانم بگویم، زیرا نتوانسته ام از نظر او درباره مسئله صاحب امتداد بودن ذرات اطلاعی به دست آورم.

۴۲ — فرق، ص ۱۰۸، س ۷ — ۶؛ ملل، ص ۳۵، س ۲؛ رجوع کنید به پیش از این، ص

نگرشهای پیشین، ابوالهذیل تمایزی میان اعراض و اجسام از لحاظ بقا و فنا قائل نشده است.

531

/ نگرش ابوالهذیل در باره بقای اعراض و اجسام، بدان گونه که اشعری از آن حکایت کرده، با این گفته آغاز می شود که «بعضی از عرضها باقی می مانند و بعضی باقی نمی مانند».^{۴۳} ولی در باره بقای آن عرضها که باقی می مانند، اشعری نگرش ابوالهذیل را بدین گونه نقل کرده است: «اعتقاد وی آن است که رنگها باقی می مانند، و همچنین مزه ها و بوها و زندگی و قدرت با بقایی باقی می مانند که در مکان نیست. و می گوید که بقاء عبارت از این گفته خدا به شیء است که باقی بماند. و چنین است در بقای جسم و بقای اعراضی که باقی می ماند. و به همین طریق وی بر این اعتقاد است که رنجه ها و شادیه ها باقی می ماند».^{۴۴} در جای دیگر که همین نگرش را بار دیگر اشعری به نام ابوالهذیل حکایت کرده، عبارت چنین است: «بقاء سوای چیزی است که باقی می ماند» و اینکه «بقاء عبارت از این گفته خدای عزوجل به شیء است که بماند (ایق)».^{۴۵} اشعری همچنین این نگرش را بدون ذکر نام صاحب آن بدین صورت بیان می کند که اعراض — و مقصود وی آشکارا اعراضی است که باقی می ماند — «به بقایی که در مکان نیست باقی می مانند».^{۴۶} گزارش بغدادی در این خصوص چنین است: «ابوالهذیل بر این اعتقاد است که اجسام و اعراضی که بقا دارند، تنها به سبب بقائی باقی می مانند که در محلی نیست، و توضیح می دهد که آن بقا [ی بدون محل] گفته باقی بماند خدا است».^{۴۷} در اینجا نیز همچون در مورد قلانسی، واضح نیست که آیا کلمه بدون محل «باقی بماند» سبب تولید یک بقای بادوام می شود یا سبب ایجاد شدن پیاپی بقاهای آفریده شده است. ولی این ابهام، همچون در مورد قلانسی، با نگرش ابوالهذیل در باره فنا از میان می رود.

۴۳ — همان کتاب، ص ۳۶۶، س ۱۵ — ۱۴.

۴۴ — مقالات، ص ۳۵۸، س ۱۲.

۴۵ — همان کتاب، ص ۳۶۱، س ۳.

۴۶ — همان کتاب، ص ۳۵۹، س ۴ — ۱.

۴۷ — اصول، ص ۵۱، س ۵ — ۳.

ص ۳۶۶، س ۱۵؛ ص ۳۶۷، س ۱۲.

نگرش ابوالهذیل درباره فنا درست مطابق با نگرش او درباره بقاء است. اشعری، با ضمیمه کردن فنا به بقاء، که در دومی اینها، چنان که دیدیم، ابوالهذیل تمایزی میان اعراض / و اجسام قائل نشده، عقیده ابوالهذیل را 532 بدین گونه نقل کرده است که «وجود بقاء و فنا در مکان نیست». ۴۸ در جای دیگر، هنگام توصیف اعتقاد ابوالهذیل درباره بقاء، ۴۹ می گوید که به گفته او «فناء غیر از فانی است... و اینکه فناء عبارت از این گفته خدا [به یک شیء] است که فانی شو (افن)». ۵۰ نیز درجایی دیگر، هنگام نقل نگرشی بدون ذکر نام صاحب آن که در بالا آوردیم، درباره بقای اعراض با بقایی بدون محل، ۵۱ که بنابر آنچه دیدیم نگرش ابوالهذیل نسبت به عوارض قابل بقاء است، نقل او از یک نگرش بدون ذکر نام صاحب آن درباره «اعراض» این است که «آنها با فنایی فانی می شوند که در مکان نیست»، ۵۲ که همان نگرش ابوالهذیل درخصوص اعراض قابل بقاء است. این واقعیت که، بنابر اعتقاد ابوالهذیل، اعراض و اجسام با آفریده شدن کلمه بدون محل «فانی شو» در آنها و نه تنها با قطع محض آفرینش کلمه «باقی بمان» در آنها فانی می شوند، نشان می دهد که بقای تولید شده در آنها با آفرینش کلمه بدون محل «باقی بمان» خود قابل دوام است.

تا آنجا که من آگاهی دارم، چیزی به نام ابوالهذیل درباره اعراضی که به گفته او دوام ندارند، همچون حرکت و آرزو، گزارش نشده است. ۵۳ محتملاً وی می بایستی گفته باشد که آنها به صورت پیوسته آفریده می شوند و اینکه با قطع آفرینش آنها فانی می شوند.

بنابراین نگرش، آن اعراض که بقا ندارند، همچون همه اعراض بنابر سه

۴۸ — مقالات، ص ۳۶۷، س ۱۲. ۵۱ — همان کتاب، ص ۳۶۱، س ۳؛ حاشیه

۴۹ — رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۴۵. شماره ۴۶ پیش از این.

۵۰ — مقالات، ص ۳۶۶، س ۱۵ — ۱۴. ۵۲ — همان جا، س ۵.

۵۳ — اصول، ص ۵۰، س ۱۸. درباره «سکون» گفته می شود که گونه ای از آن بقا

ندارد و گونه ای دیگر دارای بقاء است (اصول، ص ۵۱، س ۲ — ۱؛ مقالات، ص ۳۵۸، س ۱۳).

533 نگرش / گذشته ، به صورت پیوسته و دائم آفریده می شوند بی آنکه میان هیچ دوتایی از این آفرینشها فاصله بقایی وجود داشته باشد. در مورد آن اعراض که بقا دارند و نیز در مورد اجسام، یک فاصله بقا میان دو آفرینش آنها وجود دارد.

چهار نگرش گذشته، چنان که اشاره شد، با این فرض آغاز می شود که آفرینش تنها به معنی به وجود آوردن چیزی است ولی مستلزم بقای آنچه به وجود آمده نیست. چهار نگرش آینده، چنانکه خواهیم دید، با این فرض آغاز می شود که عمل محض آفرینش مستلزم بقای چیزی است که به وجود آمده است.

۵ — نگرش مورد قبول ابورشید همچون نگرشی معتقد به اینکه «بقای جوهرها بسته به یک علت نیست». ۵۴ مقصود وی از این بیان آن است که فعل محض آفرینش جوهرهایی را به وجود می آورد که قابل بقا هستند. ابورشید این نگرش را چنین عرضه کرده است: «در میان استادان ما [از مکتب بصره] اختلاف عقیده ای در این نگرش که بقای اجسام وابسته به یک بقا [به عنوان علت آن] نیست» و بر آن این جمله را افزوده است: «استاد ما حسین خیاط [از مکتب بغداد] این نگرش را تأیید می کند». ۵۵

متناظر با این نگرش که آفرینش خدا مستلزم بقا است، این نگرش است که فنا فعل مستقیم خدا است. گفته ابورشید در این باره چنین است: «بدان که استاد ما ابوالحسین خیاط در باره جوهر گفته است که از هستی افتادن آن نتیجه فانی شدن آن به توسط خدا است، و از این طریق قدرت خدا را به فنا 534 امتداد داده است». ۵۶ باقلانی نیز که یک نظر او را در باره فنا / بیشتر نقل

۵۴ — مسائل، ص ۵۸، س ۱۸ (۶۳).

۵۵ — همان جا، س ۲۰ — ۱۹. از گفته ابورشید در اینجا و در حاشیه شماره ۵۶ باید چنان استنتاج کرد که لفظ «جوهرها» را وی به معنی «اجسام» به کار برده است. اینکه آیا لفظ جوهر به وسیله وی در اینجا شامل «اتومها» نیز می شود، بستگی به این پرسش دارد که آیا همه بصریان، به نظر او، با ابوهاشم، (مسائل، ص ۳۸، س ۱۵) در این نظر توافق داشته اند که ذرات دارای امتداد یا جسمند یا چنین نبوده اند.

۵۶ — همان کتاب، ص ۶۹، س ۵ — ۴ (۷۰)؛ نیز ص ۵۸، س ۲۱ — ۲۰ (۶۳).

کردیم،^{۵۷} زمانی چنین نگرشی داشته است. گزارش طوسی در این باره چنین است: «و اما قاضی ابوبکر {الباقِلانی}... در یک جا از نوشته هایش گفته است که خدا همچون فاعلی که به اراده خود عمل می کند، بدون هیچ میانجی چنین می کند، و محمود الخیاط نیز نظر مشابهی داشته است».^{۵۸}

پس، بنابراین نگرش، در مورد اجسام فاصله بقایی میان آفرینشهای آنها وجود دارد. محتملاً همین امر در مورد اعراض نیز صحت دارد.

۶ — نگرش کرامیه. نظر ایشان در باره آفرینش تا حدی شبیه نظر ابوالهذیل است از این جهت که آنان معتقد بودند که آفرینش با کلمه «باش» آفریده خدا صورتپذیر می شود. ولی آن کلمه «باش» آفریده یا چنانکه خود می گویند حادث^{۵۹} است، ولی نه همچون چیزی بی محل و در خارج ذات خدا بلکه همچون چیزی در خدا. سپس، باز هم برخلاف ابوالهذیل، آنان بر این اعتقادند که آفرینش مستلزم بقا است، بدان سان که، به گفته ایشان، نیازی به کلمه آفریده «باقی بمان» نیست. طرز تصور ایشان در باره فنا متناظر با طرز تصورشان در باره بقا است که، به اعتقاد ایشان با کلمه آفریده «فانی شو» که در خود خدا حادث می شود، صورت می پذیرد.

این طرز تصوره‌های بقا و فنا را می توان از گزارشهای آینده بغدادی استنتاج کرد: (۱) «کرامیه معتقد به امکان بقای همه اعراضند»،^{۶۰} و بر این اعتقادند که «هنگامی که خدا یک جسم یا یک عرض را می آفریند، بقای آن بالضروره در پی آن خواهد بود تا آنگاه که بگوید «فانی شو» و نابود شدن آن را اراده کند».^{۶۱} (۲) «آنان همچنین بر این اعتقادند که هیچ جسم یا عرضی در عالم بدون حدوث اعراضی در ذات خدا آفریده نمی شود، همچون این اراده که

۵۷ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۵۲۶ و بعد.

۵۸ — طوسی، تلخیص المحصل، ص ۹۹، س ۴ — ۲.

۵۹ — فرق، ص ۲۰۴، س ۱۷ — ۱۶؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۴۶ — ۱۴۵.

۶۰ — اصول، ص ۵۰، س ۱۲ — ۱۱. ۶۱ — همان جا، س ۱۴.

۵۳۵ حادثه‌ای صورت وقوع پیدا کند و کلمه‌باش که می‌گوید». ۶۲ (۳) «آنان به همین گونه معتقدند که هیچ عرضی در عالم بدون حدوث / عوارضی چند در خدا فانی نمی‌شود، که یکی از آنها اراده او بر فانی شدن آن است و یکی دیگر فرمان او است به چیزی که فَنای آن را می‌خواهد که مباح یا فانی شو». ۶۳ همین نگرش را خیاط بدون ذکر نام کسی چنین آورده است: «بعضی بر این اعتقادند که هنگامی که خدا بخواهد چیزی را نابود کند، برای آن فانی می‌آفریند و این فنا در خدا وجود دارد». ۶۴ گزارش شهرستانی در باره کرامیه چنین است: «معدوم به اعدامی که به قدرت در ذات خدا حادث (واقع) می‌شود معدوم است». ۶۵

در غزالی، نگرش وی بدین گونه آمده: «کرامیه می‌گویند که نیست کردن (اعدام) فعلی از خدا است و اینکه اعدام به معنی چیزی موجود است که او آن را در ذات خود احداث می‌کند و به وسیله آن عالم معدوم می‌شود». ۶۶ پس، بنابراین نگرش، در مورد اجسام و اعراض هردو میان آفرینشها فاصله‌ای از بقا وجود دارد.

۷ — نگرش بشر بن الْمُعْتَمِر. گزارش اشعری به نام وی چنین است: «سکون باقی می‌ماند و پایان نمی‌پذیرد مگر به آنکه ساکن از سکون به حرکت درآید، و به همین گونه سیاهی باقی می‌ماند و از میان نمی‌رود مگر اینکه سیاه از آن بیرون آید و به ضد آن از سفیدی و جز آن درآید؛ و برای دیگر اعراض نیز چنین است». ۶۷ در جایی دیگر از او گزارش شده است که، برخلاف نگرش مُعَمَّر حاکمی از اینکه اعراض به توسط خدا آفریده نمی‌شوند بلکه از افعال اجسامند که یا در موجودات زنده با اختیار صورت می‌گیرند و یا در اجسام

۶۲ — فرق، ص ۲۰۴، س ۱۷ تا ص ۲۰۵، س ۱. ۶۶ — تهافت الفلاسفة دوم، ۱۴، ص ۸۷، س

— ۸.

۶۳ — همان کتاب، ص ۲۰۵، س ۸ — ۵.

۶۴ — انتصار، ۹، ص ۲۳، س ۴ — ۳. ۶۷ — مقالات، ص ۳۶۰، س ۸ — ۷؛ نیز اصول،

۶۵ — ملل، ص ۸۱، س ۱۱. ص ۵۱، س ۷ — ۵.

غیرزنده به طبیعت، بشر بن معتمر بر این اعتقاد است که بعضی از اعراض فعل خدا است و بعضی فعل انسان.^{۶۸}

536 / آغاز گفته بشر را به صورت «سکون باقی می ماند» و «سیاهی باقی می ماند»، که وی سپس آن را گسترش می دهد تا همه اعراض را شامل می شود، به نظر من باید به این معنی گرفت که خود عمل آفرینش اعراض مستلزم بقای آنها است. چنین نگرشی را، چنانکه پس از این خواهیم دید، جَبَائی در مورد اجسام و اعراض هردو داشته و، چنانکه خواهیم دید، این نگرش را اشعری نه تنها به جَبَائی بلکه به بعضی از کسان دیگر نسبت داده و آن را به صورت نگرشی توصیف کرده که بنابر آن «آنچه از اعراض باقی می ماند، به بقاء باقی نمی ماند».^{۶۹} به همین جهت می توانیم فرض کنیم که نگرش بشر اجسام را نیز شامل می شده است. دلیل غیرمستقیمی برای این را می توانیم از دو گزارش ذیل از اشعری استخراج کنیم: (۱) «بشر بن المعتمر گفت: آفرینش شیء چیز از شیء است».^{۷۰} (۲) «کسانی که به اعتقاد ایشان آفرینش شیء غیر از شیء است، بر آنند که آنچه باقی است با بقا باقی نیست».^{۷۱} از ترکیب این دو گفته می توانیم نتیجه بگیریم که در مورد شیء، که مقصود از آن در این متن جسم و عرضهای آن است، اعتقاد بشر آن بوده است که آفرینش مستلزم بقا است.

از گفته بشر که سکون یا سیاهی یا هر عرض دیگر پایان نمی پذیرد و فانی نمی شود جز با این واقعیت که از آنچه بوده است خارج شود و به صورت مخالف آن درآید، کاملاً از فقره ای که پیشتر در خصوص نگرش او نسبت به آفرینش اعراض نقل شد، آشکار است که در اینجا نیز از این اعراض مخالف

۶۸ - اصول، ص ۱۳۵، س ۶ - ۴ و ۱۰ - ۸؛ نیز رجوع کنید به پس از این، ص ۶۴۷.

۶۹ - رجوع کنید به بعد، ص ۵۳۷. ۷۰ - مقالات، ص ۳۶۴، س ۱۶.

۷۱ - همان کتاب ص ۳۶۶، س ۱۲. در اینجا از قراین متن چنان برمی آید که لفظ «شیء»

به معنی هرچیز «آفریده» به کار رفته است (به حاشیه شماره ۳ پیش از این رجوع کنید)، و بنابر این شامل «ذره» و «عرض» و «جسم» ترکیب شده از ذرات می شود.

فانی کننده، بعضی فعل خدا است و بعضی فعل آدمی است. به همین گونه نیز، چنانکه بعدتر خواهیم دید، بیانی از او به صورت «حرکت ممکن است سکون تولید کند»^{۷۲} بدان معنی است که عامل سکونی که با حرکت تولید می شود، ممکن است خدا باشد یا انسان، اولی در آن صورت که حرکتی که با آن سکون 537 تولید شده فعلی از خدا باشد، و دومی / در آن صورت که حرکتی که با آن سکون تولید شده فعل انسان باشد.

این که در میان معتزله نگرشی شبیه نگرش بشر بن المعتمر نسبت به بقاء و فناء هردو وجود داشته با گواهی هارون بن الیاس قرائی نیکو مدیایی به دست می آید که گفته است: «گروهی از معتزله بر آنند که، پس از آنکه آفریدگار عرضی را به وجود آورد، آن عرض به خود در هستی باقی می ماند، بی آنکه نیازی بدان باشد که آفریدگار پیوسته ایجاد آن را ادامه دهد... و آنان بر این اعتقادند که برای هر چیز ضدی است که آن را به عدم می کشاند، و بنابراین هنگامی که خدا بخواهد چیزی را نابود کند، آن ضد را به وجود می آورد و بر اثر آن شیء مورد نظر فانی می شود».^{۷۳}

چون به اعتقاد بشر خدا است که چیزها را پس از بقای آنها فانی می کند، نیز خدا است که آن چیزها را بار دیگر پس از فنای آنها به وجود می آورد، و بنابراین هریک از آفرینشهای آنها مستلزم بقا است. بنابراین نگرش، در مورد اعراض و اجسام هردو، فاصله ای از بقا میان هردو آفرینش آنها وجود دارد.

۸ - نگرش جبائی. اشعری از وی درباره بقا چنین حکایت کرده

۷۲ - همان کتاب، ص ۴۱۳، س ۱۰؛ نیز پس از این، ص ۶۴۷.

۷۳ - عص حمیم ۴، ص ۱۶، س ۱۵ - ۷. کاملاً امکان آن وجود دارد که خیاط در گزارش خود به صورت «بعضی بر آنند که فنای یک چیز در چیزی جز خود آن است» (انتصار ۹، ص ۳۲، س ۷ - ۶)، به همین مطلب یعنی اینکه شیء با ضد آن فانی می شود نظر داشته است، هر چند همین بیان بدان صورت که پیش از آن به توسط وی به نام معمر نقل شده (همان کتاب، ص ۲۲، س ۱۹)، بنابر تفسیر من از آن، معنی دیگری دارد (رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۱۹ و پس از آن، ص ۵۴۱).

است: «وی می گوید که اعراضی که باقی می ماند به بقا باقی نمی ماند و نیز در اجسام می گوید که بقای آنها به بقا نیست».^{۷۴} به همین گونه اشعری در جایی دیگر چنین آورده است: «بعضی و از جمله ایشان جَبائی و دیگران گفته اند: آنچه باقی است به بقا باقی نیست».^{۷۵} پس به گفته جَبائی، آفرینش هستی مستلزم بقا است.

538 / نگرش جَبائی در باره فناء، با نظر وی در باره بقاء و به صورتی کاملاً آشکار با نگرش وی در باره وجود، که در آفرینش آن به اعتقاد وی بقاء نیز دخیل است، متمایز است. اشعری آن را چنین گزارش کرده است: «جَبائی گفته است که فنای جسم در مکان وجود پیدا نمی کند و مضاد با جسم [که باید فانی شود] است و هرچه از جنس آن است. وی بر این اعتقاد است که سیاهی، در حال هستی پیدا کردن آن پس از سفیدی، فنای سفیدی است، و نیز هرچیز که در هست شدن آن نیستی شیئی دیگر است، فنای آن چیز است، و این که فنای یک عرض در جسم جایگزین می شود».^{۷۶} دلیل قسمت اخیر بیان وی، به نظر من، ترکیب نگرش خود جَبائی — چنانکه از فقره دوم نقل شده برمی آید — حاکی از آنکه فنای بی مکان یک «عرض» است با نگرش ارسطو است بر اینکه «یک عرض نمی تواند عرض یک عرض بوده باشد».^{۷۷} همین نگرش، به گزارش بغدادی، در یک جا چنین خوانده می شود: «جَبائی و پسرش بر این اعتقاد بودند که خدا، هنگامی که نابود شدن اجسام را اراده کند، برای آنها فنایی نه در محل می آفریند و این فنا عرضی مضاد با همه اجسام است، و بر اثر آن همه اجسام فانی می شوند»؛^{۷۸} و در جای دیگر چنین خوانده می شود: «او و پسرش ابوهاشم بر آن بودند که خدا، هنگامی که فنای عالم را اراده کند،

۷۴ — مقالات، ص ۹۳۹، س ۱۴ — ۱۳. فهرست جَبائی از دو گونه عوارض (همان جا، س

۱۱ — ۸) تقریباً همان فهرست ابوالهذیل است (همان کتاب، ص ۳۵۸، س ۱۲ تا ص ۳۵۹، س ۲).

۷۵ — همان کتاب، ص ۳۶۷، س ۳.

۷۶ — همان کتاب، ص ۳۶۸، س ۴ — ۱. ۷۸ — اصول، ص ۲۳۱، س ۱۴ — ۱۲؛ نیز

۷۷ — متافیزیک چهارم، ۴، ۱۰۰۷b، ۳ — ۲. ۷۸ — ص ۴۵، س ۱۳ — ۱۱.

عرضی نه در محل می آفرینند که با آن همه اجسام و جوهرها را فانی می سازد».^{۷۹}

نگرش جبّائی نسبت به فنا، بدان گونه که اشعری و بغدادی هردو از آن حکایت کرده اند، آشکارا چیزی جز تجدید نظری در نگرش ابوالهذیل نسبت به فنا نیست. آن هردو بحث خود را با این فرض آغاز کرده اند که فنا چیزی آفریده شده به وسیله خدا در بیرون شیئی است که باید فانی شود. آن هردو برآنند که / 539 که «فنا آفریده در مکان نیست». ولی پس از آن با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. در نظر ابوالهذیل، فنای بیمکان مخلوق همان کلمه مخلوق بیمکان «فانی شو» خدا است؛ در نظر جبّائی عبارت از عرض مخلوق بیمکان است. به اعتقاد ابوالهذیل کلمه مخلوق بیمکان «فانی شو» با حفظ کردن وضع هستی بیمکان خود سبب فنا می شود؛ به اعتقاد جبّائی، عرض مخلوق بیمکان تنها با دخول در جسمی که باید فانی شود یا عرضی که باید فانی شود، سبب فنا خواهد شد. جز این اختلاف دیگری نیز میان آنان وجود دارد، چه جبّائی به صراحت می گوید که «در قدرت خدا نیست که بعضی از [اجسام و] جوهرها را فانی کند، در صورتی که دیگران را به حال خود رها کند تا به بقای خود ادامه دهند»^{۸۰}، در صورتی که ابوالهذیل نمی گوید که قدرت فنا کردنی که وی برای خدا قائل است تنها محدود به فنای همه عالم است.^{۸۱} بدین ترتیب، در صورتی که میان آنان درباره این مسئله که آیا «در قدرت خدا هست»، یعنی اینکه آیا خدا قدرت خود را به کار می برد تا تنها جزئی از عالم را فانی کند اختلاف نظر وجود دارد، هردو به صورت کلی در این امر با یکدیگر توافق دارند که در قدرت خدا هست که عالم را با فنانی بیمکان که به وسیله او برای همین منظور آفریده شده، فانی کند.

۷۹- فرق، ص ۱۶۸، س ۱۷ تا ص ۱۶۹، س ۱؛ نیز ص ۳۱۹، س ۱۲-۱۱.

۸۰- همان کتاب، ص ۱۷۹، س ۲-۱؛ نیز رجوع کنید به ص ۲۰۶، س ۴-۳؛ ص

۳۱۹، س ۱۱-۱۰؛ اصول، ص ۴۵، س ۱۴-۱۳؛ ص ۲۳۱، س ۱۵-۱۴.

۸۱- به پیش از آن، ص ۵۳۳-۵۳۲ رجوع کنید.

با توجه به همین مسئله مورد توافق کلی ابوالهذیل و جبائی غزالی می گوید که اعتقاد معتزله آن است که «فعل صادر شده از خدا شیئی موجود است، یعنی فنائی است که آن را نه در محل می آفریند تا چنان نباشد که همه عالم یکباره فانی شود».^{۸۲}

540 / گزارش دیگری از اشعری در باره نگرش جبائی نسبت به فنا چنین خوانده می شود: «بعضی و از جمله ایشان جبائی و دیگران گفته اند: ... آنچه فانی می شود با فنایی که چیزی جز آنچه باید فانی شود باشد فانی نمی شود».^{۸۳} اگر این عبارت را به معنی ظاهری آن بگیریم، چنین معنی می دهد که فنا در داخل چیزی که باید فانی شود آفریده می شود. ولی اگر به این معنی بگیریم متناقض با بیانات جبائی بدان صورت خواهد شد که در گزارشهای منقول از اشعری و بغدادی هردو آمده و بنابر آن فنا نخست به وسیله خدا «نه در مکان» آفریده می شود که مقصود از آن نه در جسم است و جسمی را که باید فانی شود در بر می گیرد. بنابر این نظر من آن است که این بیان تنها قسمتی از نگرش جبائی را شامل می شود، یعنی آن قسمت که در آن با ابوالهذیل اختلاف دارد و مستقیماً هدف آن ابوالهذیل است. پس با در نظر داشتن نگرش ابوالهذیل مشعر بر این که فنای بیمکان وی سبب فانی شدن اجسام و اعراض می شود، در صورتی که در حالت بیمکانی و بیرون هر شیء صاحب جسم بودن آن، جبائی بر این اعتقاد است که «آنچه فانی می شود با فنایی که [بیمکان و بنابراین] چیزی جز آن چیز است که باید فانی شود، فانی نمی شود». نتیجه ای که جبائی می دانست که آن کسان که با تمامیت نگرش او آشنایی دارند می بایستی از این

۸۲ - نهافت الفلاسفة دوم، ۱۳، ص ۸۶، س ۸ - ۷. به عنوان نتیجه ای از بیان خود غزالی چنین می گوید که «وفنای آفریده شده به خود فانی می شود، تا نیازی به فنای دیگری نباشد و این سلسله تا بینهایت پیش رود» (س ۹ - ۸). ولی گزارش اشعری از جبائی با این گفته پایان می پذیرد که «فنا فانی نمی شود» (مقالات، ص ۳۶۸، س ۴). واضح است که آن متن مقالات که در اختیار غزالی قرار داشته به صورت «فنا فانی می شود» بوده است.

جزء بیان او استخراج کنند، آن است که فنای یک جسم، و همچنین فَنای عوارض آن، به وسیله آن فَنای آفریده بیمکان تنها پس از داخل شدن در جسمی که باید خود یا عوارض آن فانی شود، صورت می گیرد.

نگرشی مشابه نگرشِ جَبائی نگرشِ شَبیب است.

بغدادی، در ارتباط با بقاء، در فقره‌ای که از بقای اجسام سخن می گوید، چنین آورده است: «ابن شَبیب بر آن است که بقا چیزی جز آنچه 541 باید باقی بماند نیست»،^{۸۴} که همچون گفته جَبائی که «آنچه / باقی می ماند به بقاء باقی نمی ماند»،^{۸۵} بدان معنی است که آفرینش مستلزم بقا است.

در باره فَناء، نظر وی بنابر گزارش اشعری چنین است: «محمّد بن شَبیب گفت: به آن معنی که فَناء است و با آن جسم نابود می شود، تا زمانی که جسم معدوم نشده است فَناء نمی گویند. این معنی به محض وجود پیدا کردن در جسم جایگزین می شود، و جسم در لحظه پس از لحظه وجود پیدا کردن آن نابود می شود».^{۸۶} در بغدادی همین نگرش بدین صورت آمده است: «محمّد بن شَبیب بر این اعتقاد بود که فَناء عرضی است جز آنچه باید فانی شود، و اینکه در جسم منزل می کند، بدان سان که در همان لحظه که عرض فَناء در جسم جایگزین شد آن جسم فانی خواهد شد».^{۸۷} نگرش مشابهی که خیاط بدون ذکر نام صاحب آن نقل کرده، چنین است: «بعضی بر آنند که هنگامی که خدا بخواهد چیزی را معدوم کند، برای آن یک معنی می آفریند که در آن حلول می کند، بدان سان که در لحظه پس از لحظه جایگزین شدن آن معنی در آن، آن

۸۴ - اصول، ص ۲۳۱، س ۹. در مورد اعراض، اشعری به نام ابن شَبیب گزارش کرده است که حرکت و سکون هردو باقی نمی مانند (مقالات، ص ۳۵۹، س ۷ - ۶)، که بنابر قرائن متن معنی آن این است که در مورد همه اعراض دیگر، همچون رنگ و مزه و غیره، وی با ابوالهذیل در این امر توافق دارد (همان جا، س ۵ - ۱) که آنها بقاء دارند، هرچند کاملاً آشکارا، برخلاف ابوالهذیل، اعتقاد وی آن است که بقای این اعراض، همچون بقای اجسام، لازمه آفرینش آنها است.

۸۵ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۷۷.

۸۶ - مقالات، ص ۳۶۷، س ۱۷ - ۱۵. ۸۷ - اصول، ص ۲۳۱، س ۸ - ۶.

چیز فانی می شود؛ و هنگامی که آن چیز فانی شد، آن معنی به نام فنا خوانده می شود».^{۸۸}

از ترکیب این سه فقره چنین نتیجه می گیریم که معنی یا عرض فنا در خارج جسمی آفریده می شود که باید فانی شود، و بنابراین نیز در خارج هر جسم دیگر خواهد بود؛ ولی فنای جسم تا زمانی که آن معنی یا عرض در جسم جایگزین نشود، صورت نخواهد گرفت. و این درست مطابق است با نگرش جبّائی / حاکی از آنکه عرض فنا «نه در مکان» یعنی بیرون هر جسم آفریده 542 می شود که جسم فانی شدنی را نیز شامل خواهد شد؛ ولی فنای جسم عملاً تا زمانی صورت نمی گیرد که عرض بیمکان فنا در جسم فانی شدنی حلول کرده باشد.

چون، بنابر اعتقاد جبّائی و ابن شیب هردو، خدا است که عوارض قابل بقا و اجسام را پس از بقای آنها فانی می کند، همواست که آنها را پس از هر فنا بار دیگر می آفریند، و بنابراین است که هریک از آفرینشهای آنها مستلزم بقا می شود. پس، به اعتقاد جبّائی و ابن شیب، هم در مورد اعراض قابل بقا و هم در مورد اجسام، میان هردو آفرینش آنها فاصله ای از بقا وجود دارد.

بدین ترتیب سه تفاوت اساسی میان نمایندگان این هشت نگرش وجود دارد. بنابر نگرشهای ۲ - ۱، بقای حقیقی و فنای حقیقی وجود ندارد. آنچه به نظر ما بقا می نماید، تنها پیوستگی ناگسسته وجود چیزهای بدون بقا همراه با آفرینش بقای بیدوام آنها یا همراه با آفرینش احوال هستی بیدوام آنها است، و آنچه به نظر ما فنا می نماید، تنها قطع وجود بیدوام آفرینش پیش از این یاد شده آنها و قطع بقای بیدوام و قطع احوال هستی بیدوام آنها است. بنابر نگرشهای ۳ - ۴، علاوه بر آفرینش وجود بیدوام چیزها، آفرینشی از یک بقای حقیقی آن چیزها و آفرینشی از یک فنای آن چیزهای بیدوام وجود دارد. بنابر نگرشهای ۵ -

۸۸ - انتصار ۹، ص ۲۳، س ۶ - ۴. در اینجا لفظ «چیز»، چنانکه از روی بیانه‌های متناظر

اشعری و بغدادی نقل شده در حاشیه‌های ۸۵ و ۸۶ برمی آید، به معنی «جسم» است.

۸، هر آفرینش از هستی یک چیز مستلزم بقای حقیقی است، و این بقای حقیقی با آفرینش فنای آن به پایان می رسد. بنابراین عبارت «آفرینش پیوسته» که معمولاً در علم کلام طرز تصور منشأ چیزها و پیشامدها در این عالم با آن توصیف می شود، تنها بر نگرشهای ۲ - ۱ از این هشت نگرش قابل تطبیق است. باید توجه داشت که، از این هشت نگرش، نگرشهای ۲ - ۱ به اشاعره و 543 معتزله منسوب است؛^{۸۹} نگرشهای ۴ - ۳ / از یک اشعری و یک معتزلی است؛^{۸۹a} نگرشهای ۸ - ۵ به معتزله و کرامیه نسبت داده شده است.^{۹۰}

سپس میان نمایندگان مختلف این هشت نگرش، اختلاف دیگر نیز وجود دارد. برای همه پیروان سنت در میان ایشان، درست به همین گونه که عالم به توسط خدا از هیچ آفریده شده، به همان گونه هم همه چیزهای عالم به توسط او پیوسته از هیچ آفریده می شود، و در نتیجه فنای چیزها در این جهان، به هر صورت که به توسط ایشان تصور شود، به معنی بازگشتن آن چیزها به هیچ است، و از همان هیچ بار دیگر خدا آنها را می آفریند. ولی در میان معتزله بسیار کسان بر آن بودند که «عدم خود چیزی است» و از این گفته، چنانکه برای اثبات آن کوشیدم، منظور ایشان آن بود که جهان از ماده ای از پیش موجود ساخته شده است.^{۹۱} بنابراین می توانیم چنان فرض کنیم که در میان معتزلیان از این نمایندگان هشت نگرش، یا دست کم در نظر بعضی از ایشان، آفرینش چیزها در جهان به توسط خدا به معنی پدید آمدن آنها از هیچ و عدم نیست، و نیز به طریق مشابهی فنای چیزها در جهان، به هر صورت که به توسط ایشان تصور شود، به معنی معدوم و هیچ شدن آنها نیست؛ به معنی آن است که هریک از آنها به چیز دیگری مبدل می شود، و از همین چیز دیگر است که خدا دوباره هریک از آنها را می آفریند.

ولی، با وجود این اختلافها، نمایندگان هر هشت نگرش در این امر

۸۹ - رجوع کنید به پیش از این، حواشی ۱۳ و

۱۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۳۰. ۹۰ - به پیش از این، ص ۵۴۲ - ۵۳۳ رجوع کنید.

۸۹a - رجوع کنید به حواشی ۳۷ و ۴۲. ۹۱ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۵۹ و بعد.

توافق دارند که، درست به همان گونه که خدا عالم را مستقیماً و بدون هیچ میانجی آفرید، به همین گونه هم به آفریدن هر پیشامد در این جهان مستقیم و بدون میانجی ادامه می دهد، و به همین لحاظ کلی است که، با محفوظ داشتن اختلافات یاد شده در ذهن، عبارت «آفرینش پیوسته» را می توان همچون توصیفی از همه هشت نگرش در نظر گرفت. لازمه مشترک این هشت نگرش، انکار هر رابطه علّیتی میان پیشامدهای متوالی در جهان است.

این لازمه مشترک هشت نگرش را غزالی گستاخانه تأیید کرده است.

بر ضد کسانی که خود آنان را به نام «فلاسفه» / نامیده و آنان را معتقد به این 544 امر دانسته که «ارتباط مشهود میان علّتها و معلولها ارتباطی ضروری است»،^{۹۲} چنین اظهار نظر کرده است: «به اعتقاد ما، ارتباط میان آنچه معمولاً به نام علّت و آنچه معمولاً به نام معلول خوانده می شود، ارتباط ضروری نیست». ^{۹۳} با اشاره به مثال «آتش گرفتن پنبه در مجاورت آتش»،^{۹۴} که پیش از آن به توسط «ابوالهذیل و جبائی و اکثر متکلمان» برای بیان انکار ایشان نسبت به علّیت به کار رفته بود،^{۹۵} غزالی می گوید که هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد که آتش سبب سوختن باشد، چه «تنها دلیلی که فلاسفه دارند مشاهده حصول سوختن در مجاورت آتش است، ولی مشاهده تنها این را نشان می دهد که اشتعال هنگامی صورت می گیرد که تماس با آتش حاصل شود؛ ولی این را ثابت نمی کند که تماس با آتش سبب اشتعال می شود». ^{۹۶} سپس چنین نتیجه می گیرد که خدا است که «با اراده خود اشتعال پنبه را در هنگام تماس آن با آتش به وجود می آورد»،^{۹۷} و آنچه درباره آتش و مشتعل شدن پنبه با آن صحت دارد برای همه

۹۲ - نهافت الفلاسفة، فیزیک، ۵، ص ۲۷۰، س ۱۳ تا ص ۲۷۱، س ۱.

۹۳ - همان کتاب هفدهم، ۱، ص ۲۷۷، س ۳ - ۲.

۹۴ - همان کتاب هفدهم، ۲، ص ۲۷۸، س ۴ + ۶، ص ۲۷۸، س ۱۳ تا ص ۲۷۹، س ۱.

۹۵ - اشعری، مقالات، ص ۳۱۲، س ۱۳ - ۱۱.

۹۶ - نهافت الفلاسفة هفدهم، ۵، ص ۲۷۹، س ۵ - ۳.

۹۷ - همان کتاب هفدهم، ۱۰، ص ۲۸۳، س ۷ - ۶.

حوادث متوالی دیگر نیز صحت دارد.

۲ - نظریه عادت و صورتبندی آن به توسط غزالی

به صورت نظری، انکار علّیت و باز گرداندن هرپیشامد در جهان به چیزی که مستقیماً به اراده خدا حاصل می شود، به آن می انجامد که منکر هرگونه صحت و حقیقتی برای پیشبینی نظم و توالی در وقوع اتفاقات جهان باشیم. همه کسانی که در اسلام منکر علّیت بودند و هر فعلی را همچون آفرینش مستقیم خدا می دانستند، این را می دیدند که، عملاً، چیزهایی که در 545 این جهان اتفاق می افتد از یک نظم و تربیت و / توالی خاصی پیروی می کنند و بسیاری از این چیزها را کسانی که خدا به آنان موهبت خبر دادن از حوادث ارزانی نداشته است، می توانند پیشگویی کنند. پس چگونه می توان این نظم و ترتیب و توالی حوادث را توجیه کرد؟

پرسش مشابهی می بایستی برای اپیکوریان نیز پیدا شده باشد که همه چیز را به بخت و تصادف نسبت می دادند. می بایستی از خود پرسیده باشند که چرا بعضی از چیزها، مثلاً برآمدن و فرو رفتن خورشید و در پی هم آمدن فصول سال، مطابق یک قاعده و نظمی صورت می گیرد؟ پاسخی که آنان به این پرسش می دادند، بنابر آنچه لوکرتیوس نوشته، این است که نظم مشهود و «قانون ثابتی از طبیعت» (به لاتینی: *foedus naturae certum*)^۱ است. این عبارت را همچنین می توان «عهد و قراری از طبیعت» نیز ترجمه کرد، یعنی پیمان و قراردادی از طبیعت، چه این عبارت بدان معنی است که برای اتومهای ازلی پیوسته منحرف شونده در گردشهای اتفاقی خود، که از آنها عالم به وجود آمده است، توگویی همچون با یک توافق یا قراردادی چنان اتفاق افتاد که تعادلی حاصل شود، یعنی همان تعادل (به یونانی: ایسئونومیا) که چیچرو آن را به اپیکوریان نسبت داده است^۲، و بنابراین قراز داد تا زمانی که این تعادل برقرار

باشد، پیشامدها به همان ترتیب توالی برقرار باشد، هرچند چون استقرار آنها بنابر بخت و تصادف بوده، امکان آن هست که در هر لحظه این تعادل از میان برود.

شبیه توجیه اپیکوروسی نظم مشهود در توالی بعضی از پیشامدها با لفظ یونانی ايسونوميا، توجیه متکلمان مسلمان با لفظ عادت است. این لفظ غالباً به عنوان ترجمه کلمه یونانی اِئوس می آید، و به انگلیسی آن را می توان به custom با habit ترجمه کرد، ولی من برای ترجمه انگلیسی کلمه عربی عادت لفظ انگلیسی، custom را به کار می برم و لفظ دیگر habit را برای ترجمه کلمه عربی ملکه (به یونانی: اِکسیس) نگاه می دارم که در فقره ای که پس از این خواهد آمد موجود است و به عنوان چیزی متمایز از عادت ولی وابسته به آن به کار رفته است.^۳ در ارسطو «عادت» (اِئوس) در برابر «طبیعت» (به یونانی: فوسیسی) آمده، از آن جهت که «طبیعت همچون چیزی تصوّر می شود که همیشه

هست، در صورتی که عادت چیزی است / که غالباً (پولاکسیس) هست»؛^۴ و 546 بنابراین نیز متقابل با «ضرورت» (آنانکه) است، زیرا که «آنچه ضرورت است گاهی همیشه است».^۵ با داشتن چنین تصوّری در زمینه ذهن خود، اساتید کلام با اعتقادی که به آن داشتند که نظم و ترتیب مشهود در توالی حوادث این جهان در معرض شکسته شدن با فعل اعجاز آمیز خدا است، در اصطلاح عادت که اشاره به آن است که حوادث نه همیشه بلکه اغلب به صورت خاص پیش می آید، توصیف مناسبی برای نظم پیشامدهای متوالی پیدا کردند که، بنابر نظر ایشان، امکان آن هست که با معجزات نقض و شکسته شود.

این طرز تصوّر نسبت به عادت را ابن حزم به اشاعره نسبت داده و گفته است که آنان اصطلاح «عادت» را به جای «طبیعت» برای معرفی جریان حوادثی به کار می بردند که معجزات می تواند آنها را نقض کند.^۶ بنابراین می توانیم بگوییم که ابورشید در فرض آزمایشی خود از «فعلی از خدا از طریق

۳ — رجوع کنید به بعد، ص ۵۵۶، حاشیه ۲۸.

۴ — Rhet اول، ۱۱، ۱۳۷۰، ۹ — ۸.

۵ — در کون و فساد دوم، ۱۱، ۳۳۷b، ۳۵.

۶ — فصل، پنجم، ۱۵، ص ۲۳ — ۲۱؛

نیز ص ۱۴، س ۲۳.

عادت»^۷ به عنوان توضیح ممکن از این نمود که آتش همیشه از کوفتن آهنی به سنگ برمی خیزد،^۸ و اینکه هوا، با حصول بعضی از شرایط، همیشه تبدیل به آب می شود،^۹ به همین طرز تصور اشاعره از «عادت» نظر داشته است. در زمانی متأخرتر، طوسی این طرز تصور عادت را به خود اشعری نسبت داده و گفته است که وی بر این اعتقاد بوده که «افعال تکرار شده خدا به توسط او با فراهم آوردن اسباب ادامه یافتن عادت (باجراء العادة) صورتپذیر می شود».^{۱۰}

پس یک نظریه عادت در میان اشاعره پیش از زمان غزالی وجود داشته است، چه هم ابن حزم (متوفی در ۴۵۷/۱۰۶۴) و هم ابورشید (متوفی در حدود ۴۶۱/۱۰۶۸) در زمان کودکی غزالی (متوفی در ۴۵۰/۱۰۵۸) / از دنیا رفته بودند. 547 و این خود توضیح می دهد که چرا لفظ عادت نخستین بار به وسیله غزالی به صورت اشاره و با روشی سرسری و بدون مطالعه به کار رفته و چرا، چنانکه پس از این معلوم خواهد شد، از آن همچون مطلبی سخن رفته که پیش از آن به خوبی شناخته بوده و وی آن را برای از میان بردن دشواریهای طرح شده به وسیله خود او بر ضد انکار علّیت که خود غزالی به آن معتقد بوده مورد استفاده قرار داده است. دشواریهایی که به صورت موقتی و آزمایشی به توسط خود غزالی به وجود آمد، نتیجه آن بود که اثر انکار علّیت و نسبت دادن هر حادثه به اراده خدا ممکن است به انکار واقعیت داشتن دریافتهای حسی ما بینجامد. پس — تنها با نقل یکی از چند مثالی که خود وی آورده — ممکن است شخص به این امر باور کند که یک شیء، که مثلاً در هنگام بیرون رفتن شخصی از اتاقش به صورت یک

۷ — مسائل، ص ۳۶، س ۸.

۸ — همان جا، س ۷. ۹ — همان کتاب، ص ۳۷، س ۱۷ تا س ۳۸، س ۴.

۱۰ — مُخَصَّل، ص ۲۹، شماره ۱، س ۳. ترجمه تحت اللفظی: «به جریان انداختن عادت»، و به همین گونه تحریزی عبارت آجری... العادة (موره اول، ۷۳، مقدمه ۶، ص ۱۴۰، س ۲۴) را چنین ترجمه کرده است: «او عادت را به جریان انداخت»، در صورتی که ابن تَبَوْن عبارت جَزْئِ عَادَةِ (موره اول، ۷۳، مقدمه ۱۰، ص ۱۴۴، س ۱۷) را با عبارت عبری «هَمْشَک عَادَه به معنی «ادامه یافتن عادت» ترجمه کرده است.

کتاب بوده و هنگامی که به آن بازگشت نیز کتاب بوده، به توسط خدا در حین غیبت آن شخص از اطاق به صورت یک پسر بچه درآمده و علت آنکه هنوز در نظر او به صورت کتاب می نماید آن است که خدا در او ملکه دیدن چیزی را که زمانی کتاب بوده به همان صورت که اکنون هم واقعاً هست، در او نیافریده است.^{۱۱} برای پاسخ دادن به این دشواری است که غزالی نظریه عادت اشعری را مورد استفاده قرار داده است.

ولی وضع چنان پیش آمد که این نظریه عادت در صورتبندی اصلی اشعری آن به توسط دو غیر اشعری یعنی ابن حزم سنی و ابورشید معتزلی در معرض انتقاد قرار گرفت. هرچند خرده گیریهای آنان از لحاظ صورت با یکدیگر متفاوت است، هر دو یکسان چنین استدلال می کنند که نظریه عادت، با معنی محدود («غالباً») آن، ثباتی را که در نظممداری توالی بعضی از پدیدهها مشاهده می شود که با معجزه شکسته نشده اند، توضیح نمی دهد. مثلاً ابن حزم چنین استدلال می کند که / لفظ «عادت در زبان عربی» در اشاره به چیزی به کار 548 می رود که می توان از آن پرهیز کرد یا نمی توان چنین کرد، برخلاف لفظ «طبیعت» که تنها در مورد چیزی استعمال می شود که پرهیز کردن از آن غیرممکن است.^{۱۲} ابورشید، آشکارا با در نظر داشتن این گفته ارسطو که «طبیعت با چیزی سروکار دارد که همیشه هست؛ عادت با آنچه غالباً چنین است»،^{۱۳}

۱۱ - تهافت الفلاسفه هفدهم، ۱۱، ص ۲۸۳، س ۹ و بعد. باید توجه داشت که همین برهان که در اینجا غزالی برای اثبات عادت به کار برده، پیش از وی به توسط سعدیا، ظاهراً بر ضد متکلمان، برای اثبات این مطلب به کار رفته بود که خدا بدون دلیل یا هدفی که آن را از پیش بر مردمان آشکار می سازد، نظم طبیعت را تغییر نمی دهد. رجوع کنید به امونوت سوم، ۴، ص ۱۲۱، س ۱۰ - ۷: «چه اگر چنین فرض کنیم [یعنی این که خدا بدون دلیل یا هدفی که آن را از پیش بر مردمان آشکار می سازد نظم طبیعت را تغییر می دهد]، در آن صورت اعتماد ما به ثبات چیزها متزلزل خواهد شد. در آن صورت هیچ یک از ما مطمئن نخواهد بود که به خانه و نزد خانواده اش بازگردد، چه ممکن است حکیم مطلق ذات آنها را تغییر داده باشد و هنگام بازگشت چیزی شده باشند جز آنچه هنگام ترک کردن بودند». چنان می نماید که سعدیا و غزالی منبع مشترکی داشته اند.

۱۲ - فصل، پنجم، ص ۱۱۵، س ۲۴ تا ص ۱۱۶، س ۳.

۱۳ - Rhet اول، ۱۱، ۱۳۷۰ a، ۹ - ۸.

چنین استدلال می‌کند که نظریهٔ عادت نمی‌تواند توضیح دهد که چرا، مثلاً، در تولید آتش با کوبیدن سنگ این کیفیت «همیشه از یک طریق صورت می‌گیرد»،^{۱۴} و می‌گوید که «اگر این نتیجهٔ عادت می‌بود، غیرممکن نمی‌شد که سنگی باشد که با کوفتن بر آن آتش از آن بیرون نیاید». ^{۱۵} برهان مندرج در گفته‌های ابن حزم و ابن رشید هردو آن است که، اگر کسی در آن بکوشد که نظم توالی حوادث را با فعلی از خدا توجیه کند که، به قیاس با گونه‌ای از نظم در افعال آدمی به نام عادت خوانده شده، در آن صورت افعال خدا، همچون افعال آدمی، می‌بایستی قرار گرفته در معرض انحراف تصور شود — نه انحرافی از آن گونه که معجزه خوانده می‌شود بلکه انحرافی که معجزه نیست.

غزالی می‌بایستی از این خرده‌گیری بر نظریهٔ عادت اشاعره آگاه بوده باشد، چه فقره‌ای که وی در آن به معرفی نظریهٔ عادت پرداخته، مشتمل بر دو جمله است که، چنانکه خواهیم دید، کوششی برای نشان دادن این امر است که چگونگی ثبات نظم واقعی مشهود در ترتیب توالی پیشامدها از طریق این نظریهٔ عادت قابل توضیح می‌شود. آن دو جمله چنین است: (۱) «خدا در ما این علم را آفریده است که این چیزها را [یعنی چیزهایی همچون در آوردن یک کتاب به صورت یک پسر بچه]، با وجود امکان آنها، نخواهد کرد». ^{۱۶} (۲) «وقوع پیوستهٔ عادت در آنها به صورت مکرر در ذهن ما این اثر راسخ را بر جای می‌گذارد که جریان آنها بر وفق عادت گذشته ادامه خواهد یافت». ^{۱۷}

549

این که دو جمله یاد شده کوششی برای توضیح دادن / این مطلب است که واقعیت و ثبات نظم مشهود در توالی حوادث است، امری آشکار است. ولی می‌خواهیم بدانیم که مقصود وی از «علم» آفریده شده در ما و از «اثر راسخ» در ذهن ما چیست. جملهٔ اول یقیناً بدان معنی نیست که خدا در ما قدرتی آفریده است که به وسیلهٔ آن همیشه می‌دانیم که نظم و ترتیب مشاهده شده به وسیلهٔ ما

۱۴ — مسائل، ص ۳۶، س ۹، ۱۱. ۱۶ — تهافت الفلاسفه هفدهم، ۱۳، ص ۲۸۵.

۱۵ — همان کتاب، ص ۳۶، س ۱۲ — ۱۱؛ س ۱۰ — ۹.

نیز ص ۳۸، س ۷ — ۵. ۱۷ — همان جا، س ۱۲ — ۱۱.

در گذشته در آینده تغییر نخواهد کرد، و نیز آشکار است که معنی جمله دوم آن نیست که نظم مشهود به وسیله ما در حوادث گذشته، در ذهن ما این اثر را به وجود می آورد که در آینده هم ادامه خواهد یافت، چه اگر معنی چنین می بود، در آن صورت با این نظر خود غزالی مخالف می شد که به کار افتادنیهای ملکات گوناگون نفس برای فراهم آوردن علمها و شناختهای گوناگون عبارت از «واقعیههای مشهودی است که خدا در آنها اسباب ادامه یافتن و اجرای عادت را فراهم آورده است»^{۱۸}، یعنی آنها در هر حالت، با آفرینش عادت به وسیله خدا نظمی پیدا می کنند که اختصاص به همان حالت دارد. بنابراین جمله های یاد شده را باید به این معنی گرفت که، از آغاز آفرینش عالم، هروقت خدا حوادثی را به دنبال حوادث دیگر خلق می کند، در انسانها این علم یا احساس را می آفریند که، با فقدان معجزه، همان حوادث در آینده نیز با همان توالی که پیشتر مشاهده شده اتفاق خواهد افتاد.

بدین ترتیب طبیعت و علیت — و حتی طبیعت و علیت نهاده در چیزها به وسیله خدا — نیست که می تواند نظم مشهود در حوادث متوالی و قابل پیشبینی بودن آن را توجیه می کند، بلکه عادت و علم پیوسته آفریده شده بر اینکه عادت ادامه خواهد یافت می تواند وسیله توضیح بعضی از نمودها باشد. بنابراین، هنگامی که غزالی در مقدمه بر تهافت الفلاسفه با لحن مساعد با فلاسفه توضیح می دهد که خسوف ماه نتیجه قرار گرفتن زمین میان آن و خورشید است، و خسوف خورشید نتیجه قرار گرفتن ماه میان زمین و خورشید، و نیز هنگامی که اعتقاد خود را به قابل پیشگویی بودن خسوف و کسوف اظهار می دارد،^{۱۹} مقصود وی موافقت با فلاسفه / در این اعتقاد نیست که میان وضع خاص زمین و ماه به 550 ترتیب با خسوف و کسوف یک ارتباط علیتی وجود دارد. آنچه می خواهد بگوید این است که عادت خدا بر آن است که خسوف و کسوف را همزمان با آفریدن

۱۸ — همان کتاب هجدهم، ۱۰، ص ۳۰۳، س ۱۲.

۱۹ — همان کتاب، مقدمه، ۱۶ — ۱۳، ص ۱۰، س ۱۴ تا ص ۱۳، س ۳.

اوضاع خاص برای زمین و ماه خلق کند، و نیز عادت خدا آن است که، همزمان با این دو آفرینش همزمان، در ذهن ما این علم یا احساس را بیافریند که خسوف یا کسوف به صورت منظم در فواصلی از زمان با همان اوضاع و احوال به وقوع خواهد پیوست، مگر اینکه خدا بخواهد عادت خود را تغییر دهد.

با وجود این باید توجه داشت که غزالی در کتاب احیاء خود لفظ سنت را همچون همسنگ عادت در ارتباط با نظریه عادت، و لفظ شرط را همچون جانشین لفظ طرد شده علت به کار برده است. پس از بیان این مطلب که چیزهای آفریده بنابر نظامی از توالی به دنبال یکدیگر «بر وفق سنت خدا در چیزهای آفریده اش» می آیند،^{۲۰} چنین ادامه می دهد که بر وفق سنت خدا «یک شیء آفریده شرط شیء دیگر است»، بدان سان که می توان گفت که «آفرینش زندگی شرط آفرینش علم است، نه این که علم از زندگی تولد پیدا کند».^{۲۱} در آنجا که ابن رشد در ضمن خرده گیری بر انکار علّیت چنین نوشته است که: «متکلمان این را قبول داشتند که شروطی ضروری برای مشروطها وجود دارد، همچون آنکه می گفتند زندگی شرط علم است»،^{۲۲} آشکارا به همین فقره از غزالی توجه داشته است.

همچنین باید توجه داشت که غزالی در احیاء خود گاه لفظ «علّت» را در مورد چیزی که دیدیم برای آن لفظ شرط را آورده، به کار می برد. مثلاً، پس از گفتن اینکه «اختلاف / میان پیشامدها هرچه باشد، اشاره به اختلاف علتها (اسباب) است»، سخن خود را چنین ادامه می دهد: «و این خود از سنت معلوم می شود که معلولها را نتیجه علتها قرار می دهد»،^{۲۳} و نیز هنگامی که فرشته و شیطان هردو به توسط او همچون «علّت» توصیف شده اند،^{۲۴} این کلمه به وسیله

۲۰- احیاء، کتاب التوبة، بخش بیان وجوب التوبة (چهارم، ص ۶، س ۱۰-۹).

۲۱- همان جا (س ۱۸-۱۵)؛ نیز رجوع کنید به حاشیه ۱۸، پیش از این.

۲۲- بهافت الفلاسفة هفدهم، ص ۷، س ۵۲۱، س ۱۶ تا ص ۵۲۲، س ۱.

۲۳- احیاء، کتاب شرح عجائب القلب، بخش بیان تسلط الشیطان (سوم، ص ۲۵، س ۳۳-۳۳).

۲۴- همان جا (س ۳۵).

او آزادانه و بیپروا به کار رفته است، چه در حقیقت هیچ یک از آن دو یک علت نیست؛ هریک از آن دو رساننده پیام و فرمان خدا است.^{۲۵} به همین گونه اپیکوروسیان، و نیز هیوم، با وجود منکر بودن علت، از اینکه لفظ علت را به معنایی مجمل به کار برند ابا نداشته اند.^{۲۵a}

و نیز باید توجه داشت که، هنگامی که غزالی در احیاء خود شکافته شدن آب را در نتیجه افتادن آدمی در آن به عنوان یک «فعل طبیعی» توصیف می کند،^{۲۶} لفظ «طبیعی» را به معنای «معتاد» به کار برده است:

۳ - خرده گیری ابن رشد بر انکار علت و بر نظریه عادت

در آثار ابن رشد خرده گیریهای بر انکار متکلمان و غزالی هردو نسبت به اصل علت آمده است، و در یکی از این آثار هدف اصلی انتقاد بر نظریه عادت مستقیماً شخص غزالی است. خرده گیریهای ابن رشد بر انکار علت در پنج برهان جمع آمده است؛ خرده گیری وی بر نظریه عادت یکی از آنها است. این هر پنج برهان را ابن رشد برای اثبات این امر به کار برده است که نگرشهای مورد انتقاد قرار گرفته به وسیله او، با آن بیانات فلسفی که به آنها اشاره کرده، تنها اندکی اختلاف دارد. بنابراین، برای آنکه معنی کامل این برهانها آشکار شود، عرضه داشت هریک از آنها را با نقل آنچه که حقیقتاً تصور می کنم که حکم فلسفی مورد اشاره قرار گرفته در آن است آغاز می کنم و سپس به آوردن آن برهان به صورت کامل یا خلاصه می پردازم.

ولی پیش از آنکه به بحث درباره فرد فرد این پنج برهان پردازم، / چند 552 فقره را نقل خواهم کرد که در یکی از آنها ابن رشد یکی از نگرشهای متکلمان را درباره بقا بازگو کرده و به خرده گیری از آن پرداخته، و چنانکه پیشتر دیدیم،

۲۵ - به پیش از این، ص ۵۲۰، رجوع کنید.

۲۵a - رجوع کنید به فلسفه دینی، ص ۲۱۲ - ۲۱۱، و پیش از این، ص ۱۹۲.

۲۶ - اجیاء، کتاب التوحید والتوکل، بخش بیان حقائق التوحید (چهارم) ص ۲۴۸، س ۱۸.

بنابر نگرش ایشان دربارهٔ انکار علّیت نتیجه‌ای از نگرش ایشان دربارهٔ بقاء است،^۱ در صورتی که در برهانهای دیگر وی مستقیماً نگرش متکلمان را درخصوص انکار علّیت بازگو کرده است. همهٔ این فقرات از شرحهای وی بر ارسطو گرفته شده است.

در یک فقره، مربوط به این گفتهٔ ارسطو که «طبیعیون» می‌گویند که «چیزها پیوسته در جریان و فسادند»،^۲ یعنی چیزها پیوسته از میان می‌روند، چنین شرح می‌دهد: «متکلمان دین ما در این باره از پیشینیان پیروی می‌کنند و به همین جهت می‌گویند که اعراض به اندازهٔ دو آن دوام ندارند».^۳ سپس به دنبال آن چنین می‌گوید: «ولی در صورتی که گفتهٔ پیشینیان موافق با فرایند طبیعت است، گفتهٔ متکلمان دین ما بی‌اساس است، چه آنان برای این گفته هیچ دلیلی جز آرزوی دفاع کردن از اصول بیپایه و مایه ندارند و بر این اعتقادند که دفاع از شریعت جز به وسیلهٔ این اصول میسر نیست».^۴ در فقره‌ای دیگر از «متکلمان دین ما» گزارش کرده است که «آنان می‌گویند که برای همهٔ چیزهای موجود تنها یک فاعل وجود دارد، که شخصاً و بدون میانجی به آنها توجه می‌کند».^۵ به همین جهت آنان انکار می‌کنند که آتش است که می‌سوزاند و آب است که ترمی کند و نان است که سبب سیر شدن گرسنه می‌شود، و برآنند که همهٔ اینها به وسیلهٔ یک خالق و پدید آورنده صورت می‌گیرد»،^۶ که در فقرهٔ مشابهی بر آن چنین می‌افزاید که آن فاعل یگانه که بدون میانجی کار می‌کند «خدا» است و اینکه از این نگرش متکلمان چنان نتیجه می‌شود که «هیچ شیء موجودی عملی که بنابر طبیعت مخصوص او باشد

۱ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۲۳. ۳ - ابن رشد، در هشتم فیزیک، شرح ۷۴،

۲ - فیزیک هشتم، ۸، ۲۶۵a، ۶. ص IK ۴۱۸.

۴ - همان جا، K. نیز رجوع کنید به ابن میمون پیش از این، ص ۵۵، حاشیه ۶۵؛ ص ۴۷۰،

حاشیه ۲۶.

۵ - ابن رشد، در دوازدهم متافیزیک، شرح ۱۸، عربی؛ ص ۱۵۰۳، س ۱۶ تا ص ۱۵۰۴، س

۱؛ لا تینی: هشتم، ص ۳۰۵F.

۶ - همان کتاب، ص ۱۵۰۴، س ۴ - ۲؛ همان کتاب، ص ۳۰۵G.

ندارد».^۷

/ اکنون به بیان پنج برهان او بر ضد انکار طبیعت و علّیت متکلمان 553 می پردازیم.

اول، در ارسطو این بیان آمده است که «هنگامی که چنان می اندیشیم که علّتی (به یونانی: آیتیان) را می شناسیم که واقعیت وابسته به آن است... صاحب علم (اپیستاستای) غیر شایسته ای هستیم»^۸ و اینکه «حکمت (سوفیا) در علّت چیزهای پدیدار تحقیق می کند».^۹ ابن رشد، با در خاطر داشتن این بیانات ارسطو، گفته است: «یاید بدانید که آن کس که منکر آن باشد که علّتها، به فرمان خدا، در چیزهایی که به سبب آنها به وجود می آیند مؤثرند، منکر حکمت و علم است، چه علم عبارت از شناختن چیزها از روی علّتهای آنها است و حکمت عبارت از علم به علّتهای غیر مرئی است».^{۱۰}

دوم، ابن رشد با در خاطر داشتن این گفته ارسطو که «هر کس بنا به طبع خواستار شناخت (نُوآیدِنای)»^{۱۱} است و آن شناخت، یعنی علم (نُو اپیستاستای) با علّتها سروکار دارد،^{۱۲} می گوید: «منکر علّتها به صورت کلی بودن بیگانه شدن از طبیعت آدمی است که به حق به آن تعلق دارد».^{۱۳}

سوم، با در خاطر داشتن گفته ای از خود غزالی، در اثبات این مطلب می کوشد که غزالی با انکار علّیت گفته خود را از اعتبار انداخته است. آن گفته غزالی که ابن رشد در خاطر داشته، چنین خوانده می شود: «نوع بشر به دو گروه تقسیم شده است، یکی مردان حق که به اعتقاد ایشان عالم به وجود آمده، و به

۷- ابن رشد، در نهم متافیزیک، شرح ۷: عربی؛ ص ۱۱۳۵، س ۱۵ تا ص ۱۱۳۶، س ۱؛ لاتینی: هشتم، ص ۲۳۱H.

۸- تحلیلات اولی، اول، ۲، ۷۱b، ۱۱-۹؛ نیز فیزیک اول، ۱، ۱۸۴a، ۱۴-۱۰.

۹- متافیزیک اول، ۹، ۹۹۲a، ۲۵-۲۴؛ اول، ۱، ۹۸۱b، ۲۸.

۱۰- کشف، ص ۱۱۲، س ۹-۶؛ فصل، ص ۳۸، س ۱۷ تا ص ۳۹، س ۷؛ نهافت

النهافت هفدهم، ۶، ص ۵۲۲، س ۱۱-۹.

۱۱- متافیزیک اول، ۱، ۹۸۰a، ۲۱.

۱۲- فیزیک اول، ۱، ۱۸۴a، ۱۱-۱۰. ۱۳- کشف، ص ۱۱۲، س ۱۰-۹.

فعالیت خاصّ از خود داشته باشد، در آن صورت البتّه افعال خاصّ صادر شده از طبایع خاصّ وجود خواهد داشت، ولی اگر فعالیت مفرد خاصّ از خود نداشته باشد، در آن صورت یک دیگر یک نخواهد بود».^{۲۲}

پشتوانهٔ بخش سوم برهان در ارسطو چنین است: «وجود و وحدت عین یکدیگرند و یک طبیعتند بدان معنی که مستلزم یکدیگرند، چنانکه الفاظ اصل و علّت چنینند».^{۲۳} ابن رشد با منعکس ساختن این گفته چنین نتیجه گرفته است: «ولی اگر طبیعت وحدت انکار شود، طبیعت هستی انکار شده است، و نتیجهٔ انکار هستی عدم است».^{۲۴}

۵۵۶ / پنجم، برهان بر ضدّ نظریهٔ عادت، که در آن ابن رشد برای رد کردن سه معنی نظریهٔ تلاش می کند: (۱) اینکه عادت خدا آن است که مکرّر بر یک روش عمل کند؛ (۲) اینکه عادت چیزها آن است که مکرّر بر یک روش به وجود آیند؛ (۳) اینکه عادت انسان داوری کردن بر هستی پیدا کردن چیزها است که مکرّر بر یک روش صورت می گیرد. ردّ وی بر این سه معنی ممکن از این قرار است:

(۱) با در خاطر داشتن این گفتهٔ ارسطو که «چیزهایی که نتیجهٔ عادتند آن چیزهاییند که از آن جهت عملی می شود که غالباً (پُولاکیس) عملی می شوند»^{۲۵} و با به کار بردن عبارت عربی عَلَی الاکثر، که به صورت فُتی معنی آن «در قسمت عمده»^{۲۶} است به معنی همراه با مسامحه و اجمال

۲۲- تهافت التهافت هفدهم، ۵، ص ۵۲۰، س ۱۵ تا ص ۵۲۱، س ۲.

۲۳- متافیزیک چهارم، ۲، ۱۰۰۳b، ۲۴-۲۲.

۲۴- تهافت التهافت هفدهم، ۵، ص ۵۲۱، س ۳-۲.

۲۵- Rhet. اَوَّل، ۱۰، ۱۳۶۹b، ۷-۶.

۲۶- مثلاً عبارت یونانی اپی تُوپُولو در تحلیلات اولی دوم، ۲۷، ۷۰۴، ۲، که همچون

توصیفی از احتمال به کار رفته، با این عبارت عربی ترجمه شده است (به ترجمهٔ عربی ارغنون، ص

۳۰۱، س ۱۵ رجوع شود). به همین گونه اکثریت در دلالة الحائرين دوم، ۲۰، ص ۲۱۷، س ۲۸ در

مقابل اپی توبولوی یونانی در فیزیک دوم، ۵، ۱۹۶b، ۱۱ آمده است.

«غالباً»، که اصطلاح فنی آن کثیراً^{۲۷} است، چنین استدلال می‌کند که، اگر عادت به آن معنی استعمال شود که عادت خدا باشد، نتیجه آن می‌شود که خدا عادت مکرر بر یک نهج عمل کردن را به همان گونه کسب کرده است که غالباً بر یک نهج عمل کرده است، چه عادت (اِتُوس) عبارت از ملکه‌ای (اکسیس) است که یک فاعل کسب می‌کند و از آن تکرار فعل غالباً (علی الاکثر) نتیجه می‌شود.^{۲۸} ولی این، که مستلزم پیدا شدن تغییری در خدا است، مخالف با این تعلیم قرآنی است: «در راه و سنت خدا هرگز تغییری نخواهی یافت؛ و هرگز در سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت» (سوره فاطر، ۳۴ و ۳۵).^{۲۹}

(۲) با در خاطر داشتن این گفته ارسطو که «اشیاء بیجان هریک از افعال خود را بنابر طبیعتی انجام می‌دهند، ولی اهل فن و هنر کارهای خود را بنابر عادت به انجام می‌رسانند»^{۳۰} و به خاطر آوردن اینکه ارسطو/ گاه در 557 توصیف افعال اشیاء بیجان به مسامحه اصطلاح عادت را به معنی طبیعت به کار برده است، همچون مثلاً در این گفته اش که «عادت تری ترکیب شدن با ذرات آب است»^{۳۱} و نیز به خاطر آوردن این مطلب که نیز به گفته ارسطو «آنچه نتیجه طبیعت است... همیشه یا در بخش عمده (ایپی ثوپولو) بر یک نهج صورت می‌گیرد»،^{۳۲} بدین گونه استدلال می‌کند: «اگر مقصود آنان عادتی در چیزهای موجود است، در آن صورت [بر حق نیستند، چه] عادت تنها به موجود جاندار تعلق می‌گیرد، و اگر در مورد شیء بیجان به کار برده شود، معنی واقعی آن طبیعت است، ولی این انکار نشده است،^{۳۳} یعنی، اصلاً فیلسوفان این را انکار نکرده‌اند] که چیزهای موجود دارای طبیعتی باشند که تعیین کننده [فعل هر]

۲۷ - به همین گونه برای ترجمه کلمه یونانی پولاکسیس در درنفس سوم، ۹، ۴۱۷b، ۳۰، آمده است. به ترجمه عربی درنفس، ص ۸۱، س ۱۱، مراجعه شود.

۲۸ - نهافت النهافت هفدهم، ۱۰، ص ۵۲۳، ۳۰ - منافزیک اول، ۱، ۹۸۱b، ۵ - ۳.

۳۱ - در گیاهان دوم، ۲، ۸۲۳a، ۳۳. س ۵ - ۶.

۲۹ - همان جا، س ۷ - ۶. ۳۲ - *Rhet* اول، ۱۰، ۱۳۶۹a، ۳۵ تا ۱۳۶۹b، ۲.

۳۳ - بر پایه ترجمه عبری و ترجمه لاتینی از عبری، که در اینجا به صورت *bilti mukhash* و *non negamus* (ص ۱۳۰F) آمده، به نظر من چنان می‌رسد که اصل عربی غیرفنگر یعنی انکار ناشده

۲ - قبول علّیت *

ابن میمون، در ضمن عرضه داشت نگرشهای متکلمان در باره بقا و فنا و انکار علّیت به توسط ایشان، چنین نوشته است: «بعضی از آنان به علّیت معتقد بودند و به همین جهت مورد ملامت واقع می شدند».^۱ ابن میمون از آن که این کسان که معتقد به علّیت بودند و از این جهت ملامت می شدند چه کسان بوده اند، چیزی نگفته است. و نیز گزارش ثبت شده ای درباره اختلاف آشکار در علم کلام بر سر مسئله علّیت که مشابه با اختلافهای درباره مسائل دیگر همچون مسائل مربوط به صفات و قدیم بودن قرآن و آزادی اراده باشد، وجود ندارد.^۲ ولی چنان اتفاق افتاده است که غالباً انکار علّیت از بیراهه مورد توضیح واقع می شود یا با الفاظی همسنگ علّیت مورد بحث قرار می گیرد. یکی از این الفاظ «طبیعت» است. مثلاً غزالی، در انکار خود نسبت به علّیت بر ضد فلاسفه که آن را تأیید می کنند، می گوید که فلاسفه بر این اعتقادند که چیزها بنابر طبیعی (طبیعتی) که دارند در یکدیگر تأثیر می کنند،^۳ و ابن رشد، در ردّ بر غزالی، چنین استدلال می کند که انکار علّیت برابر است با انکار این که چیزها طبیعتی داشته باشند؟ و این که متکلمان اشعری منکر «فعل قوای طبیعی هستند که خدا در چیزهای موجود قرار داده است».^۵ به همین گونه ابن میمون انکار

۵ - تجدید چاپ با اصلاحات و افزوده هایی از ارمغاننامه الکساندر کواره، ۱۹۶۴، جلد دوم، س ۶۱۸ - ۶۰۲ که در آنجا زیر عنوان «اختلاف بر سر علّیت در داخل علم کلام» به چاپ رسیده بود.

۱ - موهراول، ۷۳، ص ۱۴۱، س ۱۱.

۲ - بخشی که در مقالات اشعری، ص ۳۸۹، س ۲ تا ص ۳۹۱، س ۷، زیر عنوان «اختلاف ایشان درباره علّیت» آمده، از مسئله علّیت به صورت کلی آن بحث نمی کند بلکه از آن در ارتباط با فعل بشری یعنی با مسئله آزادی اراده سخن می گوید.

۳ - تهافت الفلاسفة هفدهم، ۳، ص ۲۷۸، س ۱۳ - ۱۰.

۴ - تهافت التهافت هفدهم، ۵، ص ۵۲۰، س ۱۳ - ۱۲.

۵ - کشف، ص ۸۸، س ۵ - ۴.

علّیت را انکار و اعتقاد به این امر دانسته است که «طبیعی وجود دارد و در هر جسم معین طبیعت تعیین می کند که فلان عرض باید از آن حاصل شود». ۶ و همچنین ابن خلدون، در اشاره به انکار علیّت از جانب متکلمان، به سادگی می گوید: «آنان منکر طبیعت شدند». ۷ این استعمال / کلمه طبیعت به معنی 560 علّت، البته بازتابی از تعریف ارسطو از طبیعت به صورت «اصل و علّت حرکت است برای چیزی که در درجه اول درونی و ذاتی آن است، و بنابر عرض نیست». ۸

و بنابراین، برای پی بردن به این که چه کس در کلام معتقد به علّیت بوده و به همین جهت مورد نکوهش قرار گرفته، باید ببینیم چه کسان معتقد به طبیعت بوده و از این راه نکوهش شده اند.

دو نامزد برای اعتقاد به علّیت از طریق قبول طبیعت می توان یافت. یکی از ایشان مُعَمَّر است. از وی این گزارشها در دست است: نخست، «خدا هیچ یک از اعراض را نیافرید»، ۹ و این جمله کوچک در جمله دراز معادل آن چنین توضیح داده شده است: «خدا چیزی جز اجسام را نیافرید. و اما اعراض از اختراعات اجسام است، خواه بنابر طبع بوده باشد، چنانکه سوختن از آتش به وجود می آید و گرما از خورشید و رنگ از ماه، و خواه بنابر اختیار، همچون حرکت و سکون و ترکیب شدن و جدا شدن که به توسط موجودات زنده صورت می گیرد». ۱۰ دوم، «معمّر گفت: خدا تنها نسبت به جواهر قادر توصیف می شود، و اما برای اعراض روا نیست که خدا به قادر بودن بر آنها توصیف شود، و خدا زندگی و مرگ و تندرستی و بیماری و توانایی و ناتوانی و رنگ و مزه و بورا نیافریده بلکه همه اینها فعل جوهرها بنابر طبایع آنها

۶ - موزه اول، ۷۳، مقدمه ۶، ص ۱۴۰، س ۷ - مقدمه، سوم، ص ۱۱۴، س ۱۰ - ۹.

۴ - ۶. ۸ - فیزیک دوم، ۱، ۱۹۲b، ۲۳ - ۲۰.

۹ - بغدادی، فرق، ص ۱۳۷، س ۵ - ۴؛ مقالات ص ۱۹۹، س ۲ - ۱.

۱۰ - شهرستانی، ملل، ص ۴۶، س ۶ - ۳؛ نیز رجوع کنید به بغدادی، اصول، ص ۱۳۵،

نخستین گفته اشعری که وی آن را به صورت «بنابر آنچه از وی گزارش شده» آورده است، تنها بخشی از گفته مفصلتری است که خیاط معاصر سالخورده تر اشعری آن را از گفته نظام به نقل ابن راوندی آورده است که او نیز به نوبه خود از قول جاحظ شاگرد نظام حکایت کرده بوده است؛ (۲) و اینکه خیاط درباره اصلت این گزارش از جاحظ شک داشته است؛ (۳) و اینکه، گزارش جاحظ، خواه اصیل بوده باشد یا نه، بدان صورت کامل که به توسط خیاط نقل شده، به معنی اعتقاد داشتن به آفرینش پیوسته نیست و بنابر آن نخستین گفته اشعری که مبتنی بر آن است به معنی آفرینش پیوسته نیست.

(۱) عبارت درازتر درباره نظام، بدان گونه که خیاط از ابن راوندی نقل کرده که خود آن را از گزارشی از نظام به وسیله جاحظ می دانسته، چنین خوانده می شود: «وی [یعنی نظام] اظهار می داشت که خدا دنیا و آنچه را که در آن است در هر آن (حال) می آفریند بی اینکه آن را فانی کند و دوباره بسازد». ۲۰ / 563 نخستین گفته اشعری، که در آن نظام «بنابر آنچه از وی گزارش شده» گوینده این سخن معرفی شده که «یک جسم در هر آن آفریده می شود» به صورت کاملاً آشکار بخشی از گفته مفصلتر است که خیاط آن را نقل کرده است.

(۲) تردید خیاط نسبت به اصلت این گزارش بدین صورت بیان شده است: «این نگرش را از نظام کسی جز عمرو بن بحر الجاحظ حکایت نکرده و یاران همدرس او وی را بر این کار ملامت کرده اند». ۲۱ این واقعیت که اشعری

۲۰ - انتصار ۳۱، ص ۴۴، س ۲۰ - ۱۹، که کلمه به کلمه در فرق، ص ۱۲۶، س ۱۱ - ۱۲ نقل شده. آشکارا همین گفته است که ابن حزم در فصل خود آن را چنین شرح کرده است: «از نظام حکایت شده که وی گفته است هر چیز که خدا آفریده آن را در هر آن می آفریند (فی کل وقت) بدون این که آن را فانی کند» (نقل شده به وسیله شرایینر [کلام، ص ۴۸، شماره ۶] از نسخه خطی فصل در لیدن، دوم، ص ۱۹۵b). در نسخه چاپ شده فصل (پنجم) ص ۵۴، س ۲۴ - ۲۳ به جای «در هر آن» (فی کل وقت)، «در یک آن» (فی وقت واحد) آمده که بدون شک غلط است. نیز چنین است در شرح طوسی بر محفل، ص ۲۰، س ۶، که مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر انتصار است.

۲۱ - انتصار ۳۱، ص ۴۴، س ۲۱؛ فرق، ص ۱۲۶، س ۱۴ - ۱۲. به همین گونه خیاط منکر

خود، در گفته نقل شده در بالا، لازم دانسته است که این جمله را به صورتی معترضه بیفزاید که این نگرش نظام «بنابر گزارشی است که از او شده» ظاهراً می تواند دلیل آن باشد که وی یقین قطعی درباره اصالت آن نداشته است.

(۳) اکنون به آوردن دلیل آن می پردازیم که گفته نقل شده به وسیله جاحظ از نظام، که نخستین بیان اشعری بر آن مبتکی است، به معنی آفرینش پیوسته نیست و بنابر آن همچنین نخستین بیان اشعری مبتنی بر آن نیز معنی آفرینش پیوسته ندارد. لفظ فنا در میان کسانی که به آن معتقدند که خدا مستقیماً هر حادثه را در جهان می آفریند، چنانکه دیدیم، یا به این معنی است که پس از نابود شدن چیزی خدا مستقیماً آن را دوباره از عدم می آفریند، یا اینکه پس از مبدل شدن چیزی به چیز دیگر خدا آن را دوباره / از آن چیز دیگر 564 خلق می کند. ۲۲ در نتیجه، هنگامی که جاحظ در گزارش خود می گوید که «خدا عالم را و هر چه در آن است، در هر لحظه می آفریند بی اینکه آن را فانی کند یا دوباره بسازد»، عبارت «بی اینکه آن را فانی کند» آشکارا نشان می دهد که عبارت «خدا می آفریند» که با «در هر لحظه» تکمیل شده بدان معنی نیست که خدا پیوسته چیزها را از عدم می آفریند؛ بلکه بدان معنی است که خدا پیوسته چیزی را از چیزی می آفریند، و بنابراین جز در مورد لفظ «می آفریند» معنی این گفته آن است که خدا بر همه تغییرات پیوسته در عالم به میانجیگری علّتها حکومت دارد. ولی سپس، در دومین گفته اشعری و نیز در بیان نقل شده به توسط شهرستانی از گزارش کعبی، فرایند ضروری علّیتی در



صحت گزارش دیگری از ابن راوندی بوده است که آن نیز از گفته جاحظ نقل شده، و بنابر آن نظام معتقد بوده است که «آتش که در فتیله است به اندازه یک چشم به هم زدن در آن ثابت نمی ماند و آنچه از آن در هر آن دیده می شود چیزی جز آن است که پیش از آن دیده شده بود» (انتصار، ۲۳، ص ۳۶، س ۵ - ۳). غیرقابل اعتماد بودن جاحظ به عنوان گزارشگر نگرش دیگران مورد گواهی ابن حزم قرار گرفته است (فصل، چهارم، ص ۱۸۱، س ۲۳ - ۱۷). رجوع شود به اسرائیل قریدلندر «اختلافات عقیدتی شیعه بنابر نظر ابن حزم» JAOS، ۲۸ (۱۹۰۷)، ص ۵۱ - ۵۰.

آنها است. همین معنی یا طبیعت است که سبب پیدایش همه حوادث متغیر در اجسام می شود، و نیز سبب وجود نظم و ترتیبی است که در توالی همه این حوادث متغیر در اجسام مشهود است. ولی نظر معمر آن نیست که توالی نظم همچون فرایند انتقال از قوت و امکان به فعلیت بوده باشد. به اعتقاد وی، هر حادثه در ترتیب توالی، چیزی فعلی است. پیش از این در باره معنی معمر بحث کردیم.^{۲۵} ولی نظام که از طرز تصور امکانی و فعلی ارسطویی پیروی می کرد، طبیعتی که وی آن را کاین و نهفته در چیزها می داند، همچون تصور ارسطویی طبیعت، علّت پیدایش همه تغییرها در اجسام و نیز علّت نظمی است که در توالی حوادث دیده می شود، بدان معنی که سبب انتقال آنها از امکان به فعلیت است. این همه را وی در نظریه کمون و ظهور خود عرضه کرده که ما هنگام بحث در باره انکار ذریگری از آن سخن گفتیم.^{۲۶}

در پرتو این اختلاف موجود در طرز تصور ایشان نسبت به طبیعت به عنوان اصلی علّیتی، اکنون در آن می کوشیم تا بیانات مربوط به بقا و فنا را که به نامهای ایشان گزارش شده، تفسیر کنیم.

اشعری گزارش مستقیمی از نظام در باره نگرش وی نسبت به بقا و فنا بدین صورت آورده است: «نظام گفته که آنچه باقی می ماند با بقا باقی نمی ماند و آنچه فانی می شود با فنا فانی نمی شود».^{۲۷} ولی معمولاً در میان متکلمان منکر طبیعت به عنوان یک اصل علّیتی، استعمال عبارت با بقا باقی نمی ماند (ببقی لا بقاء) که همچون توضیحی در باره این که چگونه آنچه / باقی است باقی ماند، چنانکه دیدیم، بدان معنی است که خود عمل آفرینشی که خدا به وسیله آن مستقیماً هر حادثه ای را در جهان می آفریند، مستلزم بقاء است.^{۲۸} به همین گونه، در میان ایشان، استعمال عبارت «با فنا فانی نمی شود» (یفنی لا بفناء) که توضیحی است از اینکه چگونه آنچه فانی است فانی

۲۵ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۴۷ و بعد.

۲۷ — مقالات، ص ۳۶۷، س ۷.

۲۶ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۹۵ و بعد.

۲۸ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۳۷.

می شود، چنانکه دیدیم، معمولاً بدان معنی است که آنچه فانی می شود به خودی خود در آن هنگام که خدا آفرینش آن را قطع می کند، فانی می شود.^{۲۹} ولی چون می دانیم که نظام مخالف کسانی است که منکر آند که طبیعت یک اصل علیّتی بوده باشد، لازم است که این دو گفته وی را موافق با طرز تصوّر خود وی از طبیعت به عنوان اصلی علیّتی تفسیر کنیم. در نتیجه، این گفته وی را که «آنچه باقی می ماند با بقا باقی نمی ماند»، باید به این معنی بگیریم که باقی ماندن آن به سبب طبیعتی در آن است که باعث پیدایش آن فرایند پیوسته تغییر در آن می شود که ارسطو آن را با لفظ *کون* (به یونانی: *گینیسیس*) بیان کرده است. به همین گونه این گفته نظام را که «آنچه فانی می شود با فنا فانی نمی شود»، باید به این معنی بگیریم که فانی شدن آن به سبب طبیعتی در آن است که باعث پیدایش آن فرایند پیوسته تغییر در آن می شود که ارسطو آن را با لفظ *فساد* (به یونانی: *فتورا*) معرفی کرده است.

از معمر دو گفته در فرق بغدادی آمده است: (۱) «هر عرض از یک جسم از فعل جسم بنابر طبیعت آن به وجود می آید»،^{۳۰} که بر مبنای گفته ای که در فصل ابن حزم^{۳۱} و ملل شهرستانی^{۳۲} هردو آمده، بدان معنی است که به وسیله فعل طبیعت جسم اختراع می شود (پدید می آید). (۲) «فنا ی یک جسم، بنا بر نظر وی، فعل جسم به مقتضای طبیعت آن است».^{۳۳} حال با دانستن این که لفظ «طبیعت» به توسط معمر به معنی معنی به کار رفته و نیز دانستن این که، به اعتقاد وی، اجسام مستقیماً به وسیله خدا آفریده شده اند،^{۳۴} لازم است که این دو گفته را بدان معنی بگیریم که، در صورتی که یک «عرض» به وسیله یک معنی در جسمی که عرض منزل دارد به وجود می آید، یک «جسم» تنها به وسیله معنایی که در آن است فانی می شود، چه، همچون در مورد آفرینش آن، مستقیماً به وسیله / خدا آفریده می شود. در پرتو این، هنگامی که بغدادی در 568

۲۹ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۲۳. ۳۲ - ملل، ص ۴۶، س ۴

۳۰ - فرق ص ۱۳۶، ص ۱۵. ۳۳ - فرق، ص ۱۳۶، س ۱۶.

۳۱ - فصل چهارم، ص ۱۹۴، س ۱۳ - ۱۲. ۳۴ - رجوع کنید به پیش از این.

اصول خود معمر را معتقد به آن گزارش می دهد که «آفرینش یک شیء چیزی جز خود آن چیز است و نیز بقا و فنای شیء چیزی جز خود شیء است»،^{۳۵} لفظ «شیء» در اینجا به معنی «عرض» است و بنابر این معنی گفته وی آن است که آفرینش و بقا و فنای یک عرض نتیجه وجود معنایی در جسمی است که عرض در آن جای دارد. و نیز بیان اشعری که «زُرْقَان از معمر گزارش می دهد که اعتقاد وی آن بوده است که آفرینش یک شیء چیزی جز آن شیء است»،^{۳۶} الفاظ «شیء» و «چیزی جز» به ترتیب اشاره به «عرض» و «معنی» است. ولی، هنگامی که خیاط گزارش می کند که «و اما معمر را اعتقاد آن است که فنای یک شیء در چیزی جز آن شیء است»،^{۳۷} باید گفت که الفاظ «شیء» و «جز آن شیء»، بنابر قراین متن، اشاره به «جسم» و «معنی» است. و بالاخره، هنگامی که ابن حزم چنین گزارش می کند که «معمر بر این اعتقاد است که فنا صفتی است عبارت از چیزی جز آن چیز که باید فانی شود»،^{۳۸} الفاظ «چیزی» و «جز آن چیز» اشاره به معنی است، و عبارت «که باید فانی شود» هم اشاره به «جسم» است و هم اشاره به «عرض».

بنابراین، بر وفق نظر معمر، در جهان ما که تنها اجسام و اتومهای سازنده اجسام در آغاز به وسیله خدا آفریده شده اند، همه عرضهای اجسام آفریده اند و آفرینش و بقا و فنای آنها به وسیله طبیعت یا معنایی جایگزین در آن اجسام است. ولی اجسام تنها به وسیله یک معنی فانی می شوند؛ آفرینش آنها مستقیماً به وسیله خدا صورت می گیرد؛ و بقای آنها، محتملاً، مندرج در آفرینش آنها است — بنابر نگرشی که پیشتر درباره آن سخن گفتیم.^{۳۹}

بحث درباره نخستین اختلاف میان نظام و معمر در نظریه طبیعت ایشان که از لحاظ دیگر مشترک میان آنها است، یعنی اختلاف در ماهیت

۳۵ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۵۸.

۳۸ — فصل پنجم، ص ۴۱، س ۲۴ — ۲۳.

۳۶ — اصول، ص ۲۳۱، س ۴.

۳۹ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۳۳ و بعد.

۳۷ — انتصار ۹، ص ۲۲، س ۱۹.

طبیعت، به همین اندازه کافی است.

/ دوم، اختلاف دیگر آن در روشی است که طبیعت با آن در جهان 569 عمل می کند.

به اعتقاد نظام، طبیعت در عمل خود در جهان مطیع خدا است و در معرض تغییری قرار دارد که با قدرت معجز خدا صورت می گیرد. نگرش او از طرز بیان وی در آنچه پیشتر از او نقل کردیم،^{۴۰} به خوبی آشکار است که بنابراین هر فعل از جسم «فعلی از خدا بنا بر استعداد طبیعتی» در جسم است. بدین ترتیب طبیعت در نظر او همچون آلتی است که به فرمان خدا کار می کند. این نگرش از بیانی که در باره معجزات آورده است، آشکارتر می شود. با وجود آنکه وی همه معجزاتی را که روایت شده است قبول ندارد. به امکان معجزه معترف است. مثلاً، هنگامی که بغدادی از او گزارش می کند که به معجزات روایت شده همچون شق القمر و تسبیح خدا به توسط سنگ در دست حضرت محمد (ص) و جوشیدن آب از میان انگشتان آن حضرت^{۴۱} باور نداشت، یا هنگامی که نیز بغدادی از نظام حکایت می کند که وی منکر قابل تقلید نبودن سبک ادبی قرآن بوده،^{۴۲} در حقیقت قصد وی آن نیست که وی منکر امکان آن معجزات بوده یا اینکه حقیقتاً اعجاز قرآن و قدرت اعجاز مقام نبوت را انکار می کرده است؛ قصد وی تنها این بوده است که، در مورد معجزاتی که خبر آنها در روایات آمده، وی منکر صحت و اعتبار روایت بوده و، در مورد معجزاتی که ذکر آنها در قرآن آمده، فقراتی را که خبر معجزه ادعایی در آنها آمده به صورتی دیگر تفسیر می کرده است.

در حقیقت برای معجز شق القمر دو گونه تفسیر وجود داشته است. بنا بر یک تفسیر، که مبتنی بر چند روایت و از جمله روایت ابن مسعود است، شکافته شدن ماه که خبر آن در قرآن آمده (سوره قمر، آیه ۱)، این حادثه در زمان حضرت

۴۰ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۶۱.

۴۲ — همان کتاب، ص ۱۲۸، س ۱۴ — ۵.

۴۱ — فرق، ص ۱۱۴، س ۸ — ۶.

محمّد (ص) صورت گرفته بوده است. بنابر تفسیر دیگر که بعضی از مفسران دیگر آورده‌اند، این آیه اشاره به حادثه‌ای است که می‌بایستی در آینده صورت بگیرد، / و از علایم نزدیک شدن روز داوری است.^{۴۳} بغدادی خود چنین حدس زده،^{۴۴} و شهرستانی به صراحت گفته است^{۴۵} که انکار نظام نسبت به معجزه شق القمر بر اثر بی اعتمادی او به حدیث روایت شده به وسیله ابن مسعود است. یقینی است که از این توضیح درباره انکار نظام به معجزه گذشته نمی‌توان چنان نتیجه گرفت که وی همچنین منکر معجزه‌ای بوده است که می‌بایستی در آینده صورتپذیر شود. بنابراین، هنگامی که بغدادی نظام را به انکار حقانیت آیه اول سورة قمر متهم می‌کند،^{۴۶} تفسیر دیگر این آیه را مورد غفلت قرار داده است. انکار نظام نسبت به دو معجزه دیگر که بغدادی گزارش کرده نیز به همین گونه قابل توضیح است. به ترتیب مشابهی می‌توان گفت که انکار وی نسبت به تقلیدناپذیر بودن قرآن تنها به این معنی است که آیاتی را (بقره، ۲۱؛ انعام، ۹۲؛ هود، ۱۶؛ اسراء، ۹۰) که اعتقاد سنتی بر تقلیدناپذیر بودن قرآن متکی بر آنها است، به صورتی دیگر مورد تفسیر قرار می‌داده است. به نظر وی، معنی این آیات آن نیست که بشر نمی‌تواند از سبک و فصاحت قرآن تقلید کند؛ معنی آنها تنها این است که خدا آرزو و اشتیاق پرداختن به این کار را از هر کس که در صدد این کار برآید سلب می‌کند.^{۴۷} اعتقاد خود نظام به قدرت معجزآسای نبوت و نیز به معجزه بودن قرآن به صراحت به توسط او در تأییدش از صحت گزارشهای قرآن درباره حوادث گذشته و آینده مورد تأیید قرار گرفته است. چیزهایی که در قلبهای مردمان است، و چیزهایی که مردمان خواهند گفت،^{۴۸}

۴۳ — برای بحث درباره این دو تفسیر رجوع کنید به حواشی سیل و مولوی محمد علی در ترجمه‌های قرآن ایشان در همین موارد.

۴۴ — فرق، ص ۱۳۵، س ۹.

۴۵ — ملل، ص ۴۰، س ۱۷ — ۱۶. ۴۷ — مقالات، ص ۲۲۵، س ۱۳ — ۱۲؛ ملل،

۴۶ — فرق، ص ۱۳۵، س ۱۱ — ۸. ص ۳۹، س ۱۵، ۱۸ — ۱۶.

۴۸ — انتصار ۱۵، ص ۲۸، س ۲۳ — ۱۵؛ مقالات، ص ۲۲۵، س ۱۲ — ۱۱؛ فرق، ص

۱۲۸، س ۸ — ۷؛ ملل، ص ۳۹، س ۱۶ — ۱۵.

و نیز در این گفته اش که قرآن با آنکه قدیم و ازلی نیست «فعل خدا و آفریده او است».^{۴۹}

روی هم رفته، وضع نظام نسبت به علّیت و معجزات شبیه وضعی است که غزالی آن را به «فلاسفه» نسبت می دهد، و مقصودش از فلاسفه در این زمینه خاص فارابی / و ابن سینا است. این فیلسوفان، بنابر نظر غزالی، روی هم رفته 571 منکر معجزات نیستند؛ تنها دامنه آن را محدود می کنند، چه، وی می گوید که آنان «معجزاتی را تأیید می کنند که تنها در سه چیز جریان عادی حوادث را نقض می کنند»^{۵۰} و در ضمن بحث خود هم از معجزاتی که باور دارند یاد می کنند و هم از معجزاتی که مورد قبول ایشان نیست.

معجزاتی که، به گفته غزالی، فلاسفه آنها را منکرند، از این قرار است: نخست، زنده شدن مردگان و تبدیل شدن عصای موسی به مار است، چه با آنکه ذکر این هردو معجزه در قرآن آمده، به گفته وی، فلاسفه آنها را به صورت مجازی تفسیر می کنند؛ دوم، شق القمر که آنان منکر آن بوده اند، به گفته وی، به سبب بی اعتمادی ایشان به صحت حدیثی است که در این خصوص روایت شده است.^{۵۱} و این درست سبب آن بوده است که نظام شکافته شدن ماه را باور نکند. کاملاً امکان آن هست که غزالی نظام را نیز در زمره «فلاسفه» به حساب آورده باشد، چه هرچند از لحاظ فنی نظام یک متکلم است نه یک فیلسوف، همچون کسی معرفی شده که «آثار فلسفی چندی را مورد مطالعه قرار داده و نگرشهای ایشان را با نگرشهای معتزله در هم آمیخته است».^{۵۲}

سه معجزه ای که غزالی مورد قبول فلاسفه دانسته و آنها را موهبتهای خارق العاده پیامبران توصیف کرده، از این قرار است: (۱) پیشگویی از

۴۹ - مقالات، ص ۱۹۱، س ۱۲.

۵۰ - تهافت الفلاسفه، مسائل طبیعی، ۷، ص ۲۷۲، س ۷ - ۶.

۵۱ - همان کتاب، ۶، ص ۲۷۱، س ۱۰ تا ص ۲۷۲، س ۵.

۵۲ - ملل، ص ۳۷، س ۶ - ۵؛ نیز ص ۳۸، س ۱۹؛ مقدمه، سوم، ص ۴۹، س ۵.

۵۳ - تهافت الفلاسفه، مسائل طبیعی، ۷، ص ۲۷۲، س ۱۰ - ۹.

آینده،^{۵۳} (۲) داشتن قوه نظری عقلی،^{۵۴} و (۳) به انجام رسانیدن کارهای خارقالعاده در جهان خارجی،^{۵۵}. این هرسه موهبت را فلاسفه، به گفته غزالی، طبیعتی معجزآسا تصور می کنند، و در آن می کوشند که از طریق عقلی و استدلالی توضیح دهند که چگونه چنین قدرتهای اعجازانگیز پیامبران غیرممکن نیست. این معجزات مورد قبول فلاسفه از گونه معجزاتی است که، بنابر آنچه پیشتر دیدیم، نظام آن را به حضرت محمد (ص) نسبت داده است. باید توجه داشت که فیلو، که به صراحت از اعتقاد خود به معجزات سخن می گوید، همه حوادث خارقالعاده / را که در کتابهای مقدس عبری ثبت شده معجزه نمی داند؛ بعضی از آنها را به کنایه و استعاره مورد تفسیر قرار می دهد و بعضی را به صورت عقلی توضیح می کند.^{۵۶}

از سوی دیگر، معمر منکر امکان معجزه است، چه به اعتقاد وی طبیعت مستقل از خدا است و به هیچ وجه با اراده او تغییر نمی پذیرد. این مطلب از بیان خود وی که پیشتر نقل شد،^{۵۷} آشکار می شود که در آن، برخلاف نظام، تنها طبیعت را پدید آورنده اعراض می داند. و از این واضحتر گفته او به نقل ابن راوندی است که بنابر آن اعراض، همچون رنگ و مزه و بو و گرمی و سردی و افعال طبیعی همچون حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و تماس پیدا کردن و جدا شدن و بیماری و زندگی و مرگ همه «فعل چیزی جز خدا است، و این فعل از چیز زنده توانای دانای صاحب تمیز صادر نمی شود، بلکه از موجودی صادر می شود که نه علم دارد و نه قدرت و نه حیات».^{۵۸} حتی خیاط که منکر آن است که معمر علیت را به طبیعت تنها نسبت داده باشد، صحت انتساب

۵۴ — همان کتاب، ۹، ص ۲۷۳، س ۱۲ تا ص ۲۷۴، س ۲.

۵۵ — همان کتاب، ۱۱، ص ۲۷۵، س ۹ — ۴.

۵۶ — رجوع کنید به فصل ششم درباره «کلمه جاودانی، قوانین طبیعت، معجزات» در فیلو، اول، ص ۳۲۹ — ۳۲۵.

۵۷ — به پیش از این، حواشی ۱۴ — ۹ رجوع کنید.

۵۸ — انتصار، ص ۴۵، س ۲۲ — ۲۰؛ ص ۴۶، س ۴ — ۱؛ ص ۴۷، س ۸ — ۷، ۱۴.

هیچ یک از این اعتقادات را به معمر انکار نمی کند. تنها در آن می کوشد که معمر را از تهمت بیدینی مفرط با چنین استدلالی خلاص کند که چون معمر خالق طبیعت را خدا می داند، خدای معمر را می توان همچون علت دور اعراض و گونه ای از محرک نخستین ارسطویی در نظر گرفت. مثلاً، در جایی پس از آوردن تفسیر معمر که پیشتر به آن اشاره شد، و خود ابن راوندی نیز با آن موافق است، حاکی از این که «صُور اجسام افعال طبیعی اجسام است بدان معنی که خدا اجسام را با استعدادی طبیعی مجهز کرده است که به وسیله آن به شکل طبیعی صور خود را پدید می آورند»، بر آن چنین می افزاید که «با وجود این»، یعنی با وجود گفته صریح معمر بر اینکه اعراض، مثلاً رنگهای گوناگون چیزها، به وسیله طبیعت اجسام به وجود می آید، «خدا است که به آسمانها و زمین / و 573 هر صاحب رنگی رنگ می دهد، بدان جهت که استعداد طبیعی تولید رنگ را او آفریده است». ۵۹ در جایی دیگر، هنگام بحث از ناخوشیها و بیماریها و زندگی و مرگ و آفاتی که به گیاهان می رسد، وی منکر اصالت گفته ای که به معمر نسبت داده اند که آنها را کار طبیعت می داند نمی شود. تنها این را می گوید که مقصود معمر نمی توانسته است آن باشد که خدا در ایجاد این چیزها هیچ تأثیری ندارد، زیرا چنین اعتقادی مخالف آیه قرآن است که خدا «زندگی و مرگ را آفریده» (سوره ملک، آیه ۲). ۶۰ به همین گونه خیاط منکر اصالت این گفته منسوب به معمر نیست که «قرآن فعل خدا نیست... بلکه از افعال طبیعت است»؛ تنها بر مبنای این اعتقاد معمر که طبیعت اجسام را خدا آفریده است، چنین استدلال می کند که با وجود این گفته صریح، معمر که قرآن فعل خدا نیست بلکه فعل طبیعت است، «خدا است که با قرآن سخن می گوید، و قرآن گفته خدا و کلام خدا... و قرآن مُحَدَّث است». ۶۱ بالاخره، گواهی ابن حزم را در اختیار داریم که با قرین کردن معمر با جاحظ، این نگرش را به هردو نفر نسبت

۵۹ — همان کتاب، ۳۳، ص ۴۵، س ۲۴ تا ص ۴۶، س ۱.

۶۰ — همان کتاب، ۳۵، ص ۴۷، س ۸ — ۷، ۲۰ — ۱۹.

۶۱ — همان کتاب، ۳۶، ص ۴۸، س ۵ — ۲.

می دهد که عرضها کار طبیعت است، و از بحث وی درباره این نگرش کاملاً آشکار است که آن را تنها کار طبیعت می داند، بی آنکه خدا هیچ سهمی در آن داشته باشد.^{۶۲}

این که نگرشی همچون نگرش مورد قبول معمر در زمان وی رایج بوده، از نوشته ابو (یا ابن) علی بن علی البصری (یوسف ها-لوی) قرائی به دست می آید. در ضمن بر شمردن نگرشهای اشتباهامیزی که در میان متکلمان به زبان عربی رواج داشته، وی از نگرشی یاد می کند که عیناً همان نگرش معمر است. آن را به صورت این نگرش نقل کرده است که «خدا پس از آفریدن جهان از آن روی گرداند و آن را به حال خود وا گذاشت».^{۶۳} با آنکه نویسنده این شرح در قسمت اخیر قرن چهارم/دهم / می زیسته، نگرشهایی که وی در کتابش بر شمرده مربوط به دوره ای پیشتر است، چه وی پیروی یکی از نگرشهای ذکر شده به وسیله او، یعنی انکار زنده شدن مردگان را موسی الزعفرانی یا التفلیسی (موسس ها-پارسیس) قرائی معرفی کرده که از معاصران معمر بوده است.^{۶۴} نمونه اصلی این نگرش را می توان در تیمایوس یافت. بنابه گفته افلاطون در تیمایوس، جهان به اراده آفریدگار خلق شد،^{۶۵} که در هنگام آفرینش در آن یک نفس عاقل قرارداد تا آن را بر طبق قواعدی اداره کند،^{۶۶} که می توان آنها را قوانین طبیعت نامید، ولی این قوانین طبیعت، که آفریننده آنها نام «قوانین سرنوشت»^{۶۷} بر آنها نهاده، تغییرناپذیر است، و بنابراین آفریننده آنها نیز تسلطی

۶۲ - فضل، سوم، ص ۵۸، س ۲۱ تا ص ۵۹، س ۶؛ به پیش از این، حواشی ۶۱ - ۵۷ رجوع کنید.

۶۳ - نقل شده از شرح وی بر «انبیای کوچک»؛ رجوع کنید به س. پینسکر، *Likkute Kadmoniyot* [اول]، ص ۲۶.

۶۴ - این گفته که موسی التفلیسی خود بر این اعتقاد بوده است که «خدا پس از آفریدن جهان از آن روی گرداند و آن را به حال خود گذاشت» (دائرة المعارف یهود، نهم، ۱۱۵، زیر عنوان «موسی تفلیسی») مبتنی بر تفسیر نادرست متن بوده است.

۶۵ - تیمایوس ۲۹ E تا ۳۰ A.

۶۶ - همان کتاب ۳۰ B، ۴۸ A. ۶۷ - همان کتاب ۴۱ E.

بر آنها ندارد.

پس، بنابر نظر معمر، خدا که اتومها و اجسام عالم را آفرید و نیز در آنها یک طبیعت یا معنی خلق کرد که اصل قوانین علیّت در این جهان است، این قوانین علیّت را به حال خود وا گذاشته و بر آنها روا داشته است که بدون هیچ دخالتی از جانب خودش کار کنند. معمر البته از این تعلیم قرآنی که خدا همه چیز را می داند و همه جا حضور دارد (سوره مجادله، آیه ۸) آگاه بوده، ولی این گفته را به این معنی می گرفته است که خدا بدان معنی در همه جا حاضر است که خود قوانین علیّت را که بنابر آنها همه چیز در این عالم صورت می گیرد قرار داده، و نیز بدین معنی که، خدا با وجود دخالت نکردن در عمل این قوانین، از همه آنچه با عملی شدن آن قوانین در این جهان صورت می گیرد آگاه است. چنین است معنی جمله ای که بغدادی به نام معمر نقل کرده و بدین گونه خوانده می شود: «به گفته وی، خدا بدان معنی در همه جا حضور دارد که خود مدبّر جهان است و می داند که چه حوادثی در آن اتفاق می افتد، ولی نه بدان معنی / 575 که در هر جا مستقر شود و آنجا راجایگاه خود قرار دهد».^{۶۸} و نیز علی رغم آنکه خدا بر همه چیز که در جهان واقع می شود آگاه است، از گفته معمر نقل شده است که از گفتن اینکه خدا «خود را می شناسد»^{۶۹} خودداری می کرده است. بنابراین، برخلاف خدای ارسطو که خود را می شناخت ولی از چیزها آگاه نبود،^{۷۰} خدای معمر چیزهای دیگر را می شناخت ولی از خود بیخبر بود.

بدین ترتیب در کلام سه نگرش در باره علیّت وجود دارد. بیان خلاصه آنها از این قرار است:

نخست، نگرش ملازم با هشت نگرش در باره بقا و فنا که اغلب متکلمان، خواه پیرو سنت و خواه معتزله، از آن تبعیت می کردند، و، بدان صورت که غزالی آن را صورتبندی کرده، از جهت ایجابی بدان معنی است که خدا

۶۸ - فرق، ص ۱۴۰، س ۱۶ - ۱۴.

۶۹ - همان کتاب، ص ۱۴۱، س ۶ - ۵.

۷۰ - متافیزیک دوازدهم، ۹، ۱۰۷۴b، ۳۵ - ۱۵.

علّت مستقیم هر پیشامد در جهان است، و از جهت منفی، بدان معنی که هیچ رابطه علّیتی میان حوادث عالم وجود ندارد. از لحاظ تاریخی، تا آنجا که تصدیق کننده آن است که خدا علّت مستقیم هر حادثه در جهان است، آن را می توان تجدید نظری در طرز تصوّر فیلولنی از علّیت در ارتباط آن با خدا از طریق گسترش دادن قدرت خدا از کاربرد آن در منشأ عالم به عنوان یک کل به منشأ همه حوادث فردی در جهان دانست؛ ولی از آن جهت که منکر هر ارتباط علّیتی میان حوادث عالم است، آن را می توان همچون تجدید نظری در نظریّه اپیکوروسی انکار علّیت با نسبت دادن منشأ جهان به عنوان یک کل، و نیز منشأ همه حوادث درون عالم، نه به بخت و تصادف بلکه به علّت بودن مستقیم خدا به شمار آورد.

دوم، نگرش نظام، که بنابر آن جهان در تحت فرمان قوانین علّیت است که، خدا آنها را در هنگام آفرینش جهان در آن جایگزین ساخته، و این قوانین در زیر نظارت عالی خدا عمل می کنند و فرمانبردار اراده او بند. از لحاظ تاریخی، این نگرش نماینده طرز تصوّر فیلولنی علّیت در ارتباط آن با خدا است.

576

سوم، نگرش معمر است که بنابر آن / عالم در تحت فرمان قوانین علّیت است که، هر چند در هنگام آفرینش جهان خدا آنها را در آن مستقر ساخته، به صورت مستقل و بدون نظارت عالی خدا عمل می کنند و در تحت فرمان اراده او نیستند. از لحاظ تاریخی، این نگرش نماینده طرز تصوّر افلاطونی نسبت به علّیت در ارتباط آن با خدا است.

در اختلاف نظرهای مربوط به مسئله علّیت در کلام، و نیز در فلسفه اسلامی به صورت کلی آن، هریک از این نگرشها با خرده گیریها روبه رو بوده است. ولی، در آن حال که انکار کلی علّیت، چنانکه دیدیم، مورد انتقاد کسی قرار گرفت که آن را قبول داشت^{۷۱}، و در آن حال که قبول کلی علّیت نیز، چنانکه دیدیم، به توسط کسی در معرض انتقاد قرار گرفت که منکر آن

بود،^{۷۲} بر نگرش خاص علّیت مورد قبول معمر، چنانکه خواهیم دید، هم کسی خرده گیری کرد که منکر علّیت بود و هم کسی که، در عین قبول علّیت، طرز تصویری از علّیت داشت که با طرز تصوّر معمر متفاوت بود.

آن منکر علّیت که بر معمر خرده گرفته، شهرستانی است. با اشاره به این گفته معمر که خدا تنها اجسام را آفرید و اعراض پدید آمده به وسیله طبیعت اجسام است، چنین بحث کرده است: «اگر خدا هیچ عرضی را نیافریده باشد، در آن صورت... جسمی را [که حامل عرض است] نیافریده است، چه آفرینش یک عرض است؛ و از اینجا چنین نتیجه می شود که نمی توان اصلاً هیچ فعلی را به خدا نسبت داد».^{۷۳}

آن معتقد به علّیت که بر معمر خرده گرفته، ابن حزم است. در جایی از کتابش، به صراحت اعتقاد خود به علّیت را با طرد اشعریان بیان کرده و درباره آنان چنین گفته است: «آنان استعداد طبیعی را بکلی منکرند. می گویند که در آتش گرما وجود ندارد، و در برف سرما، و در جهان به صورت کلی هیچ گونه استعداد طبیعی موجود نیست. نیز می گویند که در شراب هیچ طبیعتی نیست که سبب مستی شود، و در نطفه هیچ قدرتی وجود ندارد که به وسیله آن شخصی از نوع صاحب نطفه از آن پدید آید. می گویند که خدا می تواند از نطفه هر چه را که بخواهد به وجود آورد، و مثلاً برای او این امکان هست که از نطفه آدمی شتری پدید آورد و از نطفه خریک انسان و از تخم گشنیز درخت خرما». ابن حزم در این خصوص چنین اظهار نظر می کند: «ما نمی دانیم که آنان با چه برهانی / به این سبکسری کشیده شدند».^{۷۴} ولی در 577 جایی دیگر، با طرز تصوّر خاص علّیت مورد قبول معمر و نیز، به گفته او مورد قبول جاحظ، مخالفت می کند. گفته وی چنین است: «و اما اعتقاد معمر و جاحظ به اینکه همه اینها [عوارض اشاره شده به آنها در فقره گذشته] نتیجه ای

۷۲ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۴۴ - ۵۴۳. ۷۴ - فصل پنجم، ص ۱۴، س ۲۳ تا ص

۱۵، س ۴؛ نیز ص ۶۲، س ۲۳ - ۲۰.

۷۳ - ملل، ص ۴۶، س ۹ - ۷.

از فعل طبیعت است، بدفهمی بزرگ و نادانی نسبت به معنی لفظ طبیعت است. لفظ طبیعت تنها به معنی قوت و امکان یک شیء است که به وسیله آن صفات و کیفیات درونی، بدان گونه که هستند، ظاهر می شوند، و بالضروره می دانیم که چون طبیعت بدین گونه تعریف شود عقل ندارد. در نتیجه، در مورد هر چیز که از انتخاب و اختیار بهره ندارد، خواه جسم خواه عرض، همچون سنگها و دیگر چیزهای بیجان، اگر کسی به اعمالی که از آنها مشاهده می شود همچون اعمال خود آنها نظر کند که خود آن را به وجود آورده اند، در بالا ترین درجه نادانی جای دارد. بالضروره می دانیم که، حدوث افعال وابسته به چیزی در بیرون آن چیزهایی است که این افعال بر آنها پدید می آیند، و آن خدا است که جز او خدایی وجود ندارد».^{۷۵}

پشتوانه این انتقاد ابن حزم بعضی از بیانات ارسطو در باره طبیعت است. نخست این گفته ارسطو است که «طبیعت از همان جنسی است که قوت (به یونانی: دونامیس) از آن است، بدان جهت که اصل حرکت است، ولی نه در چیز دیگری جز خود آن چیز، تا آن حد که خودش است»^{۷۶} و «اینکه از چیزهایی که به وجود می آیند بعضی به طبیعت پدید می آیند».^{۷۷} همین پشتوانه بیان ابن حزم در این مورد است که بدین صورت بیان شده است: «لفظ طبیعت تنها به معنی قوت یک چیز است که به وسیله آن کیفیات درونی، بدان گونه که هستند، آشکار می شوند». سپس، بعضی از گفته ها در ارسطو نظر شخص را متوجه این امر می سازد که طبیعت، با آنکه برای هدفی کار می کند، چیزی جز عقل است، همچون مثلاً این گفته اش که با دیدن بعضی از جانوران که چنان به نظر می رسد که برای هدفی کار می کنند، این سؤال برای مردمان پیدا می شود که آیا «به عقل» نیست که آنها به کار برمی خیزند،^{۷۸} یا این جمله که سبب هستی یا گون / جانوران و گیاهان «طبیعت است یا عقل (به یونانی: نوس)»

۷۵ — همان کتاب سوم، ص ۵۸، س ۲۴ تا

ص ۵۹، س ۶. ۷۷ — همان کتاب هفتم، ۷، ۱۰۳۲۵، ۱۲.

۷۶ — متافیزیک نهم، ۸، ۱۰۴۹b، ۱۰ — ۹. ۷۸ — فیزیک دوم، ۱۸، ۱۹۹a، ۲۳ — ۲۰.

یا چیزی از این قبیل».^{۷۹} نیز همین است که پشتوانه این گفته ابن حزم به شمار می رود که «طبیعت... تعقل نمی کند». ولی پس از آن با منحرف شدن از ارسطو، در جای دیگر، اعتقاد وی آن است که پیدا شدن بعضی از تغییرات اعجازآمیز در نظم و ترتیب طبیعت امکانپذیر است.^{۸۰} و اینکه پیامبران قدرت آوردن معجزاتی دارند که مغایر با نظم طبیعت است.^{۸۱}

۳ - محالها

در کتاب مقدس عبری، علی رغم تعلیمات آن حاکی از اینکه همه چیز برای خدا امکانپذیر است، که در خطاب ایوب به خدا آشکارا بدین صورت بیان شده که «می دانم که به هر چیز قادر هستی» (سفر ایوب، ۴۲: ۲)، این تعلیم نیز وجود دارد که خدا بعضی از کارها را نمی کند، و این تعلیم نیز در بعضی از آیه های کتاب مقدس همچون آنکه خدا «... عادل است و بی انصافی نمی نماید» (صَفَنِيَاءُ نَبِي، ۳: ۵) و «حاشا از خدا که بدی کند؛ و از قادر مطلق که ظلم نماید» (سفر ایوب، ۳۴: ۱۰) آمده است. این احساس در فیلو منعکس شده که در جایی از آثارش بر این جمله که «همه چیز برای خدا ممکن است» این توصیف مقدم شده است که «خدا همه چیز را چنانکه اراده او است به مقتضای قانون و عدالت رهبری می کند»^۱، که لازمه آن این است که هرچند انجام دادن همه چیز برای خدا امکانپذیر است، هیچ کاری را که مخالف با حکمت بی پایان او در قانون و عدالت باشد نخواهد کرد. بعدها در مسیحیت، اُوریکین، با اشاره به این گفته عهد جدید که «نزد خدا همه چیز ممکن است» (مَتی، ۱۹: ۲۶؛ مَرْقُس، ۱۰: ۲۷)، گفته است: «ما معتقدیم که خدا نمی تواند

۷۹- همان کتاب دوم، ۴، ۱۹۶۵، ۳۰. ۸۱- همان کتاب دوم، ص ۱۸۱، س ۱۷-۱۶.

۸۰- فصل اول، ص ۶۰، س ۵-۳. ۱- *Opif.*، ۱۴، ۴۶.

کار بد و قبیح (به یونانی: *آیسخرون*) انجام دهد، چه در آن صورت توانایی بر آن پیدا می کند که خدا نباشد؛ زیرا که اگر کاری کند که بد و قبیح است، دیگر خدا نخواهد بود».^۲ در جایی دیگر، در ضمن شرح همان آیه عهد جدید، گفته است که «تا آنجا که به قدرت وی مربوط می شود، همه چیز ممکن است؛ ولی آنجا که پای عدالت او در میان می آید، چون تنها / قادر نیست بلکه عادل نیز هست، دیگر همه چیز برای او ممکن نیست، بلکه چیزهایی که مطابقت عدالت باشد چنین است».^۳ نیز در جایی دیگر، باز هم در ارتباط با همان آیه عهد جدید، گفته است که «به داوری ما خدا می تواند هر کاری که خوب و حکیمانه و انجام دادن آن برای او بدون آنکه خدا بودن وی متوقف شود امکانپذیر باشد، به انجام برساند».^۴ دیونوسیوس دروغین در پاسخ «علیمای جادوگر» (رجوع کنید به اعمال رسولان، ۸: ۱۳) که تناقضی میان اعتقاد مسیحی بر «قدرت مطلق داشتن خدا» و این گفته بولس که «خدا نمی تواند خود را انکار نماید» (رساله دوم بولس به تیموتاؤس، ۲: ۱۳) یافته بود، می گوید که انکار خدا نسبت به خودش به معنی انکار خدا بودن خویش است، ولی خدا، هر اندازه قادر باشد، نمی تواند کاری کند که برابر با انکار خدایی او باشد.^۵

در اسلام، این مسئله که آیا چیزی هست که برای خدا غیر ممکن باشد، در قرن سوم / نهم به صورت مجادله ای میان معتزلیان در باره اینکه خدا «بر بیدادگری و دروغ گفتن» قادر است پدید آمد. با آنکه معتزله عموماً بر آنند که خدا از روی بیعدالتی و حيله و فریب عمل نمی کند، در میان ایشان بر سر این که چرا چنین نمی کند اختلاف عقیده وجود دارد. بنابر نظر نظام، که در یکی از منابع آمده است که در این باره با یاران معتزلی خود اختلاف داشته است،^۶ ولی

۲ — *Contra Celsum* پنجم، ۲۳.

۳ — *In Matthaecum Commentariorum Series* 95 (PG 13, 1746C)

۴ — *De Divinis Nominibus* VIII, 6 (PG 3, 904C)

۵ — ملل، ص ۳۷، س ۸.

۶ — ملل، ص ۳۷، س ۸.

در منبعی دیگر در این بار صاحب پیروانی معرفی شده،^۷ خدا به بیداد و فریب عمل نمی کند، بدان جهت که بر انجام دادن چنین اعمال قادر نیست.^۸ به گفته ابوالهذیل و «اغلب معتزله»، خدا قدرت آن دارد که به بیداد و فریب عمل کند^۹ ولی این قدرت خود را به کار نمی اندازد، و این خودداری بنابر «حکمت و رحمت»^{۱۰} او یا به جهت قبیح بودن^{۱۱} چنین افعال یا به سبب آن است که این گونه کارها «نقصی در خدا» محسوب می شود.^{۱۲} / در مناظره ای که میان 580 نظام و یاران معتزلی وی گزارش شده، وی مدعی آن بوده است که میان نگرش او بر اینکه خدا بر بیدادگری و فریبکاری قادر نیست و نگرش ایشان که خدا قدرت دارد ولی آن را به کار نمی اندازد، اختلافی وجود ندارد.^{۱۳} به گفته بغدادی، نگرش نظام که «خالق عدالت قدرت بر بیعدالتی و دروغ ندارد» از «ثَنَوِیه»^{۱۴} گرفته شده است، یعنی کسانی که خیر و شر این عالم را به دو موجود الهی متمایز از یکدیگر نسبت می دادند. گونه دیگری از محال به نظام و ابوالهذیل و نیز به همه معتزلیان دیگری نسبت داده شده که معتقد بودند خدا قدرت اختیار به آدمی ارزانی داشته است. بنابر نظر همه آنان، چنین گزارش شده است که «خدا را نمی توان صاحب قدرت بر چیزی توصیف کرد که در آن باره به انسان قدرت ارزانی داشته است».^{۱۵} در زمره همین محالها باید نگرش آن دسته از مَفَوَّضه را قرار داد که منکر آن بوده اند که خدا نسبت به اعمال آدمی

۷- مقالات، ص ۵۵۵، س ۱؛ نیز انتصار ۲۸، ص ۴۲، س ۲۳ تا ص ۴۳، س ۲.

۸- مقالات، ص ۵۵۵، س ۵-۱؛ ملل، ص ۳۷، س ۹-۷؛ فرق، ص ۱۱۵، س ۱۸ تا ص ۱۱۶، س ۱۸؛ انتصار ۲۸، ص ۴۲، س ۲۳-۲۱.

۹- مقالات، ص ۵۵۵، س ۷-۶، ۱۰-۹؛ ص ۲۰۰، س ۸-۷؛ ص ۲۰۳، س ۱۴ تا ص ۲۰۴، س ۲؛ ص ۵۶۰، س ۸-۴، و ملل، ص ۳۷، س ۹-۸.

۱۰- مقالات، ص ۵۵۵، س ۸-۶. ۱۲- مقالات، ص ۲۰۰، س ۱۵-۱۲.

۱۱- ملل، ص ۳۷، س ۹؛ فرق، ص ۱۳-۱۱؛ ملل، ص ۳۷، س ۲۰-۱۷.

۱۲- ۱۴-۱۳. ۱۴- فرق، ص ۱۱۳، س ۱۸ تا ص ۱۱۴، س ۱.

۱۵- مقالات، ص ۵۴۹، س ۸-۷؛ ص ۱۹۹، س ۴-۳؛ رجوع کنید به پیش از این، ص

علم قبلی داشته باشد.^{۱۶}

علاوه بر این محالها که برخاسته از آن است که خدا اراده آن نمی کند که کاری مخالف آنچه قوانین اخلاقی خوانده می شود انجام دهد، نمونه هایی از محالها به نام معتزلیان گزارش شده که برخاسته از آن است که خدا اراده آن نمی کند که کاری مخالف قوانین طبیعی که خود برای عالم نهاده است صورت دهد. مثلاً از نظام، که در نظری نظم مشهود در طبیعت برخاسته از اصل علّیت است که در زیر نظارت عالی خدا عمل می کند،^{۱۷} ابن راوندی روایت کرده است که به اعتقاد وی برای خدا محال است که حرارتی بیافریند که سبب برودت شود و برودتی که از آن حرارت به دست آید.^{۱۸} از ابوالهذیل، که در نظر وی نظم مشهود در طبیعت مستقیماً به وسیله خدا آفریده شده،^{۱۹} اشعری این گفته را روایت کرده است که / «برای خدا محال است که مرده را صاحب علم و قدرت و ادراک کند».^{۲۰} از معمر، که به نظر وی نظم مشهود در طبیعت نتیجه اصل علّیت است که بدون نظارت عالی خدا عمل می کند،^{۲۱} خیاط این گفته را روایت کرده است که «خدا بر آن قادر است که همه آفریده های خود را نابود کند تا خود تنها بماند، به همان گونه که [پیش از آفرینش عالم] تنها بود».^{۲۲} از این گونه محالها است نگرش گروهی از مفوضه که منکر علم پیشین داشتن خدا از حوادثی هستند که در آینده صورت می گیرد.^{۲۳}

علاوه بر این، در مورد بعضی از محالها، پیروان سنت با معتزله توافق نظر

۱۶ - رجوع کنید به بعد، ص ۶۶۲ - ۶۶۱.

۱۷ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۶۹. ۱۹ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۳۳ - ۵۳۰.

۱۸ - انتصار ۲۷، ص ۴۱، س ۱۴ - ۱۳، ۲۰ - مقالات، ص ۳۱۳، س ۳ - ۲.

۱۹ - ۱۷ - ۲۱ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۷۳ - ۵۷۲.

۲۲ - انتصار ۹، ص ۲۲، س ۲۳ - ۲۲. نیز از این گونه محالها است نگرش جَبّائِی حاکی از آنکه خدا نمی تواند تنها بعضی از چیزها را در عالم نابود کند، بی آنکه تمام عالم نابود شود (رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۳۹).

۲۳ - رجوع کنید به بعد، ص ۶۶۲ - ۶۶۱. نیز اسکندر افرویدی چهل نسبت به آینده را از

جمله چیزهایی دانسته که برای خدا محال است (De Fato 30).

داشتند. مثلاً خیاط گزارش کرده است که پیروان سنت در این مسئله با نظام موافق بودند که محال است خدا گرمایی بیافریند که از آن سردی حاصل شود یا سرمایی که از آن گرمی به دست آید.^{۲۴} وی به همین گونه گزارش کرده است که بسیاری از اهل سنت با معمر در این مسئله اتفاق نظر داشتند که محال است خدا همه مخلوقات خود را نابود کند، و اعتقاد خود را به محال بودن این امر مبتنی بر آیاتی از قرآن می دانستند که در آنها به صراحت آمده است که مؤمنان «جاودانه» در بهشت می مانند (سوره زخرف، ۷۳ — ۶۹) و مجرمان «جاودانه» در دوزخ باقی خواهند ماند (زخرف، ۷۴).^{۲۵}

این مسئله که آیا برای خدا واقعاً این امکان وجود ندارد که بعضی از کارها را به انجام برساند یا اینکه به دلیلی از انجام آن کارها خودداری می کند، که چنانکه دیدیم، موضوع مورد بحث و مجادله میان معتزله در قرن سوم / نهم بود، یک قرن بعد به توسط اخوان الصفا از نوزنده شد. به گزارش ایشان، «بعضی از مردمان دانا و فهمیده^{۲۶} بر این اعتقادند که خدا بر انجام دادن بعضی از کارها ناتوان است».^{۲۷} /؛ و اگر از آنان درباره معنی آیه قرآنی «خدا بر همه چیز توانا است» (بقره، ۱۹) پرسش شود، در پاسخ می گویند که این آیه تنها به چیزهای خاص ارتباط دارد و نباید آن را بیان کننده یک اصل کلی دانست.^{۲۸} از چیزهای خاصی که آن «مردان دانا و فهمیده» در مورد آنها معتقد بودند که خدا ناتوان است، اخوان الصفا از اینها یاد کرده اند: «خدا از آن ناتوان است که شیطان را از مملکت خود بیرون کند؛ از آن ناتوان است که شتری را از سوراخ سوزنی بگذراند؛ از این ناتوان است که چنان کند که مردی در آن واحد هم نشسته باشد و هم ایستاده».^{۲۹} از دلیل آنان بر این محالها سخنی به میان نیامده، ولی به حدس می توانیم آنها را بشناسیم.

برای نخستین محال دلیل می بایستی مبتنی بر این آیات قرآنی بوده

۲۴ — انتصار ۲۷، ص ۴۱، س ۱۹ — ۱۷.

۲۵ — همان کتاب ۹، ص ۲۳، س ۲۰ — ۱۴.

۲۶ — رسائل اخوان الصفا ۴۰، سوم، ص ۳۵۷، س ۲۴.

۲۷ — همان کتاب، ص ۳۵۸، س ۲.

۲۸ — همان جا، س ۱۰ — ۹.

۲۹ — همان جا، س ۳، ۵، ۶.

باشد که در آنها خدا به شیطان گفته است که «از آن [یعنی بهشت] بیرون رو» (حجر، ۳۴؛ ص، ۷۸؛ نیز اعراف، ۱۲)، و این که بهشت «به پهنای آسمانها و زمین است» (آل عمران، ۱۲۷؛ حدید، ۲۱)، و این که «مُلک آسمانها و زمین به خدا تعلق دارد» (بقره، ۱۰۱)، و این که «خدا مالک مُلک است» (آل عمران ۲۵ و ۱). از ترکیب این آیات با یکدیگر حدس می‌زنیم که آن «مردان دانا و فهمیده» چنین استنتاج کرده باشند که حتی با وجود بیرون راندن شیطان از بهشت، خدا نمی‌توانسته است او را از مُلک (مملکت) خود خارج کند، چه هیچ جا در آسمانهای بالا و زمین پایین نیست که جزئی از مملکت او نبوده باشد.

برای محال دوم دلیل با کمال آشکاری مبتنی بر آن آیه قرآن است که در آن ضمن بیان سرنوشت بد کسانی که فرستادگان خدا را طرد کردند، می‌گوید «درهای آسمان به روی ایشان گشوده نخواهد شد، و تا زمانی که شتر از سوراخ سوزن نگذرد به بهشت در نخواهند آمد» (اعراف، ۳۸؛ مقایسه کنید با انجیل متی، ۱۹:۲۴).

در باره سومین محال، دلیل آشکارا مبتنی بر این گفته پلوتارخ دروغین است که خدا می‌تواند «آن را که نشسته است [در همان حال] ایستاده کند».^{۳۰} / و این بازتاب قاعده‌ای است که ارسطو بدین گونه بیان کرده است: «گفتن این که شخصی در آن واحد هم ایستاده است و هم نشسته... نه تنها گفتن دروغی است بلکه سخن گفتن از امری محال است»،^{۳۱} یعنی تخطی به قانون تناقض است، چه، بنابر نظر ارسطو،^{۳۲} قانون تناقض نه تنها بر نقیضها (به یونانی: آنتیفاسیس) همچون این قضیه که «الف در آن واحد هم ایستاده است و هم نایستاده» صدق می‌کند، بلکه نیز بر ضدین (إنانتیا) همچون این قضیه که «الف در آن واحد هم ایستاده است و هم نشسته» صادق است.

۳۰- آراء طبیعی مورد پسند فلاسفه اول، ۷، ۳، ص ۲۹۹، س ۱۰-۹ (عربی، ص ۱۱۲،

س ۳-۱).

۳۱- در آسمان اول، ۱۲، ۱۴، ۲۸۱b، ۱۲-۱۴. ۳۲- متافیزیک چهارم، ۶، ۱۰۱۱b، ۲۲-۱۵.

در معارضة با این «مردان دانا و فهمیده»، اعتقاد اخوان الصفا آن است که هریک از این محالها به موضوع و ماده آن وابسته است: «ماده در مورد رانده شدن ابلیس از بهشت، «مملکت» است؛ در مورد شتر، «سوراخ سوزن» است؛ و در مورد ایستاده و نشسته بودن «انسان» است». ۳۳ برای خدا، بنابر تأکید آنان، همه اینها ممکن است. تنها به یک محال باور دارند و آن این است که خدا بتواند مثل خود را بیافریند. ولی این ملازمة با نقص قدرت خدا ندارد، چه به اعتقاد ایشان مثل خدا بودن متضمن عدم است، و بنابراین عدم توانایی خدا بر آفریدن همانند خود به معنی عدم توانایی بر آفریدن نیستی و عدم است، که چنین عدم قابلیت به معنی نقصان قدرت خدا برای عمل نیست، چه نیستی یکی از چیزهای مندرج در جهان بحث یک قدرت فاعل برای عمل کردن و پدید آوردن نیست^{۳۴} — که باید توجه داشت اخوان الصفا در ضمن استدلال خود به صورتی کاملاً آشکارا به چیزی اشاره کرده اند که برای آنان حکم یک اصل پذیرفته شده دارد، یعنی این که «یک فاعل برای احداث نیستی به فعل بر نمی خیزد، چه عدم نیازمند یک فاعل نیست». ۳۵

بنابراین، به اعتقاد اخوان الصفا، جز آفریدن مثلی برای خود، هیچ چیز دیگر برای خدا محال نیست، هرچند، البته، با عمل کردن به میانجیگری ماده، خدا / بعضی از کارها را در این جهان مادی به انجام نمی رساند، و محتملاً آنان با اوریگن خواهند گفت که خدا به مقتضای «حکمت خود» به این کارها نمی پردازد.

عرضه داشت منظمی از محالها را که تا حدی در زیر نفوذ اخوان الصفا صورت گرفته، در این حزم می توان یافت که بحث خود را با این جمله آغاز

۳۳ — رسائل ۴۰، سوم، ص ۳۵۷، س ۲۳ — ۲۲؛ ص ۳۵۸، س ۴ — ۳، ۵، ۸، ۶.

۳۴ — همان کتاب، ص ۳۵۸، س ۱۴ — ۱۱.

۳۵ — موره اول، ۷۳، مقدمه ۶، ص ۱۴۰، س ۱۱؛ نیز تهافت الفلاسفة دوم، ۱۲، ص ۸۵، س

۷ تا ص ۸۶، س ۴؛ تهافت التهافت دوم، ۲۴، ص ۱۳۱، س ۸ — ۵؛ عص حیم ۴، ص ۱۶، س ۱ —

می کند که «محال بر چهار گونه است و گونه پنجم ندارد».^{۳۶} گونه اول به توسط او به عنوان «محال به معنای نسبی» توصیف شده، همچون ریشی که بر صورت کودک بروید، یا خطابه ای منطقی و منظم یا قطعه شعری بلیغ که به توسط مردی درس ناخوانده انشاء شود.^{۳۷} گونه دوم «محال در ارتباط با هستی» توصیف شده، همچون جسم بیجانی که به جاندار مبدل شود یا گونه ای بر موجود جاندار که به جاندار دیگر تغییر شکل دهد یا سنگی که قدرت تکلم پیدا کند یا اجسامی که قدرت آفریدن اجسام دیگر داشته باشند.^{۳۸} ولی این دو گونه محال را اخوان الصفا تنها محال و غیر ممکن برای ما معرفی کرده است؛ به وجود آوردن آنها برای خدا محال نیست. بنابراین آنها در معرض عمل معجز خدا قرار دارند.

از لحاظ تاریخی دو گونه نخستین محالها، که به نظر ابن حزم برای خدا ممکنند و در معرض عمل معجز او در این جهان قرار دارند، مطابق است با طرز تصور سنتی معجزات، همچون پیش آوردن چیزها بر روشی جز روش عادی اتفاق افتادن آنها یا مبدل کردن چیزهایی به چیزهای دیگر که معمولاً به آنها تبدیل نمی شوند یا مجهز کردن چیزها با نیروهایی که به حال عادی از آن نیروها بهره ای ندارند. بعضی از مثالهای عینی که ابن حزم به کار برده، آنها است که فلاسفه بیدین که به معجزات باور ندارند، به صورت محال فاقد شرایط لازم توصیف شده است. مثلاً، بنابر نظر ابن حزم، با یک معجزه امکان آن هست که شیء بیجانی به موجودی جاندار تغییر شکل دهد، در صورتی که، به گفته جالینوس، خدا نمی تواند از / یک سنگ یک انسان بیرون آورد؛^{۳۹} به گفته ابن حزم، با معجزه امکان آن هست که گونه ای از موجود جاندار به گونه ای دیگر مبدل شود، در صورتی که بنابر نظر پالائفاتوس، برای ربه التوع آرتیمیس این

۳۶- فصل دوم، ص ۱۸۱، س ۸.

۳۸- همان جا، س ۱۷-۱۲.

۳۷- همان جا، س ۱۲-۱۰.

۳۹- De Usu Partium Corporis Humani XI, 14 (و یرایش کوهن، جلد سوم، ص

امکان وجود نداشت که آکثائون را به گوزن بدل کند — این داستان اختراعی از شاعران برای تلقین تقدیس خدایان بود؛^{۴۰} و همچنین، به گفته ابن حزم، با یک معجزه امکان آن هست که اجسام اجسام دیگری پدید آورند، در صورتی که به اعتقاد ارسطو «انسان از انسان متولد شود، نه بستر از بستر».^{۴۱}

گونه سوم محال^{۴۲} را ابن حزم «محال نسبت به آنچه ما به صورت آشکار و متمایز به وسیله ساختمان عقل خود می فهمیم» نامیده است، یعنی آنچه مخالف است با هرچه از طریق عقل یا منطق به خودی خود واضح است، همچون مثلاً این که انسان در آن واحد هم نشسته باشد و هم ایستاده، یا این که خدا کاری کند که شخص در عین حال که ایستاده است نشسته نیز باشد. با استفاده از این دو مثال از محالهای از یک گونه، وی بدین ترتیب همچون اخوان الصفا در تطبیق کردن قانون «متناقضها» بر «اضداد» از ارسطو تبعیت کرده است.^{۴۳} سپس، همچون دو گونه نخستین محالها، این گونه سوم را نیز ابن حزم تنها برای ما محال ولی برای خدا ممکن دانسته است. ولی، برخلاف دو گونه اول، این گونه سوم نمی تواند در معرض عمل اعجاز خدا در این جهان واقع شود؛ تنها در جهان دیگر خدا قدرت خود را بر آن اعمال می کند. به عبارت دیگر، ابن حزم همچون اوریگن و ابوالهذیل می خواهد بگوید در صورتی که خدا بر این چیزها قادر است، با وجود این آنها را، لا اقل در این جهان، انجام نمی دهد، و این به سبب حکمت بیپایان او است.^{۴۴}

چهارمین گونه محال^{۴۵} را ابن حزم «محال مطلق» خوانده است،

۴۰ — De Incridilibus 3 نیز ر.م. گرانث، معجزات و قانون طبیعت در اندیشه یونانی — رومی و

آغاز مسیحیت، ص ۱۲۸ و بعد.

۴۱ — فیزیک دوم، ۱، ۱۹۳b، ۹ — ۸.

۴۲ — فصل دوم، ص ۱۸۱، س ۲۴ — ۱۷.

۴۳ — رجوع کنید به پیش از این، حواشی ۳۰ — ۲۸.

۴۴ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۷۸؛ ۵۷۹.

۴۵ — فصل دوم، ص ۱۸۱، س ۲۴ تا ص ۱۸۲، س ۱.

586 همچون هرچیز که مقتضی آن باشد که «بر ذات خدا تغییری عارض شود»،/ که این حتی برای خود خدا هم غیرممکن است، چه «بنا بر ذات خود غیرممکن است» و، اگر ممکن تصور شود، «جزئی از آن متناقض با جزء دیگر می شود»، یعنی با یگانگی خدا مخالف خواهد بود. و این مطلب آشکارا منعکس کننده چیزی است که در بالا از پدران کلیسا درباره نسبت دادن هر عملی به خدا نقل کردیم که سبب آن شود که خدا دیگر آنچه هست نباشد.^{۴۶}

پس، بنابراین نگرش، تنها دو گونه از محالها است که در معرض اعجاز خدا واقع نمی شود، یعنی آنها که مخالف با قانون تناقض است و آنها که مستلزم تغییری در ذات خدا می شود. از این دو تنها دومی مطلقاً محال است؛ اولی را باید در حوزه قدرت خدا دانست و تنها بدان جهت محال خوانده می شود که خدا این گونه کارها را در این دنیا انجام نمی دهد — و با کمال وضوح، به گفته اوریگن و ابوالهذیل، به مقتضای حکمت خدا است که چنین است.

بحث دیگر درباره محالها را در غزالی می توان یافت. وی پس از نسبت دادن این اعتقاد به فلاسفه که در میان چیزهایی که آنان محال توصیف می کنند، جا برای معجزات باز است، که آنان این معجزات را از طریق عقلانی توضیح می دهند و پس از اظهار اعتقاد خود به امور محال، می گوید که ممکن است فلاسفه چنین سئوالی طرح کنند: «با شما در این امر توافق داریم که هرچه ممکن است در حوزه قدرت خدای تعالی است، و شما با ما در این امر توافق دارید که آنچه محال است در حوزه قدرت خدا نیست؛ و بعضی از چیزها است که محال بودن آنها شناخته است، و بعضی چیزها که ممکن بودن آنها شناخته است، و بعضی چیزها است که عقل درباره آنها دچار تردید می شود و نمی تواند به ممکن بودن یا محال بودن آنها رأی دهد. به ما بگوئید که حد و تعریف محال در نزد شما چیست؟»^{۴۷} به عبارت دیگر، آنچه همه متقدان به قدرت خدا بر

۴۶ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۷۸؛ ۵۷۹.

۴۷ — تهافت الفلاسفة هفدهم، ۲۴، ص ۲۹۲، س ۵ — ۲.

روان کردن معجزات همچون محال می دانند که عمل معجز خدا نمی تواند در آن خصوص کاری کند چیست؟

در جواب این پرسش غزالی می گوید که محالها عبارت از چیزهایی / 587 است که قانون تناقض را نقض می کند، که وی از این قانون سه صورتبندی به دست می دهد: «[۱] اثبات و نفی توأم یک چیز، یا [۲] اثبات همزمان اخص با نفی اعم، یا [۳] اثبات دو چیز و نفی همزمان یکی از آنها». ۴۸ پس از آن چهار نمونه عینی از محالها می آورد که ظاهراً غزالی آنها را برای مجسم ساختن سه صورتبندی قانون تناقض آورده است. در معرفی این چهار حالت عینی، من هریک از آنها را به صورت یک قضیه درمی آورم.

(۱) الف در آن واحد سیاه است و سفید؛ ۴۹

(۲) الف در آن واحد هم در خانه است و هم در جایی دیگر. ۵۰ غزالی آشکارا با دانستن این مطلب که این قضایا متضادند نه متناقض، و نیز دانستن این که توضیح ارسطو در باره این که چرا قانون تناقض بر متضادها نیز صدق می کند، توضیحی که بنابر آن «در هر جفت متضاد یکی عدم» یعنی «نفی» است، ۵۱ در اثبات این امر می کوشد که این دو قضیه متضاد در حقیقت متناقضند. در ضمن استدلال می گوید که در جزء اول قضیه اول، یعنی «الف سیاه است»، اثبات سیاهی مستلزم نفی سفیدی است، و به همین گونه در جزء اول قضیه دوم، یعنی «الف در خانه است»، اثبات در خانه بودن الف مستلزم نفی در جای دیگر بودن آن است. بنابراین، دو قضیه با آنکه متضادند در حقیقت در معنی متناقض یکدیگرند.

حالت سوم را، که مقصود از آن مجسم ساختن صورتبندی دوم است، می توان به صورت این قضیه درآورد: الف خواستار (یا دنبال کننده) چیزی است و

۴۸ - همان کتاب هفدهم، ۲۷، ص ۲۹۱، س ۷ - ۵.

۴۹ - همان جا، ۲۸، ص ۲۹۳، س ۱۱ - ۸.

۵۰ - همان جا، س ۱۳ - ۱۱.

۵۱ - متافیزیک چهارم، ۶، ۱۰۱۱b، ۱۹ - ۱۸.

588 در عین حال نمی داند / که خواستار چه چیز است. ۵۲ به گفته ارسطو، «خواستن و اراده» از «دانستن» ۵۳ سرچشمه می گیرد و «تعقیب کردن» از «اراده» ۵۴ و این بدان معنی است که «تعقیب» اخصّ است و «دانستن و علم» اعم. غزالی با منعکس ساختن این نگرش چنین بحث می کند که این قضیه عبارت است از اثبات همزمان اخصّ از دانش یعنی «جستجو (یا تعقیب)»، و نفی دانش اعم یعنی «ندانستن»، و بنابراین اثبات و نفی همزمان دانستن است.

حالت چهارم را، که مقصود از آن مجسم ساختن صورتبندی سوم است، می توان به صورت این قضیه درآورد: الف در آن واحد هم جماد است و هم عالم. ۵۵ غزالی با شروع کردن با این مقدمه کلی که جماد بودن ملازم نادان بودن است، ۵۶ می گوید که در عین حال که قضیه مورد نظر دو چیز را برای الف اثبات می کند، یعنی «جماد» بودن و «دانا» بودن، یکی از این دو یعنی «دانایی» را از آن نفی می کند، بدان سبب که این نفی مندرج در لفظ «جماد» است، و بنابراین قضیه به اثبات و نفی همزمان دانایی بازمی گردد.

گونه دیگری از محال که غزالی به آن اشاره کرده، «قلب اجناس [به یکدیگر]» است. ۵۷ به عنوان مثالی برای این گونه از محال، وی تبدیل «سیاهی» را به «قدرت» مثال آورده است. ۵۸ سپس غزالی درباره این گونه

۵۲ - تهافت الفلاسفة هفدهم، ۲۸، ص ۲۹۳، س ۱۳ تا ص ۲۹۴، س ۱. اسم فاعل و ماضی فعل عربی ظَلَبَ (خواستن، جستن) در ترجمه عربی در نفس سوم، ۷، ۴۱۳۵، ۱۰، ۳ و ۶ به یونانی دیوکی به معنی تعقیب کردن ترجمه شده است.

۵۳ - اخلاق نیکوماخوسی سوم، ۳، ۱۱۱۱۵، ۲۴ - ۲۳.

۵۴ - همان کتاب ششم، ۲، ۱۱۳۹۵، ۲۶ - ۲۵.

۵۵ - تهافت الفلاسفة هفدهم، ۲۸، ص ۲۹۴، س ۴ - ۱.

۵۶ - رجوع کنید به گفته ارسطو به صورت «احساس است که در درجه اول حیوان را می سازد» (در نفس دوم، ۲، ۴۱۳۵)؛ نیز در نفس دوم، ۲، ۴۳۶۵، ۳۱ - ۳۰.

۵۷ - تهافت الفلاسفة هفدهم، ۲۹، ص ۲۹۴، س ۴.

۵۸ - همان جا، س ۶. آنچه در اینجا به صورت «قدرت» آمده، در نسخه ای از تهافت که در اختیار من است، «گُدره» (کدری، تیرگی) است، ولی ظاهراً «قدرت» مناسبتر است. مثالهای دیگر در تهافت، انقلاب خون به منی و آب به هوا و عصا به مار و خاک به جانور است. [مترجم].

محال گفته است که «بعضی از متکلمان آن را در قدرت خدای تعالی دانسته‌اند».^{۵۹} این گفته اشاره است به فقره‌ای از اشعری در مقالات بدین صورت: «بعضی می‌گویند... خدا بر آن قادر/ است که اجسام را به عوارض و 589 عوارض را به اجسام مبدل کند... و بعضی می‌گویند که توصیف خدا به اینکه بر این کار قادر است محال است، چه آن تبدیل [که خدا بر آن قدرت دارد] تنها آن است که در چیزی دسته‌ای از اعراض را نابود کند و در آن دسته‌ای دیگر از اعراض پدید آورد».^{۶۰} نامهای دو متکلم را که به امکان چنین تبدیلی معتقد بوده‌اند، می‌توان از شهرستانی به دست آورد که گفته است *ضِرار و حَفْصُ الْفَرْد* گفته‌اند: «خدا می‌تواند اعراض را به جواهر تبدیل کند».^{۶۱}

و بدین ترتیب تنها محالهایی که غزالی پذیرفته، آنها است که مستلزم تخطی به قانون تناقض باشد. از این گذشته، همه چیز از طریق معجزه برای خدا ممکن است.

با در نظر گرفتن این امر که ابن حزم و غزالی بیان کننده نگرش عام متکلمان بوده باشند، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که در کلام سه گونه محال مورد قبول بوده است: (۱) چیزهای شکننده قانون تناقض؛ (۲) چیزهای مخالف با آنچه همچون طبیعت خدا در نظر گرفته می‌شود؛ (۳) و به گفته بعضی تبدیل جنسها به یکدیگر.

۴ — بازتاب در مسیحیت

۱ — نظر سن توماس درباره انکار علیّت در کلام

اطلاع از انکار علیّت در کلام به میانجیگری دو منبع به قَدیس (سن) توماس آکوئیناس رسید: (۱) ترجمه لاتینی *دلالة الحائرين* ابن میمون که

۵۹ — همان جا، س ۵ — ۴.

۶۰ — مقالات، ص ۵۶۷، س ۹ و ۷ و ۱۲ — ۱۱. ۶۱ — ملل، ص ۶۳، س ۱۳ — ۱۲.

از روی ترجمه عبری آن به توسط حریری صورت گرفته بود؛ (۲) ترجمه لاتینی شرح مطول ابن رشد بر چند اثر ارسطو که مستقیماً از روی اصل عربی آنها انجام شده بود. از اینکه ابن رشد چگونه این نگرش را عرضه کرده بود، پیش از این سخن گفتیم.^۱

590

سن توماس در بازگویی این نگرش کلامی، / چنانکه خواهیم دید، بیشتر به ابن میمون متکی است، و نیز گاه چیزی از ابن رشد نقل می کند. قدیمترین اشاره سن توماس به نوشته های متکلمان در باره انکار علّیت در شرح وی بر گفتارها آمده که در آنجا، هنگام بحث از این مسئله که «آیا چیزی جز خدا می تواند چیزی پدید آورد»، چیزهایی را برمی شمارد که خود آنها را «نهاده ها» (به لاتینی: Positiones) نامیده است. نخستین نهاده آن است که «خدا همه چیزها را بی واسطه (immediate) انجام می دهد، بدان سان که هیچ چیز دیگر علت چیزی نیست، و تا حدی چنین است که نمایندگان این نگرش می گویند که آتش گرما تولید نمی کند (calefaciat)، بلکه خدا است که چنین می کند، و اینکه دست خود را حرکت نمی دهد بلکه خدا آن را به حرکت درمی آورد، و در باره دیگر چیزها نیز چنین است».^۲ و این گفته بدون شک نماینده نگرش متکلمان است. این که در اینجا سن توماس از کدام یک از دو منبع در دسترس خود استفاده کرده بوده، از ملاحظات ذیل معلوم می شود. عبارت «خدا همه چیزها را بی واسطه انجام می دهد»، گفته ابن رشد را بدین صورت به خاطر می آورد که «خدای یگانه همه چیزها را بدون میانجی (sine medio) انجام می دهد».^۳ این بیان که متکلمان می گویند «آتش گرما تولید نمی کند (calefaciat) بازتابی از ترکیب گفته ابن رشد است به این صورت که متکلمان «منکر آن بودند که آتش می سوزاند (comburare)»^۴ و گفته ابن میمون که به اعتقاد متکلمان «این واقعیت که آتش می سوزاند

۱ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۵۱ و بعد.

۲ — در دومین گفتار، d. i. q. i. a. 4. *Solutio quarum una est*.

۳ — در دوازدهم منافیزیک، شرح ۱۸، ص ۳۵۰ F. ۴ — همان کتاب، ص ۳۵۰ G.

(*comburentem*) تنها «یک عادت» است^۵ و قانون طبیعت نیست. این گفته سن توماس که متکلمان می گویند که «دست خود را حرکت نمی دهد بلکه خدا آن را به حرکت درمی آورد» (*nec manus movetur, sed Deus causat*)

(*eius motum*) بازتاب این گفته ابن میمون است که، به اعتقاد متکلمان، «حرکت دست که [به نظر ما] قلم را به حرکت درمی آورد، عرضی است که در دست آفریده شده است» (*manus moventis pennam est accidens creatum*)

591 *in manu motus*)^۶ و بالاخره، توصیف نگرش متکلمان و نیز توصیف / هریک از دو نگرش دیگر با لفظ *Positio* ظاهراً بازتابی از همین لفظ در ترجمه *دلالة الحائرين* است که در آنجا برای ترجمه کلمه «مقدمه» به معنی «قضیه» به کار رفته و هریک از دوازده قضیه ای که ابن میمون تعلیمات متکلمان را به آنها تقسیم کرده، با الفاظ لا تینی *positio* یا *antecedens* ترجمه شده است.^۷ در ارتباط با همین مسئله، نیز، چنان اتفاق افتاده است که ابن رشد هم لفظ *positio* را برای بیان نگرشی از متکلمان به کار برده است.^۸

سپس در مجموعه برضه بیدینان، نزدیک پایان براهینی در تأیید نگرش خود بر این که «خدا چیزها را در هستی باقی نگاه می دارد»، سن توماس چنین نتیجه گیری می کند: «بدین وسیله وضع بعضی از متکلمان پیرو شریعت مورها (اندلسیان) از بحث خارج می شود» (*quorundam loquentium in lege mau-*

۵ - موره اول، ۷۳ (۷۲)، مقدمه (قضیه) ۱۰، ص ۱۴۴، س ۲۲ - ۲۱؛ لا تینی برگ ۳۴

پشت، س ۳۷ - ۳۶.

۶ - همان کتاب، مقدمه ۶، ص ۱۴۱، س ۳ - ۲؛ لا تینی برگ ۳۴ رو، س ۶.

۷ - مثلاً در ترجمه لا تینی *دلالة الحائرين* اول، ۷۳ (۷۲)، دوازده قضیه در آغاز فصل به عنوان *antecedentia... duodecim* بیان شده، ولی پس از آن در قضایای ۴ و ۵ و ۶ و ۸ و ۱۲، لفظ *positio* به کار رفته، در صورتی که برای قضایای دیگر لفظ لا تینی *antecedens* آمده است. باید توجه داشت که در قضایای (مقدمه بالا) ۶ و ۱۰ که در آنها انکار علیت مورد بحث قرار گرفته، لفظ به کار رفته *positio* است.

۸ - در هشتم فیزیک، شرح ۱۵، ص ۳۴۹ I.

این شکل اشاره کردن به متکلمان آشکارا مبتنی بر ترکیبی از ترجمه لاتینی ابن میمون به صورت *loquentibus Maurorum*^۹ و لاتینی ابن رشد به صورت *loquentibus nostrae legis*^{۱۱} است. یس از این معرفی متکلمان، سن توماس نگرشها یا نهاده های ذیل را به آنان نسبت می دهد:

۱ — «همه صُور اعراضند». این بازتابی از قضیه هشتم در ابن میمون است که بنابر آن اعتقاد متکلمان این است که «چیزی جز جوهر و عرض وجود ندارد، و اینکه صور طبیعی نیز اعراضند»^{۱۲}.

۲ — «هیچ عرضی در دو آن دوام نمی کند (*durat*)». و این بازتابی از 592 قضیه ششم در ابن میمون است، / که بنابر آن «عرض دوزمان باقی نمی ماند (*durat per duo instantia*)»^{۱۳} در ابن رشد از گفته «متکلمان پیرو دین ما» گزارش شده که «عرضها در مدت دوزمان (*per duo instantia*) باقی نمی مانند (*per duo tempora*)»^{۱۴} ۱۵.

۳ — «برای این که بتوانند معتقد شوند که جهان نیازمند آن است که به توسط خدا حفظ شود»، یعنی این که ادامه یافتن هستی جهان بسته به خدا است، متکلمان ناگزیر به این نگرش متمسک می شدند که «صورت پذیرفتن چیزها» (*rerum formatio*)، یعنی تغییر متوالی صورتهای یا عرضهای مشاهده شده در چیزها «پیوسته در فرایندی از ساخته شدن است» (*semper . in fieri*)، یعنی

۹ — بر ضد بیدنان سوم، ۲۶۵ *ad per hoc autem*؛ نیز رجوع کنید به سوم، ۶۹، - *ad Expraemis*، *quidam etiam* و *sis autem quidam*.

۱۰ — موره اول، ۷۱ (۷۰)؛ لاتینی، برگ ۲۹ رو، س ۳۱.

۱۱ — در دوازدهم متافیزیک، شرح ۱۸، ص ۳۵۰ F.

۱۲ — موره اول، ۷۳ (۷۲)، مقدمه ۸، ص ۱۴۳، س ۹؛ لاتینی برگ ۳۴ پشت، س ۵.

۱۳ — همان کتاب اول، ۷۳ (۷۲)، مقدمه ۶، ص ۱۳۹، س ۳۳؛ لاتین، برگ ۳۳ پشت،

س ۲۷.

۱۴ — ۱۵ — در هشتم فیزیک، شرح ۷۴، ص ۴۱۸ K.

همیشه توالی آفرینشها صورت می گیرد.^{۱۶} و این بازتابی از ابن میمون است که، بنا بر نظر متکلمان، پس از نابود شدن یک عرض، «خدا عرض دیگری از همان گونه می آفریند، که آن نیز نابود می شود و پس از آن بار دیگر خدا آن را می آفریند و این امر تا زمانی که خدا بخواهد آن عرض باقی بماند ادامه پیدا می کند».^{۱۷}

پس از آنکه سن توماس بدین گونه نگرش کسانی را بیان می کند که ابن میمون آن را نگرش «اغلب» متکلمان درباره دوام اعراض و بنا بر آن چیزها در این جهان خوانده است، به آوردن نگرشهای دو گروه دیگر از متکلمان می پردازد.

نخست، «در باره بعضی از آنان گفته شده که اعتقادشان آن بوده است» که اتومها، که همراه با اعراض اجسام را می سازند، «اگر خدا از فرمانروایی خود بر چیزها خودداری کند، می توانند برای یک زمان موجود بمانند».^{۱۸} و این اشاره است به نگرشی که ابن میمون به «بعضی از اهل نظر در میان آن متکلمان» نسبت داده است که باید آن را نظر معمر و پیروان او دانست که گفته اند: «اگر معدوم شدن خدا فرضی شود، از آن لازم نمی آید که آنچه آفریده است یعنی جهان نابود شود».^{۱۹}

/ دوم، «بعضی از اینان می گویند که البته چیزها از هستی باز 593 نمی مانند مگر اینکه خدا در آنها عرض پایان پذیرفتن (*accidens decisionis*) را بیافریند».^{۲۰} و این بازتابی از این گفته ابن میمون است که «کسان دیگری می گویند که اگر خدا بخواهد جهان را نابود کند عرضی فناء (*accidens finis*)

۱۶ — بر ص ۲۵۰، *ad per hoc autem*، ۶۵، نیز رجوع کنید به ایمان کاتولیکی حقیقی،

ad 6، ۲، ۵

۱۷ — موزه اول، ۷۳ (۷۲)، مقدمه ۶، س ۲۹ — ۲۷؛ لاتینی، برگ ۳۳ پشت، س ۳۳ — ۳۱.

۱۸ — بر ص ۲۵۰، *ad per hoc autem*، ۶۵،

۱۹ — موزه اول، ۶۹ (۶۸)، ص ۱۱۷، س ۲۴ — ۲۳. لاتینی، برگ ۲۸ ر، س ۳۰ — ۲۹.

رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۷۲ و بعد.

۲۰ — بر ص ۲۵۰، *ad per hoc autem*، ۶۵،

را می آفریند و بر اثر آن جهان فانی می شود».^{۲۱} و این نگرش، چنانکه دیدیم، از جُبائی و پسر او است.^{۲۲}

سن توماس، در مقدمه کتاب دیگرش در قدرت خدا، که در آن به انکار اصل علّیت به توسط متکلمان اشاره کرده، چنین گفته است: «بعضی از متکلمان پیرو شریعت مورها، چنانکه رَبی مُوسیس (ابن میمون) گزارش کرده است.^{۲۳} و بالاخره، در مجموعه الاهیات خود آن را به سادگی به «بعضی» (*aliqui*) نسبت داده است.^{۲۴} در این هردو مورد آنچه به عنوان مثال ذکر شده اعتقاد آنان بر این امر است که آنچه گرما می دهد آتش نیست (*calefacere* یا *ignis non calefacit*)

۲ — برهان نیکولائوس اوترکوری و غزالی بر ضد علّیت*

در حدود همان زمان که سن توماس بر ضد متکلمان برخاست و در باره این اعتقاد مسیحی تأکید کرد که خدا هم به صورت طبیعی و از طریق علل ثانوی عمل می کند و هم از طریق اعجاز و بدون علتهای ثانوی، در مسیحیت کسانی پیدا شدند که به نام ابن رشدیان شناخته می شدند و متهم به آن بودند که می گویند «خدا نمی تواند معلول یک علت ثانوی را بدون وجود آن علت پدید آورد».^۱ از آنجا که چنین اعتقادی به انکار معجزات می انجامد، کاملاً برای مدرسیگران طبیعی بوده که، در کوشش خود برای دفاع از امکان معجزات، در اثبات این امر تلاش کنند که برای خدا پدید آوردن چیزها بدون میانجیگری علتهای ثانوی امکانپذیر است. یکی از آنان نیکولائوس اوترکوری، تا آنجا پیش

۲۱ — موره اول، ۷۳ (۷۲)، مقدمه ۶، ص ۱۴۰، س ۱۷ — ۱۶؛ لاتینی، برگ ۳۳ پشت، س

۴۸ — ۴۶.

۲۲ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۵۳۸.

۲۳ — در قدرت خدا، a.7c, q.3. ۲۴ — مجموعه الاهیات اول، ۱۰۵، ۵۵.

* تجدید چاپ مقاله درج شده در *Speculum* ۴۴ (۱۹۶۹)، ۲۳۸ — ۲۳۴.

۱ — رجوع کنید به ج. ر. واینبرگ، نیکولائوس اوترکوری (۱۹۴۸)، ص ۸۷ به نقل از:

Chart. Univ. Paris. Tome I: Condemnation 1270.

رفت که منکر آن شد که خدا هرگز از طریق / علتهای ثانوی عمل کند، و بدین 594 ترتیب به نگرشی رسید شبیه نگرش متکلمان مسلمان که مورد انتقاد سن توماس قرار گرفته بود. این نگرش نیکولائوس در انکار علیّت به وسیله او در گفته های گوناگون بیان شده است. یکی از آنها، در ردّ برهان علیّت مبتنی بر آتش گرفتن کتان (به لاتین-استوپا *stuppa*) در تماس با آتش، که برنارد آرتسویی^۲ آن را پیشنهاد کرده بود، چنین است: «این نتیجه، یعنی اینکه چون کتان بدون مانعی در مجاورت آتش باشد خواهد سوخت، وضوحی برابر با وضوح به دست آمده از نخستین اصل ندارد».^۳ این ردّ برهان را به حق گفته اند که شبیه است به ردّ غزالی بر کسانی که وی آنان را به نام فلاسفه خوانده و به آنان این نگرش را نسبت داده است که آتش علت حقیقی احتراق است.^۴ این سؤال مطرح می شود که آیا نیکولائوس از ردّ غزالی آگاهی داشته است یا نه، چه تنها منبعی که وی می توانست به وسیله آن از ردّ غزالی اطلاع حاصل کند، ترجمه لاتینی سال ۱۳۲۸ میلادی تهافت التهافت (*Destructio Destructionis*) ابن رشد بود که تهافت الفلاسفه (*Destructio Philosophorum*) غزالی نیز در ضمن آن آمده است، ولی تاریخ آن ترجمه به سالی که نیکولائوس سخنرانیهای خود را در این خصوص در دانشگاه پاریس ایراد می کرد، یعنی سال ۱۳۲۷، بسیار نزدیک بود، هرچند که گفته اند وی می توانسته است «از این منبع که آن را خوانده بود، اطلاعاتی در خصوص ردّ غزالی به دست آورد».^۵

من تنها با توجه به این امر که آیا ممکن است ردّ غزالی بر نیکولائوس شناخته شده باشد، در آن می کوشم تا دو مطلب را ثابت کنم: (۱) این که

۲- رجوع کنید به همان کتاب، ص ۳۴، شماره ۶، به نقل از ی. لاپه، نیکولائوس اوتروکوری (۱۹۰۸)، ص ۵۱۱، س ۳۰-۲۹.

۳- رجوع کنید به همان کتاب، ص ۶۵، شماره ۱۸، به نقل از لاپه، ص ۵۳۲، س ۱۶-۱۹.

۴- تهافت التهافت هفدهم، ۵، ص ۲۷۹، س ۵-۳؛ رجوع کنید به واینبرگ، کتاب یاد شده، ص ۸۵، شماره ۴.

۵- واینبرگ، کتاب یاد شده، ص ۸۶.

اطلاعی درباره تهافت الفلاسفه غزالی، مذتها پیش از ترجمه شدن تهافت التهافت ابن رشد در ۱۳۲۸، در اختیار مدرسیگران بوده است؛ (۲) اینکه مثال مشتمل شدن کتان که برنارد در برهان اثبات علّیت و نیکولائوس / در ردّ آن برهان آورده، مبتنی بر فقره‌ای از تهافت الفلاسفه غزالی است که در آنجا به نام فلاسفه نقل شده است.

(۱) این که شناختی از تهافت الفلاسفه غزالی مذتهای درازپیش از ترجمه شدن تهافت التهافت ابن رشد در ۱۳۲۸ در اختیار اصحاب مدرسه (مدرسیگران) بوده، از فقره‌ای از شرح آلبرتوس ماگنوس (آلبرت کبیر) بر فیزیک ارسطو معلوم می‌شود. آلبرتوس در آن شرح هفت برهان را آورده که مورد استفاده کسانی قرار داشته است که به قدمت عالم معتقد بوده‌اند، و گفته است که آن براهین را ابن میمون از جاهای مختلف در آثار ارسطو و آثار دیگر^۷ فراهم آورده بوده است. برضد یکی از این هفت برهان، یعنی برهان چهارم، که در آن سخن از مفهوم محال به میان می‌آید، ابن میمون به صورت آزمایشی ردّی را نقل می‌کند، که ترجمه صورت لاتینی آن که بر آلبرتوس شناخته بود از این قرار است: «ولی مرد زبردستی در میان متکلمان متأخر گفته که این مسئله را حل کرده است، و اعتقاد وی آن بوده است که امکان مورد بحث در فاعل است نه در آنچه فعل بر آن واقع می‌شود».^۸ برهان و ردّ آن هردو را می‌توان ثابت کرد که بر مبنای تهافت الفلاسفه غزالی تهیه شده که در آن فقره مربوط به رد چنین است: «معنی امکان در ارتباط با چیزی که آفریده شده آن است که آفرینش آن برای

۶- آلبرتوس ماگنوس، کتاب هشتم فیزیک، رساله اول، فصل ۱۱، opinio Aristotelis et

ejus rationes, end.

۷- همان جا، .secunda ratio, end.

Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum — ۸

II, 15, Quarta via: "Unus autem de intelligentibus postremis loquentibus dixit quod ipse solverat hanc quaestionem, dicens quod ista possibilitas erat in agente, sed non

in operato "رجوع کنید به دلالة الحائرين دوم، ۱۴، ص ۲۰۰، س ۱۹-۱۷.

فاعلی که قدرت آفریدن آن را دارد ممکن است، بدان سان که آن امکان صفتی از فاعل است».^۹ آلبرتوس، در بازگویی این رد، نیز فقط به صورت آزمایشی، آن را چنین معرفی می کند: «ولی در میان کسانی که اعتقاد به حدوث عالم داشتند، کسی به نام / آَلْگَزَلُوس (الغزالی) بود که می گفت که این برهان را حل کرده 596 است».^{۱۰} آلبرتوس نمی توانست این را بداند که آن متکلم بینامی که ابن میمون به او اشاره کرده غزالی بوده است مگر آنکه از تهافت الفلاسفة آگاه می بوده باشد. به همین گونه می توانیم فرض کنیم که برنارد و نیکولائوس هردو می توانسته اند از تهافت الفلاسفة آگاهی داشته باشند، حتی در آن صورت که ترجمه لاتینی ۱۳۲۸ کتاب ابن رشد هم هنوز به دست ایشان نرسیده بوده باشد.

(۲) این که مثال مشعل شدن کتان به توسط آتش که برنارد در برهان خود بر علیّت و نیکولائوس در ردّ خود بر آن برهان آورده، مبتنی بر فقره ای از غزالی است، از ملاحظات ذیل به دست می آید: نخست، در هیچ یک از آثاری که در دسترس بودن آنها برای برنارد و نیکولائوس شناخته شده، آثاری که در آنها مثال احتراق در نتیجه مجاورت با آتش در ارتباط با مسئله علیّت به کار رفته، هیچ اشاره ای به چیز خاصی نشده که در مجاورت با آتش محترق شود. مثلاً ابن رشد و ابن میمون و سن توماس، در بیان نگرش متکلمان نسبت به علیّت، آنان را منکر «سوزاندن آتش»^{۱۱} یا «حرارت دادن آتش»^{۱۲} دانسته اند،

۹- تهافت الفلاسفة اول، ۹۹، ص ۷۷، س ۴ - ۳.

۱۰- آلبرتوس ماگنوس، کتاب یاد شده، Quarta ratio: "Fuit autem quidam ex defendantibus quod mundus incepit, nomine Algazelus, qui dixit se solvisse hanc rationem per hoc quod dixit . . ."

۱۱- ابن رشد، در دوازدهم مابعدالطبیعه، شرح ۱۸، هشتم، ص ۳۵۰: "ita quod negant"

ignem comburere "، شماره ۴. ابن میمون، دلالة الحائرين، ترجمه لاتین، ۱، ۷۲، مقدمه دهم، برگ ۳۴، پشت، س ۳۷ - ۳۶: "vel esse ignem comburentem" (رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۹۰، شماره ۵).

۱۲- سن توماس، مجموعه الاهیات اول، ۱۰۵، ۵c. "puto quod ignis non calefaceret".

رجوع کنید به در دومین گفتار، d.I., q.I., 4c. a. در قدرت خدا سوم، ۷c.

بی آنکه به چیزی اشاره کنند که آتش سبب سوختن آن شده باشد. ولی برنارد، در برهان خود بر این که آتش علت سوختن است، و نیکولائوس، در ردّ خود بر این برهان، به چیزی اشاره کرده اند که آتش آن را می سوزاند. تنها کسی که محتملاً بر ایشان شناخته بوده و در ضمن بحث از علّیت به چیزی اشاره کرده که آتش آن را مشتعل می کند غزالی است، چه وی از سوختن «پنبه» (به عربی: القطن) با آتش هم در بازگو کردن اعتقاد فلاسفه به علّیت^{۱۳} و هم در ردّ خود بر آن اعتقاد^{۱۴} یاد کرده است. هرچند برنارد و نیکولائوس / به پنبه اشاره نکرده و به جای آن از «کتان» همچون چیزی سخن گفته اند که آتش آن را می سوزاند، تحقیقی در ترجمه لاتینی لفظ عربی القطن به اعتقاد من نشان می دهد که لفظ لاتین *stuppa* یعنی «کتان» که برنارد و نیکولائوس آن را به کار برده اند، به لفظ القطن که غزالی آن را به کار برده است باز می گردد.

در ترجمه لاتینی ۱۳۲۸ میلادی تهافت التهافت ابن رشد که مستقیماً از عربی صورت گرفت، لفظ القطن که غزالی به کار برده بود، به لفظ *bombax*^{۱۵} (= بومبوکس یونانی) ترجمه شد — و این لفظی است که معنی اصلی آن «کرم ابریشم» و بنابر آن «ابریشم» بود. این که چرا کلمه عربی به بومباکس ترجمه شده، از فقره ای از کتاب تاریخ طبیعی پلینی و شرحی بر آن به توسط یکی از یسوعیان فرانسوی به نام ژان آردوئن در ویرایش وی از کتاب پلینی (پاریس، ۱۶۵۸) معلوم می شود. در آن فقره از کتاب تاریخ طبیعی خود که از «کتان مصری» (*linum*) سخن می گوید، پلینی به چیزی اشاره می کند که امروز ما آن را به نام پنبه می خوانیم و بعضی از مردمان آن را *gossypion* می خوانند و آن را همچون «ماده ای ابریشمین» (بومبوکس) توصیف می کنند که در درون میوه ای رو ییده بر روی یک بوته وجود دارد «که با رشتن از آن نخهایی پدید

۱۳ — غزالی، تهافت الفلاسفة هفدهم، ۲، ص ۲۷۸، س ۶.

۱۴ — همان کتاب هفدهم، ۴، ص ۲۷۸، س ۱۳ تا ص ۲۷۹، س ۵؛ ۱۰، ص ۲۸۳، س ۶.

۱۵ — نسخه های خطی واتیکان، لاتینی شماره ۲۴۳۴، برگ ۵۳ رو، ستون اول، س ۹.

می آید». ۱۶. ژان آردوئن، در توضیحی که بر این فقره نوشته، گفته است که مردم ایتالیا آن را بومبا که می نامند ولی «ما»، یعنی فرانسویان، آن را گُوتون Coton می خوانیم، و سپس فقره ای را از لا گوبوس دُو ویتریا گُو (متوفی در ۱۲۴۰ میلادی) نقل می کند که در یکی از کتابهایش آورده است و بنابر آن گونه ای از بومبا کس را که در خاور زمین می روید، فرانسویان هم در لاتینی و هم در زبان خودشان گُوتون می خوانند. ۱۷. بنابراین کاملاً قابل فهم است که چگونه یک یهودی فرانسوی قَلونیموس بن قَلونیموس، که مترجم لاتینی سال ۱۳۲۸ میلادی تهافت التّهافت ابن رشد بود، ۱۸ با دانستن این که لفظ کوتون تنها حرفگردانی کلمه عربی قُطن است، چنان ترجیح داد که آن کلمه عربی را با کلمه یونانی لاتینی شده بومبا کس ترجمه کند.

- 598 / ولی دو قرن بعد، در ۱۵۲۷ میلادی، هنگامی که یک یهودی ایتالیایی به نام قَلونیموس بن داوود^{۱۹} در ونیز ترجمه تازه ای از تهافت التّهافت ابن رشد منتشر کرد، و این بار ترجمه به لاتینی از روی ترجمه عبری صورت گرفت، وی لفظ عربی قُطن را از طریق عبری آن، ها - صِیر گِیفِن^{۲۰}، به اِستوپا (= اِستوپه یونانی) ترجمه کرد. ۲۱. چون استوپا به معنی کتان یا کتانی از نوع پست

۱۶ - تاریخ طبیعی نوزدهم، ۲، ۱۴

۱۷ - ژان آردوئن، در شرح متن *Destructio Destructionum*: چنین گفته است:

"Hoc est, lanugine, quam Itali *Bombace* appellant, nos *Coton* dicimus... Jacobus de Vitriaco, I, cap. 85. Sunt ibi in oriente praeterea arbusta quaedam quae seminantur, ex quibus colligunt bombacem, quae Francigenae Cotonem seu Coton appellant".

(نقل از چاپ دوم، ۱۷۲۳، جلد دوم، ص ۱۵۶، شماره ۳۰).

۱۸ - اِشتاینشایدن، ترجمه های عبری قرون وسطی، ص ۳۳۰.

۱۹ - همان کتاب، ص ۳۳۳.

۲۰ - حرف تعریف ها برای آن اضافه شده که معلوم شود مقصود از صمر نسخه خطی کتابخانه

ملی پاریس، قسمت عبری، شماره [۳] ۹۱۰، برگ ۱۶۲، ستون اول، س ۳ است.

۲۱ - ترجمه لاتینی تهافت التّهافت:

است،^{۲۲} در نخستین نظر چنان می نماید که استعمال این لفظ به توسط مترجم برای صِمرگِیفِن یا (۱) به سبب آن بود که وی نمی دانسته است لفظی لا تینی برای «پنبه» وجود داشته یا (۲) بدان سبب که تصوّر می کرده است صمرگِیفِن عبری به معنی کتان است. ولی هیچ یک از این دلایل توضیح نمی دهد که چرا وی کلمه ای را که به معنی کتان است به کار برده است. در مورد دلیل اوّل، وی یقیناً از استعمال لفظ بومباکس برای پنبه در ترجمه لا تینی سال ۱۳۲۸ آگاه بود، چه به آن ترجمه، هر چند بدون قدرشناسی، در اهدانامه به کاردینال هرکولِس گونتاگا اشاره کرده است؛^{۲۳} و بدون شک می بایستی از کلمه ایتالیایی بومبا که به معنی پنبه آگاه می بوده باشد، چه استعمال ایتالیایی بومبا که بدان معنی یک قرن و نیم بعد، که گواه آن ژان آردوئن در ۱۶۸۵ است، می بایستی از زمانی پیش و دست کم در زمان این مترجم آغاز شده باشد. و اما در مورد دلیل دوم، لفظ عبری صمرگِیفِن که معنی تحت اللفظی آن «پشم تاک»^{۲۴} است، لفظی قدیمی و به صورت وسیع مستعمل برای پنبه بوده است.^{۲۵} در واقع یکی از هموطنان آن مترجم، رَبّی عبادیه برتینورو (متوفی در ۱۵۰۰ میلادی)، مؤلف شرح شناخته شده ای بر مِشّنه، در توضیح خود بر تغییر صمرگِیفِن در کِلِیْم هفتم، ۲، معنی آن را با به کار بردن لفظ عربی قطن توضیح می دهد که به وضوح از ترجمه عبری شرح عربی ابن میمون / بر مِشّنه گرفته شده، و بنابراین فرض کرده است که خواننده ایتالیایی یهودی شرح وی به اندازه کافی می داند که باید لفظ عربی قطن را همچون توضیحی از صمرگِیفِن با لفظ ایتالیایی کُوتونه Cotone پیوند دهد.

بنابراین چنان می نماید که مترجم لا تینی سال ۱۵۲۷، با وجود دانستن

۲۲ — پلینی، تاریخ طبیعی نوزدهم، ۳، ۱۷.

۲۳ — نقل شده به توسط اشتاینشایدر، ترجمه های عبری، ص ۳۳۳.

۲۴ — رجوع کنید به توصیف بلینی از درخت پنبه به عنوان «درخت پشمدار» که برگ های آن را

از لحاظ کوچکی می توان همچون برگ متصور کرد (تاریخ طبیعی دوازدهم، ۲۱، ۳۸).

۲۵ — رجوع کنید به ایمانوئل لُوو، گیاهان یهودیه، دوم، ص ۲۳۸ و بعد.

این مطلب که صمرگفن باید به پنبه یا بومبا کس ترجمه شود، میل نداشته است که هیچ یک از این دو لفظ را به کار برد - لفظ پنبه Coton را محتملاً به همان دلیل که، همان گونه که در بالا گفتم، به توسط مترجم سال ۱۳۲۸ به کار نرفته بود، و لفظ بومبا کس را محتملاً به سبب معنی مضاعف آن، چه کلمه ای که به همین گونه تلفظ می شد، در لاتینی به عنوان علامت تعجب برای تعجبهای طنزآمیز به کار می رفت. لفظ استوپا به نظری جانشین بسیار شایسته ای برای چیزی به نظر می رسید که باید به عنوان مثال در مجاورت با آتش مشتعل شود، چه وی یقیناً می توانسته است بداند که در لوکرتیوس لفظ استوپا به عنوان چیزی آمده که به سهولت آتش می گیرد^{۲۶} و اینکه در پلینی از آن به عنوان «فتیله چراغ» یاد شده است؛^{۲۷} و شاید از این امر نیز تأثیر پذیرفته بود که در زبان ایتالیایی stoppa به عنوان نمونه چیزی به کار می رود که به آسانی مشتعل می شود، چنانکه در گفتگوهای متعارفی عامیانه گفته می شود *spegnere il fuoco colla stoppa*^۱ «خاموش کردن آتش با پسمانده کتان»، که به معنی بزرگ کردن شری کوچک است. و شاید نمی خواسته است لفظی را به معنی پنبه به عنوان مثال برای چیزی ذکر کند که مردمان برای سوزاندن به کار می برند، بدان جهت که پنبه در ایتالیا نمی روید و به عنوان ماده ای که از خارج وارد می شده برای مصارف سوختنی گران تمام می شده است. باید توجه داشت که یهودا هالوی، که در قسمت اول قرن ششم / دوازدهم در ایتالیا به شهرت رسید، 600 در فقره ای از کتاب *الخزری* خود، که من ثابت کردم هدفش از آن اشاره به انکار علیت از طرف غزالی بوده، به جای «پنبه» غزالی «یک قطعه چوب» را به عنوان مثال آنچه در مجاورت آتش می سوزد آورده است.^{۲۸} دلیل اینکه / چرا هالوی چوب را جانشین پنبه کرده، ظاهراً همان دلیل آخری است که در مورد

۲۶ — *De Rerum Natura* ششم، ۸۸۰، نیز رجوع کنید به استعمال کلمه استوپا در ترجمه کتاب اشعای نبی، ۱:۳۱ (که استاد مورتون سمیت مرا به آن متوجه کرد).

۲۷ — تاریخ طبیعی نوزدهم، ۳، ۱۷.

۲۸ — رجوع کنید به پیش از این، خزری پنجم، ۲۰، ص ۳۳۸، س ۶؛ ص ۳۳۹، س ۳.

استعمال «کُتَن» به جای «پنبه» به توسط مترجم لاتینی سال ۱۵۲۷ آوردم. در پرتو همه آنچه گفتیم، حق داریم چنان فرض کنیم که منشأ لفظ *stuppa* در برناردو نیکولا ئوس به طریق مشابهی در استعمال آن به عنوان لفظی به معنای «پنبه» به کار رفته در بحث غزالی راجع به علّیت بوده است. و این کیفیت ممکن است از یکی از دو راه صورت گرفته باشد. ممکن است لفظ استوپا در منبع قدیمتر اطلاعات در باره تهافت الفلاسفه غزالی که آلبرتوس ماگنوس به آن اشاره کرده است، جانشین لفظ عربی القطن شده باشد — اگر چنان فرض کنیم که همان منبع معرفت برناردو نیکولا ئوس نسبت به استعمال غزالی از لفظ پنبه به عنوان مثالی از علّیت بوده باشد. یا لفظ استوپا ممکن است به توسط خود برناردو نیکولا ئوس به جای بومباکس در ترجمه لاتینی ۱۳۲۸ تهافت التهافت ابن رشد جانشین شده باشد — اگر چنان فرض کنیم که آن ترجمه منبع معرفت آنان در باره استفاده غزالی از آن در مثال علّیت بوده باشد.

تقدیر و آزادی اراده

مقدمه

در قرآن تمایزی برجسته میان بیانات مربوط به قدرت خدا بر هر چه در جهان اتفاق می افتد، و از جمله آنچه بر سر بنی نوع بشر می آید، و بیانات مربوط به قدرت خدا بر اعمال موجودات بشری وجود دارد. از لحاظ آنچه به قسمت اول مربوط می شود، بیاناتی کلی از این گونه به نظر می رسد: «مالکیت آسمانها و زمین مخصوص او است؛ زنده می کند و می میراند، و بر هر چیز توانا است... و به هر چیز دانا است» (سوره حدید، ۳ - ۲)؛ «او است که شما را از گل آفرید، و پایانی برای زندگی شما قرار داد» (سوره انعام، ۲)؛ «و جنبنده ای در زمین نیست مگر این که روزی رساندن به او با خدا است» (سوره هود، ۸). ولی از لحاظ قادر بودن خدا بر اعمال بشری، بیاناتی متناقض با یکدیگر به نظر می رسد. در بعضی از آنها مقدر بودن مطلق سرنوشت آمده است، همچون در این آیات: «و هیچ کس را نرسد که جز به اذن خدا ایمان آورد» (سوره یونس، ۱۰۰)؛ «به درستی که این پندی است، پس هر که بخواهد راه به سوی پروردگار خویش را در پیش خواهد گرفت. و نمی خواهید مگر آنکه خدا بخواهد، و خدا دانای حکیم است» (سوره دهر، ۳۰ - ۲۹). تقدیر نیز در آیاتی همچون اینها آمده است: «و هر کس را که خدا بخواهد راهنمایی کند، سینه او را برای اسلام آوردن می گشاید؛ و هر کس را که بخواهد گمراه سازد، سینه او را تنگ و سخت می کند» (سوره انعام، ۱۲۵)؛ «خدا بر دلها و بر گوشهای آنان مهر نهاد» (بقره، ۶). ولی آزادی کامل در آیات دیگری از این گونه آمده است: «بگو که حق از پروردگار شما است، پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود»

602 (سوره کهف، ۲۸)؛ «به یقین کسی را که توبه کند و ایمان آورد و کارشایسته کند و راه یابد، خواهم آمرزید» (سوره طه، ۸۴). آزادی اراده / نیز مندرج در آیاتی است که در آنها راه نمودن و گمراه کردن و مهر نهادن بردل و گوش به دنبال اعمال آزادانه شخص می آید. مثلاً، «خدا کسانی را که به آیات او ایمان نمی آورند، راهنمایی نخواهد کرد» (سوره نحل، ۱۰۶)؛ «و گمراه نمی کند به آن مگر فاسقان را» (سوره بقره، ۲۴) «و بدین گونه خدا بر هر قلب متکبر جفا کار مهر می نهد» (سوره مؤمن، ۳۷).

۱ — معتقدان به تقدیر

نخستین تلاش برای صورتبندی آموزه‌ای درباره عمل بشری مبتنی بر آن آیات بود که در آنها قضای الاهی و تقدیر مورد تأکید قرار گرفت. به هر صورت که آن آموزه بیان شده باشد، منشأ آن سه منبع بوده و همه آنها به دوره‌ای پیش از نیمه قرن هشتم میلادی باز می گردد: نخست گروهی از احادیث است که به توسط سلسله‌ای از روایان به نام حضرت محمد (ص) روایت شده است؛ دوم بیانی از آموزه قضای محتوم از جهنم بن صفوان؛ سوم مناظره‌ای خیالی میان یک مسیحی و یک مسلمان که طراح آن یوحنا دمشقی بوده است.^۱

در حدیث، از لحاظ تقدیر، تأکید بر برابری اعمال بشری و حوادثی که افراد بشر در معرض آنها قرار می گیرند شده است. یکی از احادیث که به چند گونه روایت شده، در یکی از صورتها بدین گونه آغاز می شود: «و اما در مورد هریک از شما، تکوین او در رحم مادرش در ظرف مدت چهل روز صورت

۱ — رجوع کنید به ادوارد ا. سالیسبری، «موادی برای تاریخ آموزه تقدیر و آزادی اراده اسلامی»، *AJOS*، ۸ (۱۸۶۶)، ۱۸۲ — ۱۰۳. فقراتی که در حواشی آینده ۲ و ۳ و ۴ به آنها اشاره شده، درص ۱۲۴ — ۱۲۳، و فقرات اشاره شده در حاشیه ۹ درص ۱۳۹ آمده است. نیز رجوع کنید به ونسینک، اعتقاد اسلامی، ص ۵۶ — ۵۴؛ وات، آزادی اراده، ص ۱۹ — ۱۷.

می‌پذیرد... سپس فرشته‌ای مأمور می‌شود تا روح حیات را در او بدمد». ۲. سپس گفته شده که فرشته از خدا دربارهٔ سرنوشت «نطفه» سؤال می‌کند که صورت این پرسش در یکی از روایات چنین است: «پروردگارا! سعید است یا شقی؟ که در پاسخ آن یکی از این دو نوشته می‌شود. پروردگاو! مرد یا زن، که در برابر آن یکی از آن دو / فرد نوشته می‌شود. به همین گونه رفتارها و اخلاق و کارها و 603 پایان زندگی و شکل گذران زندگی او نوشته می‌شود. سپس [گفته شده است که فرشته]: طومار نوشته‌ها را فرو می‌پيچد، چه هیچ چیزی بر آن نوشته‌ها افزوده یا از آنها کاسته نمی‌شود». ۳. و سرانجام نتیجه می‌آید که در صورت روایت نقل شده چنین است: «بنابراین، به خواست او که جز او خدایی نیست، هریک از شما ممکن است حتی رفتاری در زندگی همچون رفتار کسانی داشته باشد که بهشت‌درسرنوشت ایشان نوشته شده است، تا آنگاه که میان او و بهشت بیش از یک ذراع فاصله نباشد، و با وجود آن قضای الهی مانع او شود و همچون دوزخیان عمل کند و در نتیجه به جهنم درآید؛ و نیز هریک از شما ممکن است حتی چنان رفتار کند که گویی شایستهٔ دوزخ است، تا آن زمان که فاصلهٔ میان او و جهنم بیش از یک ذراع نباشد، ولی قضای محتوم مانع رفتن او به دوزخ خواهد شد و چنان رفتار خواهد کرد که شایستهٔ بهشت شود و به آن درآید». ۴.

اهمیت این روایات اسلامی هنگامی آشکار می‌شود که با روایات ربّانی (یهودی) ذیل مقایسه شود: «ر. یُوَحْنان گفت... یگانه مقدّس، تبارک و تعالی، به فرشتهٔ مأمور بآورداری که نامش کیلاه است ندا می‌دهد که امشب مردی از نطفهٔ فلان و فلان به وجود می‌آید. برای خیر خودت این را بدان و مراقب این قطره باش... سپس فرشته قطره را برمی‌دارد و آن را به حضور او می‌برد که با کلمه‌اش دنیا به وجود آمده است، و به او می‌گوید: همهٔ آنچه را که فرمان دادی به انجام رسانیدم؛ ولی اکنون دربارهٔ این قطره چه فرمان می‌دهی؟ و

۲- مسلم، صحیح چهارم، قدر، ۱، ص ۳- همان کتاب، ۲، ص ۲۰۳۷، س ۸-۷.
 ۴- همان کتاب، ۱، ص ۲۰۳۶، س ۱۲-۹.

یگانه اقدس درباره آن هرچه را که باید بشود، از مرد و زن، ناتوان یا نیرومند، دارا یا نادار، کوتاه یا بلند، زشت یا زیبا، فربه یا لاغر، و همه آنچه را که برای آن پیش خواهد آمد، فرمان می دهد. ولی این فرمان را نمی دهد که درستکار باشد یا بدکار، چه این اختیار را، چنانکه مکتوب است، در قدرت خود انسان قرار داده است. / ببین، امروز حیات و نیکویی و موت و بدی را پیش روی تو گذاشتم (تثنیه، ۱۵: ۳۰). و سپس خدای یگانه تبارک و تعالی به فرشته مأمور ارواح ندا می دهد که: روح فلان و فلان را برای من بیاور که اکنون در بهشت است... و فرشته می رود و روح را در برابر خدا حاضر می کند... و خدای یگانه تبارک و تعالی به روح چنین فرمان می دهد: به قطره ای که فلان فرشته از آن مراقبت می کند داخل شو».^۵

بیان مشابهی از حنینا بن پاپا که محتملاً اقتباسی از بیان سابق است، چنین خوانده می شود: «نام فرشته مأمور بارداری لیلاه است. وی قطره ای را برمی دارد و به حضور اقدس خدای یگانه می برد و می گوید: ای پروردگار عالم، تقدیر این قطره چیست؟ آیا باید از آن مردی نیرومند پدید آید یا مردی ضعیف، مردی حکیم یا مردی نادان، مردی ثروتمند یا مردی فقیر؟ ولی در این باره چیزی نمی پرسد که آیا نیکوکار خواهد شد یا بدکار. و بدین گونه نظر ر. حنینا [بن حاما] را تأیید می کند. چه ر. حنینا [بن حاما] گفته است که: همه چیز در قدرت خدا است جز ترس از خدا».^۶

و نیز دو بیان ربّانی آینده از همین گونه است:

«چهل روز پیش از آنکه جنین تشکیل شود، ندایی آسمانی برمی خیزد و می گوید: دختری فلان گونه برای فلان و فلان».^۷

۵ - تنحومه: پفوده ۳.

۶ - نذّه، ۱۶b. معلوم نیست که آیا دو جمله اخیر جزئی از گفته اصلی ر. حنینا بن پاپا است یا توضیحی از ویراستار کتاب برگرفته او است. من آنها را به صورتی ترجمه کرده ام که گویی گفته اصلی است.

۷ - سَطَح ۹a؛ سنهدرین ۲۷a.

«زیرا خدا این را به ازاء آن قرارداد (کتاب جامعه، ۷: ۱۴). و این اشاره است به بهشت و دوزخ. فاصله میان آنها چه اندازه است؟ به اندازه یک پهنای دست».^۸

605 / شباهت میان روایات اسلامی و فقرات ربّانی از لحاظ موضوع و نیز صورت بیان کاملاً جالب توجه است. فرشته‌ای از خدا درباره آینده نطفه پرورش می‌کند. و نیز سخن از فرشته مأمور ارواح است که در روایت اسلامی هموروح را به درون نطفه می‌دمد و در روایت یهودی خدا خود چنین می‌کند. همچنین سخن از چهل روز است که در روایت اسلامی پیش از بارداری است و در روایت ربّانی پیش از صورت بستن جنین. سپس فاصله یک ذراع میان گناهکار و دوزخ یا میان نیکوکار و بهشت در روایت اسلامی است که نظیر آن در روایت ربّانی به صورت پهنای یک دست آمده است. ولی یک تفاوت کلامی بسیار برجسته نیز میان روایت اسلامی و دانش ربّانی یهودی وجود دارد. در دانش ربّانی، میان آنچه برای آدمی پیش می‌آید و آنچه خود او می‌کند، تمایزی مشهود است، و در عین آنکه اولی از پیش مقدّر شده، دومی تنها نتیجه گزینش آزاد خود او است. در روایت اسلامی، چنین تمایزی وجود ندارد. عمل آدمی همچون حوادث ایام زندگی او از پیش مقدّر شده است. به همین جهت این وسوسه دست می‌دهد که شخص در اندیشه آن بیفتد که روایات اسلامی با آگاهی از منابع ربّانی و برای مقابله با آنها به وجود آمده است.

همین گزینش از طرف نخستین مسلمانان که فقرات تقدیری را در قرآن بر فقرات حاکی از آزادی اراده و اختیار ترجیح می‌نهادند، آشکارا در بعضی از روایات دیگر نیز قابل مشاهده است. و ما یکی از آنها را که بسیار جالب توجه است و به صورتهای گوناگون بیان شده، در اینجا نقل می‌کنیم: «رسول الله (ص)... گفت: آدم و موسی با یکدیگر مشاجره می‌کردند. موسی

۸ — کتاب جامعه زّاه، شرح بر ۷: ۱۴. نیز رجوع کنید به پیفته ربّتی (و یرایش ف. فریدمان)،

گفت: این توبودی، ای آدم پدر ما! که سرنوشت ما را تباه کردی و ما را از بهشت بیرون راندی؛ و آدم در پاسخ او گفت: ای موسی که خدا ترا به نعمت تکلم کردن با خودش سرافراز ساخت و با دست خود برایت خط نوشت — آیا مرا از آن ملامت می کنی که کاری را به انجام رسانیده ام که انجام دادن آن را 606 چهل سال پیش از آفرینش من برایم مقدر کرده بود؟ / و به همین جهت در این مشاجره پیروز شد». ۹. اشعری، پس از نقل کردن این روایت و روایات دیگر، چنین نتیجه گیری کرده است: «این احادیث دلالت بر آن دارد که آنچه خدا واقع شدن آن را می داند، خواهد شد، و آن را فرو می نویسد؛ و اینکه اهل بهشت و اهل دوزخ را خواهد نوشت، و آنان را به صورت دو گروه می آفریند: گروهی برای فردوس و گروهی برای آتش». ۱۰.

درست به همان گونه که روایات در اثبات این امر می کوشند که میان آنچه بر آدمیان اتفاق می افتد و آنچه می کنند تفاوتی وجود ندارد، جهنم بن صفوان در اثبات این امر تلاش می کند که میان حوادثی که در عالم اتفاق می افتد و آنچه مردمان می کنند، تفاوتی وجود ندارد. به اعتقاد وی، همه اینها را به صورت پیوسته و مستقیم خدا می آفریند. اگر از آدمی به صورت فاعل فعل سخن گفته شود به مجاز و همچون آن است که می گوئیم سنگ حرکت می کند یا فلک می گردد یا آفتاب برمی آید و فرو می رود و درخت میوه بار می آورد و آب روان می شود و آسمان ابری است و می بارد یا زمین می جنبد و گیاه می آورد و نظایر اینها. ۱۱. البته گفته اند که اختلاف میان انسان و جمادات در آن است که آدمی قدرت و اراده انتخاب دارد، ولی در اینجا نیز خدا است که قوت و اراده و اختیاری را که انسان به مدد آنها به کار می خیزد می آفریند، درست «به همان گونه که برای قامت او بالایی آفریده و به او رنگی بخشیده که به آن رنگ درآمده است». ۱۲. خلاصه آنکه «انسان در اعمال خود مجبور است و

۹ — مسلم، قدر، ۱۳، ص ۲۰۴۲، س ۱۷ ۱۱ — مقالات، ص ۲۷۹، س ۶ — ۳؛ ملل،

تا ص ۲۰۴۳، س ۲. ص ۶۰، س ۲۰ تا ص ۶۱، س ۴.

۱۰ — ابانۀ، ص ۸۷، س ۱۰ — ۸. ۱۲ — مقالات، ص ۲۷۹، س ۹ — ۷.

هیچ قدرت و اراده و اختیاری ندارد». ۱۳ سپس نیز، به اعتقاد جهم، «ثواب و عقاب، همچون افعال آدمی، جبر است، و چون جبر ثابت شود تکلیف نیز جبر است». ۱۴

همین تأکید درباره انکار وجود اختلافی میان افعال آدمی و آنچه در این جهان اتفاق می افتد و از خصوصیات / معتقد بودن به قضا و قدر در مسلمانان 607 است، در مناظره خیالی ساخته شده به توسط یوحنا دمشقی نیز دیده می شود. در این مناظره خیالی، سؤالی که طرف نزاع عرب برای رسیدن به پاسخ آن برای طرف مسیحی طرح می کند، چنین است: «آیا خدا به تونعمت آزادی اراده ارزانی داشته، و آیا می توانی هرچه را که می خواهی به انجام برسانی؟». ۱۵ و فرد مسیحی در جواب می گوید که خدا او را چنان آفریده است که آزادی اراده دارد، و با این اراده آزاد می تواند هر کار خوب یا بدی را که بخواهد انجام دهد، و به جهت داشتن همین اراده آزاد و اختیار است که چون کار خوبی کند سزاوار پاداش می شود و چون کار بدی کند شایسته کیفر است. در ضمن بحث، وی همچنین به این مطلب اشاره می کند که آدمی در آن صورت که به کار بد می پردازد، به توسط شیطان اغوا شده است. ولی از این بابت سخنی نمی گوید که برای انجام دادن کار نیک گاه خدا به او یاری می کند. مسلمان، برخلاف نظر طرف مسیحی خود، نظری دارد که بدان صورت که طرف مسیحی او بیان کرده، عبارت از این است که «[انجام دادن] کارهای خیر و شر» به فرمان خدا است، ۱۶ یعنی از پیش انجام دادن آنها مقدر شده است.

از همین مناظره چنین استنتاج می شود که مسئله آزادی انسان جزئی از این مسئله کلیتر است که آیا خدا در این جهان به میانجیگری علل و اسباب کار می کند یا چنین نیست. در این خصوص اعتقاد فرد مسیحی آن است که پس از پایان یافتن شش روز آفرینش همه فرایندهای معمولی طبیعت به میانجیگری

۱۳ - ملل، ص ۶۰، س ۲۰ - ۱۹.

۱۴ - همان کتاب، ص ۶۱، س ۵ - ۴. (۱۵۸۹C، PG ۹۴)

۱۵ - یوحنا دمشقی، مجادله مسیحی و مسلمان ۱۶ - همان کتاب (۱۹۵۲A).

علتهای به توسط خدا صورت می گیرد، و انسان نیز همچون یکی از علتهای میانجی با آزادی اراده عمل می کند. اعتقاد فرد مسلمان برخلاف آن است که حتی پس از شش روز آفرینش هم خدا هر فرایند متعارفی طبیعت را می آفریند، بدانسان که هر فعلی از انسان، که فرد مسیحی آن را به خود انسان به عنوان فاعلی آزاد نسبت می دهد، به توسط فرد مسلمان به خدا نسبت داده می شود.^{۱۷}

در ضمن مجادله، طرف نزاع مسیحی مطلبی را طرح می کند که، چنانکه خواهیم دید، برهان اصلی بر ضد انکار آزادی اراده است. می گوید که اگر انسان واقعاً آزاد نباشد، با عذاب کردن یا فرمان عذاب دادن خدا به کسانی که کار بد می کنند، «خدا ستمگر خواهد شد».^{۱۸} / دلیل دیگری که فرد مسیحی به آن اشاره کرده، ناسازگاری موجود میان این فرض است که خدا از پیش خواسته باشد که فرد گناهکار مرتکب گناه شود، و این واقعیت که خدا نمی خواهد که گناهکار به ارتکاب آن گناه پردازد، که به صورت ضمنی از نهی کردن دینی انجام دادن آن گناه نتیجه می شود.^{۱۹}

آنچه گفتیم به صورت خلاصه چیزی است که از کتاب یوحنا دمشقی درباره نگرش عمده مسلمانان آن زمان در خصوص تقدیر و آزادی اراده دستگیر ما می شود. تفاوتی میان فعل آدمی و هریک از کارهای طبیعت در این باره مشاهده نمی شود: فعل آدمی همچون هر فعل دیگر طبیعت، از خیر و شر، به توسط خدا از پیش مقدر شده و مستقیماً آفریده می شود.

از این گزارشها چنین نتیجه می شود که صورت اصلی اعتقاد به تقدیر چیزی بوده است که خود جهم به تأکید آن را به نام «جبر» خوانده است. ولی در این باره به صورت طبیعی سؤال ذیل پیش می آید. در قرآن، چنانکه دیدیم، هم آیات تقدیری وجود دارد و هم آیاتی حاکی از آزادی اراده، پس چه چیز سبب آن شده است که مسلمانان قدیم بیش از آنکه معتقد به آزادی اراده باشند معتقد به

۱۷ - همان کتاب (۱۵۹۳ B - ۱۵۹۲ B).

۱۹ - همان کتاب (۱۵۹۳ C).

۱۸ - همان کتاب (۱۵۹۲ AB).

قضا و قدر شده بوده‌اند؟ یک پاسخ را برای چنین پرسش شراینر در ۱۹۰۰ پیشنهاد کرده است. وی بر مبنای اسناد طرح شده به توسط بعضی از دانشمندان، و از جمله گولدتسیهر، درباره وجود اعتقاد به قضای محتوم در میان اعراب پیش از اسلام، چنین می گوید: «با اشاره به تعلیم آزادی اراده، شکی در آن نیست که در میان اعراب بتپرست مفهوم سرنوشت به صورت وسیع گسترش یافته بود، و بیانات قرآن [درباره خلاف آن] نمی توانست آنان را از چنین اندیشه ای منصرف کند». وی سپس می گوید که بعدها، از لحاظ نگرشهای تقدیری اشعری، نفوذ سنتی جبریگری ایرانی در کار بوده است.^{۲۰} گولدتسیهر، آشکارا با در نظر داشتن اندیشه تقدیری اعراب جاهلی که به آن با عنوان «سنت اساطیری» اشاره کرده، در ۱۹۱۹ هنگام بحث درباره اختلاف کلمه مربوط به آزادی اراده در اسلام، چنین گفته است: «هرچند قرآن برای هر دو طرف دلایلی در اختیار می گذارد، / یک سنت اساطیری، که یا بسیار زود 609 همچون گونه ای از داستان آفرینش در اسلام به وجود آمد، و یا شاید در ضمن این مناظره ها پیدا شد — که تاریخ دقیق آن را نمی توان تعیین کرد — سبب چربیدن کفه تقدیر گران شد». ^{۲۱} وات از این هم پیشتر رفته است. ^{۲۲} وی در روایت اسلامی گزینشی برای ترجیح نهادن فقرات تقدیری بر فقرات مربوط به آزادی اراده در قرآن نیافته، بلکه در خود قرآن به آیاتی اشاره کرده است که انصراف از تقدیر در آنها به نظر می رسد. به گفته وی «قرآن سراسر خدایبگراانه است» در صورتی که «روایات، با آنکه از خدا یاد می کنند، گاه تمایل به آن دارند که ناخدایبگراانه atheistic باشند». «این تصورات و مفاهیم غیرشخصی و ناخدایبگراانه» را وات بازمانده ای از یک اعتقاد جاهلی به سرنوشت غیرشخصی می داند و می خواهد این مطلب را ثابت کند که اعراب پیش از اسلام به این سرنوشت غیرشخصی معتقد بوده‌اند و چنین است که بعضی از پژوهندگان جدید

۲۰ — شراینر، مطالعاتی درباره یسوعا بن یهودا، ص ۱۱.

۲۱ — گولدتسیهر، سخنرانیها، سوم، ۴، ص ۹۶ — ۹۵ (انگلیسی، ص ۱۰۱).

۲۲ — وات، آزادی اراده، ص ۱۹ و بعد.

در اسلام در اثبات این امر می کوشند که شخصیت بخشیدن به دهر و زمان در شعر جاهلی واقعاً مستلزم اعتقاد به سرنوشتی همچون نظیر آن در اساطیر یونانی است.

به گمان من، در آن شک نیست که اگر کسی به اثبات این مطلب آغاز کند که نگرش تقدیری روایت اسلامی بازمانده‌ای از قدریگری ناخدایگرانه پیش از اسلام است، به آسانی می تواند تمایل ناخدایگرانه را در روایت اسلامی، علی رغم نام بردن از خدا، احساس کند. ولی من بر این عقیده نیستم که اگر کسی بدون چنین توجه قبلی بیانات پرهیزگارانۀ احادیث را مطالعه کند، بتواند هیچ گونه انحرافی نسبت به خدایگری قرآن در آنها مشاهده کند. بلکه درست برخلاف، برای خوانندۀ متعارفی قرآن، همه آن روایات همچون تلاشهایی برای بزرگ کردن و مجسم ساختن قدرت خدا که از آن در قرآن سخن رفته است جلوه گر می شود. و نیز بر این اعتقاد نیستم که هر کس با اعتقاد به تقدیر راست اعتقادانۀ متأخر اسلامی و با اعتقاد قدیمی یونانی به سه سرنوشت اساطیری آشنایی داشته باشد، در شخصیت بخشیدن به زمان در شعر جاهلی یک اعتقاد جبریگرانه را با چنان نیرومندی مشاهده خواهد کرد که برای باقی ماندن آن در زمینه دین اسلامی که تازه ظهور کرده بود به اندازه کافی نیرومندی داشته است. علاوه بر این، ممکن است کسی بخواهد از این امر آگاه شود که چرا چنین علاقه مندی به جبریگری در میان / یونانیان قدیم که به مذهب مسیح درآمده بودند پیدا نشده است، در صورتی که آنان پیش از درآمدن به دین تازه یا به سرنوشتی از گونه دینی توده‌ای معتقد بودند و یا به گونه‌ای سرنوشت عقلانی و فلسفی که به صورت اعتقاد به قوانین تغییرناپذیر طبیعت بیان می شد اعتقاد داشتند. اگر یونانیان جبری بپرسست در هنگام رو به رو شدن با طرز تصور فیلونی نسبت به اختیار و آزادی اراده آدمی، توانستند بدون دغدغه خاطر آن نگرش را بپذیرند، چرا باید اعراب جاهلی معتقد به تقدیر و جبر نتوانسته باشند در تماس با یک طرز تصور مسیحی درباره آزادی اراده آن را بپذیرند؟

یک توجیه محتمل در خصوص ترجیحی که مسلمانان آغاز اسلام بر

آیات حاکی از قضا و قدر می‌نهادند، از آیاتی از قرآن به دست می‌آید که در آنها خدای راستین اسلام در برابر خدایان باطل پیش از اسلام به عنوان خدایانی دارد که هیچ قدرتی ندارند،^{۲۳} همچون در این آیات: «... پروردگار تو توانا است. و آنان جز خدا چیزی را می‌پرستند که نه سودی برای ایشان دارد و نه زیانی» (سوره فرقان، ۵۷ — ۵۶). «خدا آن است که شما را آفرید، و سپس به شما روزی داد، و پس از آن شما را می‌میراند، و از آن پس شما را زنده می‌کند؛ آیا از شریکان [خدای] شما کسی هست که برای شما این گونه کارها را انجام دهد» (سوره روم، ۳۹). «بگو: آیا در میان شرکای [خدای] شما کسی هست که آفرینش را آغاز کند، و سپس آن را دوباره بازگرداند؟» (سوره یونس، ۳۵). بدین ترتیب، قدرت مشخصه عمده خدای راستین است، و بنابراین همه آیاتی را که در آنها از قدرت خدا سخن به میان می‌آید، و از جمله آنها که از قدرت خدا بر افعال آدمی سخن می‌گوید را باید به عنوان وسیله ساخته شدن اعتقاد راستین و معیاری در نظر گرفت. حتی در مذهب یهود نیز، یا همه تأکید ربانیان در خصوص آزادی اراده، به گواهی ابن میمون، با وجود آنکه هیچ مخالفت آشکاری با این اعتقاد در میان یهودیان صورت نگرفته، «اغلب ناآگاهان (به عبری: گولمیم) در میان یهودیان می‌گویند که خدا درباره انسان در آغاز صورت پذیرفتن او [در رحم مادر] فرمان می‌دهد که صالح و نیکوکار باشد یا طالح و بدکار».^{۲۴} ساده لوحی و توجه مفرط به قدرت خدا / این یهودیان را به 611 معتقد شدن به تقدیری برانگیخته که مخالف با تعلیمات دین ایشان بوده است. ساده لوحی و توجه فراوان به قدرتمندی خدا را، ظاهراً ابن میمون دلیل آن شمرده است که در همین فقره پس از آن هنگام گفتگو از رواج تقدیرگری در اسلام، معتقدان به قضا و قدر را همراه با «اغلب ناآگاهان در میان یهودیان» ذکر کند و آنان را «بیخبرانی (به عبری: تپیشیم) در میان غیر یهودیان» بخواند. لفظ عبری تپیشیم در اینجا، بدان گونه که پیشتر گفتم،^{۲۵} به توسط ابن میمون همچون

۲۳ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۱۸ و بعد. ۲۵ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۹۵

و بعد.

۲۴ — مشنه توره، تشوبه پنجم ۲.

مترادف الفاظ عربی بُلّه و جاهلون آمده که خود آنها را برای توصیف اشخاص نادانی به کار برده است که از عقل در تعالیم سنت و روایت بهره نمی گیرند، و شاید همین لفظ عبری را همچون معادلی برای احمقان به کار برده است که معتزله نیز همین لفظ را برای معرفی و توصیف مخالفان خود که از کار بستن عقل در مقابل روایات امتناع می کرده اند به کار می بردند.

بنابراین، تضاد میان قدرتمندی خدای راستین و ناتوانی خدایان پیش از اسلام که به تفصیل در قرآن از آنها یاد شده، سبب ترجیح نهادن آیات حاکی از تقدیر بر آیات حاکی از اختیار و آزادی اراده شده است. به همین گونه نیز این مطلب را طرح کردیم که تضاد میان خدای راستین اسلام و بتهای جاهلیت که به تفصیل درباره آنها در قرآن بحث شده، سبب ترجیح نهادن آیات حاکی از عدم تشبیه و عدم انسانشکلیگری در قرآن بر آیات حاکی از تشبیه و انسانشکلیگری در صدر اسلام شده بوده است.^{۲۶} و به همان گونه که آیات مخالف با انسانشکلیگری مرجح شده،^{۲۷} آیات حاکی از تقدیر نیز رجحان پیدا کرده، و همه آیات مخالف با آیات ترجیح یافته را می توان گفت که در ابتدا غیرقابل توضیح تصور می کردند و هر بحث درباره آنها را بددینی می شمردند، ولی بعدها راه تفسیر و تعبیری برای این آیات پیدا شد. این روش تفسیر، چنانکه خواهیم دید، همان نظریه «کسب» است که مورد قبول آنان واقع شد و به راههای گوناگون به کار می رفت.^{۲۸}

612

/ بدین گونه بود که آیات حاکی از تقدیر در قرآن بر آیات حاکی از آزادی اراده ارجح شناخته شد، و تقدیریگری قرآن به توسط جهم با عنوان جبریگری مورد توضیح قرار گرفت. با گذشت زمان، چنانکه خواهیم دید،^{۲۸a} سران مذهب تقدیریگری این اصطلاح جبر و جبریگری را طرد کردند، و با اکراه به آن همچون نگرش مهجور و از رواج افتاده جهمیّه نظر می کردند. هنوز هم

۲۶ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۸ و بعد. ۲۸ — رجوع کنید به پس از این، ص ۶۸۴ و بعد.

۲۷ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۰۶ و بعد. ۲۸a — رجوع کنید به بعد، ص ۶۹۰ و بعد.

تقدیر یگران بر این اعتقاد بودند که افعال آدمی را خدا می آفریند، و پیوسته مخالفان ایشان دو برهان را که بر ضد ایشان اقامه شده بود و پیش از این از آنها سخن گفتیم، به یاد ایشان می آوردند: یکی این که کیفر دادن خدا در مقابل انجام دادن کارهایی که خود وی مردمان را به انجام دادن آنها مجبور کرده از عدالت به دور است، و دیگر آنکه این کار از خدا شایسته نیست که به مردمان دستور انجام دادن کارهایی را که دوست دارد و در عین حال آنان را بر آن وادارد که نافرمانی او کنند. ولی با گذشت زمان برای این استدلالها پاسخهایی پیدا شد. دو پاسخ بدان گونه که این رشد به نام اشاعره نقل کرده چنین است:

در مورد برهان حاکی از بیعدالتی خدا، اشاعره به نقل ابن رشد از آنان می گفتند که هیچ عملی به خودی خود عادلانه یا غیر عادلانه نیست. عادلانه بودن یا نبودن آن بسته به این است که در انجام دادن آن از فرمان خدا اطاعت شده یا نسبت به آن نافرمانی شده است. بنابراین کسی نمی تواند بگوید که در آن هنگام که خدا بنابر تصمیم اراده خود کسی را برای انجام دادن کاری که خود وی خواستار انجام یافتن آن بوده است عقوبت می کند، مرتکب بیعدالتی شده است.^{۲۹} به عبارت دیگر، خدا طرز تصویری نسبت به عدالت دارد که بر ما شناخته نیست.

در مورد این برهان که تقدیر یگری مستلزم آن است که خدا مردمان را به انجام دادن کارهایی مجبور کند که خود دوست ندارد، اشاعره، باز هم به گفته ابن رشد، گستاخانه مدعی آن بودند که «تصور این مطلب ممکن است که خدا کاری انجام دهد که آن را دوست ندارد و چیزی را فرمان دهد که خواستار آن نباشد».^{۳۰}

۲۹- کشف، ص ۱۱۳، س ۱۵-۹.

۳۰- همان کتاب، ص ۱۱۴، س ۱۰-۸.

۲ — معتقدان به آزادی اراده

در صورتی که در مناظره خیالی بر ساخته یوحنای دمشقی میان یک مسیحی و یک مسلمان در اوایل قرن هشتم میلادی / اواخر قرن اول هجری، نماینده مسلمانان فردی معتقد به جبریگری معرفی شده،^۱ دلایلی در دست است که بنابر آنها در آن زمان کسانی در میان مسلمانان بوده اند که به اختیار و آزادی اراده یا قادر بودن انسان بر انجام دادن افعال دلخواه خود اعتقاد داشته اند. نخستین کسی که بحث درباره قدرت انسان بر عمل را آغاز کرده، مَعْبِد جُهَنی است که به سال ۶۹۹/۸۰ از دنیا رفت. اعتقاد وی در این باره چگونه بوده، دانسته نیست.^۲ و نیز از معتقدات شاگردش حسن بصری اطلاعی نداریم.^۳ ولی با غیلان دمشقی (متوفی در ۷۳۰/۱۱۲) انتشار گزارشهایی درباره کسانی که به آزادی اراده معتقد بوده اند آغاز می شود.^۴

پیش از آنکه به بحث درباره عقاید پیروان آزادی اراده درباره قدرت انسان بپردازیم، به بیان وضعی که نسبت به قدرت خدا داشته اند می پردازیم. بنابر قاعده، معتقدان به آزادی اراده همه تعلیمات قرآن را درباره قدرت مطلق خدا بر نظم و ترتیب طبیعت قبول داشتند. به استثنای نظام و مُعَمَّر که به قوانین طبیعت و علل ثانویه معتقد بودند،^۵ آنان همراه با دیگر متکلمان به اصل آفرینش دایم و پیوسته اعتقاد داشتند.^۶ همچنین به تعلیم قرآنی درباره از پیش مقدر بودن

۱ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۰۶ و بعد.

۲ — ا. ج. ونسینک، اعتقاد اسلامی، ص ۵۳؛ وات، آزادی اراده، ص ۴۸، ۵۴ — ۵۳.

۳ — ریتز، «تاریخ دینداری در اسلام» در مجله اسلام، ۲۱ (۱۹۳۳)، ۸۳ — ۹۱؛ تریتون، کلام اسلامی، ص ۵۸؛ وات، آزادی اراده، ص ۵۵ — ۵۴.

۴ — وات، آزادی اراده، ص ۴۱ — ۴۰، ۵۵ — ۵۴.

۵ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۵۹ و بعد.

۶ — این مطلب از این گفته نتیجه می شود که امکان آن هست که سنگی در هوا ساکن بماند و پنبه در مجاورت آتش مشتعل نشود که به «ابوالهذیل و جُبائی و اکثر پیروان کلام» منسوب است و مقصود آن چنانکه از متن برمی آید اکثریت معتزله است (مقالات، ص ۳۱۲، س ۱۳ — ۱۰). رجوع

اجل آدمی معتقد بودند. و این بنابر گفته اشعری است که اگر از طرفداران آزادی اراده پرسیده شود که آیا تعلیم قرآن را در این باره قبول دارند، «بالصّور» پاسخ مثبت خواهند داد.^۷ به همین گونه / آنان، یا لاقلاً بعضی از ایشان، تعلیم قرآن^{۶۱۴} را دربارهٔ ازپیش معین بودن روزی آدمی قبول داشتند. این نیز به اعتبار گزارش اشعری است که دربارهٔ معتزله به صورت کلی می گوید که اعتقاد ایشان آن است که «خدا! بدن‌ها و به همین گونه روزی آنها را آفریده است»^۸، در صورتی که بنابر قول معتبر دیگر، تنها «گروهی» از طرفداران آزادی اراده به مقدر بودن اجل و معاش آدمی معتقد بوده‌اند.^۹ آنان با راست اعتقادی استقرار یافتهٔ زمان خود تنها در مسئلهٔ مقدر بودن افعال آدمی اختلاف عقیده داشتند. فعل آدمی را متفاوت با هر فعل دیگر در عالم در نظر می گرفتند. و درست همانند معتزلیانی که منکر علیّت و معتقد به آن بودند که هر فعل که در این عالم اتفاق می افتد مستقیماً به توسط خدا آفریده می شود فعل آدمی را استثنایی به شمار می آوردند، به همین گونه هم نظام و معمر، که معتقد به علیّت بودند و می گفتند که هر فعل در این عالم بر اثر علّتی مقدم بر آن وجود پیدا می کند، فعل آدمی را مستثنی می کردند و هردو دسته، هریک از راهی، معتقد به اختیار و آزادی اراده بودند.^{۱۰}

این واقعیت که همهٔ طرفداران آزادی اراده به استثنای نظام و معمر با عموم مسلمانان در انکار علّتهای میانجی در همهٔ آنچه به اصطلاح افعال طبیعی خوانده می شود و صورت گرفتن مستقیم آن افعال به وسیلهٔ خدا اتفاق کلمه داشتند، این سؤال را پیش می آورد که چرا باید افعال آدمی را از این قاعده

→

کنید به پیش از این، ص ۵۴۴.

۹ - رجوع کنید به ملطی، تنبیه، ص ۱۳۴.

۷ - ابانّه، ص ۷۶، س ۵.

س ۱۵ - ۱۴.

۸ - مقالات، ص ۲۵۷، س ۶.

۱۰ - برای نظام رجوع کنید به پس از این، ص ۶۲۸ و بعد؛ برای معمر، رجوع کنید به

مقالات، ص ۳۳۱، س ۱۳ تا ص ۳۳۲، س ۳؛ فیصل چهارم، ص ۱۹۹، س ۱۹ - ۱۸؛ پنجم، ص

۷۴، س ۱۱ - ۹؛ ملل، ص ۴۷، س ۹ - ۱.

مستثنی کنند و برخلاف عموم مسلمانان آیات حاکی از آزادی اراده آدمی را در قرآن بر آیات حاکی از قضا و قدر ارجح شمارند. توضیحی که به نظر می‌رسد آن است که این کیفیت بایستی نتحۀ نفوذی خارجی بوده باشد و اینکه آن نفوذ خارجی به اغلب احتمال از جانب مسیحیت بوده است، چه از منازعۀ خیالی میان مسیحی و مسلمان بر ساخته یوحنا دمشقی می‌توان دریافت که مسیحیان به اصرار اعتقاد خود را به آزادی اراده بر مسلمانان تحمیل می‌کردند. در حقیقت در آن مناظرۀ خیالی فرد مسیحی نه تنها / اعتقاد به آزادی اراده را در انسان بلکه 615 اعتقاد به علتهای میانجی را در طبیعت برطرف مسلمان مصرانه تحمیل کرده است، و این مایۀ تعجب است که چرا آن مسلمانان که به اعتقاد مسیحیان درباره آزادی اراده تسلیم شدند به همین گونه در مورد علتهای میانجی تسلیم آنان نشدند. پاسخ را باید در اختلاف میان این دو اعتقاد جستجو کرد. اعتقاد به علتهای میانجی، که به معنی باور داشتن به وجود قوانین طبیعت است، در درجۀ اول یک اصل فلسفی است که مورد قبول فلاسفۀ معتقد به کتابهای آسمانی و پدران کلیسا و پیش از ایشان فیلو قرار گرفته و همچون حق امتیازی برای فلسفه شناخته شده بود، تا آن حد که در کتاب آسمانی به جستجوی دلایلی برای تأیید و اثبات آن برآمده بودند.^{۱۱} ولی اعتقاد به آزادی اراده مطلق در درجۀ اول اعتقاد دینی است، که فلاسفۀ متدین و پدران کلیسا و پیش از ایشان فیلو به میانجیگری تعلیمات دینی از آن دفاع می‌کردند و گاه از استدلال فلسفی نیز مدد می‌گرفتند.^{۱۲} اختلاف میان این دو اعتقاد ظاهراً از طریق بحث با مسیحیان بر مسلمانان معتقد به آزادی اراده شناخته شده بود و به همین جهت، در عین آنکه خواستار پیروی از اعتقاد مسیحیان به آزادی اراده بودند که در قرآن هم مؤیداتی برای قبول آن وجود داشت، احتیاجی به آن نمی‌دیدند که به علتهای میانجی که

۱۱ - رجوع کنید به فیلو، اول، فصل مربوط به «کلمۀ نافذ مطلق، قوانین طبیعت، و معجزات» و فصل متناظر با آن در فلسفۀ آباء کلیسا، دوم.

۱۲ - رجوع کنید به فیلو، اول، فصل مربوط به «آزادی اراده» و فصل متناظر با آن در فلسفۀ آباء کلیسا، دوم.

مؤیدی برای آنها در قرآن دیده نمی شد معتقد شوند.^{۱۳} تنها تأیید ممکن که می توان از قرآن برای آنچه به اصطلاح علت‌های میانجی خوانده می شود به دست آورد، این است که فرشتگان وسیله انتقال خواست خدا معرفی شده اند؛ ولی فرشتگان را ایشان تنها رسانندگان پیامهای خدا می دانستند که هر بار آنان را برای رساندن پیام خاصی مأمور می کند، و به همین جهت نمی شود فرشتگان را چیزی دانست که عموماً از مفهوم علت‌های طبیعی میانجی فهمیده می شود.^{۱۴}

616 / دلیل عمده ای که پیروان آزادی اراده مسلمانان در تأیید اعتقاد خود می آوردند، چیزی بوده که عدل الاهی آن را اقتضا می کند. یکی از قدیمترین معتقدان به آزادی اراده در اسلام، غیلان دمشقی قدری، این برهان را به صورت سلسله ای از سؤالات طرح شده به وسیله او بر خلیفه عمر بن عبدالعزیز عرضه کرده است. بیان وی چنین است: «ای عمر! آیا هرگز فرد حکیمی را دیده ای که از کاری که خود به انجام می رساند عیبجویی کند، یا به انجام دادن کاری که بر آن عیب می گیرد پردازد، یا کسی را برای عملی کردن فعلی که خود اودستور داده است کیفر دهد، یا انجام دادن کاری را مقرر دارد که مستوجب کیفر دادن است؟ آیا کسی را یافته ای که مهربان باشد و انجام دادن کارهایی را دشوارتر از حد قدرت خدمتگزاران خود از آنان بخواهد، یا برای فرمانبرداری ایشان را مجازات کند؟ یا فرد عادل را دیده ای که دیگران را به بیعدالتی و بدکاری وادارد؟ یا هیچ شخص درستکاری را دیده ای که دیگران را به بدکاری و فریبکاری برانگیزد؟»^{۱۵} این برهان بعدها مکرر به وسیله معتزله به کار گرفته

۱۳ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۰۱.

۱۴ - درباره تصور کردن فرشتگان نه همچون علت بلکه تنها به صورت برگزیدگان خدا برای انجام مأموریت، رجوع کنید به غزالی، تهافت الفلاسفة، هفدهم، ۵ - ۴، ص ۲۷۹، س ۲ - ۱ و س ۱۱ - ۱۰. درباره این نگرش که نه تنها فرشتگان بلکه آدمیان نیز می توانند همچون مأموران برگزیده خدا عمل کنند، رجوع کنید به احیاء سی و پنجم، کتاب التوحید والتوکل، بخش بیان حقیقة التوحید (جلد چهارم، ص ۲۵۰، س ۳۱ و بعد).

۱۵ - المعتزلة، ص ۱۶، س ۱۳ - ۸ (ص ۲۶، س ۷ - ۳).

شده است. مثلاً واصل بن عطاء، مؤسس مذهب اعتزال، بر آن است که «خدا حکیم و عادل است و غیرممکن است که شر و ظلم به او نسبت داده شود و بنابراین امکان ندارد که وی چنان کند که مردمان مخالف آنچه او فرمان داده است عمل کنند و بدین جهت آنان را کیفر دهد؛ پس بنده فاعل خوب و بد، و ایمان و کفر، و طاعت و معصیت است و در برابر فعل خود پاداش می گیرد... خدای تعالی او را بر همه اینها توانا کرده است».^{۱۶} به همین گونه ثمامه استدلال می کند که اگر تعیین کننده عمل آدمی خدا باشد، در آن صورت آدمی «نه شایسته پاداش است و نه شایسته کیفر، و نه درخور مدح است و نه درخور ذم».^{۱۷} به علت طرد همین فرمان دادن از پیش اعمال بشری است که معتزله، که مؤسس مذهب آنان واصل بوده، به نام «طرفداران عدل» یا عدلی مذهببان شناخته شده اند، درست به همان گونه که به سبب طرد صفات به نام «طرفداران توحید» معروفند.

617

این برهان، یعنی این که اگر انسان آزاد نباشد، عدل الهی / نمی تواند او را برای انجام دادن کارهای بد نکوهش کند و برای انجام دادن کارهای خوب مورد ستایش قرار دهد، ریشه تاریخی در بحث مسئله آزادی از آغازپیدایش آن در ادبیات اسلامی دارد. ارسطو که طرزتصور او نسبت به آزادی اراده تنها نسبی است، می گوید که برای احساساتی که بدون گزینش است، نه ملامت می شویم و نه مورد ستایش قرار می گیریم.^{۱۸} «ملامت» و «ستایش» که ارسطو در اینجا آورده ملامت و ستایش بشری است. فیلو، در تأیید طرزتصور خود از آزادی اراده، چنین استدلال می کند که «انسان به حق نکوهش را برای گناهی که به قصد مرتکب شده و ستایش را برای کار نیکی که از روی عمد به انجام رسانیده، دریافت می دارد»^{۱۹} و نیز بدان جهت که روان آدمی از موهبت آزادی

۱۶- ملل، ص ۳۲، س ۱۰-۷.

۱۷- المعتزلة، ص ۳۵، س ۱۶-۱۵ (ص ۶۳، س ۹-۸).

۱۸- اخلاق نیکوماخوسی دوم، ۴، ۱۱۰۵b، ۳۲؛ ۱۱۰۶a، ۳-۲.

۱۹- ایبوت، ۱۰، ۴۷.

برخوردار است «مستوجب کیفری می شود که در مقابل ناسپاسی نسبت به آزادی به او می رسد».^{۲۰} «نکوهش» و «ستایش» و «کیفر» که فیلو در اینجا از آنها سخن گفته، چنانکه از قراین متن برمی آید، نکوهش و ستایش و کیفر الهی است. به همین گونه یوحنا دمشقی گفته است «پس آزادی، محققاً در پی خود مدح و ذم دارد»^{۲۱} و اینکه، اگر انسان آزاد نباشد، خدا در کیفر دادن او یا فرمان کیفر دادن به کسانی که کار بد می کنند، «عادل نخواهد بود».^{۲۲} و نیز ابوقرّة در کتاب عربی خود گفته است که اگر انسان «برای انجام دادن آنچه می کند مجبور باشد... آن گاه خدا چگونه می تواند با عدل خود... برای انسان در مقابل اطاعت چشمداشت پاداش و در مقابل معصیت چشمداشت کیفر مقرر دارد».^{۲۳} روایت اسلامی این برهان را می توانیم به حق چنان فرض کنیم که از مسیحیانی گرفته شده که مسلمانان با آنان در این خصوص به مناظره پرداخته بودند.

برهان دیگری در تأیید آزادی، که شبیه آن در فلسفه قدیم نیز آمده، آن است که واصل بن عطاء در این جمله خود آورده است که «آدمی در درون خود این احساس را دارد / که صاحب قدرت و فعل است، و هرکس آن را منکر شود 618 امری ضروری را انکار کرده است».^{۲۴} این برهان را که منسوب به معتزله است، جوینی برهانی مبتنی بر «دریافت عقلی» توصیف کرده است. جمله آغازین این برهان چنین است: «هرکس که از عقل فطری برخوردار باشد، میان آنچه در درون قلمرو قدرت او است با آنچه در درون آن نیست فرق می گذارد، و میان حرکت خودش که ارادی است و رنگش که در قدرت او نیست، تفاوتی قائل است».^{۲۵} همین برهان را که باز هم به معتزله نسبت داده شده، شهرستانی بدین صورت آورده است: «آدمی از درون جان خود چنین احساس می کند که فعلی

۲۰ - همان کتاب. ۱۰، ۴۸.

۲۱ - در اعتقاد درست دوم، ۲۴ (PG ۹۴، ۹۵۳A).

۲۲ - مناظره مسیحی و مسلمان (PG ۹۴، ۱۵۹۲ AB).

۲۳ - ابوقرّة، معمر نهم، ۳.

۲۴ - ملل، ص ۳۲، س ۱۴ - ۱۲.

۲۵ - ارشاد، ص ۱۱۳، س ۲۱ - ۱۹.

(۱۸۴ - ۱۸۳).

را بنا بر انگیزه‌ای به انجام می‌رساند، پس چون بخواهد حرکت کند چنین می‌کند، و چون بخواهد ساکن شود، ساکن می‌شود».^{۲۶} و همین برهان، بدان صورت که اسکندر آفرودیسی آن را بیان کرده، چنین است: «گفتن این که ضرورت حتی دربارهٔ حرکاتی که مردمان انجام می‌دهند صادق است» «نادرست و برخلاف همهٔ ظواهر و مدارک است»، چه «پیوسته می‌بینیم... که همهٔ چیزها وابسته به این گونه علتها [یعنی آنها که به ضرورت بستگی دارد] نیست». وی سپس سخن خود را چنین ادامه می‌دهد که در عین آنکه «آتش، مثلاً، نمی‌تواند سرما دریافت کند... برای انسانی که نشسته است، امکان برخاستن، و برای انسان در حال حرکت امکان ساکن شدن، و برای شخص در حال سخن گفتن امکان خاموشی گزیدن وجود دارد».^{۲۷} به صورتی شگفت‌انگیز، شبیه این برهان اسکندر است برهانی که دو فیلسوف یهودی به زبان عربی بیان کرده‌اند. در سعدیا چنین خوانده می‌شود: «و اما در مورد برهان از طریق دریافت حسی، من به این نتیجه رسیده‌ام که موجود بشری از قدرت خود بر سخن گفتن یا خاموش ماندن آگاه است».^{۲۸} در یهودا هالیوی صورت بیان بدین گونه است: «چه تو احساس می‌کنی که قدرت سخن گفتن یا خاموش ماندن داری».^{۲۹}

619

/ تأثیر اصطلاحات یونانی از طریق پدران کلیسا را می‌توان در استعمال اصطلاح عربی قَدَرِیّه برای معرفی کسانی مشاهده کرد که به آزادی اراده معتقد بوده‌اند. در قرآن خدا با اشکال گوناگون مشتق از فعل قَدَرَ به معنی توانا بودن و معین کردن و فرمان دادن توصیف شده است. مثلاً همچون «خدا بر هر چیز توانا (قدیر) است» (سوره بقره، ۱۹)، و «توانا (القدیر)» (روم، ۵۳)، و «توانا (قادر) بر فرو فرستادن آیت» (انعام، ۳۷). ولی هنگامی که مسئله آزادی اراده

۲۶- نه‌آه، ص ۷۹، س ۱۲-۱۰.

۲۷- اسکندر، در سرنوشت نهم. نیز رجوع کنید به چیچرو، در سرنوشت پنجم.

۲۸- امونوت چهارم، ۴، ص ۱۵۲، س ۱۱-۱۰.

۲۹- الخزری پنجم، ۲۰، ص ۳۴۰، س ۱۱-۱۰؛ ص ۳۴۱، س ۷-۵.

طرح شد، اصطلاح قدریّه برای معرفی معتقدان به قدر و تقدیر به کار نرفت که معتقد بودند قدرت تنها به خدا تعلق دارد، بلکه در مورد پیروان اعتقاد به آزادی اراده به کار گرفته شد که اعتقاد ایشان آن بود که «خدا را نباید به صورت صاحب قدرت بر امری توصیف کرد که آدمی در انجام دادن آن قادر است». ۳۰ این که چرا این اصطلاح در مورد کسانی به کار رفت که آدمی را صاحب قدرت تصوّر می کردند، به اشکال گوناگون توضیح شده است. نلینو مجموعه ای از این توضیحات را فراهم آورده، ۳۱ که از جمله آنها این توضیح گولدتسیهر است که منکران قدرت خدا بصورت منفی قدریّه نامیده شده اند و خود نلینو این توضیح هاربروکر را پذیرفته است ۳۳ که آنان را از آن جهت قدریّه نامیده اند که نخستین کسانی بودند که درباره کلمه قدر به کار رفته در قرآن به بحث پرداختند. توضیح تازه ای از وات حاکی از آن است که اصطلاح قدریّه لقبی بوده است که هریک از معتقدان به تقدیر و معتقدان به آزادی اراده دیگری را به آن می خوانده، ولی سرانجام این لقب به طرفداران آزادی اراده چسبید و به آنان اختصاص یافت. ۳۴ اعتقاد من آن است که استعمال اصطلاح قدریّه در توصیف معتقدان به آزادی اراده، متضمن استعمال تازه ای از کلمه قدر به معنی قدرت آدمی برای تعیین و تقدیر اعمال خود، نتیجه نفوذ و تأثیر واژگان فلسفی یونانی بوده است. در گزارش یوحنای دمشق / از مناظره مسیحی و مسلمان اصطلاح به کار رفته برای 620 کسی که از موهبت اراده آزاد برخوردار است، لفظ یونانی *اوتیکسوسیئوس* ۳۵ است که معنای تحت اللفظی آن «در قدرت شخص» و بنابر آن «ارباب خود» و «فاعل آزاد» است. می توانیم چنین تصوّر کنیم که در مشاجره میان مسلمانان و

۳۰ - مقالات، ص ۵۴۹، س ۱۰ - ۹.

۳۱ - ک. ا. نلینو، «درباره نام قدریّه»، مجله تحقیقات شرقی، ۷ (۱۸ - ۱۹۱۶)، ص ۴۶۱ - ۴۶۶

۳۲ - گولدتسیهر، سخنرانیهای درباره اسلام، ۴، ص ۹۵ (انگلیسی، ص ۱۰۱).

۳۳ - ترجمه هاربروکر از ملل شهرستانی، جلد دوم، ص ۳۸۷.

۳۴ - وات، آزادی اراده، ص ۴۹ - ۴۸.

۳۵ - یوحنای دمشق، کتاب یاد شده (PG ۹۴، BC ۱۵۸۹).

مسیحیان درباره آزادی اراده، اصطلاح *اونکسوسوس* در عربی به «قادر بنفسه» ترجمه شده بوده است. پس از آنکه لفظ «قادر» بدین ترتیب در جمله‌ها برای توصیف قدرت خود شخص به کار رفت، طبیعی بود که اصطلاح قدریه برای توصیف کسانی به کار رود که به قدرت داشتن انسان برای تعیین و تقدیر افعال خود معتقد بودند.

بدین ترتیب باید گفت که لفظ قدریه که معتقدان به آزادی اراده به آن خوانده می‌شدند، در نتیجه تأثیر اصطلاحات فلسفی یونانی به میانجیگری منابع مسیحی پیدا شده بوده است.

درباره اینکه آیا جهودان هم تأثیری در پیدایش اعتقاد به آزادی اراده اسلامی داشته‌اند، اسفراپینی به صراحت گفته است که مسلمانان معتقد به آزادی اراده این اعتقاد خود را از همانندان یهودی خود گرفته بودند.^{۳۶}

دو دانشمند جدید یهودی، شراینر و نویمارک، بر این اندیشه‌اند که گفته‌ی واصل حاکی از آنکه همه چیز از پیش مقدر شده است «جز خیر و شر و نیکوکاری و بدکاری که از کسبهای بندگان است»،^{۳۷} منعکس کننده نفوذ این بیان علمای دینی یهود است که «هرچیز در زیر قدرت خدا است جز ترس از خدا».^{۳۸} ولی باید به این نکته توجه داشت که، حتی اگر چنان فرض کنیم که گفته‌ی واصل متأثر از گفته‌های یهودی بوده، هنوز هم اختلاف ذیل میان آنها وجود دارد. بنابر نظر واصل، از پیش مقدر شده به معنی آن است که خدا مستقیماً به آن فرمان داده است؛^{۳۹} بنابر نظر ربانیان یهودی، «در زیر قدرت خدا بودن» به آن معنی است که به صورت غیر مستقیم به میانجیگری علتها آفریده می‌شود.

هرچند معتزلیان از همان آغاز/ در قبول این که انسان بر افعال خویش

621

۳۶- تبصیر، ص ۱۳۳، س ۱۰-۷؛ نیز رجوع کنید به پیش از این، ص ۷۰ و ص ۶۰۵.

۳۷- ملل، ص ۳۲، س ۱۹ تا ص ۳۳، س ۱. درباره استعمال لفظ «کسب» به پس از این،

۶۶۶، رجوع کنید.

۳۹- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۶.

۳۸- براگوت، ۳۳ b.

قادر است از قدرتی پیروی می کردند، در این امر یقین نداشتند که آیا این قدرت او را شایسته آن می کند که گفته شود آفریننده عمل خویش است. مثلاً، اشعری، در اوایل مقالات خود نوشته است که میان معتزله درباره این که آیا انسان خالق افعال خویش است یا چنین نیست، اختلاف عقیده وجود داشته است.^{۴۰} بعدتر، در همان کتاب، نوشته است که همه معتزله، جز ناشی، بر این اعتقادند که آدمی به معنای واقعی کلمه «فاعل» فاعل و مُحدث و مخترع و مُنشئ کار خویش است.^{۴۱} لفظ «خالق» به صورتی جالب توجه از فهرست الفاظ مشابه دیگر که همه معتزله جز ناشی بر این اعتقاد بودند که آنها را می توان در مورد انسان به معنای حقیقی و نه مجازی به کار برد، حذف شده است. توضیحی درباره اختلاف عقیده میان معتزله در خصوص استعمال لفظ «خالق» را می توان در این گفته جوینی به دست آورد: «معتزله قدیم از این خودداری می کردند که انسان را خالق بنامند، و این در نتیجه تماس نزدیک ایشان با مسلمانانی بود که به اتفاق کلمه بر این اعتقاد بودند که جز خدا خالق وجود ندارد. معتزله متأخرتر، جرأت یافتند و انسان را خالق به معنای واقعی کلمه خواندند».^{۴۲} اینکه آیا معتزله متأخر چه کسان بودند و چرا از آن باک نداشتند که لفظ «خالق» را در مورد انسان به کار برند، تفتازانی در این گزارش به ما خبر داده است: «معتزله قدیم از آن خودداری می کردند که لفظ خالق را در ارتباط با عمل انسان به کار برند و تنها الفاظ «موجد» و «مخترع» و مانندهای آنها را به کار می بردند. ولی هنگامی که جُبائی و پیروان وی دیدند که همه این الفاظ به یک معنی است و از کسی خبر می دهد که چیزی را از عدم به وجود می آورد، جرأت یافتند و لفظ «خالق را نیز به کار بردند».^{۴۳} معنی بخش پایانی این جمله آن است که جُبائی و پیروان وی / به این نکته توجه پیدا

۴۰ - مقالات، ص ۲۲۸، س ۵-۱۱. ۴۱ - ارشاد، ص ۱۰۶، س ۱۳-۱۱.

۴۱ - همان کتاب، ص ۵۳۹، س ۱۳-۱۲. (۴-۱۷۳).

۴۳ - تفتازانی، ص ۹۶، س ۶-۳. برای جمله خود جُبائی که گفته است چرا لفظ

«خالق» را در مورد انسان به کار می برد، رجوع کنید به پس از این، ص ۶۸۱-۶۸۰.

کردند که اختلاف میان لفظ «خالق» و الفاظ دیگر تنها لفظی است. چنان می‌نماید که این نگرش جبائی در میان معتزلیان غلبه پیدا کرده بوده است، چه شهرستانی در عرضه داشت نگرشهای معتزله به صورت عام گفته است که «در این باره اتفاق نظر دارند که انسان قادر و خالق افعال خویش از نیک و بد است».^{۴۴}

توصیف آدمی به اینکه بر عمل خویش قادر است، و معتزله عموماً در بیان اعتقاد خود به آزادی اراده چنین سخن می‌گفتند، حتی در آن هنگام که اعتقاد خود را با افزودن صفت خالق بر صفات آدمی مورد تأکید قرار می‌دادند، بدان معنی نیست که افعال آدمی کاملاً مستقل از خدا است، چه، در عین آنکه انسان قدرت بر عمل کردن دارد، آن قدرت را خدا به او ارزانی داشته است. درباره این که چگونه آن قدرت یا، چنانکه غالباً گفته شده، آن استطاعت از خدا به انسان رسیده، دو نگرش وجود داشته است.

بنابریک نگرش، خدا به انسان از زمان به دنیا آمدن وی این موهبت را بخشیده است که قدرت بر عمل داشته باشد. همین اعتقاد است که اشعری آن را به میمونیه نسبت داده و گفته که موافق با اعتقاد معتزله است. بیان وی چنین است: «خدا سبحانه و تعالی کارها را به بندگان وا گذاشته (مفوض کرده) و به آنان استطاعت برای انجام دادن هر چه به آن مکلف شده‌اند بخشیده است، پس آنان استطاعت کفر و ایمان هر دو را دارند و خدا مشیتی در اعمال بندگان ندارد و اعمال بندگان آفریده خدا نیست».^{۴۵} از لحاظ تاریخی، این طرز تصور نسبت به آزادی اراده نخستین بار به توسط فیلو صورتبندی شد،^{۴۶} و همه پدران کلیسای

۴۴ — ملل، ص ۳۰، س ۱۷ — ۱۶.

۴۵ — مقالات، ص ۹۳، س ۱۰ — ۷. رجوع کنید به تعریف کلمه «تفویض» (وا گذاشتن)، نقل شده به توسط فرانتس روزنتال در کتابش، تصور مسلمانان از آزادی، ص ۲۱، شماره ۵۰، به نقل از سرخسی، اصول (قاهره، ۱۳۷۲)، اول، ۱۲۲: «تفویض به معنی وا گذاشتن اراده خدا به یک شخص، و دادن حق انتخاب او و بنابراین او را مسئول اعمال خود دانستن است».

۴۶ — رجوع کنید به فیلو، اول، ص ۴۲۸ — ۴۲۴.

نخستین از آن پیروی کردند.^{۴۷}

بنابر نگرش دیگر، به انسان از زمان ولادت قدرت عمل کردن بخشیده شده، ولی خدا در هر فعل در آدمی قدرتی می آفریند که او را شایسته آن می سازد که آزادانه / و چنانکه می خواهد عمل کند. این که چنین نگرشی متمایز از 623 نگرش سابق در میان معتقدان به آزادی اراده (مُقَوَّضَه) وجود داشته، به صراحت به توسط ابن میمون بیان شده است که — در تقابل با «کسانی» که به گفته وی تنها این را می گویند که آدمی «استطاعت»^{۴۸} دارد که بدون شک مقصودش همان کسان است که اشعری به نام میمونیه از ایشان یاد کرده — به «معتزله» اشاره کرده و درباره اعتقاد ایشان گفته است که «انسان به قدرتی عمل می کند که در او آفریده شده است».^{۴۹} بدون شک این بیان مستقیم ابن میمون مبتنی بر منبعی است که اکنون بر من ناشناخته است. یک مفهوم ضمنی از اختلاف عقیده میان معتزله در این مسئله را، به اعتقاد من، می توانیم از بحث اشعری در خصوص اختلاف نظر میان معتزله در این مسئله به دست آورد که آیا استطاعت دوام دارد یا نه. به گزارش وی، اغلب معتزله به دوام داشتن استطاعت معتقدند.^{۵۰} به نظر من، در ذیل این اختلاف عقیده، این سؤال قرار دارد که آیا استطاعت موهبتی مادرزادی در انسان است بدان سان که بر هر یک از اعمال او پیشی دارد و بنابراین صاحب دوام است، یا اینکه همزمان با هر فعل خلق می شود و، چون افعال به صورت دایم و پیوسته آفریده می شوند، استطاعت برای انجام دادن یک فعل دوام ندارد.^{۵۱} بنابراین هر وقت معتزله به صورت مبهم از قدرت داشتن آدمی برای انجام دادن فعل سخن بگویند، ممکن است مقصود ایشان آن باشد که انسان از آن حیث که انسان است، از زمان ولادت از موهبت داشتن قدرتی برخوردار است که خدا آن را با هر فعل در آدمی می آفریند. سپس اختلاف دیگری میان معتقدان به آزادی اراده در طرز تصور ایشان

۴۷ — همان کتاب، ص ۹۵۹ — ۴۵۸، و کتاب. ۴۹ — همان کتاب اول، ۷۳ (۶)، ص ۱۴۱، س ۲۰.

من، فلسفه دینی، ص ۱۶۱ — ۱۵۸. ۵۰ — مقالات، ص ۲۳۰، س ۸ — ۱.

۴۸ — موره سوم، ۱۷ (۴)، ص ۳۳۷، س ۲۴. ۵۱ — رجوع کنید به بعد، ص ۶۷۰.

نسبت به آزادی وجود داشته است. بنابر نظر اغلب ایشان، قدرت بر عملی که انسان از خدا در هریک از دو راه اشاره شده به دست می آورد، قدرت بر انجام دادن اعمال نیک و شریف یا اعمال بد و پست است. ولی، بنابر نظر گروهی از مفوضه، تنها «کارهای بد و پست از خود انسانها است» در صورتی که «کارهای نیک و شریف از خدا است».^{۵۲} می توانیم چنین بگیریم که معنی این جمله / 624 آن است که هرکس آزاد است که وسوسه های شیطان را بپذیرد یا در برابر آن مقاومت نشان دهد، که همین وسوسه ها سرچشمه همه کارهای بد و زشت و پست است، ولی این آزادی را ندارد که در برابر لطف و عنایت خدا که سرچشمه کارهای خوب و شریف آدمی است مقاومت ورزد. با این همه روشن نیست که آیا لطف خدا که بنابر نظر این گروه از مفوضه به وسیله همین لطف آدمی استطاعت انجام دادن کارهای نیک پیدا می کند، استطاعت و قدرتی است که از برکت آن انسان از آن حیث که انسان است از زمان تولد به توسط خدا به او ارزانی داشته شده، یا قدرتی است که خدا مقارن با انجام هر عمل آدمی در او می آفریند. از ابهام مشابهی در مورد به کاربردن لطف الهی پس از این هنگام بحث از دو خاطر (خاطرین یا خاطران) سخن خواهیم گفت.^{۵۳}

۳- خاطران در کلام و در نظر غزالی همچون انگیزه های^{۵۴} قدرت درونی آدمی

اختلاف کلمه در اسلام میان معتقدان به قدر و معتقدان به آزادی اراده در این باره که آیا انسان در انجام کار بد و قبیح فاعل مختار است یا نه، بدین

۵۲ - مَلَطی، تنبیه، ص ۱۲۶، س ۱۵.

۵۳ - رجوع کنید به پس از این، ص ۶۳۶.

۵۴ تجدید چاپ مقاله تحقیقاتی در تصوف و دین تقدیم شده به گیرشوم گ. شولم، ۱۹۶۷، ص

معنی است که آیا آدمی آزادی آن دارد که در برابر قدرتی که او را به کاربد و امی دارد مقاومت کند یا نه. در قرآن آن قدرت به نام شیطان خوانده شده که، هرچند آفریده خدا است (سوره اعراف، ۱۱) بر خود چنان گرفته است که، البته با اجازه خدا، آدمیزادگان را فریب دهد (اعراف، ۱۷ - ۱۵) و به صورت «دشمنی آشکارا گمراه کننده» (قصص، ۱۴) و همچون کسی که «وسوسه» اش آدمی را می فریبد (فصلت، ۳۶) توصیف شده است. این وسوسه و فریفتاری شیطان، بنابر نظر معتقدان به تقدیر، غیرقابل مقاومت است، در صورتی که بنابر نظر معتقدان به آزادی اراده، می توان در مقابل آن مقاومت کرد، بدان سان که چون انسان، بدون مقاومت کردن در برابر آن، کاربدی را که شیطان به انجام دادن آن وسوسه اش کرده است انجام دهد، آن را بنابر آزادی اراده خود چنین کرده است.

این توصیف شیطان به عنوان دشمن انسان و اغوا کننده او بر معصیت، طرز تصور شیطان را بدان گونه که در کتاب مقدس و نوشته های ربانیان آمده است مجسم می سازد. در کتاب مقدس، هرچند شیطان غالباً به عنوان ضدّ یعنی دشمن انسان معرفی شده، همچون انگیزنده / آدمی بر انجام دادن کاربرد نیز 625 توصیف شده است.^۱ در ادبیات ربّانی، ضدّ یا دشمن بودن شیطان برای آدمی ادامه پیدا می کند، ولی نقش انگیزندگی او به کارهای بد بزرگتر است، و مخصوصاً به صورت کسی معرفی شده که «[از آسمان] تنزل می کند و [آدمی] را گمراه می سازد».^۲ ولی در این نقش اغوا کنندگی وی به شرّ و نافرمانی، با **بَصیرِ شرّ**^۳ یکی شمرده شده که، همچون شیطان، به نام «دشمن»^۴ و انگیزنده آدمی به شرّ توصیف شده، ولی، برخلاف شیطان، در باره او آمده که در درون خود آدمی و در قلب او جای دارد.^۵ اما در قرآن اشاره صریحی به وجود قدرت انگیزنده به بدی در خود انسان وجود ندارد که مطابق با **بَصیرِ بدی** ربّانی بوده

۱ - اول حوادث ایام، ۱: ۲۱؛ دوم سمویل، ۱: ۲۴. ۴ - سوکاه ۵۲۸.

۵ - همان کتاب ۵۲۵.

۲ - بابا بائرا ۱۶۸.

۶ - همان کتاب ۵۲۸.

۳ - همان جا.

باشد، هرچند ممکن است اشاره‌ای به چنین قدرت اغواکننده در آیه «پس نفس وی بر او کشتن برادرش را آسان گردانید» (مائده، ۳۳) و در آیه «هرآینه نفس فرمان دهنده به بدی است» (یوسف، ۵۳) وجود داشته باشد.

همچنین در قرآن هیچ اشاره صریحی به وجود قدرتی انگیزنده به نیکی در درون وجود آدمی مشاهده نمی‌شود که متناظر با یصرِ نیکی ربّانی باشد. تنها قدرت انگیزنده به نیکی که در قرآن به عنوان ضِدّ شیطان صریحاً مورد اشاره قرار گرفته، خود خدا است. مثلاً: «و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز اندکی همگان از شیطان پیروی می‌کردید» (نساء، ۸۵)؛ «و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، هیچ یک از شما پاکیزه نمی‌شد، ولی خدا هر کس را که بخواهد پاک می‌کند» (نور، ۲۱)؛ «و اگر وسوسه‌ای از شیطان ترا به وسوسه اندازد، به خدا پناه بر» (فصلت، ۳۶)؛ «بگو پناه می‌برم به پروردگار مردمان... از شرّ دیو وسوسه کننده» (ناس، ۱ و ۴)؛ «به راستی که او [شیطان] را تسلّطی بر آن کسان نیست که ایمان می‌آورند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند» (نحل، ۱۰۱). در اینجا نیز تصوّر قرآنی خدا همچون علّت نیکوکاری آدمی را معتقدان به قضا و قدر به این معنی گرفته‌اند که خدا آدمی را ناگزیر از آن می‌سازد که کار نیکو کند، در صورتی که معتقدان به آزادی اراده آن را چنین معنی می‌کنند که دنباله قدرت آزادی انتخاب آدمی سرانجام به خدا باز می‌گردد که این قدرت را در درون وجود او آفریده است.

ولی، به تدریج، طرز تصوّرهای تازه‌ای از قوای / انگیزنده آدمی به اعمال خیر یا شرّ در اسلام ظهور کرد. نخست، ضِدّی برای شیطان و قدرت انگیزنده به خیری پدید آمد که، همچون شیطان، آفریده‌ای از خدا و در خارج آدمی قرار داشت. دوم، برای انجام دادن کار نیک و کار بد دو قدرت انگیزنده تازه تصوّر شد که هر دو آفریده خدا در داخل جان آدمی تصوّر می‌شدند. اشاره به قدرت انگیزنده به نیکی در خارج انسان در حدیثی آمده که ترجمه آن چنین است:

آدمی دو دیدار (لَمَّتَان) دارد، دیداری از فرشته و دیداری (لَمَّة) از شیطان. دیدار فرشته حاکی از خیر و ایمان به حقیقت و پاکیزگی روان است؛ و اما دیدار شیطان حاکی از شر است و انکار حقیقت و پلیدی روان.^۷

مثلاً در میان فرشتگانی که در قرآن به عنوان پیامبران خدا معرفی شده اند، یکی از آنها برای آن برگزیده شده که برای خدا همچون ضدی از شیطان عمل کند. دو قدرت انگیزنده برای اعمال آدمی، که به صورت مبهم با الفاظی بیان شده اند که معانی مختلف می توان به آنها داد، در حدیث دیگری نیز آمده است.^۸ اختلاف تفسیر آن الفاظ از چهار ترجمه این حدیث، دو به انگلیسی و دو به فرانسه، آشکار می شود. من این ترجمه ها را برحسب زمان ترجمه در اینجا می آورم، و در نخستین ترجمه الفاظ مبهم عربی را که سبب پیدا شدن آن اختلافات در تفسیر شده، در میان پرانتز خواهم آورد.

۱ - ا. ا. سالیسبری، ۱۸۶۶: «هیچ جانشینی [در میان فرزندان آدم] به جانشینی نرسیده (ما استُخْلِیفَ خَلِیفَةً) که دو تمایل (بِطَانَتَيْنِ) نداشته باشد، یکی آنکه وی را به کار نیکو کردن برمی انگیزد و به آن وامی دارد، و دیگری / آنکه وی را به کار بد کردن برمی انگیزد و به آن وامی دارد و آن کس از خطر محفوظ می ماند که خدا او را محفوظ بدارد».^۹

۲ - ا. دو ولیخیر، ۱۹۰۳: «هرامیری دو گونه معتمدان در پیرامون

۷ - نقل شده در لسان العرب، جلد ۱۶، ص ۲۶، س ۱۳ - ۱۲؛ نیز رجوع کنید به فریتس

میر، فوائح الجمال وفوائح الجمال نجم الدین الکبری (۱۹۵۷)، ص ۱۲۷، شماره ۳.

۸ - قدر هشتم، ص ۲۵۵، س ۴ - ۲، در صحیح بخاری (و یرایش کرل و جونیول).

۹ - مقاله «آموزه اسلامی قضا و قدر و آزادی اراده» در مجله انجمن شرقی آمریکایی، ۸

(۱۸۶۶)، ص ۱۳۷.

خود فراهم می آورد. بعضی از معتمدان او را به انجام دادن کارهای نیک اندرز می دهند و به آن وامی دارند؛ و دیگران او را به کارهای بد اندرز می دهند و به انجام دادن آنها وامی دارند. و آن کس محفوظ و در امان می ماند که خدا او را حفظ کند».^{۱۰}

۳ — ا. هوداس، ۱۹۱۴: «هر نایب و جانشین که خدا او را برقرار کرده، از دو احساس فطری برخوردار است: یکی آنکه به او فرمان نیکی می دهد و وی را به انجام دادن آن وامی دارد؛ دیگری آنکه به او فرمان بدی می دهد و وی را به انجام دادن آن وامی دارد. تنها آن کس محفوظ می ماند که خدا از او حمایت کند».^{۱۱}

۴ — و. م. وات، ۱۹۴۸: «هیچ خلیفه ای نیست که دو معتمد درباری نداشته باشد، یکی آنکه وی را به نیکی کردن فرمان می دهد و به آن برمی انگیزد، و دیگری آنکه وی را به بدی کردن فرمان می دهد و به آن برمی انگیزد؛ و آن کس محفوظ می ماند که خدا او را حفظ و حمایت کند».^{۱۲}

از این چهار ترجمه، دومی و چهارمی انگیزنده به نیکی و بدی را در خارج انسان می دانند، و محتملاً آنها را با فرشته و شیطان حدیث دیگری تصور می کنند. در ترجمه های اول و سوم انگیزنده در داخل وجود آدمی تصور شده، و من می گویشم تا این مطلب را به ثبوت برسانم که ترجمه اولی از سالیسبری مبتنی بر یکی شمردن آن دو انگیزنده درونی برای اعمال آدمی با دو بصراریم یهودی یعنی بصر خیر و بصر شر است. اکنون بهتر است به نوشتن شرحی درباره ترجمه سالیسبری پردازم.

نخست، ترجمه سالیسبری از عبارت ما استخلف خلیفه به صورت «هیچ

۱۰ — کتاب القدر، ص ۶۴. ۱۲ — آزادی اراده و اعتقاد به قضا و قدر در

۱۱ — البخاری: احادیث اسلامی، چهارم، ۳۲۴. اوایل اسلام، ص ۲۷.

جانشینی [در میان فرزندان آدم] به جانشینی نرسیده» که معنی آن این است که «هیچ موجود بشری نیست»، آشکارا مبتنی بر این آیات قرآنی است که «می خواهم خلیفه ای در زمین قرار دهم» (بقره، ۲۸) و «او است که شما را جانشینان (خلائف) در زمین قرار داد (انعام ۱۶۵؛ فاطر، ۳۷)، که در اولی از آنها / آدم به نام «خلیفه» و در دومی آدمیزادگان روی هم رفته به نام خلیفه ها 628 «خلائف» نامیده شده است.

دوم، ترجمه لفظ بطائنان، که تحت اللفظی به معنی «آستر» و «ناحیه درونی» است، به صورت «تمایلات» محتملاً مبتنی بر این فرض است که این فقره منعکس کننده آن نگرش ربّانی بوده باشد که در هر انسان یک «بصر خوب» و یک «بصر بد»، یعنی یک تمایل نیک و یک تمایل بد وجود دارد. نگرشی که صریحاً وجود دو نیروی انگیزنده را در درون خود انسان تصدیق می کند، و به آن با لفظ عربی خاطران که تثنیه کلمه خاطر است اشاره شده، بنابر گزارشهایی در مقالات اشعری، به وسیله نظام (متوفی در ۸۴۵/۲۳۱) وارد بحث شد. آن گزارشها از این قرار است:

۱ — ابراهیم نظام گفت: ناگزیر باید دو خاطر (خاطرین) باشد که یکی از آنها به اقدام کردن و دیگری به خودداری از اقدام فرمان دهد تا اختیار صحت پیدا کند. و ابن الرّاوندی از او حکایت کرده است که می گفت خاطر معصیت از خدا است، جز این که آن را برای تعدیل قرار داده است نه برای گناه کردن.^{۱۳}

۲ — ابراهیم نظام می گفت که انسان بر آنچه بر قلبش خطور نکند قدرتی ندارد.^{۱۴}

۱۳ — مقالات، ص ۴۲۷، س ۱۶ تا ص ۴۲۸، س ۱؛ نخستین قسمت گزارش را شهرستانی (ملل، ص ۴۱، س ۳-۲) آورده است که در این باره رجوع کنید به هوروو بتس در کتابش تأثیر فلسفه یونانی در تکامل علم کلام (برسلاو، ۱۹۰۹)، ص ۲۶.
۱۴ — مقالات، ص ۲۳۹، س ۵.

نخستین گزارش اشعری به صورتی کاملاً آشکار متضمن آن است که گفته اصلی نظام مشتمل بر دو قسمت بوده است: قسمت اول آن مربوط به نیازمندی به دو خاطر [دوامر و خطور کننده به قلب] است برای جریان یافتن صحیح اختیار میان اقدام و از اقدام باز ایستادن، و قسمت دوم مربوط به نیازمندی به دو خاطر برای جریان یافتن صحیح اختیار میان اطاعت و معصیت. / ولی واضح نیست 629 که رابطه میان این دو قسمت چگونه بوده است. از یک سو، امکان آن هست که این دو قسمت اشاره به دو گونه متفاوت از افعال بوده باشد، که قسمت اول را می توان افعال دنیوی نامید که با الفاظ دست به کار شدن و دست از کار کشیدن توصیف می شود که مقصود از آن کردن یا نکردن کار است، و قسمت دوم اشاره به چیزی است که ممکن است افعال و اعمال دینی نامیده شود و آن را با الفاظ اطاعت و معصیت نسبت به اوامر الاهی توصیف می کنند. از سوی دیگر، قسمت دوم ممکن است گسترشی از قسمت اول و مقصود از آن این بوده باشد که از دست به کار شدن و دست از کار کشیدن مقصود فرمانبرداری و نافرمانی نسبت به اوامر الاهی است. ولی، بنابر گزارشی از بغدادی درباره نظریه خاطران نظام که به زودی آن را نقل خواهیم کرد،^{۱۴۸} و آشکار است که این گزارش یا مبتنی بر نخستین گزارش اشعری است و یا از همان منبعی گرفته شده که اشعری نیز گزارش خود را از آن گرفته بود، می توان چنین استنتاج کرد که نخستین گزارش اشعری تنها مربوط به اطاعت و معصیت نسبت به اوامر الاهی است و بنابراین خاطران (یا خاطرین) تنها در ارتباط با اعمال دینی مورد احتیاج نظام بوده است. بنابراین، اشعری، در گزارش مختصر دوم خود از نظریه خاطران نظام، که آشکارا مبتنی بر گزارش درازتر اول او و بیان شده به زبان مخصوص خود اشعری است، نیازی به آن احساس نمی کرده است که نوع عملی را که خاطری برای آن ضرورت پیدا می کند مشخص سازد. از گزارش دیگری از اشعری درباره نظام به این نتیجه می رسیم که، برخلاف خاطر نافرمانی و

معصیت که در این جا به توسط نظام همچون چیزی آفریده شده در قلب انسان است و تنها به آدمی فرمان می دهد (يَا مُرُّ) که از فرمانبرداری خدا خودداری کند، شیطان را وی همچون عاملی معرفی کرده است که نمی تواند وارد قلب آدمی شود و انسان را از آن باز دارد (نَهَى) ۱۵ که اتفاق و نیکوکاری کند. بدین ترتیب در ارتباط با اعمال دینی در درون آدمی دو قدرت انگیزنده متقابل به نام دو خاطر (خاطران) وجود دارد. این را که در نظر نظام دو قدرت انگیزنده متقابل و متعارض در ارتباط با اعمال دنیوی چه بوده، می توانیم / از 630 روی دو گزارش دیگر درباره وی به توسط اشعری معلوم کنیم. آن گزارشها چنین است:

۱ - نظام گفت: همه اجسام متحرکند، و حرکت بر دو گونه است، یکی حرکت اعتماد (اتکاء) و دیگری حرکت انتقال، پس همه اجسام در حقیقت متحرکند و ساکن تنها در سخن گفتن وجود دارد. ۱۶

۲ - ابراهیم نظام گفت: انسان فعلی جز حرکت ندارد [و به همین گونه باز ایستادن از حرکت که سکون است، حرکت است]؛ و این که فعل حرکت را جز در نفس خود انجام نمی دهد؛ و این که نماز و روزه و میل و بیمیلی و دانایی و نادانی و راست و دروغ و سخن گفتن آدمی و خاموش ماندن او و دیگر افعالش حرکات است. ۱۷

۱۵ - مقالات، ص ۴۳۶، س ۱۵ - ۱۲.

۱۶ - همان کتاب، ص ۳۲۴، س ۱۳ - ۱۲. در مورد لفظ «اعتماد» رجوع کنید به پینز، «تحقیقاتی در باره احوال الزمان ابوالبرکات البغدادی» در مجله تحقیقات یهودی، ۱۰۳ (۱۹۳۸)، ص ۴۵ و بعد و گواشون، ابن سینا: کتاب الاشارات والتنبیها، ص ۲۸۵ - ۲۸۴، شماره ۲.

۱۷ - همان کتاب، ص ۴۰۳، س ۱۶ - ۱۴. نیز رجوع کنید به ملل، ص ۳۸، س ۷: «دانشها و خواستها حرکات نفس است».

از ترکیب این دو گزارش با گزارشهایی که پیشتر نقل شد، در مورد همه افعال متقابل بدن به این نتیجه می‌رسیم که، خواه دنیوی باشند یا دینی، برای آنها لازم است که افعال متناظر و متقابلی در نفس وجود داشته باشد، ولی در صورتی که در حال افعال دنیوی متقابل بدن، افعال متقابل متناظر با آنها در نفس ممکن است متقابلهایی همچون میل و بیمیلی یا دانایی و نادانی باشد، در حالت افعال دینی متقابل بدن، افعال متناظر با آنها در نفس، خاطر فرمانبرداری و طاعت و خاطر نافرمانی و معصیت است.

631 / بغدادی در گزارش خود که پیشتر به آن اشاره کردیم، برای نظریه خاطران نظام یک منبع بیگانه قائل شده است. به گفته او، نظام آن را از برهمنان گرفته بود که بغدادی نظر آنان را چنین گزارش کرده است:

و اما برهمنان به یگانگی خدا معترف بودند ولی [فرستادگی] پیغمبران را انکار می‌کردند و بر آن بودند... که قلب هیچ انسانی از دو خاطر (خاطران) خالی نیست. یکی از این دو خاطر از خدا است، و این یک توجه آدمی را به آن جلب می‌کند که برای وی لازم است درباره شناختن خدا و درباره شکرگزاری نسبت به او چیزهایی بداند، و او را به تحقیق کردن و تجسس کردن برای به دست آوردن معرفت خدا از روی آیات و دلایل او برمی‌انگیزد.^{۱۸} خاطر دوم از شیطان است، که آدمی را از طاعت و فرمانبرداری از خاطر خدایی منصرف می‌کند.^{۱۹}

بغدادی سپس به بحث در این باره می‌پردازد که چگونه نظام تغییراتی به این

۱۸ - رجوع کنید به ترجمه سعدیا از لفظ عبری *أوثوت* او - *موفتیم* (نشانه‌ها و شگفتیها) به یونانی: *یراتا*) به آیات و براهین (ثبته، ۶:۲۳ و جاهای دیگر) و قرآن (بقره، ۸۶): «موسی با بینات نزد شما آمد». رجوع کنید به کاوفمان، تاریخ علم صفات، ص ۱۵، شماره ۲۸.

۱۹ - اصول، ص ۲۶، س ۱۲ - ۶؛ ص ۱۵۴، س ۱۶ تا ص ۱۵۵، س ۳.

نظریه خاطران داده که از جمله آنها یکی این است که خاطر طاعت و خاطر معصیت هر دو را خدا در قلب آدمی آفریده است.^{۲۰}

گزارش کوتاه بغدادی از برهمنان در اینجا، روی هم رفته شبیه به گزارشهای درازتر ابن حزم^{۲۱} و شهرستانی^{۲۲} است. ولی در هیچ یک از ابن حزم و شهرستانی اشاره‌ای به خاطران نشده، و نیز در آنها اشاره‌ای به شیطان که در بغدادی آمده دیده نمی‌شود. استاد دانیل ه. ه. اینگالز به من گفت که در برهمنیگری مفهوم دو قدرت انگیزنده متقابل / در آدمی وجود ندارد. بنابراین، در 632 عین آنکه می‌توانیم چنین فرض کنیم که بغدادی منبعی — گزارشی مجعول کتبی یا شفاهی در باره برهمنان — در اختیار داشته و اطلاعات خود را در باره دو خاطر برهمن از آن به دست آورده بود، این واقعیت که در ابن حزم و شهرستانی اشاره‌ای به خاطران نشده، آشکارا نشان می‌دهد که منبع اطلاع بغدادی عموماً شناخته نبوده و، اگر اصلاً شناخته بوده، به صورت گسترده به کار نمی‌رفته، و بنابراین منبع بودن آن برای نظریه خاطران نظام مورد شک و تردید واقع می‌شود. با این همه، از گزارش بغدادی می‌توان چنین نتیجه گرفت که نظریه خاطران نظام را بغدادی، و بدون شک دیگران، اقتباس از منابع خارجی می‌دانسته‌اند. حال می‌کوشیم تا معلوم کنیم که این منبع خارجی چه بوده است. در این خصوص سه امکان در برابر ما جلوه گر می‌شود.

نخست، آموزه زردشتی «روان مضاعف» است که آدمی را به گزینش خیر یا شر رهبری می‌کند. متن نقل شده از یک ترجمه تحت اللفظی چنین است: «در آغاز این دو روان (تا مینو) بود که خود را توأمان (دوقلو) نمایش می‌دادند و خوب در کار بودند؛ در پندارها و در گفتارها نیز، و در کردارها، این دو خود را خوب و بد نشان می‌دادند؛ و از این دو، فرزانه درست انتخاب

۲۰ — همان کتاب، ص ۲۷، س ۳ — ۲؛ ص ۱۵۵، س ۱۱ — ۱۰. در فرق، ص ۳۳۸، س ۶

۷ —، بغدادی نظریه خاطران را به «برهمنان و قدریه» نسبت داده است.

۲۱ — فصل، اول، ص ۶۹، س ۴ و بعد.

۲۲ — ملل، ص ۴۴۴، س ۱۰ و بعد.

می کرد، ولی غیر فرزانه چنین نبود» (یسنا سی ام، ۳). ۲۳ شباهت میان تا مینیوی زردشتی و خاطران نظام چشمگیر است. این واقعیت که گفته اند نظام در جوانی با «تَنوِیان» پیوستگی داشت، ۲۴ مؤید فرض تأثیر زردشتیگری در نظام است. علاوه بر این، اصطلاح خاطر در میان معانی متعدّد خود به معنی «اندیشه و پندار و ذهن» نیز هست؛ و نیز چنین است کلمه مَینِیو.

دوم، آموزه یهودی دو یصاریم است که پیشتر به آن اشاره کردیم. نه تنها شباهت کلی میان آموزه یهودی و آموزه نظام وجود دارد، بلکه میان کلمه عربی 633 خاطر و کلمه عبری / یصّر نیز ارتباطی موجود است، چه، هرچند معانی ریشه های این دو کلمه متفاوت است، هردو کلمه معانی فرعی «اندیشه» و «میل» و «رغبت» دارند. سعدیا در ترجمه عربی خود از «اسفارخمسه» کلمه یصّر (پیدایش، ۶:۵؛ ۸:۲۱؛ تثنیه، ۳۱:۲۱) را به کلمه عربی خاطر ترجمه کرده است. و سپس مخصوصاً شباهتهای چشمگیری میان خاطر معصیت در نظام و یصّر شرّ در یهودیگری وجود دارد. درست به همان گونه که نظام گفته است که خاطر معصیت را خدا آفریده، ربّانیان نیز یصّر شرّ را آفریده خود خدا می دانسته اند، ۲۵ و درست به همان گونه که نظام گفته است که خاطر معصیت به منظور خیر آفریده شده، ربّانیان نیز یصّر شرّ را آفریده شده به منظور خیر می دانسته و آن را در زمره چیزهایی قرار می داده اند که آفریده خدا و «بسیار خوب» (تثنیه، ۳۱ - ۱) است. ۲۶

سوم، چون خاطر معنی «نفس» نیز دارد، تمایز میان خاطر طاعت و خاطر معصیت ممکن است بازتابی از تمایز افلاطونی در نفس انسان میان دو جزء عقلی (به یونانی: لَوگِستیکُون) و غیر عقلی (آلوگِستیکُون) یا شهوانی (اپیتومِتیکُون) باشد که اولی آنها از پرداختن به آنچه زیانبخش است جلوگیری می کند و دومی سبب تحریک و انگیزه شدن به کارهای زیانبخش است. ۲۷

۲۳ - سرودهای الهی زردشت ترجمه ایراش ج. س. تاراپور والا «بعثی، ۱۹۵۱)، ص ۱۳۶.

۲۴ - بغدادی، فرق، ص ۱۱۳، س ۱۴ - ۱۳. ۲۶ - گسیس رناه ۹، ۷.

۲۵ - براکوت a ۶۱. ۲۷ - جمهوریت ششم، cd ۴۳۹.

یا، در معنی «میل»، کلمه خاطر ممکن است منعکس کننده استعمال لفظ «اشتیاق و میل طبیعی» (اُورِکسیس) به توسط ارسطو باشد که، چون با «عقل» (نوس) ترکیب شود، «هماهنگ با عقل» به کار رفته است و به «خواست عقلانی» (بولِسیس) تسلیم می شود، ولی هنگامی که با وهم و تخیل ترکیب شود و برخلاف عقل به کار رود به شهوت (اپیتومیا)^{۲۸} تسلیم می شود، و بنابراین متناظر با خاطر طاعت و خاطر معصیت نظام خواهد شد.

تحقیق در این باره که نظام نظریه خاطران خود را از کدام یک از این سه منبع اقتباس کرده بود، کاری بیحاصل است. التقاطیگری خصوصیت نظام و متکلمان دیگر است، و بنابراین باید چنان فرض کنیم که نظریه خاطران وی ریشه در ترکیب همه این منابع داشته است. / ترکیبی از بصریم یهودی با امیال 634 و شهوات عقلانی و غیرعقلانی فلسفی، یا نفسهای عقلی و غیرعقلی را پیش از آن می توان در آثار فیلو^{۲۹} و نیز در مسیحیت یافت. بنابراین، لفظ خاطر به هر معنی که به توسط نظام به کار رفته باشد، خواه به معنی میل و تمایل و خواه به معنی عقل یا نفس، خاطران به توسط او همچون دو قدرت انگیزنده درونی متقابل تصور شده که آدمی را به افعال دینی مخالف یکدیگر وامی دارند، و از بعضی از قدرتهای درونی متقابل که انسان را به افعال دنیوی مخالف یکدیگر وامی دارند متمایزند. در این هردو گونه افعال، نظام به عنوان یک معتزلی بر این اعتقاد بود که آدمی در گزینش یکی از این دو قدرت انگیزنده و وادار کننده آزادی عمل دارد و هر کدام را که بخواهد انتخاب می کند.

نظریه خاطران نظام معتزلی با واکنشهای گوناگون در میان پیروان معتزلی اوروبه روشد. به گفته اشعری، «ابوالهذیل و [بعضی از] معتزلیان دیگر» آن را پذیرفتند ولی خاطر معصیت را از شیطان دانستند.^{۳۰} ولی دیگران

۲۸- در نفس سوم، ۴۳۳a، ۱۰، ۳۰-۹.

۲۹- رجوع کنید به کتاب من فیلو، دوم، ۲۹۰-۲۸۸.

۳۰- مقالات، ص ۴۲۹، س ۲-۱. برای علت افزودن «بعضی از» در میان دو قلاب، به

پس از این شماره ۳۳ رجوع کنید.

هر دو خاطر را طرد کردند.

گزارشهای درباره قسمت اخیر چنین است:

(۱) بِشْرُ بْنُ الْمُعْتَمِرِ گفت: آن که در فعل خود و آنچه برمی‌گزینند مختار است، به دو خاطر نیازی ندارد، و به عنوان دلیلی برای این گفته خود، از نخستین شیطانی که خدا او را آفرید یاد می‌کرد، چه هیچ حدیثی در این باره نیامده است که شیطان خاطری داشت.^{۳۱}

اشاره به آیاتی از قرآن است که در آنها شیطان، ویش از آن ابلیس، آفریده خدا خوانده شده که از فرمان او سرپیچی کرده است (اعراف، ۱۱ - ۱۰؛ ص، ۷۷) ولی هیچ اشاره‌ای به خاطری نیامده است که شیطان با آن به نافرمانی خدا کشیده شده باشد.

(۲) بعضی می‌گویند که در حالت عملی که آدمی بنا بر طبع خود می‌تواند آن را انجام دهد و در فکر انجام دادن آن است، و نسبت به آن تمایلی دارد و دوستدار آن است، هیچ احتیاجی به یک / 635 خاطر نیست که او را به انجام دادن آن برانگیزد. ولی برای اعمالی که آدمی آنها را دوست ندارد و نسبت به آنها بیمیل است، در آن هنگام که این گونه اعمال فرامین خدا باشد، خدا در آدمی آن اندازه قدرتهای انگیزنده می‌آفریند که با بیمیلی او نسبت به آن اعمال متعادل باشد و اکراه داشتن وی را نسبت به آنها جبران کند. و اگر عملی که آدمی نسبت به آن میل و رغبت دارد و احساس دوست داشتن آن می‌کند به توسط شیطان برانگیخته شده باشد، در آن صورت خدا آدمی را با بعضی از قدرتهای

انگیزنده مجهز می کند و تحریکی پدید می آورد که وسوسه شیطان را خنثی کند و راه او را به پیروزی ببندد. و اگر خدا بخواهد که عملی که آدمی به آن رغبت و میل و دوستی ندارد و بنابه طبع با آن مخالف است طرف میل و محبت او واقع شود، قدرتهای انگیزنده و تحریک و توفیری^{۳۲} می آفریند که بر آنچه از بیمیلی که در جان او برای آن عمل است بچربد، و نتیجه آن باشد که نسبت به آن عمل تمایل و به انجام دادن آن مشتاق و آرزومند شود. ابن الرّاوندی گفته است که این نگرش نگرش خود او است.^{۳۳}

تفاوت میان این «بعضی» ناشناخته را که ابن الرّاوندی با آنها توافق دارد، با نظام می توان بدین گونه بازگو کرد: «معتزله که به آزادی اراده معتقدند، همراه با نظام چنین اعتقاد دارند که در حالت اعمال دنیوی، آزادی اراده به معنی قدرت انتخاب آدمی میان تحریکهای متعارض یک تمایل طبیعی و یک تنفّر طبیعی است، ولی برخلاف نظام که در حالت اعمال دینی آزادی اراده را به معنی قدرت آدمی بر انتخاب میان تحریکهای متعارض خاطر طاعت و خاطر معصیت می داند، اعتقاد ایشان آن است که، حتی در اعمال دینی، آزادی / 636 اراده به معنی قدرت آدمی بر انتخاب میان تحریکات متعارض تمایل طبیعی و تنفّر طبیعی است. ولی، همچون نظام، به آن معتقدند که در اعمال دینی، برای

۳۲ - کلمه توفیر، چنانکه از نسخه بدلهای آن آشکار می شود، محتملاً می بایستی تحریفی از توفیق باشد که در جاهای دیگر مقالات (ص ۲۶۳، س ۱؛ ص ۲۸۳، س ۱۰) به معنی لطف و عنایت آمده است.

۳۳ - مقالات، ص ۴۲۸، س ۱۵ - ۷. بدون شک اشعری این دو گونه مخالفان نظام را، که مخصوصاً مخالف فرض لزوم دو خاطر وی در مورد اعمال دینی بودند، در نظر داشته که بلافاصله پس از دومین گزارش خود از نظام (ص ۲۳۹، س ۵؛ رجوع کنید به پیشتر، حاشیه شماره ۱۴) گفته است که «[بعضی از] معتزلیان دیگر» با او موافق نبودند (ص ۲۳۹، س ۷ - ۶). برای «بعضی از» که در میان دو قلاب افزوده ام، به آنچه در بالا (حاشیه شماره ۳۰) آوردم رجوع کنید.

معصیت نیز یک انگیزنده خارجی وجود دارد، و آن همان شیطان قرآنی است. و نیز معتزله با نظام این امر را قبول دارند که خدا که به آدمی موهبت قدرت آزادی اراده را ارزانی داشته، در افعال او دخالت نمی‌کند،^{۳۴} ولی این مطلب را بر آن می‌افزایند که در بعضی از اوضاع و احوال ممکن است خدا به آدمی در استفاده از قدرت آزادی خود مدد کند. این عنایت اضافی الاهی، به گفته ایشان، از سه راه تجلی پیدا می‌کند. در حالت وسوسه شیطان برای نافرمانی و عصیان، (۱) خدا ممکن است در آدمی قدرتهای انگیزنده تازه‌ای بیافریند که اثر وسوسه شیطان را خنثی کند، و از این راه آدمی بتواند قدرت آزادی اراده خود را به کار اندازد و آنچه را که می‌خواهد انتخاب کند. در حالت تحریک شدن به معصیت به وسیله یک تمایل طبیعی، یا (۲) باز امکان آن هست که خدا در آدمی قدرتهای انگیزنده جدیدی بیافریند که نیروی تحریک آن تمایل طبیعی را چنان خنثی کند که آدمی قابلیت به کار انداختن قدرت آزادی اراده را به دست آورد و انتخاب خود را عملی سازد، یا (۳) ممکن است خدا آن نیروی تحریک کننده به معصیت را به نیروی تحریک کننده به طاعت مبدل کند. با این همه واضح نیست که آیا این عنایت مددکار الاهی را آن «بعضی» ناشناخته و ابن الزاوندی یک عنایت رایگان به شمار می‌آورند یا عنایتی که شخصی استحقاق آن را داشته است.

در میان متکلمان اهل سنت، نظریه خاطران نظام، به کار رفته به معنی دو قدرت انگیزنده درونی که یکی به اعمال نیک تحریک می‌کند و دیگری به اعمال بد، مورد قبول محاسبی قرار گرفته بود که، هر چند متصوفه او را از خود می‌شمردند، بغدادی و شهرستانی و دیگران او را از متکلمان اهل سنت می‌دانستند.^{۳۵} ولی با وجود آنکه محاسبی نظریه خاطران نظام را قبول کرده بود،

۳۴- همان کتاب، ص ۵۴۹، س ۱۱-۹.

۳۵- کتاب الرعاية لحقوق الله نوشته... محاسبی، و یرایش مارگارت اسمیت، مقدمه، ص [پانزده]. نیز رجوع کنید به نوشته فریتس میر در باره محاسبی (نقل شده در حاشیه شماره ۷ بالا)، ص

همچون فردی معتقد به قضا و قدر به آن باور نداشت که آدمی آزادی آن داشته باشد که تحریک یکی از دو خاطریا دیگری را بپذیرد، و/ بنابراین، به منظور 637 تغییر دادن معنی غیر سنتی اصلی نظریه، لفظ خاطران را که تثبیه خاطر است به کار نمی برد، و نیز از تضاد میان گونه ای خاطر و گونه دیگر آن سخن نمی گفت؛ در عوض کلمه خاطرات را که جمع خاطره است به کار می برد، و از تعارض میان گونه ای خاطره با گونه دیگر آن سخن می گفت، و بدین ترتیب خاطر مفرد (خاطره) را وی تنها به معنی یکی از منابع یکی از آن دو نوع خاطر به کار می گرفت.^{۳۶} بنابراین، همچون بازتابی از گفته نظام که «ناگزیر باید دو خاطر باشد که یکی از آنها به اقدام کردن [یعنی طاعت] و دیگری به خودداری از اقدام [یعنی معصیت] فرمان می دهد»، وی چنین گفته است: «رعایت کردن قوانین خدا هماهنگ با خاطرات قلب است که آدمی را به نیکی یا بدی برمی انگیزد».^{۳۷} ولی، در صورتی که بنابر اعتقاد نظام هردو خاطر از خدا و بنابر اعتقاد ابوالهذیل و دیگران خاطر نافرمانی از شیطان سرچشمه می گیرد، محاسبی درباره منشأ خاطرات نیک و بد خود به گونه ای دیگر توضیح می دهد.

توضیح وی درباره منشأ خاطرات نیکی دوگانه است.

نخست، آنها «از عقل پس از آنکه خدا آن را برانگیخت» به وجود می آیند.^{۳۸} نخستین بخش این جمله به صورتی کاملاً آشکار منعکس کننده این گفته ارسطو است که خواست معقول از آرزو و شهوت بعلاوه عقل برمی خیزد.^{۳۹} بخش دوم کوششی است برای هماهنگ کردن تعلیم ارسطویی با تعلیم قرآنی از این طریق که تنها عقل را حامل فرمان خدا بداند.

دوم، محاسبی توضیح می دهد که این به کارانگیختن عقل قسمتی عبارت از آن است که «خدا به میانجیگری خاطری که در قلب آدمی به وجود می آورد، خاطره ای را به یاد آن می اندازد»، و قسمتی عبارت از این که «خدا به

۳۶ - رجوع کنید به بعد، حاشیه ۴۰.

۳۷ - همان کتاب، شماره ۳۵، ص ۴۴،

۳۸ - همان جا، س ۹.

۳۹ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۷.

س ۴ - ۳.

فرشته فرمان می دهد که [آن یادآوری خدا] را به یاد شخص بیاورد.^{۴۰} محاسبی در ارتباط با فرشته، حدیثی را به نام عبدالله بن مسعود نقل می کند که پیشتر ذکر آن / هنگام بحث در باره دیدار (لَمَّة) فرشته^{۴۱} گذشت، و می گوید که در حدیثی منسوب به عبدالله بن مسعود آمده است که مقصود از دیدار فرشته خدا است.^{۴۲} چنان می نماید که مقصود از این همه تلاشی است برای هماهنگ کردن خاطر طاعت با فرشته حدیث و خدای قرآن. توضیح وی در باره منشأ خاطرات بدی نیز دوگانه است.

نخست، آنها «از هوای نفس» به وجود می آیند.^{۴۳} می توانیم بگوییم که معنی این جمله آن است که خاطرات شرّ از چیزی پدید می آیند که ارسطو آنها را «شهوت» یعنی هوای نفس می خواند، که به گفته او از آرزو و بعلاوه تخیل برمی خیزد که بر اثر آن ممکن است آدمی در جهت مخالف فرمان عقل حرکت کند؛^{۴۴} یا به این معنی است که منشأ آنها از چیزی است که افلاطون آن را جزء «غیر عقلانی و شهوانی» نفس خوانده است.^{۴۵} اینکه در اینجا اشاره ای به یک نگرش فلسفی شده، از آن آشکار می شود که محاسبی پس از آن چنین آورده است: «یکی از حکما گفته است: اگر می خواهید که عقل بر هوا و هوس فرمان براند، به عمل برآوردن آرزو جز در آن هنگام نپردازید که پایان کار را در نظر گرفته باشید».^{۴۶} منبع این نقل هرچه باشد، سرانجام مبتنی بر این نصیحت افلاطون است که «همه شهوات و آرزوها» (به یونانی: *ایپتومیای*) باید در زیر فرمان «دانش و عقل» (*ایپستیمه کای لوگو*) باشد.^{۴۷} و این گفته ارسطو که خواست عقلانی آن است که در زیر رهبری عقل عملی باشد که پیوسته متوجه به هدفی است.^{۴۸} وی به عنوان مؤیدی برای این توضیح فلسفی منشأ

۴۵ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۷.

۴۶ - محاسبی، ص ۴۵، س ۹ - ۷.

۴۷ - جمهوریت نهم، ۵۸۶ d.

۴۸ - در نفس سوم، ۱۰، ۴۳۳ a، ۱۴ - ۱۳.

۲۵ - ۲۲.

۴۰ - همان کتاب، ص ۴۴، س ۱۶ - ۱۵.

۴۱ - به پیش از این، حاشیه ۷، رجوع کنید.

۴۲ - کتاب یاد شده، ص ۴۴، س ۱۸ - ۱۶.

۴۳ - همان جا، س ۹ - ۸.

۴۴ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۸.

افعال بد دو آیه از قرآن را نقل می کند که معنی تحت اللفظی آنها چنین است: «پس نفس او کشتن برادرش را برای وی آسان کرد» (مائده، ۳۳) و «نفس به بدی فرمان می دهد» (یوسف، ۵۳) ولی در این آیات نفس را وی به معنی نفس غیر عقلی یا شهوانی ترجمه می کند.^{۴۹}

دوم، آنها «از دشمن»^{۵۰} می آیند، یعنی از/ «شیطان»^{۵۱} که به عنوان 639 مستند گفته خود آیاتی از قرآن را نقل می کند.

پس در اینجا با کوششی روبه رو هستیم که برای ترکیب کردن گونه تغییر شکل یافته ای از خاطران نظام نه تنها با خدا و شیطان قرآن و با فرشته و شیطان حدیث بلکه نیز با عقل و نفس غیرعقل یا آرزوی فلسفی صورت گرفته است.

یکی شمردن خاطران نظام با بعضی از مفاهیم فلسفی و درپی آن ترکیب آنها با فرشته و شیطان حدیث و با عقل و نفس غیرعقل یا شهوت و آرزوی فلسفی را می توان در کتاب دوازدهم احیاء غزالی به نام «شرح عجائب قلب»^{۵۲} یافت. وی که لاقلاً یک بار اصطلاح خاطران^{۵۳} نظام را که تثنیه خاطر است به کار برده، و همچون نظام از تقابل و تضاد میان گونه ای از خاطر با گونه دیگر سخن گفته، همچنین کلمه خواطر جمع خاطر را نیز به کار برده و نیز از تقابل و تضاد میان گونه ای از خواطر با گونه دیگر خواطر سخن گفته است.

۴۹ — محاسبی، ص ۴۴، س ۲۱ — ۲۰. ۵۱ — همان کتاب، ص ۴۴، س ۲۱ تا ص

۵۰ — همان جا، س ۹. ۴۵، س ۱.

۵۲ — کتاب شرح عجائب القلب در احیاء، چاپ قاهره ۱۳۵۸/۱۹۳۹، جلد سوم، ص ۴۷ — ۲. در ترجمه آلمانی آن که به توسط کارل فریدریش اِکمان در ماینس (۱۹۶۰) صورت گرفته، حاشیه ۲، ص ۵۴، مشتمل بر ارجاعات ذیل درباره کسانی است که به بحث و تحقیق درباره لفظ خاطر پرداخته اند: ر. هارتمان، عرضه داشت قشیری از تصوف، ص ۸۱ — ۸۰؛ ر. ا. نیکولسن، کشف المحجوب، ص ۳۸۷، بخش اصطلاحات فنی صوفیه؛ ی. اُپرمان، ذهن‌گری فلسفی و دینی غزالی، ص ۱۵۸.

۵۳ — همان کتاب، بخش بیان تسلط الشیطان علی القلب بالوسوسة؛ سوم، ص ۲۵، س ۳۰؛ به پس از این، حاشیه ۷۶ رجوع شود.

غزالی بحث خود را دربارهٔ خاطر با تلاش در توضیح معنی این کلمه از طریق مطلبی آغاز می‌کند که در مقاصد الفلاسفة خود به عنوان «قوای نفس حیوانی»^{۵۴} و در همین کتاب بیست و یکم احیاء پیش از آن به عنوان «سپاهیان قلب»^{۵۵} سخن گفته بوده است. قوای نفس را غزالی به پیروی از ارسطو^{۵۶} و ابن سینا^{۵۷} به «قوای مُدرِکَه» و «قوای محرّکَه»^{۵۸} تقسیم کرده، و در این خصوص 640 / در مقاصد گفته است که چون قوا از یک منبع سرچشمه می‌گیرد که همان نفس است، وظایف آنها با یکدیگر وابستگی دارد.^{۵۹} و بنابراین در اینجا برای نشان دادن این امر می‌کوشد که چگونه خاطریک نیروی انگیزندهٔ نفس است، ولی منشأ آن در ملکات مدرکۀ نفس است.

دربارهٔ منشأ داشتن خاطر در قوۀ مدرکۀ نفس، می‌گوید که خواطر عبارت از تأثرات و آثاری است که از دو حس درونی نابود شده، یعنی حافظه و نیروی دریافت برجای می‌ماند. باید توجه داشت که «نیروی دریافت» عبارت از حسی درونی است که وظیفۀ آن ساختن تصاویر تازهٔ خیالی از تصاویر اشیاء حقیقی است.^{۶۰} ترجمۀ گفتهٔ خود غزالی چنین است: «تأثرات خاصی که در قلب طلوع می‌کند، خواطر است. مقصودم از خواطر چیزهایی است که در قلب از فکرها (افکار) و یادها (اذکار) به وجود می‌آید، و مقصودم از این گفته آن است که دریافت قلب از دانش یا از راه به وجود آوردن چیزی تازه است و یا از راه به خاطر آوردن گذشته‌ها. از آن جهت به اینها خواطر می‌گویند که بدون توجه قلب به آنها بر آن خطور می‌کنند».^{۶۱}

۵۴ — مقاصد الفلاسفة، قاهره، بدون تاریخ، ۵۵ — بیان جنود القلب، سوم، ص ۵، س ۴.

ص ۲۷۶، س ۵. ۵۶ — در نفس سوم، ۹، ۴۳۲، ۱۷ — ۱۵.

۵۷ — نجاه، ص ۲۵۹، س ۲؛ شفاء: (۱) و یرایش ی. باکوش، روانشناسی ابن سینا، ۱۹۵۶، ص ۴۱، س ۸ — ۷؛ (۲) و یرایش فضل الرحمان، رسالۀ در نفس ابن سینا، ۱۹۵۹، ص ۴۱، س ۴.

۵۸ — مقاصد، ص ۲۷۶، س ۸ — ۷. ۵۹ — همان جا، س ۱۰ — ۹.

۶۰ — رجوع کنید به ص ۹۲ — ۹۱ از مقالهٔ من، «حواس درونی در متون فلسفی لاتینی و عربی و عبری»، مجلهٔ خداشناختی هاروارد، ۲۸ (۱۹۳۵)، ۱۳۳ — ۶۹.

۶۱ — احیاء (چاپ قاهره، ۱۳۵۸/۱۹۳۹)، بخش بیان تسلط الشیطان، در احیاء، همان چاپ،

و اما در خصوص نیروی انگیزنده نفس شدن آن، بحث وی در اینجا بازتابی از بحث پیشین او از ملکه انگیزنده در زیر عنوان «سپاهیان قلب» است که در آنجا، به پیروی از ابن سینا،^{۶۲} ملکه انگیزنده را به دو ملکه دیگر تقسیم می‌کند: (ا) آن که در قلب عواطف شهوت و غضب یا دنبال کردن و پرهیز کردن را برمی‌انگیزد؛ (ب) آنکه عملاً حرکات بدنی را در اندامها و ماهیچه‌ها و پیها تولید می‌کند.^{۶۳} این دو ملکه جزء ملکه انگیزنده را وی به ترتیب با الفاظ «اراده»^{۶۴} و «قدرت»^{۶۵} بیان کرده است — و اینها الفاظی است که وی در 641 جاهای دیگر احیاء برای بیان دو ملکه فرعی انگیزنده در ارتباط با عمل آدمی به کار برده است.^{۶۶} ولی در مقاصد لفظ خاصی برای دومین ملکه فرعی ملکه انگیزنده متناظر با «قدرت» نیامده است؛ و در مورد اولین ملکه و نیروی فرعی غزالی در آنجا لفظ دیگری جز «اراده» آورده است. ولی در مقدمه نام بردنش از لفظ دیگر برای نخستین ملکه فرعی، غزالی چنین نوشته است: «اراده نمی‌تواند جز از «شهوت» و «نزوع» (انگیزش) وجود پیدا کند».^{۶۷} سپس می‌گوید که نزوع و انگیزش ممکن است یا از «قوة شهوانیه» که از کشش به جانب چیزی حاصل می‌شود پدید آید، و یا از «قوة غضبیه» که مایه پرهیز و گریز می‌شود.^{۶۸} و سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد که «قوة نزوعیه» آن است که باعث و انگیزه می‌شود و فرمان می‌دهد».^{۶۹} لفظ نزوع یا قوة نزوعیه بدین گونه به توسط وی در



سوم، ۲۵، س ۲۶ — ۲۴.

۶۲ — نجاه، ص ۲۵۹، س ۱۳ — ۳؛ شفاء: (۱) ص ۴۱، س ۸ تا ص ۴۲، س ۴؛ (۲) ص

۴۱، س ۱۶ — ۵.

۶۳ — احیاء، بخش بیان جنود القلب؛ ۶۴ — همان‌جا، س ۳۱.

سوم، ص ۶، س ۳۳ — ۳۰. ۶۵ — همان‌جا، س ۳۲.

۶۶ — احیاء: کتاب التوبة، بخش بیان وجوب التوبة، چهارم، ص ۶، س ۱۹ و س ۲۷.

۶۷ — مقاصد، ص ۲۷۶، س ۱۲. بر مبنای ترجمه‌های و عبری مقاصد، متن چاپ شده عربی باید با افزودن لفظ «الشهوة» در پایان س ۱۲ از ص ۲۷۶، و لفظ «النزوع» در آغاز سطر ۱۳ اصلاح شود. نقل من از همین صورت اصلاح شده است.

۶۸ — همان‌جا، س ۱۶ — ۱۳. ۶۹ — همان کتاب، ص ۲۷۷، س ۳.

مقاصد همچون توصیفی از نخستین ملکه فرعی ملکه انگیزیده به کار رفته است. ضمناً می‌توان گفت که لفظ «نزوع» بازتابی از کلمه یونانی *اورمه* است که ارسطو آن را در آنجا به کار برده که گفته است اصل حرکت در جانوران اورمه همراه با شهوت است و در آدمی نزوع همراه با شهوت و عقل.^{۷۰} و نیز چنین است لفظ «اشتیاق» که در برابر همان لفظ یونانی در ترجمه عربی اثری یونانی از اسکندر افرویدی آمده که اصل یونانی آن در دست نیست.^{۷۱}

همین لفظ «نزوع» که پیشتر در احیاء، در زیر عنوان «جنود القلب» 642 غزالی / به جای آن کلمه «اراده» را به کار برده بود، اکنون، در زیر عنوان «بیان تسلط الشیطان علی القلب بالوسواس» آن را با لفظ «خاطر»، همچون عاملی که سبب پیدا شدن حرکاتی در نفس می‌شود و سرانجام حرکاتی را در بدن ایجاد می‌کند، بیان کرده و در مورد آن چنین گفته است: «خواطر محرکهای اراده‌اند» و «خواطر نقطه‌های شروع اعمالند».^{۷۲} سپس با در خاطر داشتن این که خود در جای دیگری از احیاء «جزم اراده» را برای «اراده»^{۷۳} به کار برده، و گفته‌اش در آنجا که بر حرکات بدن، که وی در ضمن آن از حرکت دست یاد کرده، می‌بایستی «یک میل شدید جزمی به نام قصد در نفس وجود داشته باشد»^{۷۴} مقدم باشد و با استعمال الفاظی که در عین یکی نبودن معنی واحد دارند، می‌گوید: «پس خاطر رغبت را به حرکت درمی‌آورد، و رغبت باعث حرکت جزم [تصمیم] می‌شود، و جزم نیت را تحریک می‌کند، و نیت اندامها را به حرکت وامی‌دارد».^{۷۵}

۷۰- اخلاق ائودی دوم، ۸، ۱۲۲۴^a، ۳۰-۱۶.

۷۱- رجوع کنید به ص ۷۴-۷۳ مقاله من، «مسئله نفوس افلاک از شرحهای بیزانسی بر ارسطو به میانجیگری اعراب و سن توماس تا کپلر»، در مقالات دیبارتن اوکس، شماره ۱۶ (۱۹۶۲)، ۶۵-۹۳.

۷۲- احیاء، کتاب یاد شده، بخش بیان تسلط الشیطان؛ سوم، ص ۲۵، س ۲۸-۲۶.

۷۳- همان کتاب، کتاب التوبة، بخش بیان وجوب التوبة؛ چهارم، ص ۶، س ۱۶ و س ۱۹.

۷۴- همان جا، س ۲۷.

۷۵- همان کتاب، بخش بیان تسلط الشیطان؛ سوم، ص ۲۵، س ۲۸-۲۶.

تا این جا غزالی «خاطر» را همچون نیروی انگیزنده‌ای در نظر گرفته است که آدمی را به انجام دادن کارهای گوناگون دنیوی برمی انگیزد. اکنون به بحث درباره «خاطر» به صورت نیروی انگیزنده‌ای می پردازد که انسان را به پرداختن به کارهای گوناگون دینی برمی انگیزد. وی درباره «خواطر» می گوید که بعضی از آنها به اعمالی می انجامد که از دیدگاه دینی خوب است و بعضی دیگر به اعمالی می انجامد که از دیدگاه دینی بد است. به همین جهت این خواطر به دو گروه متقابل و متضاد تقسیم می شود که هریک از آنها به صورت جمعی یک خاطر را تشکیل می دهد و ازدوتای آنها لفظ تثنیه «خاطران» ساخته می شود که یکی از آنها «خاطر ستوده به نام الهام الاهی» و خاطر دیگر «خاطر نکوهیده نجوای شیطانی» است. و سپس می گوید که هر دو خاطر ستوده و نکوهیده را خدا در قلبهای مردمان می آفریند، ولی آفریده شدن آنها در قلب به میانجیگری دو علت متفاوت است: علت «خاطری / که به خیر و نیکی 643 می انجامد» یک فرشته است، و علت «خاطری که به شر و بدی می انجامد» شیطان است.^{۷۶} در جایی دیگر پس از آن در ضمن بحث، به دو خاطر خیر و شر نیروهای انگیزنده درونی یعنی عقل و نفس غیر عاقل یا آرزو را می افزاید.^{۷۷}

و بدین گونه خاطر ستوده و خاطر نکوهیده غزالی شبیه خاطر طاعت و خاطر معصیت نظام و شبیه یصر خیر و یصر شر ربانیان می شود. ولی اختلافی میان آنها وجود دارد. در نظر نظام و علمای دین یهود، انسان با قدرت خود آزاد است که راه را برای تأثیر هریک از این دو نیروی انگیزنده درون خویش بازگذارد. ولی در نظر غزالی چنین نیست. به اعتقاد او همه «اعمال طاعت و معصیت»^{۷۸} که صورت می گیرد «به فرمان از پیش مقدر شده خدا است».^{۷۹} در یک فقره که این گفته او گوستین را به خاطر می آورد که کسانی هستند که

۷۶- همان جا، س ۳۵-۳۱.

۷۷- همان کتاب، بخش بیان سرعة تقلب القلب؛ سوم، ص ۴۵، س ۷-۵، ۲۲-۲۱؛ ص

۴۶، س ۷-۶.

۷۹- همان جا، س ۳۴-۳۳.

۷۸- همان کتاب، ص ۴۶، س ۲۷.

«خدا حیات ابدی برای آنان مقدر فرموده» و کسانی که «خدا مرگ ابدی را برای آنان مقدر فرموده»،^{۸۰} وی می گوید که «خدا فردوس را و کسانی را برای آن آفرید و این کسان را به انجام دادن کارهای نیک مشغول می دارد؛ او آتش دوزخ را و کسانی را برای آن آفرید و این کسان را به انجام دادن گناهان مشغول می دارد».^{۸۱}

ولی چنان به نظر می رسد که در اینجا غزالی به یک دشواری توجه پیدا کرده است. اگر همه کارهای آدمی از پیش مقدر شده باشد، از همه آن به اصطلاح سپاهیان قلب، خاطر ستوده و خاطر نکوهیده، فرشته و شیطان، عقل و نفس غیرعقل دیگر چه فایده ای حاصل می شود؟ و همچون کسی که می کوشد تا از پیش پاسخی برای این پرسش پیدا کند، در بحث خود پیش می رود و آنچه را که به نظروى هدف سپاهیان قلب است عرضه می دارد. هدف آنها، / ظاهراً 644 به گفته وی، به کار رفتن همچون وسیله هایی است که خدا با آنها از راههای اسرارآمیز گوناگون شگفتیهای مقدر کرده خود را به حرکت درمی آورد، چه، هرچند از ازل فرمان بر آن جریان یافته است که هر انسانی چه کارها باید بکند، مشیت او چنان نیست که زندگی شخصی که مقدر آن است که قدیس شود، رشته یکنواختی از قدسیت و زندگی شخصی که مقدر گناهکاری او است رشته یکنواختی از گناهکاری بوده باشد. بنابر حکمت اندازه ناپذیر او، راه رسیدن به هدف مقدر قدیس و گناهکار شدن می بایستی با نیتهای خوب و بد و آرزوها و خواستهها و اعمال متعارض هموار شود. برای مجسم ساختن این مطلب، غزالی قلوب مردمان را همچون صحنه هایی نمایش می دهد که می بایستی بر روی آنها جفتهایی از خواطر شریف و پست، و عقل و نفس غیرعقل، و دو ستاره مهمان فرشته و شیطان نقشهای خود را به نمایش درآورند. توطئه ها و ضد توطئه هایی در

۸۰ - در نفس و منشأ آن چهارم، یازده، ۱۶؛ مدینه الاهی پانزدهم، یک، ۱.

Enchiridion 100 نیز رجوع کنید به کتاب من، فلسفه دینی، ص ۱۷۶ - ۱۷۵.

۸۱ - احیاء، جلد یاد شده، بخش بیان سرعت قلب القلب : سوم، ص ۴۷، س ۲ - ۱. نیز رجوع کنید به نقلهای از صحیح مسلم، پیش از این، ص ۶۰۳، حاشیه ۴.

کار است که گاه به پایانه‌های سعادت‌مندانه می‌انجامد و گاه به پایانه‌های آکنده از بدبختی.^{۸۲} و هنگامی که پرده فرو می‌افتد، چنان می‌نماید که غزالی در برابر آن برای تماشا کنندگان چنین سخن می‌گوید: خیال نکنید که بازیکنانی که شاهد کارهای ایشان بودید فاعلهای آزادی هستند که با قدرت خود به طرف هدفی که انتخاب کرده بودند حرکت می‌کنند؛ هرگز چنین نیست؛ آنها تنها اسباب بازی‌هایی هستند که با دستی ناپیدا به حرکت درمی‌آیند و بخشهای مختلف و از پیش حساب شده را که به پایانه‌های مقدر و طرح‌ریخته به توسط نمایشنامه‌نویس یعنی خدا می‌انجامد، به نمایش می‌گذارند.

۴- آثار تولّد یافته (المتولّدات)

معتزله در تعلیم خود مبنی بر اینکه اعمال آدمی آزادانه به توسط او صورت‌پذیر می‌شود، با این مسئله رو به رو بودند که چه چیز اعمال انسان را تشکیل می‌دهد. گونه‌ای طبقه‌بندی از این اعمال به صورت مبهم به توسط واصل بن عطاء مؤسس مذهب اعتزال در این گفته‌ی وی عرضه شده است که «افعال بندگان منحصر است در حرکتها و سکونها و اعتمادها (تمایلات) و نظرو علم».^۱ یک طبقه‌بندی صوری به توسط ابوالهذیل در تمایزی که میان «افعال / 645 قلوب و افعال جوارح (اندامها)»^۲ قائل شده آمده است که وی هردو دسته از افعال را به صورت «افعال درون خود انسان»^۳ توصیف کرده است. گونه‌ی سومى از افعال آدمی را وی به عنوان «آنچه از فعل آدمی تولّد پیدامی کند»^۴ وصف کرده و به اختصار با لفظ «تولّد»^۵ یا «متولّدات»^۶ یعنی نظریه «آثار تولّد یافته»

۸۲- احیاء، همان کتاب، ص ۴۵، س ۳ تا ۳- مقالات، ص ۴۰۲، س ۱۲.

ص ۴۶، س ۲۸. ۴- همان‌جا، س ۸؛ ملل، ص ۳۵، س ۱۹-۱۸.

۱- ملل، ص ۳۲، س ۱۱-۱۰. ۵- مقالات، ص ۴۰۰، س ۱۵.

۲- همان کتاب، ص ۳۵، س ۱۵. ۶- همان کتاب، ص ۴۰۵، س ۶.

از آنها یاد کرده است. با آنکه تمایز میان افعال قلب و افعال اندامهای بدن ظاهراً مورد قبول عام نبوده، تمایز میان افعال یک شخص در بدن او، یعنی در خودش، و افعال او در بدن دیگر، یعنی آثار تولد یافته، چنانکه خواهیم دید، عموماً پذیرفته بود. باید توجه داشت که چنین تمایزی در نتیجه ترکیب چند گفته ارسطو با یکدیگر به دست می آید. مثلاً، ارسطو در یک جا می گوید که شهوت و آرزو چون با عقل یا تخیل ترکیب شود، چیزی «جسمانی» (به یونانی: *سوماتیکون*)^۷ به وجود می آورد، و این چیز «جسمانی» را وی در جای دیگر گونه ای «قوت» (*دونامین*) و «نیرو» (*ایسخون*)^۸ دانسته است. در جای دیگر وی گفته است که «قوت به معنی سرچشمه حرکت یا تغییری در چیز دیگری [جز چیز حرکت کرده یا تغییر یافته] است... همچون مثلاً این که هنر بتایی قوتی است که در خود چیز بنا شده نیست»^۹، که بنابر آن «قوت» یا «نیرو»یی که به وسیله آن آرزوی ترکیب شده با عقل یا تخیل را ارسطو محرک بدنی می داند که نفس در آن جای دارد،^{۱۰} به نظر وی، محرک چیز دیگری جز آنچه حرکت می کند نیز نمی شود.

با توجه داشتن به افعالی که به وسیله انسان در درون خود وی تولد پیدا می کند، / معتزله عموماً بر این اعتقاد بودند که فاعل آنها انسان است.^{۱۱} ولی در مورد آثار تولد یافته، این سؤال در میان آنان پیش می آمد که آیا آنها را باید عین افعال درون خود انسان دانست یا عین آنها نیستند. اشعری درباره این متولدات هشت نگرش را از معتزله درباره این پرسش نقل کرده است. من نخست این نگرشها را یا به صورت مفرد یا به صورت جفت جفت به وسیله

۷- در نفس سوم، ۱۰، ۴۳۳b، ۱۹-۱۳. ۸- در حرکت جانوران، ۱۰، ۷۰۳a، ۹.

۹- متافیزیک پنجم، ۱۲، ۱۰۱۹a، ۱۷-۱۵. با آنکه ترجمه عربی متافیزیک ظاهراً در اینجا قراءت متفاوت یا معیوبی دارد، معنی همان است. رجوع کنید به متن در این رشد: تفسیر مابعدالطبیعه، و برایش بویژ، دال، متن، ۱۷، ص ۵۷۷، س ۱۵ تا ص ۵۷۸، س ۹؛ نیز رجوع کنید به ابن سینا، نجات، ص ۳۴۸، س ۱۶-۱۴.

۱۰- رجوع کنید به پیش از این، حاشیه شماره ۷. ۱۱- رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۱۴ و بعد.

نقلهایی از بیان خود اشعری درخصوص آنها به اختصار توصیف می‌کنم و سپس، هر جا لازم باشد، شرح و توضیحی بر آن می‌افزایم.

نخستین نگرش از بشر بن الْمُعْتَمِر است. اشعری آن را چنین بیان کرده است: «آنچه از فعل ما تولد پیدا می‌کند... فعل ما است، و از علتهایی حادث می‌شود که از خود ما [به عنوان فاعلهای خودا گاه آنها] سرچشمه می‌گیرد».^{۱۲} وی این مطلب را با مثالهایی از «حرکت سنگ در هنگام پرتاب شدن و حرکت پیکان در هنگام کشیدن زه کمان و ادراک حاصل از گشودن چشم»^{۱۳} مجسم می‌سازد که سپس بر آنها «رنگ... و شیرینی... و بو و درد و لذت و تندرستی و بیماری و شهوت»^{۱۴} را می‌افزاید. بغدادی گزارش خود را درباره‌ی وی چنین آغاز کرده است: «وی درباره‌ی نگرش خود درباره‌ی متولات چندان مبالغه کرد که مدعی امکان این امر شد که انسان از طریق تولد رنگ و مزه و بو و دیدن و شنیدن و باقی محسوسات را خلق کند، به شرط آنکه فاعل [خودا گاه] آنچه سبب آنها می‌شود باشد، و نظری درباره‌ی گرما و سرما و تری و خشکی نیز به همین گونه است».^{۱۵} گزارش شهرستانی درباره‌ی وی چنین آغاز می‌شود: «وی پدید آورنده‌ی گفتار درباره‌ی تولد بود و در آن افراط می‌کرد».^{۱۶} بنابر نظر بشر، متولات تنها به حرکات و تغییرات محدود نمی‌ماند و کیفیات عرضی و حسیات و عواطف را نیز شامل می‌شود.

توجه داشته‌اید که من در ترجمه‌ی آنچه از اشعری نقل کردم، در میان دو

قلاب عبارت / «به عنوان فاعلهای خودا گاه آنها» را پس از عبارت «از علتهایی حادث می‌شود که از خود ما» سرچشمه می‌گیرد، و به همین گونه در ترجمه‌ی بغدادی، کلمه‌ی «خودا گاه» را پس از «فاعل» و پیش از «آنچه سبب آنها می‌شود» آورده‌ام.^{۱۶a} مخصوصاً چنین کردم تا این مطلب را نشان دهم که اثر تولد یافته، بنابر نظر بشر تنها زمانی فعل خود انسان است که آگاهانه مقصود

۱۵- فرق، ص ۱۴۳، س ۸-۵.

۱۲- مقالات، ص ۴۰۱، س ۵.

۱۶- ملل، ص ۴۴، س ۱۵-۱۴.

۱۳- همان جا، س ۱۰-۹.

۱۶a- رجوع کنید به بعد، حاشیه ۲۰.

۱۴- همان کتاب، ص ۴۰۲، س ۶-۵.

انسان صادر شدن آن از فعل او در درون خودش بوده باشد، ولی، بدون چنین قصد و نیت آگاهانه، باید اثر تولّد یافته را همچون بسیاری از افعال عالم دانست که، به اعتقاد بشر و نیز اعتقاد اکثر معتزلیان آفریده مستقیم خدا هستند. از آن جهت لازم بود که این تمایز در نگرش متولّدات بشر آشکار شود که به وسیله آن می‌توانیم بعضی از جمله‌های دیگری را که به نام او نقل شده، توضیح دهیم. مثلاً هنگامی که بغدادی در اصول خود گفته بشر را دربارهٔ اعراض نقل می‌کند، و از رنگها و مزه‌ها و بوها و دیده‌ها و شنیده‌ها همان اعراضی را می‌آورد که وی در اینجا به نام متولّدات نامیده، و می‌گوید که «بعضی از آنها فعل خدا و بعضی فعل انسان است»،^{۱۷} باید قبول کنیم که این آخریها از آنها هستند که از علتهایی نتیجه می‌شوند که انسان فاعل خودآگاه آنها است، در صورتی که اولیها از آنها است که انسان فاعل خودآگاه آنها نیست. به همین گونه، هنگامی که ابن حزم این گفته را از بشر نقل می‌کند که «خدا هرگز رنگ و مزه و بو... را نمی‌آفریند... بلکه انسان همهٔ اینها را به وجود می‌آورد»،^{۱۸} باز هم همان اعراضی که بشر در اینجا از آنها به عنوان آثار تولّد یافته یاد کرده ذکر می‌شود، باید قبول کنیم که تنها وقتی آنها را باید حادث شده به توسط انسان بدانیم که از علتهایی به وجود آمده باشند که فاعل خودآگاه آنها انسان است. و نیز به همین گونه هنگامی که اشعری این گفته را از بشر نقل می‌کند که «حرکت ممکن است سبب تولّد سکون شود»،^{۱۹} باید این را بپذیریم که پدید آورنده سکونی که از حرکت به عنوان علت آن حاصل می‌شود، ممکن است انسان باشد یا خدا، بسته به آنکه فاعل خودآگاه آن حرکت انسان بوده باشد یا چنین نبوده باشد.

648

/ نگرش دوم نگرش ابوالهذیل و کسانی است که از او پیروی کرده‌اند. اشعری آن را چنین بیان کرده است: «آنچه از فعل انسان تولّد پیدا کند، و او از [کیفیت] آن آگاه باشد، فعل او است».^{۲۰} در بغدادی آمده است که این

۱۹ - مقالات، ص ۴۱۳، س ۱۰.

۱۷ - اصول، ص ۱۳۵، س ۱۰ - ۸.

۲۰ - همان کتاب، ص ۴۰۲، س ۹ - ۸.

۱۸ - فصل، چهارم، ص ۱۹۷، س ۸ - ۶.

نگرش نگرش «اغلب معتقدان به آزادی اراده»^{۲۱} است. تا اینجا این نگرش همان نگرش بشر بن المعتمر است. ولی، باز هم به گفته اشعری، ابوالهذیل برخلاف بشر چیزهایی را استثنا می کند و می گوید: «أَمَّا لَذَّتْ وَرَنُكُهَا وَمَزْهَاهَا وَبُوهَا وَكُرْمِي وَسَرْدِي وَتَرِي وَخَشْكِي وَتَرَسٌ وَدَلِيرِي وَسِيرِي وَادْرَاكِ وَعِلْمٌ حَاصِلٌ آمَدَةٌ فِي دِيْغَرِي بِسَبَبِ فَعْلٍ أَوْ فَعْلٍ خُدَايَ تَعَالَى اسْت».^{۲۲} پس، بنابر نگرش ابوالهذیل، آثار در آثار تولّد یافته تنها به حرکات و تغییرات تعلّق می گیرد؛ به کیفیات عرضی و نیز به حسّیات و عواطف و شناختها تعلّق نمی گیرد

نگرشهای سوم و چهارم به ترتیب نگرشهای نظام و مُعَمَّر است. نگرش نظام را اشعری چنین بیان کرده است: «آنچه در خارج حوزه انسان حادث می شود، فعل خدای تعالی است بنابر ضرورت آفرینش [به جای «خلقه» باید «خلقة» خوانده شود] آن چیز، همچون پیش رفتن سنگی که به پیش پرتاب شود، یا پایین آمدن سنگی که به پایین پرتاب شود، یا بالا رفتن آن در صورتی که به طرف بالا پرتاب شود، و به همین گونه ادراک فعل خدای تعالی است بنا بر ضرورت خلقت. و معنی این آن است که خدا طبیعت سنگ را چنان قرار داده است که چون پرتاب شود در همان جهت پرتاب به پیش رود، و نیز چنین است در مورد دیگر چیزهای متولّد».^{۲۳} نگرش معمر را اشعری بدین صورت آورده است: «متولّدها و آنچه از حرکت و سکون و رنگ و مزه و بو و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست در اجسام جایگزین می شود / همه افعال جسمی است که 649 طبع آن جسم در آن جایگزین شده است».^{۲۴}

در این دو نگرش، چنانکه ملاحظه می شود، هم عنصر مشترک وجود دارد و هم عنصر متفاوت. عنصر مشترک در آنها قبول این مطلب است که آثار متولّد حاصل از طبیعت درون جسمی است که در آن این آثار تولّد یافته است.

۲۱- اصول، ص ۱۳۷، س ۱۲-۱۱؛ فرق، ۲۳- همان کتاب، ص ۴۰۴، س ۹-۴.

ص ۳۲۸، س ۱۳-۱۲. ۲۴- همان کتاب، ص ۴۰۵، س ۹-۶.

۲۲- مقالات، ص ۴۰۲، س ۱۶-۱۴.

اختلاف، از لحاظ سطحی محض گفته‌هایی که نقل شد، ظاهراً دوگانه است. نخست، در نظام، برای یک سنگ و بنابر آن هر جسم دیگر، آشکارا گفته شده است که طبیعت خود را از خدا دارا شده است؛ در معمر، تنها گفته شده که جسم دارای یک طبیعت است، بدون این که معلوم شود این طبیعت را چگونه دارا شده است. دوم، در نظام، اثر تولّد یافته در یک جسم فعل خدا به وسیله طبیعتی معرفی شده که آن جسم از خدا کسب کرده است؛ در معمر، اثر تولّد یافته در یک جسم، فعل جسم به میانجیگری طبیعتی که آن جسم دارد تعریف شده. ولی، چنانکه در بالا اشاره کردم، معمر درست همچون نظام بر این اعتقاد بوده است که طبع اجسام آفریده خدا است؛^{۲۵} تنها اختلاف میان آنان در این است که، به اعتقاد نظام، طبع جسم در زیر نظارت خدا عمل می‌کند و بنابر این فعل آن در اینجا به عنوان فعل خدا ذکر شده، در صورتی که، به گفته معمر، طبع جسم، با وجود این که آفریده خدا است، مستقلّ از خدا و بدون نظارت او عمل می‌کند.^{۲۶}

نگرش پنجم از صالح قُبّة است. اشعری آن را چنین نوشته است: «انسان جز در نفس خود عمل نمی‌کند، و آنچه از فعل او حادث می‌شود، همچون پیش رفتن سنگ در پرتاب و سوختن هیزم هنگام رسیدن آتش به آن و پیدا شدن درد پس از ضربت، آفریده خدا است».^{۲۷}

نگرشهای ششم و هفتم به ترتیب از ثُمّامة و جاحظ است. نگرش تمامه را اشعری چنین آورده است: «انسان هیچ فعلی جز اراده ندارد؛ هر چیزی جز آن بدون یک پدیدآورنده (مُحدِّث) حادث می‌شود، همچون پیش رفتن سنگ در پرتاب و مانند آن، و ثُمّامة بر این اعتقاد است / که به مجاز آن را به انسان نسبت می‌دهند».^{۲۸} گزارش اشعری از جاحظ بدین گونه است: «آنچه پس از اراده است [فعل] انسان به مقتضای طبع او است نه به اختیار او، و هیچ فعلی جز

۶۵۰

۲۵ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۶۵.

۲۶ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۶۹ و ص ۵۷۲. ۲۷ - مقالات، ص ۴۰۶، س ۸-۶.

۲۸ - مقالات، ص ۴۰۷، س ۱۱-۹؛ فرق، ص ۱۵۷، س ۱۴-۱۳؛ ملل، ص ۵۰، س ۶-۵.

اراده به اختیار از او صادر نمی شود». ۲۹

در گزارشهای اشعری از این دو نگرش چهار چیز باید مورد توجه واقع شود. (۱) در صورتی که ثمامه به سادگی می گوید «انسان هیچ فعلی جز اراده ندارد»، جاحظ می گوید که «هیچ فعلی جز اراده به اختیار از او صادر نمی شود». (۲) در آن صورت که ثمامه برای گفته خود «هرچیز جز اراده... پیش رفتن سنگ را پس از پرتاب» مثال می آورد، و به این ترتیب نشان می دهد که مقصودش از آن چیزی است که معمولاً به نام «متولدات» خوانده می شود، جاحظ به سادگی عبارت توضیح ناشده «آنچه پس از اراده است» را می آورد که به خودی خود معنی آن ممکن است فعلی در درون بدن پس از فعل درون قلب یا نفس بوده باشد. (۳) در آن صورت که ثمامه می گوید «هرچیزی جز اراده بدون محدث حادث می شود» و «به مجاز آن را به انسان نسبت می دهند»، جاحظ می گوید که «آنچه پس از اراده است [فعل] انسان به مقتضای طبع او است». (۴) هنگامی که جاحظ می گوید «هیچ فعلی جز اراده به اختیار از انسان صادر نمی شود»، معلوم نیست که آیا (ا) مقصودش اشاره به گفته پیشترش «آنچه پس از اراده است [فعل] انسان به مقتضای طبع او است نه به اختیار او» است و حذف عبارت «به مقتضای طبع او» تنها امری اتفاقی است، یا این که (ب) مقصودش اشاره به گونه دیگری از فعل است که در عین آنکه «به اختیار» نیست «به طبع» هم نیست.

به سؤالی که طبیعتاً بر ذهن ما بدین صورت می گذرد که آیا این اختلاف جمله بندیها مستلزم اختلاف نگرش است، به صورت منفی، به گفته بغدادی، به نام پیروان جاحظ چنین پاسخ داده شده است: «آنان می گویند که جاحظ با ثمامه در این امر توافق داشته است که انسانها هیچ فعلی جز اراده ندارند، و دیگر افعال منسوب به انسان بدان معنی است / که به مقتضای طبیعت از آنان صادر می شود و با اراده ایشان ضرورت پیدا می کند». ۳۰ به همین گونه،

۲۹ - مقالات، ص ۴۰۷، س ۱۳ - ۱۲؛ فرق، ص

۱۶۰، س ۱۰ - ۸؛ ملل، ص ۵۲، س ۷ - ۶. ۳۰ - فرق، ص ۱۶۰، س ۱۰ - ۸.

شهرستانی، پس از دوباره سازی گفته جاحظ به صورت «مردمان کسبی جز فعل اراده ندارند، و افعال ایشان به مقتضای طبع صورت می گیرد»، عبارت «به گفته ثمامه»^{۳۱} را افزوده است. عبارت «به مقتضای طبیعت از آنان صادر می شود و با اراده ایشان ضرورت پیدا می کند» که بغدادی در اینجا آورده، آشکارا صورت دیگری از گفته اصلی جاحظ به نقل اشعری بدین صورت است: «[فعل] انسان به مقتضای طبع او است نه به اختیار او».

بر مبنای این گواهی پیروان جاحظ، در مورد توافق او با ثمامه، به گمان من، حق آن داریم که بعضی از گفته های غیر روشن یکی از آن دورا به میانجیگری گفته روشن دیگری بدین گونه مورد توضیح قرار دهیم: (۱) این گفته ثمامه را که «انسان هیچ فعلی جز اراده ندارد»، باید به معنی این جمله جاحظ گرفت که «هیچ فعلی جز اراده به اختیار از انسان صادر نمی شود». (۲) این عبارت جاحظ را که «آنچه پس از [فعل] اراده است»، باید اشاره به متولّدات در عبارت ثمامه یعنی «هر چیزی جز آن [یعنی فعل اراده]» بدانیم که به صراحت آن را اثر تولّد یافته ای همچون «پیش رفتن سنگ در پرتاب» دانسته است. بنابراین، از این واقعیت که هردو نفر ایشان تنها از فعل اراده و آثار تولّد یافته سخن گفته و هیچ اشاره به افعال آدمی در درون خود او نکرده اند که پس از فعل اراده و پیش از آثار تولّد یافته قرار می گیرد، و نیز از این واقعیت که هردو نفر را از جهت معتزلی بودن باید چنان فرض کنیم که معتقد به آزادی اراده بوده اند مگر اینکه صریحاً منکر آن شوند، باید چنین استنتاج کنیم که افعال آدمی را در درون خودش هردو نفر مندرج در فعل اراده دانسته اند. بنابراین، به نظر آن هردو، افعال آدمی در درون خودش، همچون فعل اراده و برخلاف آثار تولّد یافته، از انسان با اختیار صادر می شود. (۳) این گفته ثمامه را که «هر چیزی جز آن [یعنی فعل اراده] بدون / مُحدّث حادث می شود»، باید به معنی این گفته جاحظ گرفت که «آنچه پس از اراده است [فعل] انسان به مقتضای طبع او

652

۳۱- ملل، ص ۵۲، س ۷. درباره کاربرد کلمه «کسب» در اینجا به معنی فعل آزاد، به

پیش از این، ص ۶۲۰، و پس از این، ص ۶۶۶، مراجعه کنید.

است نه به اختیار)؛ یعنی، عبارت «بدون محدث» را نباید به معنی تحت اللفظی گرفت؛ باید آن را بدین معنی گرفت که آثار تولّد یافته بدون محدثی همچون محدث فعل اراده‌اند که با اختیار عمل می‌کند. (۴) این گفته جاحظ را که «هیچ فعلی جز اراده از انسان به اختیار صادر نمی‌شود» باید به این معنی گرفت که هیچ یک از آثار تولّد یافته جز تنها فعل اراده و فعل انسان در درون خودش از انسان با اختیار صادر نمی‌شود. بدین ترتیب توافق کاملی میان این دو نگرش حاصل می‌شود. ولی باید توجه داشت که با وجود آنکه بغدادی و شهرستانی هردو و هریک به روش خود بیان داشته‌اند که جاحظ با ثمامه توافق نظر داشته، هیچ یک از آنان چنین توافق کاملی را که من کوشیدم تا در اینجا آن را آشکار سازم، بیان نکرده است. مثلاً بغدادی این سخن ثمامه را که «هر چیزی جز آن [یعنی فعل اراده] بدون محدث حادث می‌شود»، به این معنی تحت اللفظی گرفته است که «بدون یک فاعل» صورت می‌گیرد و بنابراین چنین استدلال کرده است که چنین نگرشی دلیل اثبات صانع را از مقدمه آن که جهان آفریده است بی اعتبار می‌سازد.^{۳۲} به همین گونه شهرستانی هم آن گفته ثمامه را به معنی تحت اللفظی گرفته است.^{۳۳} همچنین، بغدادی عبارت «هیچ فعل» را در گفته جاحظ که «هیچ فعلی جز اراده به اختیار از انسان صادر نمی‌شود» بدان معنی گرفته است که هم شامل افعال انسان در درون خودش همچون نماز خواندن و روزه گرفتن و هم شامل آثار تولّد یافته همچون دزدیدن و کشتن شود، و بنابراین چنین استدلال کرده است که چنین نگرشی به این نتیجه می‌انجامد که انسان را نمی‌توان مسئول اعمال خود دانست.^{۳۴} بنابر تفسیر من، ثمامه و جاحظ هردو از خرده گیری بغدادی مبرا هستند.^{۳۵}

نگرش هشتم از ضرار است که اشعری او را معتقد به این امر دانسته

است که آدمی ممکن است در بیرون از حوزه خویشتن خود / عمل کند، و آنچه

۳۲- اصول، ص ۱۳۸، س ۱۷ تا ص ۳۳- ملل، ص ۴۹، س ۱۷- ۱۴.

۳۴- فرق، ص ۱۶۰، س ۱۳ تا ص ۱۶۱، س ۳.

۱۳۹، س ۱.

۳۵- برای مصونیت آنان از دومین خرده گیری بغدادی رجوع کنید به پس از این، ص ۶۵۵.

از این عمل تولّد می‌یابد، نسبت به انسان یک «کسب» است و نسبت به خدا یک آفرینش».^{۳۶} آنچه ضرار در اینجا می‌کند تطبیق کردن نظریّه کسب خود است بر آثار تولّد یافته، و چنانکه پس از این خواهیم دید،^{۳۷} این نظریّه کسب تغییر شکلی از اعتقاد معتزله به اختیار (آزادی اراده) آدمی است؛ بنابراین، درست به همان گونه که فعل آدمی در درون بدن خودش دو فاعل انسان و خدا دارد، به همان گونه هم اثری که از فعل آدمی در درون بدن خودش در بدن دیگری تولّد پیدا می‌کند، دو فاعل انسان و خدا دارد. شکل دیگری از نگرش ضرار نگرش مُردار است که، برخلاف ضرار که معتقد به آن بود که افعال آدمی هم در خودش و هم در آثار تولّد یافته از آنها دو فاعل دارد، بر این اعتقاد بود که تنها آثار تولّد یافته دو فاعل دارد، و افعال شخص در خودش افعال خود او است. و این مطلب از این منابع به دست می‌آید: (۱) گزارشی ثبت شده در کتاب خیاط به نقل از ابن راوندی که آن را به نام ابوزُفرّ و ابوزَقل ابو موسی [مردار] چنین نقل کرده است: «برای یک فعل امکان آن وجود دارد که از طریق تولّد از دو فاعل صادر شود».^{۳۸} یعنی اثر تولّد یافته باشد؛ (۲) بغدادی این گزارش را شرح کرده و گفته است که مردار «با وجود آنکه مخالف این نظر ستیان بود که یک فعل می‌تواند از دو فاعل صادر شود که یکی از آن دو خالق است و دیگری مُکْتَسِب، نظرش چنین بود».^{۳۹} یعنی با وجود آنکه همان نظریّه کسب را به عنوان توضیحی برای افعال در درون خودش به کار نمی‌برد، بلکه در ابتدا همه ستیان آن را به کار می‌بردند؛ (۳) شهرستانی، پس از گفتن این که مردار شاگرد بشر بن المعتمر بوده گفته است که «نظری در باره آثار تولّد یافته همچون نظر استادش بود [یعنی آنها را از افعال انسان می‌دانست]، و بر آن این را می‌افزود که صدور یک فعل از دو واحد بر سبیل تولّد امکانپذیر است».^{۴۰}

۳۶- مقالات، ص ۴۰۸، س ۶-۴.

۳۷- رجوع کنید به بعد، ص ۶۶۷ و بعد.

۳۹- فرق، ص ۱۵۲، س ۶-۵.

۴۰- ملل، ص ۴۸.

۳۸- انتصار ۴۳، ص ۵۴، س ۲-۱.

و بدین ترتیب پرسشی که سران معتزله / درباره هشت نگرش شمرده 654 شده به وسیله اشعری برای پاسخ طرح کرده بودند، یعنی این که آیا آثار تولّد یافته را باید از لحاظ فاعل آنها همچون افعال درون خود آدمی دانست یا نه، به وسیله آنان از دوراه پاسخ داده شده است. بنابر نظر برجستگان سه تا از آن هشت نگرش، آثار تولّد یافته، از لحاظ فاعل آنها، همچون افعال درون خود آدمی است.^{۴۱} در صورتی که بنابر نظر برجستگان پنج تا از آن هشت نگرش، آثار تولّد یافته، از لحاظ فاعل آنها، همچون افعال درون خود آدمی نیستند. از این برجستگان آن پنج نگرش، یکی از آنان آثار تولّد یافته را افعال «خدای تعالی بنابر ضرورت آفرینش و خلقت [چیزها]» می داند؛^{۴۲} یکی دیگر آنها را افعال «جسم... به وسیله طبع آن جسم دانسته است»؛^{۴۳} یکی آنها را «مخلوق خدا» می داند؛^{۴۴} دو نفر آنها را افعال «انسان بنابر طبع و نه بنابر اختیار» می داند.^{۴۵}

از لحاظ افعال آدمی در درون خود وی، نمایندگان هر هشت نگرش، و از جمله آنان ضرابا کیفیتی خاص،^{۴۶} آنها را افعال آزاد و اختیاری انسان و آدمی را مسئول در برابر آنها می دانند که بنابر آن مستوجب پاداش و عقوبت می شود. در نتیجه، آن سه تن از هشت نماینده که آثار تولّد یافته را از لحاظ فاعل آنها همچون افعال آدمی در درون خودش می دانند، چنان می نماید که این آثار را افعال اختیاری انسان و او را مسئول آنها می شمارند، در صورتی که پنج نفر دیگر که آثار تولّد یافته را از لحاظ فاعل آنها همچون افعال آدمی در درون خودش نمی دانند، ظاهراً این آثار را افعال اختیاری انسان و بنابراین او را مسئول در مقابل آنها نمی شمارند. ولی فرض کردن این که آثار تولّد یافته را، که بخش بزرگی از عمل انسان را تشکیل می دهد و افعال همچون دزدیدن و کشتن را شامل می شود، گروهی از معتزله همچون افعال آزاد و اختیاری آدمی به حساب

۴۱ - بشر بن المعتمر (اول)، ابوالهذیل

(دوم)، ضراب (هشتم).

۴۴ - صالح قبه (پنجم).

۴۲ - نظام (سوم).

۴۵ - ثمامه (ششم) و جاحظ (هفتم).

۴۳ - معتمر (چهارم).

۴۶ - رجوع کنید به پیش، حاشیه ۳۷.

655 نیاورند و آدمی را مسئول در برابر آنها/نشانند، چیزی است که به تصوّر نمی گنجد و با تأکید معتزلیان نسبت به عدل الهی و بنابراین آزادی عمل آدمی و مسئولیت وی در مقابل همه کارهایی که از او سر می زند، به هیچ وجه سازگاری ندارد. بنابراین در بیان این امر می گوئیم که چگونه حتی کسانی که متولدات را از لحاظ فاعل آنها همچون افعال آدمی در درون خود نمی شمارند، آنها را از لحاظ مسئولیت انسان در مقابل آنها همچون افعال انسان در درون خود می دانند، باید به خاطر آورد که یک اثر تولّد یافته همچون «چیزی تولّد یافته از فعل آدمی»^{۴۷} تعریف شده است. و این البته بدان معنی است که اثر تولّد یافته تا آن حد وابسته به فعل آزاد و اختیاری انسان است که، بدون چنین فعل آزادی از آدمی، هیچ اثر تولّد یافته ای به میانجیگری هیچ یک از وسایلی که می گویند با آنها صورت پذیر می شود، صورت پذیر نخواهد شد. بنابراین، از آنجا که بدون فعل آزاد آدمی در درون خودش هیچ اثر تولّد یافته ای به وجود نخواهد آمد، انسان همان گونه در مقابل آثار تولّد یافته به وسیله او مسئول است که در مقابل افعال درون خود مسئولیت دارد — و این هیچ ربطی به آن ندارد که اثر تولّد یافته از لحاظ خودش چگونه به وجود آمده است.

۵- تناقضهای آزادی اراده

معتقدان به آزادی اراده در انتخاب کردن خیر و شرّ هر دو یا تنها در انتخاب شرّ، با دو دشواری روبه رو بوده اند. نخست، چگونه می باید آن آیات قرآنی را تفسیر کنند که در آنها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم عمل آدمی زیر کنترل خدا معرفی شده است؟ دوم، چگونه توصیف همه دانی و همه توانی خدا را در قرآن با طرز تصوّر خود در باره مختار و آزاد بودن انسان سازگار کنند؟

تلاش آنان برای حلّ این دشواریها یا تضادها را در زیر پنج عنوان عرضه خواهیم کرد.

۱- آزادی اراده و آیات تقدیری در قرآن

در قرآن دو گناهکار محکوم شده‌اند، یکی ابولهب است که آشکارا نام او در این کتاب آسمانی (سوره مَسَد، ۵- ۱) آمده، و/ دیگری وَلید بن مُغیرَة 656 است که نام او صریح در قرآن (مُذَثِّر، ۲۶- ۱۱) ذکر نشده است. با اعتقاد به قرآنی از پیش موجود، حتی قرآنی از پیش موجود و مخلوق،^۱ چنین نتیجه می‌شود که این گناهکاران مذتهای درازپیش از آنکه تولّد یافته باشند محکوم شده بوده‌اند، و لازمه اجتناب ناپذیر آن عبارت از این خواهد بود که از پیش گناهکاری آنان مقدر شده بوده است. علاوه بر این، بر استنتاج محکومیت از پیش مقدر ولید در مقابل گناهکاری از پیش مقدر او، این آیه وجود دارد که «خدا هر کس را بخواهد گمراه می‌کند، و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند (مُذَثِّر، ۳۴) که انکار مستقیم اختیار و آزادی آدمی در انجام دادن کار نیک و کار بد هر دو است. این آیات اسباب پربشانی ذهن معتقدان به آزادی اراده را فراهم می‌آورده است. از یکی از قدیمیترین آنان، عمرو بن عبید، روایت شده است که او منکر اصالت این آیات مربوط به ابولهب و ولید بن مغیره بوده است.^۲ از یکی دیگر از ایشان، هشام بن عمرو القوطی گزارش شده است که او توصیف خدا را با آن الفاظ قرآنی که حاکی از انکار آزادی بوده، منع می‌کرده است.^۳

ولی، اغلب معتقدان به اختیار، به جای منع کردن از کاربرد الفاظ تقدیری در توصیف خدا، تنها معنی تحت اللفظی آنها را طرد می‌کردند و در آن می‌کوشیدند تا این کلمات را موافق با اعتقاد خود به آزادی اراده معنی کنند.

۱- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۳۶ و بعد، و ص ۲۶۴ و بعد.

۲- رجوع کنید به شرایب، مذهب اشعری، ص ۹۳- ۹۲.

۳- فرق، ص ۱۴۶، س ۱۳ و بعد؛ ملل، ص ۵۰، س ۱۵ و بعد.

گزارشی از چنین تفسیر به توسط اشعری در دست است.^۴ اکنون به آوردن دو نمونه از تفسیرهای ایشان درباره الفاظی که دلالت بر گمراه کردن خدا دارد می پردازیم. بنابر یک تفسیر، این کلمات را باید به این معنی گرفت که: «خدا از آنان نام می برد و در حق ایشان داوری می کند که گمراهند»،^۵ یعنی «چون خدا آنان را بر راه گمراهی می بیند، به ما می گوید که او آنان را گمراه کرده است (أَضَلَّ). درست به همان گونه که چون شخصی شخص دیگر را ترسو (جَبَان) بیاید، می گوید أَجَبَنَ فُلَانٌ فُلَانًا یعنی فلانی فلانی را ترسو کرد».^۶ بنابر تفسیر دیگر، ممکن است این کلمات را به این معنی گرفت که «خدا لطف و هدایت و تأییدی را که در حق مؤمنان روا می دارد از آنان قطع می کند، و همین قطع کردن این چیزها است که إضلال (گمراه کردن) خوانده می شود».^۷

۲ - آزادی اراده و آجل

657

اشعری در کتاب إبانة، با مسلم فرض کردن این امر که معتزله به تعلیم قرآنی پیمان زندگی یعنی اجل (سوره انعام، ۲) معین باور دارند، چنان گمان کرده است که می بایستی تعلیم قرآنی حتمی بودن اجل (اعراف، ۳۲) را نیز قبول داشته باشند.^۱ سپس، با در نظر داشتن اعتقاد معتزله به آزادی اراده، و از جمله آزادی اراده برای کشتن، گفته است که از معتزلیان باید پرسید: «اکنون درباره کسی که شخص دیگر را به قهر کشته است بگو که آیا آن شخص کشته شده در اجل محتوم خود یا در جزآن کشته شده است؟»^۲ وی بدین گونه معتزله را با این قیاس دشوار^۳ روبه رو می کند که می توان آن را بدین صورت بازگو کرد: اگر کسی به اجل محتوم معتقد باشد، در آن صورت عمل کشتن می بایستی در همان اجل تعیین شده اتفاق بیفتد و بنابر آن نمی توان گفت که

۴ - مقالات، ص ۲۵۶، س ۴ و بعد.

۵ - همان کتاب، ص ۲۶۱، س ۱۱ - ۱۰. ۱ - إبانة، ص ۷۶، س ۵ - ۴.

۶ - همان جا، س ۱۶ - ۱۵. ۲ - همان جا، س ۶.

۷ - همان جا، س ۱۴ - ۱۲. ۳ - همان جا، س ۸ - ۷.

فعلی آزاد و از روی اختیار بوده است؛ و اگر به آزادی اراده معتقد باشد، عمل کشتن می‌بایستی در هر زمان اختیاری شخص کشنده صورت گرفته باشد، و بنابراین اجل مقدر شده نمی‌تواند محتوم باشد.

حلّ معتزله از این قیاس دشوار را اشعری در مقالات خود به صورتی بیان کرده است که از آن چهار نگرش دربارهٔ این مسئله حاصل شده است که اگر کشنده، با استفاده از به کار انداختن آزادی و اختیار خود، مقتول را مقارن با اجل محتوم نمی‌کشت چنان می‌شد. با عرضه کردن این چهار نگرش به صورت اندکی پیش و پس شده نسبت به مقالات، در هر یک از آنها نخست گفته اشعری را نقل خواهیم کرد، و سپس در آن می‌کوشم تا طرز تصویری را که در آن حالت در مفهوم اجل مندرج است بیان کنم.

یکی از این چهار نگرش را اشعری به صورت نگرش «فرد جاهلی از آنان» معرفی کرده که به اعتقاد این فرد «اجل وقتی است که خدا سی داند که اگر انسان کشته نشود تا آن زمان باقی می‌ماند، و وقتی نیست که در آن وقت کشته شده است».^۴ معنی این گفته آن است که بنابر آنچه در قرآن آمده اجلی وجود دارد، ولی کشنده، با اختیاری که برای کشتن دارد، می‌تواند آن اجل مقدر الهی را باطل کند. اشعری در ابانۀ خود که این نگرش را تنها به صورت فرضی برای / کوشش در حلّ قیاس دشوار از طرف معتزله طرح کرده، آن را به سبب «ناممکن بودن» از لحاظ مخالفت با تعلیم قرآن دربارهٔ اجل محتوم، طرد کرده 658 است.^۵ باید توجه داشت که چنین نگرشی را جلی به «یکی از بغدادیان»^۶ و ایجی به عموم معتزله نسبت داده است.^۷ نیز همین نگرش است که تفتازانی با اشاره به «یکی از معتزله که گفته است قاتل اجل محتوم را کوتاه می‌کند» در

۴ - مقالات، ص ۲۵۶، س ۹ - ۸.

۵ - ابانۀ، ص ۷۶، س ۱۶ - ۸.

۶ - جلی، کشف المراد، به نقل وایل در سفر اساف، ص ۲۷۴، حاشیه.

۷ - جرجانی، شرح المواقف، هشتم، ص ۱۷۰، س ۱۵ - ۱۳ (چاپ ت. سورنسن، ص

۱۲۷، س ۱۲ - ۱۰).

نظر داشته است.^۸

نگرش دیگر را اشعری به ابوالهذیل نسبت داده و درباره آن چنین گفته است: «آن مرد، حتی اگر کشته نمی شد، در این وقت می مرد.^۹ ظاهراً مقصود از این گفته آن است که (۱) اجل حتمی است؛ (۲) این که خدا علم قبلی از فعل و زمان کشتن دارد، ولی این علم قبلی سبب فعل یا تعیین زمان کشتن نیست،^{۱۰} بدان سان که عمل قتل در آن وقت مخصوص انتخاب آزاد شخص قاتل است؛ (۳) این که خدا اجل را با زمان آزادانه گزیده شده قتل که از پیش بر خدا معلوم بوده، همزمان می کند.

این نگرش را نَسَفی در عقائد خود به عنوان نگرش اسلام اهل سنت معرفی کرده؛^{۱۱} جلی آن را به مُجْبِرَه (جبری مذهب) نسبت داده؛^{۱۲} و ایجی آن را مذهب اهل حق دانسته است.^{۱۳} چون هیچ یک از اینان در اعتقاد ابوالهذیل به آزادی اراده با او شریک نیستند، آنچه از این نگرش مقصود ایشان بوده، به اعتقاد من این است که (۱) اجل محتوم است؛ (۲) خدا علم قبلی از فعل و نیز از زمان کشتن دارد، و آن علم قبلی علت فعل کشتن و تعیین زمان آن است؛ (۳) / خدا اجل را با زمان کشتن که معلول علم سابق او است همزمان می کند.

نگرش سومی را اشعری تنها با گفتن این که «دیگران بر این اعتقادند که اگر قاتل او را نکشد، ممکن است یا بمیرد یا زنده بماند» بیان کرده است.^{۱۴} این نگرش را، بدان صورت که بیان شده، می توان چنین تفسیر کرد که یا منکر اجل است و یا منکر این که خدا علم قبلی از فعل آزاد شخص قاتل داشته باشد. بنابر نخستین تفسیر یاد شده، چون اجلی وجود ندارد، ممکن است

۸ — تفتازانی، ص ۱۰۸، س ۱۰. رجوع کنید به حاشیه ۸ از ص ۴۹ ترجمه الیر برای تبدیل کلمه «الله» متن عربی به کلمه «کشنده».

۹ — مقالات، ص ۲۵۷، س ۲ — ۱.

۱۰ — رجوع کنید به بعد، ص ۶۶۲ و بعد.

۱۱ — تفتازانی، ص ۱۰۸، س ۶.

۱۲ — کتاب یاد شده (حاشیه ۶ پیش از این).

۱۳ — کتاب یاد شده (در حاشیه ۷ بالا)، ص ۱۷۰، س ۱۱ — ۱۰ (ص ۱۲۷، س ۷).

۱۴ — مقالات، ص ۲۵۷، س ۳.

مرگ طبیعی مرد کشته نشده در زمانی اتفاق بیفتد که بنا بود کشته شود یا در زمانی پس از آن و به همین جهت است که جمله به صورت «اگر قاتل او را نکشد، ممکن است یا بمیرد و یا زنده بماند». بنابر دومین تفسیر یاد شده، چون خدا علم قبلی از فعل آزاد و اختیاری کشتن ندارد، اجل مقدر شده او ممکن است یا منطبق بر همان وقتی باشد که آن مرد کشته می شود، یا زمانی بعد از آن اتفاق بیفتد، و بنابراین، باز هم چون از اجل به صراحت در قرآن یاد شده، در صورتی که از علم قبلی خدا نسبت به رویدادهای آینده صریحاً در قرآن ذکر به میان نیامده،^{۱۵} می توانیم چنین نتیجه گیری کنیم که تفسیر یاد شده دوم بیشتر احتمال صحت دارد.

همین نظر را جلی به اهل تحقیق (المُحَقِّقُونَ) نسبت داده است.^{۱۶} و چون «محققون» اشاره به متکلمان اهل سنت^{۱۷} است — که در اعتقاد به آزادی اراده با معتزله شریک نیستند — نگرشی که حلی به آنان نسبت داده، هرچند با همان عبارت بیان شده که اشعری آن را به گروهی از معتزله منسوب کرده، نمی تواند همان معنی را داشته باشد. بنابراین می توانیم چنین فرض کنیم که این نگرش، بدان گونه که مورد اعتقاد محققون بوده، اشاره به حدیثی است که به گفته تفتازانی «از این واقعیت / سخن می گوید که بعضی از عبادتها بر طول عمر می افزاید».^{۱۸} بنابر این، اگر مرد کشته نشده مستحق افزایش طول عمر به سبب «بعضی از عبادتها» بوده باشد، زنده خواهد ماند؛ وگرنه، در زمانی خواهد مرد که بنا بود در آن کشته شود که در نظر «محققون» همان زمان اجل او است. نگرش چهارم را اشعری بدین گونه بیان کرده است: «و گروهی از

۱۵ — رجوع کنید به بعد، ص ۶۶۱ — ۶۶۰.

۱۶ — کتاب یاد شده (حاشیه ۶ بالا).

۱۷ — رجوع کنید به الدر، ص ۶۵، س ۱۷، از ترجمه او از تفتازانی که در آن به، کشاف

اصطلاحات الفنون، ص ۳۲۷، اشاره کرده است.

۱۸ — تفتازانی، ص ۱۰۸، س ۱۳ — ۱۲، که در مورد آن الدر (ص ۹۴، شماره ۹) به مسند

ابن حنبل، سوم، ۲۲۹ (چاپ قاهره، ۱۳۱۳ هجری) ارجاع داده است.

ایشان این نگرش را غیرممکن دانسته اند».^{۱۹} می‌توانیم بگوییم که اعتراض ایشان به نگرش سوم، چنانکه دانستیم، مبتنی بر انکار علم قبلی خدا از زمان صورت گرفتن عمل قتل شخص قاتل است. بنابراین می‌توانیم نیز چنین فرض کنیم که آن دیگران که نگرش سوم را طرد می‌کردند، با نگرش دوم یعنی نگرش ابوالهذیل موافق بوده‌اند.

آنچه در مورد مخالفت و تضاد آزادی اراده و اجل مقدر شده گفته شد، کفایت می‌کند.

۳- آزادی اراده و روزی از پیش معین شده

رزق مقدر شده از پیش اصل دیگری است که در تعلیمات قرآن آمده است.^۱ مخالفت آن با آزادی اراده را می‌توان چنین بیان کرد: اگر اختیار و آزادی اراده درست باشد، دزدی که برای به دست آوردن رزق و روزی دزدی می‌کند، از روی آزادی اراده مرتکب دزدی می‌شود و بنابراین روزی وی از پیش به توسط خدا مقدر نشده است. ولی اگر روزی مقدر مورد قبول باشد، رزقی که از دزدی فراهم می‌شود، لازم است که از پیش به امر خدا مقدر شده باشد. پاسخی که معتقدان به آزادی اراده به این تردید داده‌اند، در گفته‌ای از آنان بدین صورت بیان شده است: «خدای تعالی روزی حرام به کسی نمی‌دهد».^۲ یعنی تنها روزیهای حلال از پیش به فرمان خدا مقدر شده و روزیهای حرام مقدر شده‌اند و نیست.

۴- آزادی اراده و علم قبلی خدا

در قرآن مجید، با آنکه علم خدا به هرچیز به صورت صریح در آیاتی همچون «و او به همه چیز دانا است» (حدید، ۳) و «و خدا از آنچه می‌کنید

۱۹- مقالات، ص ۲۵۷، س ۴. ۱- سوره بقره، ۲۰۸؛ سوره نور، ۳۸؛ سوره شوری، ۱۸.

۲- مقالات، ص ۲۵۷، س ۹-۸؛ ابانۀ، ص ۷۷، س ۵-۴؛ تفتازانی، ص ۱۰۹، س ۱۴.

آگاه است» (منافقون، ۱۱) آمده، از علم / قبلی خدا تنها نسبت به پنج چیز سخن رفته است (لقمان، ۳۴)، که از آنها در حدیث به نام «پنج کلید راز معرفت»^۱ یاد شده، و از این پنج یکی هم فعل آدمی نیست. بنابراین هنگامی که معتقدان به آزادی اراده به بحث درباره تأثیری می‌پردازند که ممکن است علم قبلی خدا در فعل اختیاری آدمی داشته باشد، دو نگرش ابراز می‌دارند.

یک نگرش، چنانکه انتظار می‌رود، علم قبلی خدا را منحصر در پنج چیز یا پنج گونه چیز می‌داند که ذکر آنها در قرآن آمده است و بنابراین منکر چنین علم قبلی درباره دیگر چیزها یل، لا اقل، در افعال آدمی می‌شود. بدین گونه می‌بینیم که به معتقدان به آزادی اراده (قَدَرِیّه) این نگرش کلی نسبت داده شده که «خدا نسبت به چیزی تا زمان پیدا شدن آن علم ندارد»^۲، و از گروه خاصی از اینان یعنی شَبِیّه گزارش شده است که آنان «منکر آنند که علم خدا مقدم بر آنچه مردمان می‌کنند و آنچه می‌شوند وجود داشته باشد».^۳ انکار مشابهی نسبت به علم سابق خدا خواه درباره همه چیزهای آینده یا تنها درباره افعال آینده بشری مورد قبول کسانی دیگر نیز بوده است که می‌توانیم آنان را از معتقدان به آزادی اراده فرض کنیم. مثلاً، گروهی از رافضیان، و آشکارا آن گروه که معتقد به آزادی اراده و اختیار بوده‌اند،^۴ گفته‌اند که «خدا از آنچه خواهد شد از پیش آگاه است، جز از افعال آدمی، که از آنها تنها در زمان وقوع آنها با خبر می‌شود».^۵ هِشام بن الحَکَم رافضی که از تصوّر خاص وی درباره آزادی اراده پس از این سخن خواهیم گفت،^۶ به صورتی کاملاً آشکار منکر علم خدا نسبت به هر حادثه می‌شود که در آینده واقع خواهد شد، چه به صراحت

۱ - رجوع کنید به حاشیه سیل بر ترجمه قرآنش در همین مورد.

۲ - امانه، ص ۸۵، س ۱۱ - ۱۰.

۳ - مَلَطی، تنبیه، ص ۱۳۳، س ۳۳ - ۳۲، نقل شده به توسط وات، آزادی اراده و تقدیر، ص

۴ - مقالات، ص ۴۱، س ۷.

۵ - همان کتاب، ص ۳۸، س ۱۶ - ۱۵. ۶ - رجوع کنید به بعد، ص ۷۷۳ - ۷۷۲.

می گوید: «کسی را نمی تون عالم دانست مگر این که آنچه نسبت به آن عالم است وجود داشته باشد»؛^۷ و در این باره که خدا نسبت به افعال آدمی علم قبلی ندارد، این برهان را افزوده است: «اگر خدا به آنچه بندگانش خواهند کرد علم قبلی داشته باشد، دیگر آزمایش و امتحان درست نخواهد بود».^۸ محتملاً، 662 سرامدان / این نگرشها فقدان این علم قبلی خدا را از همه حوادث آینده یا تنها از افعال آدمی از جمله محالاتی می شمردند که مربوط به حکمت بیپایان خدا است.^۹

ولی چنان می نماید که بعضی از معتزله، به جای انکار علم قبلی خدا نسبت به افعال بندگان، تنها منکر علت بودن آن برای وقوع آن افعال شده اند. در این مورد گواهی یهودا هالیوی را در دست داریم که درخصوص تضاد علم قبلی خدا با آزادی اراده، که در آن به فعل آزادی اراده همچون فعلی ممکن اشاره می کند، چنین گفته است: «متکلمان در این موضوع به تفصیل سخن گفته و به این نتیجه رسیده اند که علم داشتن نسبت به آنچه ممکن است عرضی است، بدان سان که علم به چنین چیز علت پیدایش آن چیز نیست. بنابراین، علم خدا چیزها را به آن مجبور نمی کند که وجود پیدا کنند — با وجود علم وی نسبت به آنها، برای آنها این امکان وجود دارد که وجود پیدا کنند یا وجود پیدا نکنند، چه علم داشتن نسبت به آنچه ممکن است حادث شود، سبب حادث شدن آن نیست، درست به همان گونه که علم داشتن نسبت به چیزی که حادث شده نمی تواند سبب حدوث آن باشد».^{۱۰} بدون شک گفته یهودا هالیوی مبتنی بر منابعی است که در هنگام نوشتن این فقرات بر من ناشناخته بوده است. چنین

۷ — مقالات، ص ۴۹۴، س ۴۴؛ فرق، ص ۴۹، س ۱۸.

۸ — همان جا، س ۵ — ۴۴؛ فرق، ص ۵۰، س ۲ — ۱.

۹ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۷۸ و بعد.

۱۰ — الخزری پنجم، ۲۰، ص ۲۴۱، س ۲۶ — ۲۰؛ ص ۲۴۱، س ۲۳ — ۱۷. پیش از هالیوی، سعدیا (امونوت ششم، ۴، ص ۱۵۴، س ۲۰ — ۱۱) از علت نبودن علم قبلی خدا، بدون اشاره به کلام، بحث کرده بوده است.

نگرشی به صورت غیرمستقیم مندرج در گفته ای منسوب به معتزله آمده که: انسانی که بنابر علم قبلی خدا ایمان نخواهد آورد، قدرت آن دارد که مؤمن شود.^{۱۱} انتساب مستقیم نگرشی را همچون آنکه یهودا هالوی به نام آنان نقل کرده، در تهانوی (۱۷۴۵) می توان یافت که در کشف اصطلاحات الفنون خود معتزله را معتقد به آن دانسته است که «این واقعیت که خدای تعالی از پیش به وقوع اجل به سببی از سببها آگاه است، علت وقوع آن اجل / نخواهد شد، چه دانستن نتیجه و تابع چیز دانسته شده است و تأثیری در آن ندارد».^{۱۲}

ولی، با وجود آنکه این اصل که علم قبلی خدا موجب حدوث حادثه ای نمی شود یقیناً به توسط معتزله برای از بین بردن تضاد میان علم سابق خدا و آزادی اراده آدمی به کار می رفته، این اصل به تازگی با آنان استقرار پیدا نکرده بوده است. تاریخی کهن دارد. در زمانی تقریباً مقارن با ظهور معتزله، به توسط ابوقره مسیحی به کار می رفت که، در کتابی نوشته شده به عربی از وی، پس از بیان این که خدا از پیش از افعال خود آگاهی دارد و این که غیر ممکن است که آن علم قبلی بر خدا واجب کند که آنچه را از پیش می دانسته است عمل کند، چنین نوشته است: «به همین گونه نیز غیر ممکن است که علم قبلی خدا آن آزادی اراده را که به انسان بخشیده و در هنگام آفرینش انسان قضای وی بر وجود آن به خیر آدمی رفته است به ضرورت و اضطرار مبدل سازد».^{۱۳} اندکی پیش از ابوقره، این اعتقاد را یوحنا دمشقی چنین بیان کرده بود: «خدا از پیش همه چیزها را می داند ولی از پیش آنها را مقدر نمی کند».^{۱۴} بسیار پیش از آن رَبی اکیبا در گفته مشهورش همین مطلب را چنین بیان کرده بود: «همه چیز پیشبینی شده، ولی آزادی انتخاب داده شده است».^{۱۵}

۱۱ - مقالات، ص ۲۴۳، س ۱۵.

۱۲ - رجوع کنید به کشف اصطلاحات الفنون، ویرایش اسپرنگرو و ویلم ناسولیس، جلد

دوم، ص ۱۳۱۷، ص ۱۰ - ۸.

۱۳ - گراف، نوشته های عربی تئودور ابوقره، معمرنهم، ص ۲۳۵ - ۲۳۴.

۱۴ - در اعتقاد مستقیم دوم، ۳۰ (۹۴ B. PG ۹۶۹). ۱۵ - م. ابوت سوم، ۱۵.

۵ - آزادی اراده و قدرت خدا: نظریه کسب

آ - کسب پیش از اشعری

(۱) سه نظریه کسب

قدرت خدا اصل دیگری است که از آن در قرآن سخن رفته است.^۱ تناقض آن با آزادی اراده را می توان بدین گونه بیان کرد: با قبول قدرت خدا که قدرتی نامحدود است، / همه چیز در حوزه قدرت خدا قرار می گیرد. ولی معتقد 664 بودن به آزادی اراده انسان، به این معنی است که قدرت آدمی در انتخاب یکی از دو گونه فعل در حوزه قدرت خدا نیست. این تناقض را اشعری به صورت یک پرسش طرح شده از طرف معتزله چنین بیان کرده است: «آیا خدا بر چیزی که در آن به بندگانش قدرت بخشیده است، قدرت دارد؟»^۲. وی در دو جا از مقالات خود دو نگرش را گزارش کرده است.

یک نگرش در یکی از این دو جا به توسط او به «اکثریت معتزله»^۳ منسوب شده و در جای دیگر به «ابراهیم [التَّطَام] و ابوالهذیل و دیگر معتزله و قدریه جز شحام»^۴. این جمله، به صورتی که وی آن را در جای دیگر از کتابش آورده، مشتمل بر دو بخش است بدین صورت: «خدا را نباید به آن توصیف کرد که بر چیزی قادر است که در مورد آن به انسان قدرت بخشیده است»^۵، و محال است که مقدر واحد از آن دو قادر باشد»^۶. در جای دیگر، جمله بیان کننده این نگرش تنها یک بخش دارد و بدین صورت است: «خدا را به هیچ وجه نباید به قادر بودن بر چیزی توصیف کرد که نسبت به آن به بندگان خود قدرت بخشیده است»^۷.

۱ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۱۹ - ۵۱۸؛ ۶۰۲ - ۶۰۱.

۲ - مقالات، ص ۱۹۹، س ۴ - ۳؛ نیز ص ۵۹۴، س ۸ - ۷.

۳ - همان کتاب، ص ۱۹۹، س ۵. ۴ - همان کتاب، ص ۵۴۹، س ۱۰ - ۹.

۵ - در متن «تَقْدِير» آمده، ولی چنان می نماید که تحریفی صورت گرفته و در اصل «اَقْدَر»

بوده است؛ رجوع کنید به ص ۹۴۹، س ۱۲، و ص ۱۹۹، س ۵.

۶ - مقالات، ص ۵۴۹، س ۱۱ - ۱۰. ۷ - همان کتاب، ص ۱۹۹، س ۶ - ۵.

بخش اول از نخستین بیان به صورتی کاملاً آشکار به این معنی است که خدا به آدمی قدرت آزادی عمل ارزانی داشته و این قدرت را حتی خود خدا هم نمی تواند از او سلب کند، چه لازمه آن برای خدا این می شود که آدمی را از قدرت عملی محروم کند که خود به او بخشیده بوده است، و این خود یکی از محالهایی است که، بنابر آنچه پیشتر دیدیم،^۸ چنان باور داشتند که خدا به مقتضای حکمت خود هرگز آن را ممکن نخواهد ساخت. بخش دوم نخستین بیان ظاهراً / افزوده ای از خود اشعری است، که از پیش تضاد میان نگرشی را 665 که هم اکنون نقل کرده و نگرش شحام را که بلافاصله درصدد بیان کردن آن است، نشان می دهد.

قسمت عمده نگرش دوم یعنی نگرش شحام، با تغییرات جزئی لفظی، در هر دو جای مقالات آمده است. آن قسمت عمده در یکی از دو جا بدین صورت است: «خدا بر آنچه در آن بندگان خود را قدرت بخشیده، قادر است، و این که یک حرکت که مقدور باشد برای دو قادر مقدور است، یعنی خدا و انسان، پس اگر قدیم [یعنی خدا] آن را انجام داد، بنابر ضرورت (اضطرار) است، و اگر مُحَدَّث [یعنی انسان] آن را انجام داد به اکتساب است».^۹ توجه به «یک حرکت» و «انجام داد» آشکارا نشان می دهد که لفظ «قدرت» که در این فقرات آمده، تنها اشاره به «قدرت عمل کردن» است و «قدرت اراده عمل کردن» را شامل نمی شود، بدان سان که شحام هرچه درباره قدرتی بگوید که خدا آن را به آدمی بخشیده، مقصود از این قدرت تنها قدرت بر عمل کردن است و قدرت بر اراده عمل کردن را شامل نمی شود.

این بیان به صورتی واضح بدان معنی است که شحام، برخلاف نظر استادش ابوالهذیل و همه معتزلیان دیگر زمان، بر این اعتقاد بود که، حتی اگر خدا قدرت اراده کردن برای عمل و قدرت عمل کردن را به آدمی بخشیده باشد، ممکن است یا انسان را از قدرت عمل کردن محروم کند بی آنکه لازم باشد او را

۸ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۷۸ و بعد.

۹ - مقالات، ص ۵۴۹، س ۱۴ - ۱۲؛ نیز ص ۱۹۹، س ۹ - ۷.

از قدرت اراده کردن برای عمل نیز محروم سازد، یا ممکن است بر او روا دارد که این هردو قدرت را نگاه دارد. در نتیجه، اگر خدا آدمی را از قدرت عمل کردن محروم کند، در آن صورت هر عملی که پس از آن به توسط آدمی انجام شود، عمل آزادی از خود او نیست؛ عملی است که خدا برای او آفریده است؛ بدان سان که، به گفته شحام، «اگر قدیم [یعنی خدا] آن را انجام دهد، بنابر ضرورت (اضطرار) است». ولی اگر خدا آدمی را از قدرت عمل کردن محروم نسازد، در آن صورت هر فعلی که به وسیله آدمی عملی شود به سبب آن قدرت عملی است که از طریق ارزانی داشته شدن به او از جانب خدا و محروم نشدنش از آن کسب کرده است، بدان سان که باز هم، به گفته شحام، «اگر محدث [یعنی انسان] آن را انجام داد به اکتساب است». / اصطلاح «اکتساب» اصطلاحی است که به توسط او به معنی فعل آزاد آدمی به کار رفته است. بنابراین بغدادی، پس از گفتن این که «شحام این امکان را جایز دانسته است که یک چیز هدف قدرت دو صاحب قدرت بوده باشد»، آن را بدین گونه معنی کرده است که «هریک از آن دو، به جای دیگری، می تواند به آن هدف برسد».^{۱۰}

666

کلمه اکتساب یا کسب پیش از شحام تاریخی دوگانه داشته است. نخست، در نزد نخستین معتقدان به آزادی اراده، کلمه کسب و جمع آن اکساب به معنی افعال آدمی به کار می رفت که همه آنها را افعال آزاد می دانستند، و سبب آن را قدرت بر عمل کردن آزادی تصویری کردند که خدا به آدمی ارزانی داشته و آدمی از او کسب کرده است. مثلاً، در فقره ای مربوط به قدریه پیش از معتزله و پیروان معتزلی ایشان، بغدادی این نگرش را به ایشان نسبت داده است که «خدا خالق کسبهای آدمی نیست»^{۱۱} و این که «آدمیان تعیین کننده اکساب خود هستند».^{۱۲} دلیلی برای شک کردن در این امر نیست که بغدادی می خواهد اصطلاحات اصلی قدریه را که به وسیله او توصیف شده نقل

۱۰ - فرق، ص ۱۶۳، س ۹ - ۸.

۱۲ - همان جا، س ۸.

۱۱ - همان کتاب، ص ۹۴، س ۷.

کند. به همین گونه دلیلی برای شک کردن در این امر نیست که شهرستانی در آن جا که از قول واصل بدین گونه سخن می گوید که «خیر و شرّ و زشت و زیبا از اکساب بندگان صادر می شود»^{۱۳}، اصطلاحات ابتدایی واصل را به کار می برد. این شکل کاربرد اکساب به عنوان توصیفی از افعال آزاد مردمان آشکارا مبتنی بر آن آیات قرآن است که با جمله «و هر کس کار بد کند» (نساء، ۱۱۰) آغاز می شود، و در پی آن می گوید «و هر کس گناهی کسب کند» (نساء، ۱۱۱)، و سپس «و هر کس خطایی یا گناهی کسب کند» (نساء، ۱۱۲)، یا آیاتی که یکی از آنها چنین است: «جزا داده نمی شوید مگر به آنچه می کردید» (طور، ۱۶)، و یکی دیگر «هر کس در گروهی چیزی است که کسب کرده است» (طور، ۲۱). برای کسانی که معتقد به آن بودند که خدا قدرت اراده آزاد به آدمی بخشیده، این آیات بدان معنی بوده است که افعال آزاد آدمی کسبهای خود او است.

دوم، از فقره دیگری در مقالات اشعری چنین نتیجه می شود / که، پیش 667 از شحام، ضرار را به سبب معتقد بودن به نظریه کسب، معتزله از خود طرد کرده بودند،^{۱۴} و نیز این که نجاره یک نظریه کسب معتقد بود.^{۱۵} به همین گونه، هنگامی که خیاط معاصر اشعری به «ضرار و حفص الفرد» نگرشی را درباره «آنچه مخلوق است»^{۱۶} نسبت می دهد، اشاره وی، چنانکه پس از این خواهیم دید، به نظریه کسب است. و بالاخره، هنگامی که این هر سه نفر، ضرار و حفص و نجاره، به توسط شهرستانی در ملل در زمره آن معتزله به شمار آمده اند که وی آنان را «متوسطون» نامیده و گفته است که درباره بعضی از مسائل^{۱۷} با معتزلیان دیگر اختلاف دارند، یکی از این گونه مسائل آشکارا همان مسئله کسب است.

حال به توضیح کامل نگرشهای ضرار و نجاره درباره کسب بدان صورت

۱۳ - ملل، ص ۳۲، س ۲۰ تا ص ۳۳، س ۱.

۱۴ - مقالات، ص ۲۸۱، س ۳ - ۲.

۱۶ - انتصار، ۹۱، ص ۹۸، س ۵ - ۴.

۱۵ - همان کتاب، ص ۵۶۶، س ۱۵ - ۱۴.

۱۷ - ملل، ص ۱۹، س ۱۵ - ۱۴.

که از گفته‌های اشعری و دیگران به دست می‌آید، می‌پردازیم. گزارش اشعری درباره‌ی ضرار چنین است: «علتی که به سبب آن ضرار بن عمرو از معتزله جدا شد، این گفته‌ی او بود که اعمال بندگان مخلوق است، و این که فعل واحد را دو خالق است: یکی آنکه آن را آفرید که خدا است، و دیگری آنکه آن را کسب کرد که بنده است، و این که خدای عزوجل در حقیقت فاعل افعال بندگان است و بندگان [نیز] در حقیقت فاعل آنند»^{۱۸} در شهرستانی همین نگرش به ضرار و حفص الفرد هردو بدین صورت نسبت داده شده است: «آن هردو می‌گفتند که افعال بندگان حقیقتاً مخلوق خدای تعالی است، و بنده آنها را حقیقتاً اکتساب می‌کند، و هردو حصول فعلی را از دو فاعل جایز می‌دانند»^{۱۹}.

اشعری پس از آن در باره‌ی ضرار چنین نوشته است: «وی بر این اعتقاد بود که استطاعت پیش از فعل و همراه با فعل و همچون جزئی از شخص صاحب استطاعت (مستطیع) است»^{۲۰} که این گزارش اخیر، بنابر گزارش دیگری از اشعری درباره‌ی ضرار، بدان معنی است که «استطاعت» پاره‌ای از «بدن» شخص دارنده‌ی استطاعت است.^{۲۱} در شهرستانی، همین نگرش، /، بدان گونه که به ضرار و حفص نسبت داده شده، چنین است: «و استطاعت و عدم استطاعت پاره‌ای از جسم است... و آن پاره لامحاله دو زمان درنگ می‌کند [یعنی دو لحظه]»^{۲۲}. باز گفته‌ی بغدادی از همین گزارش چنین است که ضرار «با معتزله در این اعتقاد موافقت داشت که استطاعت پیش از فعل و همراه با فعل و پس از فعل وجود دارد و این که جزئی از دارنده‌ی استطاعت است»^{۲۳}.

اشعری در جای دیگر ضرار را معتقد به آن معرفی کرده که «انسان می‌تواند یک فعل را در بیرون از دسترس خود تولید کند و این که آنچه از فعل وی در خودش و در چیزی بیرون از خودش حادث می‌شود، خواه حرکت باشد و

۲۱- همان جا، ص ۳۴۵، س ۱۴-۱۲.

۱۸- مقالات، ص ۲۸۱، س ۵-۲.

۲۲- ملل، ص ۶۳، س ۱۴-۱۳.

۱۹- ملل، ص ۶۳، س ۱۲-۱۱.

۲۳- فرق، ص ۲۰۱، س ۱۵-۱۳.

۲۰- مقالات، ص ۲۸۱، س ۶-۵.

خواه سکون، کسب خود او و آفرینش خدای عزوجل است».^{۲۴}

همین طرز تصور نسبت به کسب که بنابر آن اشعری گفته است که به سبب آن ضرار از معتزلیان جدا شد، مورد نظر خیاط در این گفته او است که یکی از نگرشهای مورد قبول ضرار و حفص که به سبب آن از معتزلی بودن خارج شدند، «سخن ایشان درباره آنچه آفریده شده» است، یعنی این نگرش ایشان که افعال آدمی را خدا می آفریند ولی آدمی آن را کسب می کند. در نتیجه هنگامی که خیاط در بحث خود پیش می رود و سه بیت شعر معتمر را در نکوهش این سه معتزلی طرد شده نقل می کند، که این شعرها با جمله «ما پیوسته از آن عار داریم» آغاز می شود و با جمله «امام ایشان جهم است»^{۲۵} پایان می پذیرد، از جمله اخیر مقصود وی آن نیست که ضرار و حفص از جبری مذهبیان جهمیه اند؛ مقصودش تنها آن است که این نظر ایشان که افعال آدمی آفریده خدا است، هرچند چنان توصیف شده باشد که به وسیله انسان کسب شده، بنابر روش فکری او به هیچ وجه با جبر آشکار جهم تفاوتی ندارد.^{۲۶} شهرستانی نیز آنان را همراه با جهمیه در زمره جبریه معرفی می کند،^{۲۷} ولی در عین حال نظریه کسب را صریحاً به آنان نسبت می دهد.^{۲۸}

/ همین اندازه بحث درباره تصور کسب بنا به اعتقاد ضرار کافی است. ۶۶۹ اکنون به بیان طرز تصور نجار نسبت به آن می پردازیم.

اشعری از نجار گزارش کرده است که وی معتقد به آن بود که «افعال بندگان آفریده خدا است، و آنان فاعلان آن افعالند»،^{۲۹} و این که «آدمی بر کسب قادر است و از آفریدن عاجز».^{۳۰}

در بغدادی نگرش نجار در دو جا بازگوشده است: (۱) «خدا خالق

۲۴- مقالات، ص ۴۰۸، س ۶-۴؛ ص	۲۷- ملل، ص ۶۳، س ۶.
۴۰۷، س ۱۵ تا ص ۴۰۸، س ۳.	۲۸- همان جا، س ۱۲-۱۱.
۲۵- انتصار ۹۱، ص ۹۸، س ۸-۵.	۲۹- مقالات ص ۲۸۳، س ۳.
۲۶- رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۰۶ و ۶۰۸.	۳۰- همان کتاب، ص ۵۶۶، س ۱۴.

افعال اکتسابی بندگان است»؛^{۳۱} (۲) «در مورد به کار بردن اصطلاح فاعل برای مکتسب... نجّار این اصطلاح را به صورت کلی به کار می برد»،^{۳۲} یعنی بدون افزودن عبارت «حقیقتاً» که ضرار آن را به کار برده بوده است.

اشعری سپس نجّار را معتقد به این نظر معرفی کند که «روا نیست که استطاعت بر فعل مقدّم باشد، و این که یاری خدای تعالی در لحظه فعل و با فعل حادث می شود و آن استطاعت است؛ و این که از یک استطاعت دو فعل نمی تواند عملی شود، و این که، هر فعلی را استطاعتی است که در حین حادث شدن آن حادث می شود، و این که استطاعت باقی نمی ماند، و با (مَع) وجود پیدا کردن آن فعل موجود می شود و اگر معدوم شود فعل هم معدوم خواهد شد».^{۳۳} همزمان بودن استطاعت با فعل را بغدادی^{۳۴} و شهرستانی^{۳۵} هردو از خصوصیات نگرش نجّار دانسته اند.

اشعری در دنباله گفته خود نجّار را معتقد به آن معرفی کرده است که «انسان در دیگری تولید فعل نمی کند و افعال را تنها در خود صورت می دهد... و هیچ فعل را بر سبیل تولّد انجام نمی دهد».^{۳۶} بغدادی به طریق مشابهی گزارش کرده است که «نجّار در مورد آثار تولّد یافته نگرشی همچون همکاران ما [یعنی اشاعره] داشت، یعنی این که آنها افعال خدا از طریق اختیارند».^{۳۷}

از این همه آشکارا نتیجه می شود که هرچند ضرار و نجّار/ در این امر 670 توافق نظر داشتند که افعال آدمی آفریده خدا و آدمی تنها کسب کننده آنها است، طرز تصوّر آنان نسبت به کسب یکی نبوده است. تفاوت میان نگرشهای ایشان، چنانکه دیدیم، از سه جهت است: (۱) از لحاظ به کار بردن اصطلاح «حقیقتاً» در توصیف اصطلاح «فاعل»؛ (۲) از لحاظ توصیف «استطاعت» در ارتباط آن با «فعل»؛ (۳) از لحاظ اینکه فاعل «آثار تولّد یافته» کیست.

۳۱- فرق، ص ۱۹۵، س ۱۴.

۳۵- ملل، ص ۶۲، س ۷-۶.

۳۲- ملل، ص ۶۲، س ۷-۶.

۳۶- مقالات، ص ۲۸۴، س ۱۲-۹.

۳۳- مقالات، ص ۲۸۳، س ۱۰-۶.

۳۷- فرق، ص ۱۹۷، س ۱۰-۹.

۳۴- فرق، ص ۱۹۵، س ۱۵.

از این سه اختلاف اساسی‌ترین آنها آن است که به توصیف «استطاعت» و ارتباط آن با «فعل» باز می‌گردد. بنابر نظر ضرار، استطاعت یا قدرت آدمی برای اکتساب هر فعل آفریده شده برای او به توسط خدا، پیش از فعل وجود دارد و جزئی از جسم و بدن او است. مقصود وی آن است که از زمان تولّد خدا به انسان موهبت استطاعت یا قدرت اکتساب هر فعل را ارزانی داشته است که خدا برای او خلق می‌کند، بدان‌سان که فعل اکتساب آدمی فعلی آزاد و از خود او است. ولی بنابر نظر نجّار، آن استطاعت یا قدرت کسب فعل در آدمی همزمان با آفرینش فعل به توسط خدا خلق می‌شود، بدان‌سان که نه تنها قدرت یا استطاعت انسان بلکه خود فعل کسب او نیز آفریده خدا است.

این اختلاف درباره استطاعت به دو اختلاف دیگر میان ایشان منجر شده است. چون بنابر نظر ضرار آدمی به قدرت یا استطاعت خود فعل آفریده شده برای او به توسط خدا را کسب می‌کند، با همان قدرت هم می‌تواند آثار تولّد یافته را کسب کند. در نظر نجّار، که بنابر آن فعل کسب را خدا می‌آفریند، آن فعل آفریده کسب محدود به افعال جسم خود آدمی است و بر آثار تولّد یافته گسترش پیدا نمی‌کند. سپس اختلاف از لحاظ استطاعت همچنین به اختلاف از لحاظ استعمال کلمه «حقیقتاً» کشیده می‌شود. در نظر ضرار، که بنابر آن فعل کسب آدمی به توسط خود وی ایجاد می‌شود، انسان را می‌توان حقیقتاً هم کسب کننده و هم فاعل دانست. ولی، در نظر نجّار، که بنابر آن فعل کسب آدمی آفریده خدا است، آدمی را می‌توان کسب کننده و فاعل نامید ولی نه کسب کننده و فاعل حقیقی.

اصطلاح «کسب» بدان صورت که به توسط کسانی به کار رفته است که، همچون ضرار و نجّار، بر این اعتقاد بودند که خدا خالق است و انسان مکتسب، بنا به گفته غزالی ریشه / در قرآن دارد،^{۳۸} که آشکارا مقصود غزالی 671

۳۸ — نقل شده به توسط ا. ف. کریر، تاریخ اندیشه‌های غالب در اسلام، دوم، ص ۳۰۶،

حاشیه ۲۶ از احیاء غزالی، چهارم، ۳۱۲، چاپ قاهره، ۱۳۷۹ مطابق چاپ قاهره، ۱۳۵۸، چهارم، ص ۲۴۹، س ۲۰ — ۱۹).

همان آیاتی است که پیشتر آنها را آوردیم. به نظر من، مقصود غزالی از سخنش آن نبوده است که کسانی که وی به آنان اشاره کرده نخستین کسانی بوده‌اند که کلمه کسب را به این معنی استعمال کرده‌اند که آنچه انسان کسب می‌کند به توسط خدا برای او آفریده شده است. از آن جهت که ثابت شده است فعل «کَسَبَ» یکی از اصطلاحات بازرگانی به کار رفته در قرآن است،^{۳۹} می‌توانیم قبول کنیم که این نظریه کسب به توسط کسانی که غزالی به آنان اشاره کرده، بر سبیل معامله‌ای تجارتنی شبیه آنچه هم اکنون نقل خواهیم کرد، در نظر گرفته می‌شده است. شخصی وارد دکانی مثلاً مکان سفالینه فروشی می‌شود. می‌بیند که کوزه گریشت چرخ خود نشسته و گل را به اشکال و اندازه‌های گوناگون درمی‌آورد. دستور ساختن کوزه‌ای رابه شکل و اندازه معین می‌دهد، و هنگامی که کوزه گر آن را برای وی مطابق دستوری که داده بود ساخت، پول آن را می‌دهد و کوزه ساخته شده را می‌گیرد و به خانه می‌برد. این کوزه کسب او و شرعاً و قانوناً ملک او است، ولی آفریده کوزه گر است.^{۴۰}

از همه اینها چنین نتیجه می‌گیریم که، برخلاف کاربرد کسب در میان معتزله به معنی فعل آزاد برگشت ناپذیر آدمی، در میان معتزله سه نظریه متمایز درباره کسب پدید آمد: یکی از ضرار و دومی از نجرار و سومی از شحام. ضرار و نجرار نگرش معتزله را حاکی از این که انسان خالق افعال خویش است، کنار گذاشتند، و اعتقادشان آن بود که خالق آنها خدا است و انسان تنها آنها را کسب می‌کند. ولی هردو از این جهت که خالق آن اکتسابی که به وسیله آن آدمی افعال آفریده برای او به توسط خدا را کسب می‌کند کیست، با یکدیگر

۳۹ - رجوع کنید به توری، اصطلاحات بازرگانی - کلامی در قرآن، ص ۲۹ - ۲۷.

۴۰ - باید توجه داشت که جوزف شاخت فقره‌ای را از تاریخ حدود ۷۲۵/۱۵۰ نقل کرده است

که در آن لفظ «اکتساب» را وی به معنی «مسئولیت» گرفته است (رجوع کنید به ص ۳۲ - ۳۱ از مقاله اش، «منابعی تازه برای تاریخ کلام اسلامی»، در مجله تحقیقات اسلامی، ۴۲ - ۲۳: ۱ (۱۹۵۳). برای معنی عبارت «فاعل کاسب» که تأثیری، به نقل شاخت (همان جا، ص ۳۲) به کار برده، به پس از این، ص ۷۱۱ و بعد مراجعه کنید.

اختلاف داشتند. در نظر ضرار، خالق کسب خود انسان است، و در نظر نجار خدا. برخلاف این هردو نفر، / شحام این نگرش معتزلی را که خدا به آدمی 672 موهبتی بخشیده است که به وسیله آن آزادانه افعال خود را می آفریند نگاه داشت، و به همین جهت وی این افعال را آکساب می نامید ولی او با معتزلیان به این جهت تفاوت داشت که به اعتقاد وی خدا می تواند آدمی را از آن موهبت محروم کند، و چون چنین شود، در آن صورت خدا است که افعال آدمی را برای او می آفریند. بدین ترتیب، در صورتی که بنابر نظر ضرار و نجار هر فعل آدمی پیوسته در آن واحد هم آفریده خدا و هم کسب انسان است، بنابر نظر شحام، هر فعل آدمی را باید یا کلاً آفریده خدا و یا کلاً کسب آدمی در نظر گرفت، نظریه های کسب همچون نظریه های ضرار و نجار را می توان معلوم کرد که به ترتیب به نامهای هشام بن حکم رافضی و ابن کلاب سنی گزارش شده، که اولی محتملاً همزمان با ضرار و دومی همزمان با نجار بوده است.

در مورد رافضیان، اشعری، پس از بیان این مطلب که «هشام بن الحکم» به آن گروه از ایشان تعلق داشته که به اعتقاد آنان «افعال آدمی مخلوق خدا است»،^{۴۱} سخن خود را چنین ادامه می دهد: «جعفر بن حرب از هشام بن الحکم گزارش داده است که به گفته او افعال آدمی از یک لحاظ گزیده او (اختیارگه) و از لحاظی دیگر ضرورت (اضطرار) است؛ از آن جهت افعال آدمی اختیار او است که آنها را اراده و اکتساب کرده است، و از آن جهت ضرورت است که جز در هنگام پیدا شدن سبب انگیزنده بر آنها صورت نمی گیرد».^{۴۲} این که معنی «سبب انگیزنده (مهیج)» چیست، در فقره ای پس از آن آمده است که اشعری از گفته «اصحاب هشام بن الحکم»^{۴۳} چنین گزارش کرده است که «سبب وارد شونده و مهیج آن است که به علت آن فعل صورتپذیر می شود»^{۴۴} و آنکه «چون این سبب یافت شود و خدا آن را احداث

۴۱ - مقالات، ص ۴۰، س ۱۳ - ۱۲.

۴۲ - همان کتاب، ص ۴۰، س ۱۳ تا ص ۴۳ - همان کتاب ص ۴۲، س ۱۲.

۴۳ - همان جا، س ۱۶. ۴۴ - همان جا، س ۳.

کند، ناگزیر فعل صورت خواهد گرفت».^{۴۵} بدین ترتیب معنی گزارش نقل شده به توسط جعفر بن حرب به نام هشام بن الحکم آن می شود که افعال بنده کسبی از جانب بنده است بدان معنی که آن افعال / «گزیده و اختیار شده» او است و با قدرتی که خدا به او بخشیده «آنها را اراده می کند»، ولی با این همه آن افعال آفریده خدا به آن معنی است که تا خدا در بنده «سبب مهیج» را که به وسیله آن افعال ناگزیر و به ضرورت صورت پذیر می شود نیافریند، این افعال صورت نخواهند گرفت. پس بنابراین گزارش، نظریه کسب مورد قبول هشام بن حکم رافضی درست همانند نظریه مورد قبول ضرار می شود و شاید میان آنان ارتباطی برقرار بوده است. در پرتو همین طرز تصور نسبت به آزادی اراده است که می توان دلیل استعمال عبارت «اختیار» را در گزارش منقول از وی به توسط اشعری که بدین صورت است فهمید: «اگر خدا به آنچه بندگانش خواهند کرد علم قبلی داشته باشد، دیگر آزمایش و اختیار درست نخواهد بود».^{۴۶}

در مورد معتقدان به جبر و تقدیر از اهل سنت، دو فقره اشعری به نام ابن کلاب نقل کرده است. در یکی از این فقرات، پس از گفتن این که قرآن خوانده شده قائم به خداست، می گوید که «قراءت آن محدث و آفریده [به توسط خدا] است و آن کسب انسان است».^{۴۷} در فقره دیگر می گوید «که کلام ممکن است اضطرار باشد یا اکتساب».^{۴۸} طرز بیان نخستین فقره از این

۴۵ — همان کتاب، ص ۴۳، س ۳ — ۲.

۴۶ — همان کتاب، ص ۴۹۴، س ۵ — ۴؛ فرق، ص ۴۹، س ۱۸، و پیشتر، ص ۶۶۱. مترجم گوید: آنچه در مقالات آمده چنین است: «قال و لو كان عالما بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختيار» که بدون شک اختیار درست است نه اختیار که نویسنده کتاب تصور کرده است، و ما پیشتر هم در ص ۶۶۱ لفظ «اختیار» برگزیده نویسنده کتاب را برداشته و به جای آن ترجمه لفظ اصلی «اختیار» و مترادف آن «محنة» را به صورت آزمایش و امتحان آوردیم، و اکنون خواننده می داند که در اینجا نیز باید کلمه «اختیار» را که دوبار آمده است با «اختیار» مبادله کند، و البته دیگر همه آنچه مؤلف از این تحریف استنتاج کرده است از میان خواهد رفت.

۴۷ — همان کتاب، ص ۶۰۲، س ۲ — ۱؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۹.

۴۸ — همان کتاب، ص ۶۰۵، س ۶ — ۵.

دو فقره مشعر بر طرز تصویری از کسب همچون طرز تصوّر ضرار یا نجار است و طرز بیان دومین فقره از طرز تصوّر شحام حکایت می کند. ولی چون ابن کلاب از ستیان معتقد به تقدیر است، باید این را بپذیریم که طرز تصوّر او از کسب همچون طرز تصوّر نجار بوده و باید فقره اول به همین معنی در نظر گرفته شود. و اما در مورد فقره دوم، اتفاقاً چنان است که این فقره پس از نقل قولی از ابوالهذیل آمده که «کلام» ممکن است «به ضرورت» یا «به اختیار»^{۴۹} از متکلم صادر شود. در نتیجه آنچه / ابن کلاب از این فقره دوم در نظر داشته، این بوده است 674 که در مقابله با ابوالهذیل، که همچون یک جبری بر این اعتقاد بوده است که گونه ای از کلام «اختیاری» است، وی که همچون یک جبری نظریه کسب نجار را قبول داشته، چنین بگوید که آن گونه از سخن که ابوالهذیل آن را «به اختیار» خوانده، باید «به کسب» خوانده شود.

بدین ترتیب در حدود نیمه قرن نهم میلادی / دهه چهارم قرن سوم هجری، جدا از کاربرد قدیمی کسب به معنی توصیفی از فعل آزاد آدمی، سه نظریه کسب از ضرار و نجار و شحام وجود داشت. معتزله این هر سه نظریه را مردود می دانستند. در خارج حوزه معتزله، یک نظریه کسب مشابه نظریه ضرار به نام هشام بن الحکم رافضی و یک نظریه کسب مشابه نظریه نجار به نام ابن کلاب سنتی گزارش شده است. آنچه را که بر این آخرین کاربرد کسب و بر سه نظریه کسب گذشته است، می توان از دو دسته فقراتی به دست آورد که در مقالات اشعری تألیف قرن چهارم / دهم آمده است.

(۲) گسترش کسب در میان گروهها و افراد معتقد به آزادی اراده

در یک دسته از فقرات، اشعری به بیان کسب در میان معتقدان به آزادی اراده پرداخته است:

قسمت اول فقره ای است از این قرآن:

«معتزله بغداد می گفتند: خدا را نباید به قدرتمندی بر فعل بندگانش و

نه بر چیزی از جنس آنچه آنان را بر آن قدرت بخشیده است توصیف کرد، و نیز خدا به قادر بودن بر این که ایمانی برای بندگانش بیافریند که به سبب آن مؤمن شوند، یا کفری که به سبب آن کافر شوند، یا گناهی که به آن گناهکار شوند، یا کسبی که به آن مکتسب شوند، نباید توصیف شود».^۱

675

/ از این فقره چنین نتیجه می گیریم که در عین آنکه این بغدادیان (۱) اصطلاح «کسب» را به کار می بردند، بر این اعتقاد بودند (۲) که خدا به بنده قدرت بر فعل ارزانی داشته است؛ (۳) این که خدا بنده را از این قدرت محروم نمی کند؛ (۴) این که خدا افعال بندگان را، که از جمله آنها ایمان و کفر و طاعت و معصیت است، نمی آفریند؛ (۵) این که خدا کسب آدمی را نمی آفریند. این همه نشان می دهد که، هرچند این معتزلیان بغدادی لفظ «کسب» را به کار می بردند، از نظریه کسب بدان گونه که در تصور ضرار بود پیروی نمی کردند که عقیده اش آن بود که آدمی تنها مکتسب فعل خویش و خدا خالق آن است،^۲ و همچنین از نظریه کسب شحام پیروی نمی کردند که به اعتقاد او امکان آن هست که خدا بنده را از قدرت بر فعل خود محروم کند و فعل او را برایش بیافریند.^۳ همچون نظام و ابوالهذیل، بر این اعتقاد بودند که همه افعال بندگان در همه حال و پیوسته، به سبب قدرتی که خدا به آنان بخشیده، آزادانه به توسط خود ایشان صورت می گیرد،^۴ ولی چنان ترجیح می دادند که آن افعال انجام گرفته از روی آزادی را به نام کسب بخوانند تا این مطلب را نشان دهند که آن آزادی که آدمی با آن افعال را انجام می دهد، سرانجام کسبی از او از خدا است. قدریه^۵ و واصل^۶، چنانکه دیدیم، کسب را به این معنی به کار برده بودند.

قسمت دوم عبارت از فقره ای است که در آن اشعری گزارش کرده است که فرقه ای از شیعه، به نام زیدیه، درباره مسئله جبر و تفویض به دو گروه تقسیم

۱ - مقالات، ص ۵۵۰، س ۱۲ - ۹.

۲ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۶۷.

۳ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۶۵.

۴ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۶۴.

۵ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۶۶.

۶ - همان جا.

شده بودند: گروهی از ایشان را اعتقاد آن بود که افعال بندگان را خدا می آفریند و اعتقاد گروه دیگر بر آن بود که «افعال بندگان آفریده خدا یا پدید آمده و اختراع شده به وسیله او نیست، بلکه کسب آدمی است و خود بندگان آنها را احداث و اختراع و ابداع کرده اند».^۷ از طرز بیان آنان آشکار می شود که به آزادی افعال انسان معتقد بوده اند، ولی همچون بغدادیان یاد شده در میان معتزله، افعال آزاد آدمی را با اصطلاح کسب بیان می کردند. / چون گفته اند که مؤسس مذهب 676 زیدیه، زید بن علی بن الحسین، از شاگردان واصل بن عطاء بود^۸، می توانیم قبول کنیم که خود زید و درپی او بعضی از پیروانش، نظریه آزادی اراده (تفویض) واصل را پذیرفته بودند و، همچون واصل، افعال آزاد بندگان را با لفظ کسب توصیف می کردند، و این لفظ را به معنی کلی قدیمی آن حتی در زمانی متأخرتر به کار می بردند که نظریه کسب به معنی فنی آن رواج یافت و این لفظ معنی اختصاصی پیدا کرد. ولی باید به این نکته توجه داشت که در فقره نقل شده در بالا، در صورتی که زیدیه صریحاً منکر آن بودند که افعال بندگان آفریده خدا باشد، این را هم نمی گفتند که آن افعال آفریده بندگان است؛ به جای آن تنها این را می گفتند که افعال بندگان احداث و ابداع و اختراع شده به توسط خود ایشان است. دلیل این امر آن است که، همان گونه که در بالا دیدیم، معتزله قدیم از آن خودداری می کردند که آدمی را خالق افعال خود بدانند، حتی در آن صورت که منکر آن بودند که خدا خالق آن بوده باشد.^۹

قسمت سوم عبارت از چهار فقره است از این قرآن:

۱ — «التأشی گفت: «خدا عالم قادر... فاعل است به حقیقت و انسان عالم... فاعل است به مجاز».^{۱۰}

۲ — و ناشی نمی گفت که: «انسان به حقیقت فاعل و به حقیقت

۷ — مقالات، ص ۷۲، س ۱۲ — ۱۱.

۸ — رجوع کنید به فرید لاندن، «دگرگونگی اعتقاد شیعه بنابر گفته ابن حزم»، در JAOS،

۲۹ (۱۹۰۸)، ۱۱.

۹ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۲۲ — ۶۲۰. ۱۰ — مقالات، ص ۱۸۴، س ۸ — ۶.

مُحَدِّث است».^{۱۱}

۳- «و نمی گفت که خدای سبحانه و تعالی کسب و فعل آدمی را احداث کرده است».^{۱۲}

۴- و ناشی نمی گفت که «خدا کسب آدمی را احداث کرده است».^{۱۳}

از مقایسه و ترکیب این چهار فقره، و فعلاً از این مسئله چشم پوشیدن که آیا لفظ «فعل» باید از فقره ۳ حذف یا بر فقره ۴ افزوده شود، می توانیم چهار بیان 677 مندرج از این چهار فقره / را به دو بیان ذیل تحویل کنیم: ۱- خدا فاعل و محدث حقیقی است، و بنابراین محدث به معنای مجازی محض نیست. ۲- انسان تنها به مجاز فاعل و محدث است، و بنابراین تنها مجازاً خلق و احداث می کند.

مقصود ناشی را از تقابل میان «حقیقی» و «به معنی مجازی» می توان از فقره ای به دست آورد که وی در آنجا تفاوت میان تطبیق اصطلاحاتی همچون علیم و قدیر و مانند اینها را بر خدا به صورت «حقیقی» و تطبیق آنها را در مورد انسان «به مجاز» چنین توضیح داده است: «هنگامی که صندل وارداتی از محلّ تولید آن را [در هند] به نام صندل می خوانیم، این نام به حقیقت در مورد آن به کار رفته است، و چون انسانی را [به سبب صلابتی که دارد] صندل بخوانیم، او را به مجاز چنین خوانده ایم».^{۱۴} واضح است که لفظ عربی صندل به معنی صفت «صلب و محکم» را ناشی مأخوذ از استعمال همین کلمه به معنای اصلی آن یعنی «چون صندل» دانسته، و بنابراین صندل به معنی اصلی آن را وی صندل به «حقیقت» و در معنای مشتق شده آن را صندل «به مجاز» خوانده است. به همین گونه، هنگامی که وی می گوید که خدا هم فاعل است و هم

۱۱- همان کتاب، ص ۵۰۱، س ۷-۶.

۱۲- همان کتاب، ص ۵۳۹، س ۱۵.

۱۳- همان جا، س ۷.

۱۴- همان کتاب، ص ۵۰۰، س ۱۴ تا ص ۵۰۱، س ۱؛ نیز ص ۱۸۴، س ۱۶ تا ص ۱۸۵،

محدث حقیقی است، در صورتی که فاعل و محدث بودن انسان هردو به مجاز است، مقصود وی آن است که خدا آخرین خاستگاه و سرچشمه هر عملی است که در این جهان به صورت مستقیم به توسط فاعلی صورت می گیرد، در صورتی که انسان، با آنکه هر فعل را خود مستقیماً به انجام می رساند، قدرت بر فعل خود را از خدا کسب می کند و بنابراین تنها به مجاز فاعل و محدث است. به همین دلیل، هنگامی که در فقرات ۳ و ۴ ناشی می گوید که «خدا احداث نکرده است»، که، چنانکه دیدیم این گفته برابر با گفتن آن است که خدا به معنی مجازی محض احداث نکرده است، مقصود وی از این جمله آن است که خدا علت مستقیم احداث نیست بلکه آخرین علت است، که به نظر وی به معنی علت «حقیقی» است.

در فقرات ۱ و ۲، که ناشی در آنها خدا را در تقابل با انسان فاعل و

- 678 محدث حقیقی یعنی / آخرین فاعل و محدث دانسته، که این گفته به صورت ضمنی بدان معنی است که خدا فاعل و محدث مستقیم نیست، درست روشن نیست که آیا این انکار فاعل و محدث بودن مستقیم خدا به معنی آن است که او تنها فاعل و محدث افعال انسان نیست یا اینکه مقصود وی آن است که فاعل و محدث مستقیم هرگونه فعلی در این جهان نیز نیست. اگر این انکار به معنی اخیر باشد، در آن صورت ناشی در ردیف نظام و معتر در باور داشتن به علیت یعنی معتقد بودن به علت‌های میانجی^{۱۵} قرار می گیرد، برخلاف تقریباً همه معتزلیان دیگر که در مورد همه افعال جز افعال آدمی هم‌رای با متکلمان سنی خدا را محدث آن افعال می دانستند.^{۱۶} ولی این ابهام در فقرات ۳ و ۴ از میان می رود. در اینجا که به صورت منفی آمده است که «خدا احداث نکرده است» و مقصود وی، چنانکه پیشتر دیدیم، آن است که خدا به صورت مستقیم احداث نمی کند، ناشی به صراحت می گوید که آنچه خدا مستقیماً احداث نمی کند «کسب آدمی و فعل آدمی است» (فقره ۳) یا «کسب آدمی» (فقره ۴)، که حق داریم از آنها چنین استنتاج کنیم که وی در مورد همه افعال دیگر جهان بر

این اعتقاد بوده است که مستقیماً به وسیله خدا احداث می شود، و به همین جهت در انکار علّیت هم‌رای با اغلب معتزله می شود.

ولی به این نکته اشاره کردیم که، در صورتی که ناشی در فقره ۳ می گوید که خدا مستقیماً «کسب و فعل آدمی» را احداث نمی کند، در فقره ۴ می گوید که خدا مستقیماً «کسب آدمی» را احداث نمی کند، بی آنکه از «فعل» سخنی در میان آورد، که ممکن است معنی ضمنی آن چنین باشد که، در صورتی که خدا کسب آدمی را نمی آفریند، فعل او را می آفریند. حال از این دو بیان، بیان فقره ۳، چنانکه دیدیم، انکار کسب بنابر هریک از گونه های مختلف تصوّر آن است،^{۱۷} در صورتی که بیان فقره ۴، با معنی ضمنی ممکن آن، تأیید معنی کسب بنابر طرز تصوّر ضرار است.^{۱۸} در نتیجه، از فقرات ۳ و ۴، تنها یکی را می توان نظر اصیل ناشی دانست. ولی آیا کدام یک از آن دو چنین است؟ / خوشبختانه پاسخ این پرسش را می توان در بیانی از ابن حزم یافت که، بنابر آن، ناشی «با معتزله در مسئله آزادی اراده (قدر) موافق بوده است»،^{۱۹} که معنی آن معتقد بودن ناشی به این امر است که خدا فعل آدمی را خلق یا احداث نمی کند. بنابراین حذف «و فعل آدمی» در فقره ۴ را باید خطای نویسنده نسخه کتاب مقالات بدانیم.

از این همه چنان نتیجه می گیریم: چون ناشی (۱) اصطلاح «کسب» را به کار برده، بر این اعتقاد بوده است که (۲) خدا قدرت فعل به آدمی ارزانی داشته؛ (۳) و این که خدا آدمی را از این قدرت محروم نمی سازد؛ (۴) و این که خدا کسب آدمی را نمی آفریند؛ (۵) و این که خدا فعل آدمی را نمی آفریند. بنابراین نگرش وی درست همچون نگرش معتزله بغداد و دیگران است که پیشتر درباره آنان سخن گفتیم^{۲۰} و رسم ایشان آن بوده است که کسب را تنها همچون

۱۷ - رجوع کنید به پیشتر، حواشی ۶ - ۱. ۱۸ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۷ و بعد.

۱۹ - نقل شده از یک نسخه خطی فصل ابن حزم (دوم، ۱۴۴ ر) به توسط شرایبر در کتاب

تاریخ مذهب اشاعره، ص ۸۹، س ۴. این گفته از نسخه چاپ شده فصل (قاهره، ۲۷ - ۱۳۱۷، چهارم، ۱۹۴، س ۲۳؛ و قاهره، ۴۸ - ۱۳۴۷، چهارم، س ۱۲) افتاده است.

۲۰ - رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۷۴ و بعد.

توصیفی از افعال آزادانه صورت گرفته آدمی به کار برند تا از این طریق نشان دهند که آن آزادی که آدمی با آن افعال خود را انجام می دهد سرانجام به وسیله او از خدا کسب شده است.^{۲۱}

قسمت چهارم عبارت از سه فقره است از این قرار:

۱ — «خدا که بندگان خود را بر حرکت و سکون یا فعل دیگری از افعال توانا کرده است، بر آنچه از جنس چیزهایی است که در آنها به بندگان خود توانایی بخشیده، توانا است؛ و این گفته جَبَائِی و گروههایی از معتزله است».^{۲۲} در این فقره جَبَائِی، بدان صورت که اشعری او را معرفی کرده، تقریباً کلمه به کلمه سخنان استاد خود شَحَام را تکرار کرده و او را در صف مخالف نظام و ابوالهذیل و همه معتزلیان دیگری قرار داده است که، چنانکه در بالا دیدیم، آنان را گوینده این سخن دانسته اند که: «خدا را به هیچ وجه نباید به قادر بودن بر چیزی توصیف کرد که نسبت به آن به بندگان خود قدرت بخشیده است».^{۲۳} بنابر این می توانیم چنین استنباط کنیم که جَبَائِی، همچون شَحَام، بر این اعتقاد بوده است که خدا می تواند بندگان خود را از قدرت انجام دادن فعل که خود به ایشان بخشیده بوده است محروم کند، / بدون آنکه لازم باشد که 680 آنان را از قدرت دیگری که به ایشان بخشیده یعنی اراده فعل محروم سازد،^{۲۴} که در این صورت فعلی را که آدمی اراده می کند خدا می آفریند. ولی جَبَائِی در اینجا چیزی نگفته است که نماینده آن باشد که آیا وی نیز، همچون شَحَام می خواسته است آدمی را مکتسب افعال خود در حالتی بداند که خدا به او قدرت فعل ارزانی داشته است.

۲ — «جَبَائِی گفت: مُکْتَسِب به معنی کسی است که سود یا زیانی، یا خیر یا شری را کسب می کند، یا اکتساب او نیست به آنچه کسب کرده به صورت اکتساب چیزی جز خود او باشد، همچون اکتساب مال و آنچه بدان

۲۱ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۶.

۲۲ — مقالات، ص ۱۹۹، س ۱۶ تا ص

۲۳ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۴.

۲۴ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۵.

۲۰۰، س ۲.

ماند، که مال چیزی جز او و در خارج او است، و مال به حقیقت کسب او است هر چند فعلی از او نیست».^{۲۵} در این فقره، تأکید جبائی بر این که «اکتساب» باید تنها به معنی چیزی به کار رود که در «خارج» شخص کسب کننده قرار دارد و «فعل» او نیست، آشکارا به معنایی مخالف معنی شخام است که «اکتساب» را توصیفی از «فعل» انجام شده به وسیله انسان دانسته است که با قدرت فعل او صورت می پذیرد و این قدرت را خدا به او بخشیده است. ولی جبائی در اینجا چیزی برای بیان این مطلب نگفته است که انسان در رابطه با چنین فعلی چگونه باید توصیف شود.

۳ - «و جبائی گفت: معنی این گفته که خدا خالق است این است که او به چیزها بنابر تقدیر فعلیت می بخشند، و [به همان گونه] انسان، در آن هنگام که فعلی را که مقدر شده بوده به انجام می رساند، او خالق آن فعل است».^{۲۶} جبائی هیچ دلیلی برای دادن این معنی تازه به لفظ «خالق» نیاورده است. ولی به گمان من وی برای این امر دلیلی داشته است. ممکن است این معنی را از سه آیه قرآن استنباط کرده باشد که در خاطر او به صورت برهانی بدین شکل مرتب شده است. با آنکه قرآن می گوید (سوره اخلاص، ۳) «نزاییده است»، در جای دیگر (حجرات، ۱۳) می گوید «ای مردمان! ما به حقیقت شما را مرد و زن آفریدیم»، / و این گفته آشکارا مبتنی بر گفته قرآن در جای دیگر (فاطر، ۱۲؛ فصلت، ۴۷) است بدین صورت: «و هیچ مؤثی باردار نمی شود و بار خود بر زمین نمی گذارد جز به علم او». بنابراین، به مدلول آیات قرآن، وی بایستی چنین استدلال کرده باشد که خدا، که به صورت مستقیم فرزند نمی آورد، تنها بدان سبب خالق در آفریدگار موجودات بشری نامیده شده که هیچ انسانی بدون علم او به دنیا نمی آید، که این بدان معنی است که موجودات بشری بر وفق علم و اراده و تقدیر سابق او به دنیا می آیند. پس می بایستی چنین استدلال کرده باشد که با وجود این که خدا به آدمی با علم و

۲۵ - مقالات، ص ۵۴۲، س ۷ - ۴.

۲۶ - همان کتاب، ص ۱۹۵، س ۶ - ۴؛ ص ۵۳۹، س ۹ - ۶.

اراده و تقدیر سابق خود قدرت فعل بخشیده است، می توان آدمی را خالق افعال خودش دانست.

(۳) کسب در نظر اهل اثبات

در دسته دیگری از فقرات کتاب مقالات، اشعری از گروه دیگری سخن می گوید که خود آنان را «اهل الاثبات» و از پیروان نظریه کسب دانسته است.

این دسته از فقرات مقالات مشتمل بر سه قسمت است.

قسمت اول عبارت از دو فقره است از این قرار:

۱ — «و بسیار کسان از اهل اثبات می گویند که انسان به حقیقت فاعل است بدین معنی است که مکتسب است، ولی مخالف آنند که این فاعل بودن به معنی مُحدث و پدید آورنده بودن در نظر گرفته شود».^۱

در توصیف خود از انسان به عنوان «به حقیقت فاعل»، این «اهل اثبات» از ضرار پیروی می کنند.^۲ با توصیف نکردن ایشان از انسان به عنوان «مُحدث»، این مطلب آشکار می شود که نظر مورد قبول اهل اثبات آن است که لفظ «مُحدث» یعنی پدید آمده به همان معنی لفظ «مخلوق» و آفریده است،^۳ و بنابراین، همان گونه که آدمی خالق افعال خود نیست، «مُحدث» آنها نیز نیست.

۲ — «به من خبر رسیده است که بعضی از ایشان با استعمال لفظ

مُحدث درباره انسان این لفظ را به معنی مُکتسب به کار می برند».^۴

واضح است که این «بعضی» از اهل اثبات / در این نگرش با دیگر

کسان از اهل اثبات توافق نداشته اند که لفظ «مُحدث» به معنی «خالق» باشد، و بنابراین چنان استدلال می کردند که، درست به همان گونه که انسان در حقیقت فاعل است، در حقیقت مُحدث نیز هست.

۳ — مقالات، ص ۵۴۱، س ۱۲ — ۱۱.

۱ — مقالات، ص ۵۴۰، س ۲ — ۱.

۴ — همان کتاب، ص ۵۴۰، س ۳ — ۲.

۲ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۶۷.

قسمت دوم عبارت از سه فقره است از این قرار:

۱ — در یکی از این فقرات که در آن کوشانی، که نخست همچون یکی از «بیشتر اهل اثبات»^۵ و سپس از پیروان نجار^۶ معرفی شده، آمده است که وی، برخلاف کسانی که انسان را «فاعل حقیقی» افعال خود می دانستند، بدان تمایل داشت که انسان را فاعل به معنی «مکتسب» افعال خویش بداند.^۷ چون می دانیم که نجار تنها «فاعل بودن حقیقی» آدمی را انکار می کرده ولی منکر آن نبوده است که آدمی «یک فاعل»^۸ است، می توانیم چنین فرض کنیم که کوشانی می خواسته است این مطلب را بگوید که انسان در حقیقت فاعل افعال خویش است.^۹ پس از شماره ۷ بالا مقداری از مطالب حذف شده که در ص ۷۷۶ آورده ایم.^{۱۰} لازمه بیان این بعضی از اهل اثبات حاکی از آن که «انسان به حقیقت فاعل نیست» آن است که این کسان، همچون نجار، برآنند که آدمی «یک فاعل» است ولی نه «یک فاعل حقیقی».

۳ — «همه اهل اثبات، مگر ضرار، می گویند که انسان در جز خود فعلی ندارد و چنین فعلی را محال می دانند».^{۱۱}

چون یکی از سه اختلاف میان ضرار و نجار در طرز تصور ایشان نسبت به «کسب»، چنانکه دیدیم، عبارت از این بود که ضرار کسب آدمی را نسبت به فعلش شامل آثار تولد یافته نیز می دانست، در صورتی که نجار منکر آن بود،^{۱۲} این گزارش نشان می دهد که همه / اهل اثبات در این جنبه نظریه کسب با نجار توافق داشته اند.

قسمت سوم عبارت از دو فقره است از این قرار:

۱ — «اهل حق (اهل الحق) و اهل اثبات (اهل الاثبات) می گویند که خدا بر آن قادر است که ایمانی بیافریند که بندگان به سبب آن مؤمن

۹ — مقالات، ص ۵۴۱، س ۱۰ — ۶.

۵ — همان جا، ص ۴ و ۹.

۱۰ — همان کتاب، ص ۴۰۸، س ۷ — ۶.

۶ — همان کتاب، ص ۵۴۱، س ۴ — ۳.

۱۱ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۸، ۶۶۹.

۷ — همان کتاب، ص ۵۴۰، س ۹ — ۴.

۶۷۰.

۸ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۶۹.

شوند، و کفری بیافریند که به سبب آن کافر شوند، و کسبی که به سبب آن کسب کننده (مکتسب) شوند، و طاعتی که به سبب آن مطیع باشند، و معصیتی که به آن عاصی و گناهکار شوند».^{۱۲}

۲- «بیشتر اهل اثبات منکر آنند که خدا موصوف به قدرتی باشد که به سبب آن بندگانش ناگزیر از ایمان آوردن شوند، و کفری که به سبب آن کافر شوند، و عدلی که به سبب آن عادل باشند، و ستمی که به آن ستمگر شوند».^{۱۳} باید توجه داشت که اختلاف و تقابل میان «اهل حق و اثبات» و «بیشتر اهل اثبات» تنها در ارتباط با این مسئله است که آیا خدا قدرت بر آن دارد که مردمان را در موضوعات ایمان و کفر و عدل و بیعدالتی مجبور کند، که لازمه آن چنین است که، در ارتباط با هر فعل آدمی که به دین و اخلاق بستگی داشته باشد، همه اهل اثبات با اهل حق و اثبات در این امر اتفاق نظر دارند که «خدا قدرت بر آفریدن... کسبی دارد که انسان با آن مکتسب می شود»، یعنی در این نگرش با نجار متفقند که فعل کسب آدمی را خدا می آفریند.

از این همه می توانیم چنین استنتاج کنیم که اهل اثبات که باید آنان را به صورت کلی در زمره معتقدان به جبر و تقدیر به شمار آوریم،^{۱۴} نظریه کسب را بدان گونه که به توسط ضرار و نجار صورتبندی شده بود قبول داشتند، و از مجموع ایشان بعضی از ضرار پیروی می کردند و بعضی دیگر از نجار، ولی در خصوص مسئله آثار تولد یافته همه آنان پیرو نجار بودند.

داستان مسئله کسب پیش از زمان اشعری از این قرار بوده. / استعمال 684

نخستین کسب همچون توصیفی از فعل آزاد آدمی به توسط معتزلیان بغداد و گروهی از زیدیه و ناشی ادامه یافت. از نظریه کسب شحام، شاگردش جبائی

۱۲- مقالات، ص ۵۵۱، س ۱۷-۱۵.

۱۳- همان کتاب، ص ۵۵۲، س ۳-۱. لفظ «بیشتر» که در این بیان آمده، با این واقعیت قابل توضیح است که «اهل اثباتی» نیز وجود داشته اند که به اعتقاد ایشان خدا بر ایجاد بی ایمانی و بیعدالتی نیز قادر است (رجوع کنید به مقالات، ص ۵۵۴، س ۱۶-۱۲).

۱۴- وات، اراده آزاد، ص ۱۱۲.

پیروی می کرد که با وجود این کلمه کسب را به کار نمی برد. نظریه های ضرار و نجار درباره کسب به ترتیب پیروانی در میان آن کسان پیدا کرد که به نام اهل اثبات خوانده شده اند.

ب - کسب در آثار اشعری و باقلانی و جوینی

تاکنون از وضع نظریه کسب هم در میان معتقدان به قضا و قدر هم در میان معتقدان به آزادی اراده و اختیار در اواخر قرن سوم / نهم سخن گفتیم که در این زمان اشعری هنوز مذهب اعتزال داشت و یکی از شاگردان جُبائی بود. سپس در سال ۳۰۰ / ۹۱۲، که اشعری از معتزله برید و به اهل سنت پیوست، اعتقاد ایشان را به قضای مقدر پذیرفت و، همچون بعضی از ایشان، نظریه کسب را قبول کرد. این که طرز تصوّر وی نسبت به نظریه کسب چگونه بوده، از آثار خود وی به دست می آید.

اشعری در کتاب *لمع* خود بحث درباره قدر را با این پرسش آغاز می کند: «چرا شما به آن معتقدید که کسبهای بندگان آفریده خدا است؟»^۱ و بدین ترتیب لفظ «کسب» را که به وسیله وی در این جا به معنی «فعل» بنده است، همچون اصطلاحی پیش از آن شناخته که نیازمند به هیچ توضیحی نیست به کار می برد.^۲ به همین گونه نیز در کتاب دیگرش، *ابانه*، با استعمال «کسب» همچون لفظی به خوبی شناخته، چنین می گوید: «در قدرت خدا نیست که بنده کسی کند که خدا آن را اراده نکرده باشد»^۳ که مقصودش از این گفته آن است که هر کسب بنده را خدا می آفریند، چه، به گفته خود اشعری، آیه قرآنی «هر چه را بخواهد می کند» (هود، ۱۰۹؛ بروج، ۱۶) بدان معنی است که خدا خالق هر چیزی است که آن را بخواهد و اراده کند.^۴

۱ - لمع ۸۲؛ ص ۳۷، س ۳.

۲ - یک بار پیش از آن در لمع (۴۷) لفظ «کسب» را بدون توضیح آورده بوده است.

۳ - ابانه، ص ۶۳، س ۱۸ - ۱۷.

۴ - همان کتاب، ص ۲، س ۵ - ۴؛ لمع ۴۹، ص ۲۴، س ۸ - ۷.

۶۸۵ / پس از آن، در پاسخ چالشی، توضیح می دهد که مقصود وی از کسبها افعال یا حرکات کسب شده است که آنها را از حرکات ضروری متمایز می داند، و «رفتن و آمدن و نزدیک شدن و دور شدن» را از افعال گونه اول، و «لرزش حاصل از فالج یا تب نوبه»^۵ را از افعال گونه دوم به عنوان مثال نقل می کند. در این باره که میان دو گونه حرکت تمایزی وجود دارد، وی می گوید که «یک انسان... با علمی ضروری که جای شکی در آن باقی نمی ماند»^۶ — که این جمله شبیه است به گفته معتقدان به آزادی اراده در باره اعتقاد خود ایشان به آزادی مطلق اراده آدمی که «انسان در درون خود می داند» که اعمال ارادی وی در حوزه قدرت خود او است.^۷

این که بنده چگونیه افعالی را کسب می کند که خدا برای او آفریده است، به توسط اشعری در دو دسته از فقرات آمده است. در دسته اول، با به کار بردن کلمات «قدرت» و «قوت» بیانات ذیل را آورده است:

اول: «کسب کننده بدان سبب یک چیز را کسب می کند که عمل کسب به وسیله قدرت آفریده شده در وی بر آن صورت می گیرد».^۸
دوم: «معنی واقعی کسب آن است که شیء به سبب قوتی آفریده شده از کسب کننده صادر می شود».^۹

سوم: «حصول یک فعل که یک کسب است، در حقیقت فاعلی جز خدا ندارد و هیچ کس بر آن دارای چنان قدرتی نیست که قدرت حقیقی به معنی آفریدن باشد مگر خدا».^{۱۰} بخش اول این بیان آشکارا مخالف با نظر ضرار است که آدمی را فاعل حقیقی می دانسته است.^{۱۱}
چهارم: «هنگامی که خدا ما را قدرت بر حرکت اکتسابی می دهد،

۵ — لمع ۹۲، ص ۴۱، س ۱۶ — ۱۵.

۶ — همان جا، س ۱۶ — ۱۰. ۹ — همان کتاب ۹۲، ص ۴۲، س ۳ — ۱.

۷ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۱۸. ۱۰ — همان کتاب ۸۷، ص ۳۹، س ۱۰ و ۱۴ — ۱۳.

۸ — لمع ۸۹، ص ۴۰، س ۸ — ۷. ۱۱ — رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۷.

همو است که آن را در ما همچون یک کسب می آفریند».^{۱۲}
 پنجم: «هنگامی که خدا ما را بر حرکت کسب شده قادر می سازد،
 باید همو در ما آن را همچون یک کسب آفریده و احداث کرده باشد».^{۱۳}
 / در دسته دوم از این فقرات، با استعمال کلمات قابل تبدیل به یکدیگر
 «قدرت» و «استطاعت»، این جمله ها آمده است:

نخست: «انسان به سبب استطاعتی مستطیع است که متمایز و جدای
 از او است».^{۱۴} و این گفته در تعارض مستقیم با نگرش ضرار است که
 استطاعت را جزئی از جسم انسان مستطیع می دانسته است.^{۱۵}
 دوم: «استطاعت نمی تواند مقدم بر فعل باشد»^{۱۶} بلکه «همزمان با فعل
 است».^{۱۷} و این معارض با نگرش ضرار^{۱۸} و موافق با نگرش نجار است.^{۱۹}
 سوم: «قدرت دوام نمی کند».^{۲۰} این نیز معارض با نگرش ضرار^{۲۱} و
 موافق با نگرش نجار است.^{۲۲}

چهارم، انکار وی نسبت به این نگرش که «قدرت داشتن بر یک چیز
 هم قدرت داشتن نسبت به آن است و هم قدرت داشتن نسبت به مخالف
 آن»^{۲۳} به این دلیل که، بنابر انکار وی نسبت به آزادی اراده، عبارت «قدرت
 داشتن نسبت به یک چیز» در نظر او به معنی قدرتی است که به وسیله آن انسان
 می بایستی ناگزیر شیئی را تولید کند که خدا قدرت را برای تولید کردن آن به او
 ارزانی داشته بوده و نمی تواند چیزی جز آن را تولید کند، و بنابراین به معنی
 انکار آن می شود که «قدرت داشتن بر یک چیز» همچنین به معنی «قدرت
 د... نسبت به مخالف آن هم» بوده باشد. این انکار با نظر معتزله مخالف
 است. که، مطابق با اعتقاد ایشان به آزادی اراده، چنانکه اشعری در مقالات خود

۱۸ - رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۷. - لمع ۹۰، ص ۴۰، س ۱۱ و ۱۲.

۱۹ - رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۹. - همان کتاب ۹۵، ص ۴۳، س ۱۳ - ۱۲.

۲۰ - لمع ۱۲۲، ص ۵۴، س ۳. - همان کتاب ۱۲۵، ص ۵۵، س ۴.

۲۱ - رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۷. - ۲۱ - رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۷.

۲۲ - رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۹. - ۱۶ - لمع ۱۲۳، ص ۵۴، س ۱۱ - ۱۰.

۲۳ - همان کتاب ۱۲۸، ص ۵۶، س ۱۷. - ۲۳ - لمع ۱۲۶، ص ۵۵، س ۱۱ - ۱۰.

نوشته، معتقدند که «استطاعت قدرتی بر فعل وضد آن است، و مستلزم و موجب انجام فعل نیست»^{۲۴} بدین معنی که انسان با استطاعت یا قدرت خود می تواند آزادانه انجام دادن یکی از دو فعل مخالف با یکدیگر را انتخاب کند.

پنجم: انکار او نسبت به این نگرش است که «ممکن است یک قدرت برای دو اراده یا دو حرکت یا هر جفت از چیزهای مشابه وجود داشته باشد».^{۲۵}

دلیلی که وی آورده این است که «یک قدرت تنها عبارت از قدرت داشتن بر چیزی است که با قدرت / در محلّ قدرت وجود دارد».^{۲۶} مقصود از این جمله آن 687 است که قدرت آفریده شده در انسان تنها می تواند یک حرکت را کسب کند که به وسیله خدا در جسم انسان آفریده می شود، و بنابر آن یک جسم هم محلّ قدرت سبب کسب است و هم محلّ حرکت کسب شده، ولی آن قدرت آفریده شده در آدمی نمی تواند حرکتی تولید کند که از لحاظ فنی بتوان آن را «اثر تولّد یافته» یعنی حرکت تولید شده به وسیله آدمی در خارج جسم خود وی نامید. این امر را که معنی این جمله انکار کاربرد نظریه کسب در مورد آثار تولّد یافته است، می توان از این نوشته بغدادی در کتاب اصول وی استنتاج کرد: «اصحاب ما [یعنی اشعریان] می گویند که آنچه معتقدان به آزادی اراده آثار تولّد یافته می نامند، فعل خدا است. انسان را نمی توان به حق فاعل چیزی دانست که در محلّ قدرت او نیست، چه امکان آن هست که شخص زه کمان خود را بکشد و دست او پیکان را به جانب پیش روانه کند ولی خدا به پیش رفتن را در پیکان نیافریند. انسان کسب کننده نیست. تنها آن فعل را که در داخل محلّ قدرت او است، می توان کسب آدمی دانست».^{۲۷} این گفته نیز موافق با نظر نجار^{۲۸} و مخالف با نظر ضرار است.^{۲۹}

۲۴- مقالات، ص ۲۳۰، س ۱۳-۱۲: نیز رجوع کنید به متافیزیک نهم، ۵، ۱۰۴۸^ا، ۷

۱۵-.

۲۵- لمع ۱۲۷، ص ۵۶، س ۷-۶. ۲۶- همان جا، س ۸-۷.

۲۷- اصول، ص ۱۳۸، س ۱۱-۶: رجوع کنید به کتاب وی، فرق، ص ۳۲۸، س ۱۰-۱۳.

۲۸- رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۹ و بعد. ۲۹- رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۷ و بعد.

از این همه چنین استنتاج می‌کنیم که طرز تصور اشعری نسبت به کسب کاملاً موافق با طرز تصور نجّار است، بدان سان که بنابر نظر وی، علی‌رغم به کار برده شدن لغت و زبانی به وسیله او همچون «کسب کننده بدان سبب یک چیز را کسب می‌کند که عمل کسب به وسیله قدرت آفریده شده وی بر آن صورت می‌گیرد»،^{۳۰} خدا است که همزمان با آفریدن آن چیز در آدمی قدرت کسب آن و نیز فعل کسب را می‌آفریند. و به همین جهت است که در مقالات، هنگام سخن گفتن درباره خود، اشعری نوشته است که «در مورد هر چیز که چنان توصیف شده است که خدا قدرت دارد که آن را همچون کسی برای بندگان خود بیافریند، همو قدرت دارد که آنان را به پرداختن به آن ناگزیر سازد»،^{۳۱} که مقصود وی از این گفته آن است که «کسب» / یعنی چیز کسب شده را به قهر بر بنده تحمیل کند، که از آن چنین نتیجه می‌شود که عمل کسب تأثیری در چیز کسب شده ندارد، و نتیجه دیگر آن این است که خود عمل کسب مخلوق خدا است. به همین جهت ابن رشد، با اشاره به طرز تصور اشاعره نسبت به کسب، آن را چنین توصیف کرده است: (۱) «بنده کسب دارد، ولی آنچه کسب شده (مُکْتَسَب) و آنچه سبب فراهم آمدن کسب می‌شود (مُکْتَسِب) آفریده خدا است». ^{۳۲} (۲) «انسان کسب و فعلی ندارد که تأثیری بر روی چیزهای موجود داشته باشد»،^{۳۳} که مقصود وی از این جمله آن است که هم عمل کسب و هم شیء کسب شده هر دو آفریده خدا است.^{۳۴}

همین نگرش اشعری را درباره کسب بدان صورت که در کتاب لَمَع وی آمده، جوینی در ارشاد خود به عنوان نگرش «اهل الحق» آورده است.^{۳۵} جوینی بحث خود را در این خصوص چنین آغاز می‌کند: «همه چیزهای آفریده به قدرت خدا آفریده شده‌اند، بی آنکه میان چیزهایی که با

س ۹-۱۰.

۳۰- لَمَع ۸۹، ص ۴۰، س ۱-۷.

۳۴- رجوع کنید به نقل از ابن رشد پس از

۳۱- مقالات، ص ۵۵۲، س ۸-۹.

این در حاشیه ۶۵

۳۲- کشف، ص ۱۰۵، س ۲۰-۱۹.

۳۵- ارشاد، ص ۱۰۶، س ۴ (۱۷۳).

۳۳- نهاف النہاف سوم، ص ۲۴، ۱۵۶.

قدرت آدمی در ارتباط است و چیزهایی که تنها در قلمرو قدرت خدا است، تمایزی وجود داشته باشد». ۳۶ در پی آن به «آن چیزهای آفریده... که تنها در قلمرو قدرت خدا قرار دارد»، وی با تعبیر «حرکت واجب و ضروری» ۳۷ اشاره کرده، و مثال آن را رعشه دست ۳۸ آورده، و به «آن چیزهای آفریده... که با قدرت آدمی ارتباط پیدا می کند»، وی به عنوان حرکتی اشاره کرده که «آدمی انتخاب و کسب کرده است»، ۳۹ و مثال آن را حرکت دادن اختیاری دست به توسط خود شخص آورده است. ۴۰ در ضمن بحث خود این جمله را نوشته که «آدمی بر کسب خود قادر است» ۴۱ و این که علم شخص از تمایز میان رعشه دست با حرکت ارادی و اختیاری دست یک «چیز دانسته ناگزیری است»، ۴۲ یعنی آدمی نسبت به آن علم حضوری و شهودی دارد. ۴۳

689

/ همه اینها به وضوح بازتابی از لمع اشعری است.

سپس، همچون اشعری در لمع، بیانات زیر را درباره قدرت کسب آورده است:

نخست، «نسبت دادن اختلاف میان حرکت ضروری و حرکت اختیاری آدمی تنها به آن کس که حرکت را انجام می دهد، بدون افزودن چیزی دیگر بر آن، محال است»، ۴۴ که این «چیز دیگر» را خود وی پس از آن به صورت «قدرتی» توضیح داده است که در درون انجام دهنده حرکت همچون چیزی متمایز و جدا از او آفریده شده است. ۴۵

دوم: «قدرت آفریده شده... دوام نمی کند». ۴۶

سوم: «قدرت آفریده شده همزمان با موضوع آن است و بر آن تقدم

۳۶ - همان جا، س ۵ - ۴.

۳۷ - همان کتاب، ص ۱۲۲، س ۱۵ (۱۹۷). ۴۳ - همان جا، س ۹ - ۸ (۱۹۸).

۳۸ - همان جا، س ۱۴. ۴۴ - همان کتاب، ص ۱۲۲، س ۲۳ (۱۹۷).

۳۹ - همان جا، س ۱۵. ۴۵ - همان کتاب، ص ۱۲۳، س ۴ - ۳.

۴۰ - همان جا، س ۱۴. (۱۹۸): لمع ۱۲۲.

۴۱ - همان جا، س ۱۰ (۱۹۶). ۴۶ - ارشاد، ص ۱۲۳، س ۱۶ (۱۹۸): لمع -

۴۲ - همان جا، س ۱۶ - ۱۳ (۱۹۷). ۱۲۵.

ندارد»؛^{۴۷} و نیز: «استطاعت همزمان با فعل است».^{۴۸}

چهارم: «قدرت آفریده شده تنها به یک موضوع پیوسته است».^{۴۹} که مقصود وی از این جمله آن است که «پیوسته به دو چیز مخالف نیست».^{۵۰}

پنجم: «قدرت آفریده شده به چیزی تعلق می گیرد که در محل قدرت آفریده شده واقع است؛ آنچه در خارج محل قدرت [آفریده شده] قرار دارد، موضوعی از آن قدرت نیست بلکه با فعلی از خدا صورت می گیرد».^{۵۱} این بیان همان است که پیش از این از لمع اشعری نقل کردم،^{۵۲} و در آنجا توضیح دادم که معنی آن انکار کاربرد نظریه کسب در مورد آثار تولد یافته است.^{۵۳}

از این همه آشکار است که، در صورتی که ضرار و نجار و اشعری همه یک فورمول را به کار می برند، یعنی افعال آدمی آفریده خدا و کسب انسانها است، میان کاربرد آن به توسط ضرار و کاربرد آن به توسط نجار اختلاف است، و اشعری از کاربرد نجار تبعیت می کند. در پرتو این دانسته، هنگامی که بغدادی درباره ضرار می گوید که «او با اصحاب ما [یعنی اشاعره] در/ باره [این نگرش] توافق دارد که افعال بندگان آفریده خدا و کسب بندگان است»^{۵۴}، باید معنی گفته او را چنین دانست که با وجود اختلاف ایشان در طرز تصور کسب، در استعمال این فورمول تا آنجا که بیان کننده تعارض ایشان با انکار معتزله نسبت به این امر می شود که افعال بندگان آفریده خدا است، با یکدیگر توافق نظر دارند. نیز به همین گونه و به صورتی آشکارتر، در دنباله بیان خود، که در آن بغدادی می گوید که ضرار نیز با اشاعره «در رد نگرش [برغوث که پیشتر نقل شده] مربوط به آثار تولد یافته»^{۵۵} موافق است، آشکارا مقصود وی

۴۷ - ارشاد، ص ۱۲۳، س ۱۴ - ۱۳ (۲۰۰).

۴۸ - همان کتاب، ص ۱۲۵، س ۵ (۲۰۱)؛ لمع

۵۲ - لمع ۱۲۷، ص ۵۶، س ۸ - ۷.

۴۹ - ارشاد، ص ۱۲۷، س ۵ (۲۰۴).

۵۰ - همان جا، س ۶ - ۵؛ لمع ۱۲۶.

۵۵ - همان جا، س ۱۳ - ۱۲. نظریه برغوث پیش از آن در ص ۱۹۷، س ۸ - ۶ آمده

آن است که هرچند ضرار و اشاعره در مورد مسئله فاعلیت نسبت به آثار متولده با یکدیگر اختلاف دارند،^{۵۶} در مخالفت با نگرش برغوث که بنابر آن آثار متولده «بالضروره افعال خدا است» سخنشان یکی است. ولی، در مورد نجار، باید توجه داشت که بغدادی تنها فورمول مشترک کسب را نقل نمی کند؛ بلکه مخصوصاً می گوید که پیروان وی «همراه با اصحاب ما» در این نگرش اتفاق کلمه داشتند که «خدا آفریننده کسبهای بندگان است»،^{۵۷} یعنی او هم خالق «افعال اکتساب» است و هم خالق «افعال کسب شده».

در پذیرفتن نظریه کسب، اشعری که پیش از آن معتزلی بود، همچون ضرار و نجار که آنان نیز از معتزلیان پیشین بودند، هدفش مستقیماً رد انکار معتزله نسبت به این امر بود که افعال بندگان آفریده خدا است. به همین جهت در لمع معتزلیان طرف خطاب این پرسش قرار گرفته اند که «چرا مدعی آن هستید که کسبهای بندگان را خدا می آفریند؟»^{۵۸} که با آن بحث خود را در باره قدر آغاز می کند. ولی نیز با در نظر داشتن مُجْبَره،^{۵۹} در سراسر لمع به راههای گوناگون نظر خود را در باره این که کسب نتیجه قدرتی در انسان است، مورد تأکید قرار داده است؛ همچون مثلاً / در دو فقره ذیل که پیشتر نقل شد: ۶۰ 691 «کسب کننده بدان سبب یک چیز را کسب می کند که عمل کسب به وسیله قدرت آفریده شده در وی بر آن صورت می گیرد»، و «معنی واقعی کسب آن است که شیء به سبب قوتی آفریده، از کسب کننده صادر می شود». به همین گونه جوینی، در بازنویسی نظریه کسب اشعری، در عین آنکه پیوسته این نظریه را با نگرش معتزله در تعارض نشان می دهد، به این مطلب اشاره می کند که نظریه اشعری باید در تعارض با نگرش اهل جبر (الجبریه)^{۶۱}، یعنی کسانی

۵۶ - رجوع کنید به پیش از این در باره ضرار، ص ۶۶۸؛ و در باره اشعری، ص ۶۸۷.

۵۷ - فرق، ص ۱۹۵، س ۱۴. ۵۸ - لمع ۸۲.

۵۹ - این که اشعری از وجود مجبره آگاهی داشته، از اشاره وی به «جبر» جهمی (مقالات،

ص ۴۱، س ۴) و آوردن لفظ مجبره (مقالات، ص ۴۳۰، س ۲) معلوم می شود؛ نیز رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۱۲.

۶۰ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۸۵. ۶۱ - ارشاد، ص ۱۲۲، س ۱۳ - ۱۰ (۱۹۶ - ۱۹۷).

در نظر گرفته شود که داشتن هر گونه قدرتی را برای آدمی انکار می کنند. با این همه اشعری در هیچ جا توضیح نمی دهد که مقصود وی از آن «قدرت» که آدمی نسبت به کسب خود دارد چیست، در صورتی که به صراحت می گوید که «خدا قدرت دارد که مردمان را به پرداختن به آن ناگزیر سازد».^{۶۲}

چنانکه انتظار می رفت، این جمله نقل شده اخیر سبب پیدایش این اعتراض شد که قدرتی برای کسب یک فعل که به توسط خدا آفریده شده و برای آدمی این قابلیت را فراهم نمی آورد که آن فعل را کسب کند یا آن را بیافریند، به هیچ وجه نمی تواند عنوان قدرتی داشته باشد که در تصرف و ملکیت انسان است.

این اعتراض را جوینی به صورت پرسشی بدون ذکر نام مخاطب برای معتقدان به کسب چنین طرح کرده است: «اعتقاد شما به این که آدمی یک کسب کننده است غیر معقول است، چه اگر قدرتی بر زوی موضوع آن (مقدور) تأثیری نداشته باشد و مقدور به توسط آن به وجود نیاید، در آن صورت فرض این که قدرت ارتباطی به هر صورت با مقدور خود داشته باشد بیمعنی خواهد بود».^{۶۳} بغدادی نیز به طریق مشابهی گزارش کرده است که معتقدان به آزادی اراده غرغر می کنند که نظریه کسب «برای آنان غیر معقول» است.^{۶۴} به همین گونه نیز ابن رشد بر ضد طرز تصور اشاعره نسبت به کسب چنین نوشته است: «این نگرش بیمعنی است، چه، اگر هم اکتساب [یعنی فعل کسب کردن] و هم مُکْتَسَب [یعنی چیز کسب شده] آفریده خدا باشد، در آن صورت آدمی در کسب خود مجبور خواهد بود».^{۶۵}

می بایستی همین گونه اعتراض نسبت به نظریه کسب بنابر طرز تصور اشعری از آن، با قِلَاتَنی پیرو اشعری را بر آن واداشته باشد که نظریه کسب را مورد تجدید نظر قرار دهد. در عین آنکه همچون معتقدان به کسب این مطلب را قبول دارد که افعال بنده آفریده خدا است، در بیان این امر کوشیده است که چگونه

۶۲ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۸۷، حاشیه ۳۱. ۶۴ - اصول، ص ۱۳۳، س ۹ - ۸.
۶۳ - ارشاد، ص ۱۱۸، س ۲۱ - ۲۰ (۱۹۰). ۶۵ - کشف، ص ۱۰۵، س ۲۱ - ۲۰.

کسب قدرتی در بنده است و بدون تأثیر بر روی افعال او نیست. به گفته او، در هر فعل بشری، باید به وجود تمایزی میان موضوع جنسی فعل و صورتهای نوعی که ممکن است در هریک از اعمال خود که وی به آنها همچون «حال» اشاره کرده است بگیرد، قائل شویم. مثلاً فعل حرکت ممکن است در صورت بالفعل خود حال نشستن یا ایستادن یا راه رفتن یا به سجده افتادن در نماز پیدا کند. باقلانی بر آن است که در صورتی که موضوع جنسی فعل، همچون خود حرکت، البته مستقیماً به توسط خدا آفریده می شود، حال عمل آن حرکت، همچون نشستن و ایستادن و راه رفتن یا به سجده در آمدن شخص، به توسط خدا آفریده نمی شود؛ به توسط قدرت شخص کسب می شود.^{۶۶} در *مُحَصَّل* این نگرش باقلانی را رازی به اختصار چنین بازگو کرده است: «قاضی [باقلانی] بر آن است که ذات و جوهر فعل به قدرت خدا حاصل می شود، ولی در آمدن آن به صورت اطاعت یا معصیت به قدرت بنده است».^{۶۷} بدین ترتیب، با آنکه قدرت شخص تأثیری در وجود فعل ندارد، در «حال» وجود آن مؤثر است. باقلانی از این راه عنصری از آزادی وارد عمل آدمی کرده است.

این توضیح در باره این که چگونه می توان آزادی بنده را با قدرت خدا هماهنگ کرد، کوششی از خریسپوس را به خاطر می آورد که می خواست با استفاده از مثال حرکت یک چرخ یا یک فرفره یا یک استوانه که در آغاز به توسط شخصی به جانب پیش پرتاب شده اند، توضیح دهد که چگونه *adsensio* لاتینی یعنی «صعود» که همان *سونکاتاتپسیس*^{۶۸} یونانی است، عمل آزاد انسانی است، هر چند به میانجیگری یک علت پیشین تولید شده باشد. وی می گوید که حرکت چرخ یا فرفره یا استوانه بدون شک معلول / انسانی است ⁶⁹³ که آن را پرتاب کرده است، ولی شکل خاص چرخش که حرکت به خود

۶۶ - ملل، ص ۶۹، س ۹ تا ص ۷۰، س ۱۲؛ نهابة، ص ۷۳، س ۱ تا ص ۷۵، س ۱۵.

۶۷ - محصل، ص ۱۴۰، س ۲۳.

۶۸ - رجوع کنید به مقدمه ۱. یون بر ویرایش وی از کتاب درس نوشت کیکرو (۱۹۳۳)، ص

بیست و هشت، شماره ۳.

می گیرد دیگر به علت شخصی نیست که آن را پرتاب کرده بلکه نتیجه ای از نیروی خاص و طبیعت شیئی است که به حرکت درآمده است. و نیز چنین استدلال می کند: «شیئی که در معرض دریافت حسی ما قرار می گیرد، تو گویی تصویر خودش را در نفس ما می نگارد و حک می کند، ولی صعود ما بسته به قدرت خود ما است».^{۶۹} و این درست همان توضیحی است که باقلانی در اینجا عرضه کرده است. خدا مستقیماً حرکت را در بنده می آفریند، ولی بنده با قدرت خود شکلی را که باید حرکت پیدا کند به آن می دهد.^{۶۹ا}

تجدید نظر باقلانی در طرز تصور کسب اشعری می بایستی در میان اشاعره پیروانی پیدا کرده باشد، چه جوینی آن را بدون ذکر کردن نام باقلانی همچون نگرش بعضی از اساتید پیرو سنت بازگو کرده است.^{۷۰} ولی جوینی این طرز تصور تجدید نظر شده کسب را رد کرده و در پایان آن نوشته است که پذیرفتن این طرز تصور «انحراف از راه حق و رستگاری و گشودن راه چیزهایی است که سبب ایجاد فساد در معتقدات اساسی دینی می شود».^{۷۱}

همراه با این رد کردن تجدید نظر باقلانی نسبت به طرز تصور اشعری از کسب، جوینی تلاشی برای حل کردن آن دشواری کرده است که باقلانی را به عرضه کردن تجدید نظر خود واداشته بود. با تأکید در باره این نگرش اشعری که «قدرت آفریده اصلاً تأثیری در موضوع قدرت ندارد»، جوینی استعمال کلمه «قدرت» را با استدلالی که پس از این می آید شایسته و برحق می داند: «برای ارتباطی که یک صفت با یک موصوف دارد، شرط ضروری آن نیست که صفت بتواند در موصوف وابسته به آن تأثیر داشته باشد، چه، در مورد علم، ارتباط آن با یک موضوع علم غیر قابل تردید است، هر چند هیچ گونه تأثیری بر موضوع علم ندارد.

۶۹ - کیکرو، در سرنوشت، ۱۷، ۳۹ تا ۴۳، ۴۳.

۶۹ا - ولی رجوع کنید به لودو یگ اِشتاین، «پیشازان عصر قدیم و قرون وسطای فرصت‌گیری» در باب‌گانی تاریخ فلسفه: دوره ججید ۲۳۱-۲۰۵: ۲ (۱۸۸۹) که در آن نظر خریسپوس در باره «کسب» آمده است.

۷۰ - ارشاد، ص ۱۱۸، س ۲۲ و بعد (فرانسه، ص ۱۹۱ - ۱۹۰).

۷۱ - همان کتاب، ص ۱۱۹، س ۱۳ (ص ۱۹۱).

به همین گونه، اراده آدمی، هرچند به فعل آدمی وابسته است، هیچ / تأثیر و نفوذی در آن فعل ندارد».^{۷۲} مقصود جوینی را می توان بدین صورت بازسازی کرد. لفظ «قدرت» را اشعری در اینجا نه به معنی قدرت بر کسب بلکه به معنی قدرت بر اراده اکتساب به کار برده، و اراده کردن در رابطه با موضوع آن شبیه است با رابطه میان علم و موضوع آن. هنگامی که خدا در آدمی علم چیزی موجود را می آفریند، بدان معنی است که خود آفرینش علم مستلزم این است که آن چیز موجود را همچون موضوع خود داشته باشد، بدانسان که خود علم تأثیری در وجود آن چیز یا در موضوع بودن آن برای علم ندارد. به همین گونه، هنگامی که خدا در بنده قدرت اراده کردن کسب چیزی را که خود او آفریده است می آفریند، مقصود آن است که خود آفرینش قدرت اراده کردن کسب چیز آفریده شده مستلزم این است که آن چیز آفریده شده را به عنوان موضوع داشته باشد، و بنابر آن خود قدرت اراده کردن تأثیری ندارد، هرچند به نام قدرت نامیده شده است.

با آنکه جوینی در ارشاد خود استعمال «کسب» را به توسط اشعری همچون گونه ای تفسیر معتدل از اعتقاد سنتی به قدر تأیید و تثبیت می کند، در اثر دیگرش که شهرستانی^{۷۳} از آن نقل کرده ولی نام آن را نیاورده، تفسیر معتدل دیگری از همین اعتقاد سنتی به قضا و قدر آورده است.

به گفته شهرستانی، جوینی بحث خود را با گفتگو درباره سه نگرش آغاز کرده است. نخست، همچون در ارشاد، «انکار قدرت و استطاعت» یعنی جبریگری را بر این زمینه رد کرده است که «عقل و ادراک حتی آن را طرد می کنند».^{۷۴} دوم، برخلاف نظرش در ارشاد، «پذیرفتن قدرتی را که هیچ نفوذ و تأثیری ندارد»، یعنی طرز تصور اشعری از کسب را، بر این اساس رد می کند که «همچون انکار خود قدرت است».^{۷۵} سوم بار دیگر همچون در ارشاد، «اثبات تأثیری غیر معقول بر روی یک حال، یعنی روایت باقلانی را از کسب، بر این پایه

۷۴- همان جا، س ۱۴-۱۳.

۷۲- همان جا، س ۱۶-۱۴.

۷۵- همان جا، س ۱۵-۱۴.

۷۳- ملل، ص ۷۰، س ۱۳-۱۲.

رد می کند که آن «شبه نفی کردن تأثیر به معنی خاص است»،^{۷۶} که مقصود وی این است / که چون حال به چیزی تعریف شده که نه موجود است و نه معدوم،^{۷۷} روایت باقلائی نه تأثیر را نفی می کند و نه اثبات. ولی باید توجه داشت که در اینجا هیچ اشاره ای به یک اعتراض بر نگرش باقلائی بر مبنای دینی همچون آن که در ارشاد بر ضد آن اقامه شده بود، نشده است.^{۷۸}

نگرش خود جوینی، بدان گونه که شهرستانی آن را عرضه کرده، مبتنی بر قضایای آینده است: (۱) انسان در درون خود می داند که قدرت دارد و آنکه این قدرت به او شایستگی نمی بخشد که مستقلاً و کاملاً به وسیله خودش سبب وجود پیدا کردن چیزی شود؛ (۲) عمل انسان برای آنکه صورتپذیر شود متکی بر قدرت او است که به عنوان علت بیواسطه آن عمل به کار برمی خیزد؛ (۳) قدرت آدمی برای وجود پیدا کردن وابسته به قدرت دیگری است که یک علت از رشته ای علتها است؛ (۴) این رشته علتها در اوج خود به خدا پایان می پذیرد که علت بدون علت است؛ (۵) خدا یعنی علت بدون علت «خالق علتها و معلولها است» که مقصود وی از این جمله آن است که خدا علت دور یا آفریننده هر علت معلول از رشته ای است که علت بیواسطه آن علت معلول بلافاصله مقدم بر آن در این رشته است؛ (۶) هر علت معلول در رشته را باید نسبت به علتی که بلافاصله پس از آن می آید بینیاز (مستغنی) در نظر گرفت، ولی چون معلول علت بلافاصله مقدم بر آن است، از این لحاظ نیازمند (محتاج) است، در صورتی که خدا آفریننده علتها و معلولها (الاسباب والمسببات) و بینیاز مطلق (المستغنی علی الاطلاق) است.^{۷۹} رازی در محصل خود این نگرش جوینی را به اختصار چنین آورده است: «امام الحرمین [جوینی] بر آن است که خدا [به عنوان علت دور و خالق] به بنده قدرت و اراده می بخشد و این دو ناگیر سبب به وجود آمدن موضوع قدرت (مقدور) می شود. نظر فلاسفه و در میان معتزله نظر

۷۶- همان جا، س ۱۶-۱۵.

۷۷- رجوع کنید به پیشتر، ص ۱۷۱، حاشیه ۲۱. ۷۸- رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۷۱.

۷۹- ملل، ص ۷۰، س ۱۶ تا ص ۷۱، س ۴؛ نهایی، ص ۷۸، س ۱۱ تا ص ۷۹، س ۷.

ابوالحسن بصری چنین است. ولی، اکثریت معتزله را اعتقاد آن است که اعمال بنده نه از طریق ضرورت بلکه از طریق اختیار صورتپذیر می شود.^{۸۰}

696 / آنچه در اینجا با آن روبه رو هستیم، نگرش تازه ای از مسلمانان سنی مذهب درباره اعتقاد به قضا و قدر است. یقیناً همه اعمال بندگان، بنابر نظر عمومی اهل سنت، از ازل تعیین شده، ولی با آنکه به اعتقاد عام اهل سنت که جوینی خود از آن در ارشاد خود پیروی می کرده، این اعمال از پیش مقدر شده با آفرینش مستقیم خدا وجود پیدا می کند، بنابراین نگرش جدید وی، نتیجه آن علّیت ضروری از قدرتی در انسان است که در رشته ای از علّتها که خدا بالاترین علّت و خالق است، آخرین آنها است. چون بنابراین نگرش تازه «قدرت» بنده از لحاظ سبب بودن برای اعمال وی که پس از آن می آید «مستقل» محسوب می شود و بنابراین مستلزم آن است که در اعمال بنده تأثیر داشته باشد، جوینی این نگرش را برای معارضه با هر سه نگرش سنتی مورد اعتراض خود عرضه کرده که یکی از آنها نگرش مجبره است که از لحاظ انکار قدرت و استطاعت به صورت عام مورد انتقاد وی قرار گرفته بود، و دیگر نگرش اشعری است که از جهت معتقد بودن به قدرتی که هیچ گونه تأثیری ندارد مورد قبول او نبود، و سومی نگرش باقلانی است که سبب مخالفت جوینی با آن قبول تأثیری نامعقول بر روی یک حال بود که نه وجود داشت و نه عدم.

در زمینه این تفسیر تازه آموزه اسلام سنتی از تقدیر، به اعتقاد من، تغییر جهت تازه ای قرار دارد که به نگرشی از فارابی موجود در فقره ای از او مربوط به آزادی اراده داده شده است. در آن فقره، به صورتی کاملاً آشکار، با توجه داشتن به اعتقاد معتزله نسبت به آزادی اراده، فارابی از این طریق با آن اعتقاد به مخالفت برخاسته که گفته است در عمل بنده «اختیار» بدون سببی که در جهت صعودی به مسبب الاسباب برسد وجود ندارد،^{۸۱} و سپس به بحث در این باره پرداخته است که خدا چگونه آخرین سبب و علّت همه اعمال بندگان به میانجیگری رشته ای از اسباب و علّتهای میانجی است که در میان آن رشته علّتها

۸۱- فصوص الحکم ۴۸، ص ۷۸، س ۸-۶.

۸۰- محضّل، ص ۱۴۱، س ۴-۱.

697 اختیار آدمی آخرین سبب است.^{۸۲} بنا به گفته ابن سینا، در هر علت از رشته علت‌های / میانجی، میان ممکن بودن آن نسبت به خودش و واجب بودن آن نسبت به علتش تمایزی وجود دارد،^{۸۳} بدان‌سان که در اختیار بنده، که درباره آن فارابی می‌گوید که بدون علت نیست، تمایزی میان جنبه امکان و جنبه وجوب وجود دارد. بنابراین کاری که جوینی در اینجا کرده، بازگو کردن تمایزی است که ابن سینا میان جنبه وجوب و جنبه امکان همچون تمایزی میان یک جنبه وابستگی و یک جنبه استقلال قائل بود، و نیز عرضه کردن این طرز تصور قدرت اختیار بنده، که نخست به توسط فارابی برای معارضه با اعتقاد معتزله به آزادی پیشنهاد شده بود، به صورت تفسیری تازه از آموزه تقدیر سنتی سه شرحی که شهرستانی بر این نگرش جوینی نوشته، بسیار جالب توجه است.

نخست، وی توضیح می‌دهد که آنچه جوینی کرده عبارت از این بوده است که اصلی را از «حکمای الاهی» بگیرد و «آن را در لباس کلامی عرضه کند»^{۸۴} که این کار را برای «احتراز از سستی و رکاکت جبر» کرده بوده است.^{۸۵}

دوم، شهرستانی چنین استدلال می‌کند که اصل فلسفی علت است که جوینی از آن برای توضیح عمل آدمی استفاده کرده، به توسط نمایندگان برجسته آن منحصر به عمل آدمی نبوده است. آنان این اصل را در مورد هر فرایند حدوث و به وجود آمدن مورد تطبیق قرار می‌دادند. معنی مندرج در این اصل، به گفته وی، تصور نظمی در طبیعت است که از طریق آن تسلسل و پیوستگی علت و معلول حاصل می‌شود. ولی چنین طرز تصویری از علت، به اعتقاد وی، «چیزی نیست که مسلمانان، به آن معتقد باشند».^{۸۶} به عبارت دیگر، طرز تصور فلسفی خدا به عنوان عامل غیرمستقیم به میانجیگری علل و اسباب متوسط، حتی در آن

۸۲- همان کتاب ۴۹، ص ۷۸، س ۱۲ تا ص

۷۸، س ۱۸-۱۶.

۷۹، س ۱.

۸۳- نجات سود، ص ۳۶۸، س ۹-۸.

۸۵- نهاییه، ص ۷۸، س ۱۷-۱۶.

۸۴- ملل، ص ۷۱، س ۵-۴؛ نیز نهاییه، ص

۸۶- ملل، ص ۷۱، س ۸-۵.

صورت که خدا، «علّت بدون علّت»، با زبردستی در استعمال الفاظ «خالق اسباب و مسببها» در رشته ای از علّت و معلول نامیده شده باشد، مخالف با اعتقاد عام مسلمانان به این امر است که/خدا آفریننده هر چیزی است که به 698 وجود می آید. چنان که خاطر نشان کرده ایم، حتی معتزله هم، به استثنای نظام و معمر، منکر علّیت بوده اند.^{۸۷}

سوم، شهرستانی در اثبات این امر کوشیده است که اصل فلسفی علّیت که جوینی از آن برای استقرار بخشیدن به نگرشی پرداخته که نه تنها با نگرشهای اشعری و باقلانی بلکه نیز با نگرش جبر یگران (مجبوره) معارض است، در حقیقت مستلزم اعتقاد به جبر است. گفته وی چنین است: «مذهب جبر همچون نتیجه ای از تسلسل اسباب و علل ضرورت دارد، چه هر ماده مستعد پذیرفتن صورتی خاص است، و صورتها همه از جانب بخشنده صور به شکل جبری بخشیده می شود، تا آن جا که اختیار بر مختاران جبر است، و قدرت بر قادران جبر است، و حاصل آمدن افعال از بندگان هنگام نظر کردن به علل و اسباب جبر است، و مترتب بودن پاداش بر افعال نیز چنین است. و آن همچون بیماری است که در هنگام بد شدن مزاج صورت می گیرد، و تندرستی که ملازم با اعتدال مزاج است، و علم که در هنگام بیرون آمدن از غفلت حاصل می آید، یا همچون تصویر که پس از صیقل خوردن آینه در آن صورت می بندد. پس وسایط [یعنی علتهای میانجی] تنها آماده کننده اند نه پدید آورنده، و آنچه به ذات خود ماهیت و طبیعت امکان دارد، چنانکه بیان کردیم، ممکن نیست به حقیقت سبب پیدا شدن هستی بوده باشد».^{۸۸} به عبارت دیگر، جنبه ممکنیتی که جوینی در «اختیار» تعیین شده از طریق علّیت می یابد، برای آن کافی نیست که جوابگوی آن گونه از «قدرت» باشد که جوینی می خواهد به آدمی نسبت دهد و آن را همچون دلیلی بر ردّ جبر یگران که منکر آن در انسانند به کار برد.

۸۷ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۱۳.

۸۸ - نهاییه، ص ۷۸، س ۱۷ تا ص ۷۹، س ۷.

ج - کسبگری در غزالی

غزالی درباره مسئله آزادی اراده و کسب در سه جا از احیاء سخن گفته است: 699 در کتاب دوم یعنی کتاب قواعد العقائد، در کتاب سی و یکم به نام / کتاب التوبة، و در کتاب سی و پنجم یعنی کتاب التوحید والتوکل.

در نخستین بحث خود، غزالی سخن خویش را با بیان نگرشی آغاز می کند که معتقدان به قضا و قدر در آن سخن یکی دارند، یعنی این که خدا که آدمی و قدرتها و حرکت های او را آفریده، همچنین همه اعمال و افعال او را آفریده و همه این اعمال و افعال آدمی وابسته به قدرت خدا باقی می ماند.^۱ در تأیید این اعتقاد مشترک میان معتقدان به تقدیر، وی دو دلیل عرضه کرده است: نخست، چون قدرت خدا کامل و نامحدود است، جز این نمی تواند باشد که اعمال آدمی را خدا آفریده باشد. دوم، چون اعمال آدمی وابسته به حرکات بدن او است، و همه حرکات بدن آدمی بنابر ذات آنها نیز وابسته به قدرت خدا است، دلیلی برای آن وجود ندارد که از این لحاظ میان بعضی از حرکات که اعمال نامیده می شوند و بعضی دیگر که حرکات نام دارند تفاوت و تمایز قائل شویم.^۲ این استدلال دوم آشکارا متوجه به آن دسته از معتقدان به اختیار و آزادی اراده است که میان بعضی از افعال که خدا بر آنها قادر است و بعضی دیگر که بر آنها قادر نیست، تمایزی قائل بودند، همچون مثلاً تمایزی که بعضی از ایشان میان قدرت داشتن خدا بر حرکات و سکناات آدمی و نه بر ایمان و کفر او،^۳ یا تمایزی که میان اعمال نیکوی آفریده به وسیله خدا و اعمال زشت آفریده به وسیله انسان قائل می شدند.^۴

۱ - احیاء، کتاب قواعد العقائد، بخش ۳، اصل ۳، جلد ۱، ص ۱۹۶، س ۳ - ۱ [ص ۳۱۱، س ۳ - ۲، از ترجمه فارسی احیاء، و برایش حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، شماره ۱۲۹].

۲ - همان جا، س ۹ - ۷ [بنیاد فرهنگ، ۵ - ۴].

۳ - اشعری، مقالات، ص ۵۵۱، س ۱۲ - ۳. نیز رجوع کنید به ص ۶۸۳، پیش از این.

۴ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۲۳.

غزالی پس از آن نوشته است که «این واقعیت که خدا در آفرینش حرکات بنده تنها است، مانع آن نیست که این حرکات، از طریق اکتساب، مقدور (موضوع) قدرت بنده بوده باشد».^۵ این که مقصود وی از اکتساب چه بوده، از بحث ذیل به دست می آید.

سخن خود را چنین آغاز می کند که «خدا یکباره قدرت و مقدور را آفرید، و نیز یکباره / اختیار و مختار را آفرید».^۶ از بیانات بعدی غزالی آشکار می شود که مقصود وی از «قدرت» قدرت بر حرکت است که آن را به معنی عام قدرت بر فعل به کار برده، و این که منظور وی از «اختیار» اختیار میان حرکت کردن و حرکت نکردن است. و اینکه مقصود وی از «مقدور» و «مختار» حرکتی است که به وسیله قدرت بر حرکت در نتیجه یک اختیار بر حرکت دادن است نه بر خود حرکت دادن؛ به عبارت دیگر، یک حرکت ارادی، به معنی عام عمل ارادی. بنابراین در هر حرکت ارادی انسان، همچون مثلاً بالا آوردن دست خودش، سه چیز دخالت دارد: (۱) قدرت بر ایجاد حرکت؛ (۲) انتخاب میان حرکت دادن و حرکت ندادن؛ (۳) حرکت انجام شده به وسیله قدرت به عنوان نتیجه یک اختیار. هریک از این سه چیز را، بنابر نظریه، خدا در آدمی آفریده است. با اشاره کردن به قدرت بر ایجاد حرکت آفریده و نیز به حرکت آفریده همچون یک صفت خلق شده در آدمی به وسیله خدا، غزالی میان قدرت و حرکت بدین گونه تمایز قائل شده است: «قدرت یک صفت انسان و آفریده خدا است ولی کسب آدمی نیست، در صورتی که حرکت آفریده خدا و صفتی از انسان و در عین حال نیز کسب او است. چه همچون موضوع قدرتی به وسیله قدرتی [دیگر، یعنی قدرت انتخاب و اختیار کردن] آفریده شده است، که برای او [نیز] یک صفت است. بنابراین حرکت بدین ترتیب ارتباط با صفتی دیگر دارد که باید آن را قدرت نامید، و با ارجاع به این ارتباط است که حرکت

۵- احیاء، همان جا، س ۱۴-۱۳ [بنیاد فرهنگ، ۱۳-۱۲].

۶- همان جا، س ۱۵-۱۴ [بنیاد فرهنگ، ۱۴-۱۳].

کسب نامیده می شود».^۷ خلاصه آنکه، کسب عبارت از هر حرکتی از آدمی است که به صورت قهقرایی بر آن قدرتی بر حرکت و قدرتی بر اختیار یعنی اراده کردن برای استعمال قدرت بر حرکت مقدم است، همراه با این فرض که خود حرکت و قدرت بر حرکت و اراده بر کار برد آن قدرت بر حرکت همه آفریده خدا است.

غزالی پس از آن به بحث در این باره می پردازد که چگونه کسی که به صورت چنین حرکتی تصور شود، بدون توجه به این فرض که آفریده خدا است، 701 نمی تواند منحصرأ یک فعل اجباری باشد و نیز/ نمی تواند منحصرأ یک فعل آزاد باشد. از آن جهت نمی تواند منحصرأ فعلی جبری باشد که «چگونه ممکن است یک حرکت [که قدرتی بر اراده به کار بردن قدرتی بر حرکت بر آن تقدم دارد] اجبار محض باشد در صورتی که انسان ناگزیر از تمایزی موجود میان حرکتی که مقدور است [همچون بلند کردن دست] و حرکت رعشه خارج از اختیار [دست] آگاه است؟»^۸ نتیجه ای که در اینجا انتظار گرفتن آن را داریم این است که، چون گونه اخیر حرکت به صورتی کاملاً آشکار برخاسته از اجبار محض است، حرکت گونه اول نمی تواند اجبار محض بوده باشد. باید توجه داشت که همین برهان را استاد غزالی یعنی جوینی نیز برای رد جبریگری^۹ به کار برده بوده و، چنانکه در بالا دیدیم، اشعری نیز چنین کرده بود.^{۱۰} و نیز غزالی نمی گوید که چنین حرکتی منحصرأ فعل آزاد انسان است، زیرا «چگونه می تواند آن حرکت آفریده انسان باشد، در صورتی که انسان بر علم اجزاء مختلف سازنده حرکت کسب شده و شماره آنها تسلطی ندارد»،^{۱۱} یعنی، برای آنکه یک انسان فاعل انحصاری حرکت خود باشد، لازم است که وی علم و

۷- همان جا، س ۱۷- ۱۵ [بنیاد فرهنگ، ۱۸- ۱۴].

۸- همان جا، س ۱۸- ۱۷ [بنیاد فرهنگ، ۱۹- ۱۸].

۹- ارشاد، ص ۱۲۳، س ۹- ۸ (ص ۱۹۸ فرانسه)؛ نیز پیشتر، ص ۶۸۸.

۱۰- رجوع کنید به پیش، ص ۶۸۵، حاشیه ۵.

۱۱- احیاء، همان جا، س ۱۹- ۱۸ [بنیاد فرهنگ، ۲۰- ۱۹].

آگاهی قبلی و تسلط بر هر وضع و حال قابل تصور ممکن که برای آن حرکت پیش می آید داشته باشد، در صورتی که هیچ کسی چنین دانش و تسلط را ندارد. به همین جهت غزالی چنین نتیجه گیری می کند: «چون این هردو طرف غیرقابل دفاع است، تنها آن باقی می ماند که جریان متوسطی را از لحاظ اعتقاد مورد بحث اختیار کنیم، یعنی این که حرکت به وسیله قدرت خدا از طریق آفرینش و به توسط قدرت آدمی از طریق گونه دیگر ارتباط صورت می گیرد که به نام اکتساب خوانده می شود». ۱۲ خلاصه آنکه، کسب عبارت از توصیف هر فعلی است که از انتخاب آدمی این فرض صادر می شود، که آدمی قدرت برای اختیار فعل دارد و قدرت فعل آدمی و فعلی که از آدمی با جریان یافتن این دو قدرت حاصل می شود، همه آفریده خدا است. بنابراین کسب، که از طریق آن گفته می شود که افعال آدمی / مقدور او است، ۱۳ به وسیله خدا در آدمی آفریده شده است. و این موافق است با طرز تصور کسب بدان صورت که نجار و اشعری به آن معتقد بوده اند.

و بالاخره غزالی بیان ذیل را می افزاید: «ضروری نیست که رابطه قدرت با موضوع قدرت (مقدور) تنها رابطه آفرینش باشد، چه می بینیم که قدرت خدا از ازل با جهان ارتباط داشت، هرچند که آفرینش فعلی جهان به توسط آن قدرت هنوز صورت نگرفته بود و، هنگامی که آفرینش آن بالفعل صورت گرفت، قدرت با آن از راه ارتباط دیگری رابطه پیدا کرد. بنابراین واضح است که قبول ارتباطی میان یک قدرت [و یک موضوع قدرت] به صورت انحصاری در مواردی صدق نمی کند که موضوع قدرت بالفعل به توسط آن قدرت به وجود آمده بوده است». ۱۴

در این فقره، به اعتقاد من، غزالی اعتراض ذیل را پیشینی می کرده است. چگونه کسب می تواند حقایق توصیف فعل آدمی را همچون مقدور آدمی

۱۲ - همان جا، س ۲۰ - ۱۹ [بنیاد فرهنگ، ۲۱ - ۲۰].

۱۳ - رجوع کنید به پیشتر، حاشیه ۵.

۱۴ - احیاء، همان جا، س ۲۳ - ۲۰ [بنیاد فرهنگ، ص ۳۱۱، س ۲۳ تا ص ۳۱۲، س ۴].

در حالتی توصیف کند که خود کسب را می گویند به وسیله خدا در آدمی آفریده شده و بنابراین به صورتی کاملاً آشکار هیچ تأثیری در افعال آدمی ندارد؟ باید به خاطر داشت که به همین اعتراض نسبت به نظریه کسب، معلّم وی جوینی نیز اشاره کرده بوده است.^{۱۵} پاسخی که غزالی به این اعتراض داده همانند پاسخ جوینی است، با این تفاوت که غزالی مثال آن را که جوینی علم انسان آورده بوده با قدرت ازلی خدا مبادله کرده است. جوینی، چنانکه دیدیم، در آن کوشید تا این امر را به اثبات برساند که درست به همان گونه که علم آدمی نسبت به چیزی موجود در آن چیز موجود تأثیری ندارد، به همان گونه نیز قدرت آدمی بر اراده کسب چیزی تأثیری در آن چیز کسب شده ندارد.^{۱۶} غزالی نیز به طریق مشابهی در اثبات این امر می کوشد که درست به همان گونه که خدا از ازل قدرت آفرینش جهان را داشته، بی آنکه جهان از ازل آفریده شده باشد، یعنی بدون آنکه از ازل چیزی در تحت تأثیر آن قدرت قرار گرفته باشد، همان گونه هم قدرت اراده آدمی برای کسب چیزی تأثیری در آن چیز کسب شده ندارد.

703

همین اندازه گفتگو در باره نظر غزالی نسبت به مسئله آزادی اراده / و کسب در نخستین بحث وی در باره این موضوع کافی است. آنچه غزالی در اینجا کرده آوردن توضیحی برای توصیف اشعری از انسان به عنوان دارنده قدرت بر کسب افعال آفریده برای او به توسط خدا است. هر چند آن قدرت هیچ تأثیری در اکتساب آن افعال به توسط انسان نداشته باشد.

غزالی بحث دوم خود را با طرح تصوّر خود از آزادی اراده به صورت پاسخی به یک پرسش آغاز می کند، از این قرار: «اگر پرسید که آدمی گزینش (اختیار) عمل کردن یا خودداری از عمل کردن دارد، در پاسخ خواهیم گفت که چنین اختیاری دارد، ولی این متناقض با قبول این امر از طرف ما نیست که هر چیز نتیجه آفرینش خدا است، چه خود اختیار نیز نتیجه آفرینش خدا است و

۱۵ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۹۱.

۱۶ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۹۴ - ۶۹۳.

انسان ناگزیر از اختیاری است که می کند».^{۱۷}

وی سپس در بحث خود پیش می رود و این بیان را با تحلیل تفصیلی فرایند خوردن توضیح می دهد. ثابت می کند که این فرایند مشتمل بر عده ای از چیزها است که خدا آنها را آفریده، و وی از میان آنها به این چیزها اشاره کرده است: دستها که با آنها شخص می تواند خوراک را به دست گیرد؛ احساس گرسنگی؛ دانستن این که غذا گرسنگی را از میان می برد؛ حس کنجکاوی از روی احتیاط در این خصوص که چه خوراکی شایسته خوردن است؛ علم درباره این که غذای موجود برای خوردن خوب است؛ عزم جزم کردن برای خوردن غذا؛ حرکت دادن دست به طرف دهان. وی می گوید که «عزم جزم کردن» همان است که اختیار نامیده می شود و آن همچون همه گامهای دیگر فرایند خوردن آفریده خدا است.^{۱۸} سپس به پیروی از نگرش خود، که پیشتر ذکر آن گذشت، حاکی از آنکه توالی متعارفی پیشامدهای مشاهده شده در جهان وابسته به یک ارتباط علیتی میان آنها نیست بلکه نتیجه عادت از طرف خدا برای آفرینش پیوسته خدا در خط توالی یکسان است.^{۱۹} و، تنها با تغییر دادن لفظ «سنت» به لفظ «عادت»، در اینجا چنین گفته است: «ولی، این چیزهای آفریده، بنابر ترتیبی از توالی در پی یکدیگر می آیند که مطابق با ترتیبی است که عادت خدا / در آفرینش خود به آن عمل می کند، و در روش عادت خدا هیچ تغییر راه 704 ندارد».^{۲۰}

با تطبیق این کیفیت در مسئله آزادی اراده، در اثبات این امر کوشیده است که این طرز تصور آفرینش پیوسته همچون عادت الهی به معنی ذیل است: «یکی از چیزهای آفریده شده شرط برای وجود آمدن چیزی دیگر است،

۱۷ - احیاء سی و یکم: کتاب التوبة، بخش بیان وجوب التوبة و فضله، جلد چهارم، ص ۵،

س ۲۶ تا ص ۶، س ۱ [ترجمه فارسی احیاء، ویرایش حسین خدیو جم، ص ۲۰، س ۱۸ - ۱۵، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، شماره ۲۷۹].

۱۸ - همان کتاب، ص ۶، س ۹ - ۱ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۱، س ۲۰ تا ص ۲۲، س ۵].

۱۹ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۵۴۹ - ۵۴۸.

۲۰ - احیاء، همان جا، ص ۱۰ - ۹ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۱، س ۱۰ - ۹].

بدان سان که یکی از آنها باید مقدم باشد و دیگری در پی آن بیاید، همچون مثلاً این که اراده تنها پس از علم و معرفت به وجود می آید، و علم تنها پس از زندگی، و زندگی تنها پس از وجود بدن هستی پیدا می کند. بنابراین، آفرینش جسم و بدن شرطی برای حدوث زندگی است، نه این که زندگی به وسیله بدن تولّد پیدا کند؛ آفرینش زندگی شرطی برای آفرینش علم است، نه این که علم از زندگی تولّد پیدا کند، بلکه مقصود آن است که محلّ مستعدّ و آمادۀ برای پذیرش علم نمی شود مگر آن زمان که حیات داشته باشد؛ و آفرینش علم شرطی برای تصمیم گرفتن و عزم جزم کردن اراده است، نه این که از علم اراده تولّد پیدا کند، بلکه تنها بدنی زنده و داننده می تواند محلّ و جایگاه اراده بوده باشد.^{۲۱}

سپس، بعد از بیان این که چنین روشی از توالی اشیاء پیوسته در حال آفریده شدن بنابر روشی ثابت و تغییرناپذیر صورت می گیرد که از پیش خدا بنابر عنایت و قدرت ابدی خود آن را مقدر کرده است، به اثبات این مطلب می پردازد که افعال آدمی نیز در معرض همین «روش قضا و قدر الاهی» قرار دارد که بر همه حوادث به اصطلاح طبیعی این جهان حاکم است. این مطلب را وی با نشان دادن این که چگونه فعل نویسنده یکی شخص در وی از طریق آفریده شدن «چهارچیز» در او به توسط خدا صورتپذیر می شود، بیان کرده است از این قرار: (۱) این که خدا در نفس او علمی نسبت به آنچه مورد آرزوی او است، و دانشی به نام ادراک و شناخت و معرفت خلق می کند؛ (۲) دیگر این که خدا باز در نفس او «یک [اراده، یعنی، یک] میل قویّ جازم به نام قصد می آفریند»؛ (۳) دیگر این که در دست آن شخص «صفت شایسته ای به نام قدرت» خلق می کند که همان توانایی بر نوشتن است؛ (۴) دیگر آن که در دست / آن مرد «حرکت» یعنی فعل نوشتن^{۲۲} را می آفریند، با این خصوصیت که، همان گونه که خود وی پیشتر گفته بود، این «چهارچیز» پیاپی همچون علت و معلول نسبت به یکدیگر وجود پیدا نمی کند که آن که مقدم است علت

۲۱- همان جا، س ۲۰-۱۵ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۱، س ۲۰ تا ص ۴۲، س ۵].

۲۲- همان جا، س ۲۸-۲۶ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۲، س ۱۷-۱۵].

باشد و آنکه مؤخر است معلول، بلکه، در انسان همچون «محل» و جایگاه، هریک از این «چهار چیز» به دنبال آن که مقدم بر آن است همچون مشروطی می آید که به دنبال شرط مقدم بر آن حاصل می شود.

بالاخره، پس از بیان این که «این چهار چیز» در جسم آدمی، یعنی در «محل» خود، همچون «از درون جهان ناپیدا»^{۲۳} ظاهر می شود، چنین می گوید: «و از این بابت عقل کسانی که مقیم عالم شهادتند متحیر می شود. بعضی می گویند که «جبر محض» است؛ بعضی می گویند که «اختیار صرف» است؛ و بعضی راه میانه این دو طریق را اختیار می کنند و می گویند که «کسب» است. و اگر درهای آسمان برایشان گشاده شود و در عالم غیب و ملکوت نگرند، هرآینه ایشان را ظاهر شود که هریک از ایشان به وجهی صادق است، و قصور همه را شامل است».^{۲۴}

بدین ترتیب نظریه کسب، که در نخستین بحث قطعاً به وسیله او همچون راه حلی برای تعارض میان جبر مطلق و اختیار مطلق پذیرفته شده بود، اکنون در این بحث دوم در زمره آن نظریه ها به شمار آمده که به گفته او مورد قبول کسانی است که «مقیم عالم شهادتند» و آن را به عنوان یکی از نظریه هایی می پذیرند که «شخص تنها از یک لحاظ می تواند آنها را صحیح بداند». به طریقی این احساس به شخص دست می دهد که در این بحث لفظ «کسب» و آنچه در این لفظ جای آن را گرفته، یعنی آنچه وی به عنوان راه حل تعارض اشاره شده به آن به کار برده نیست که به توسط وی به عنوان توصیفی از ارتباط انسان با شرایط متوالی مقدم بر فعل آفریده شده به وسیله خدا در او به کار رفته، بلکه آنچه برای این منظور به کار رفته لفظ «محل» است. ولی این که چگونه استعمال این لفظ می تواند آن دشواری اقامه شده به توسط وی را توضیح دهد، در اینجا روشن نشده است. من اکنون برای نشان دادن این مطلب می کوشم که چنین روشنی در بحث سوم آمده است.

۲۳ - همان جا، س ۲۹ - ۲۸ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۲، س ۲۲ - ۲۱].

۲۴ - همان جا، س ۳۵ - ۳۲ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۲، س ۱۳ - ۸].

در آن بحث، غزالی بار دیگر این پرسش / را که چگونه می توان گفت که آدمی همزمان با یکدیگر در زیر فشار جبر با اختیار به فعل می پردازد، طرح می کند.^{۲۵} در پاسخ به این پرسش، وی عمل آدمی را دارای سه گونه می داند: (۱) «فعل اختیاری» که مثال آن را فعل نوشتن ذکر می کند؛ (۲) «فعل ارادی» و مثال آن عمل دم زدن و نیز عمل بستن چشم است در صورتی که سوزنی به آن نزدیک شود؛ (۳) «فعل طبیعی» و مثال آن شکافته شدن آب است در آن هنگام که کسی در آن غوطه ور می شود.^{۲۶}

این تقسیم سه بخشی عمل آدمی، با وجود اختلاف اصطلاح در توصیف گونه های دوم و سوم، همان تقسیم سه بخشی اشعری و استاد خود غزالی یعنی جوینی است. گونه اول که غزالی آن را «فعل اختیاری» خوانده، و عمل نوشتن را به عنوان مثال برای آن آورده، درست همان گونه اول اشعری و جوینی است که مثال آن را عمل رفتن و آمدن^{۲۷} و حرکت قصدی^{۲۸} آورده اند. گونه دوم که آن را «ارادی» خوانده — یعنی لفظی که بنابر آنچه پس از این در خواهیم یافت، آن را به معنی «غریزی» به کار برده — مطابق با گونه ای است که اشعری و جوینی آن را «ضروری» خوانده و مثال آن را حرکات رعشه و لرزش آورده اند.^{۲۹} گونه سوم، که وی آن را «طبیعی» نامیده — یعنی لفظی که کاملاً آشکارا به صورتی غیردقیق آن را به معنی «عادی»^{۳۰} به کار برده، نظیر است با آنچه اشعری و جوینی به آن عنوان آثار تولد یافته داده اند، یعنی فعلی که به وسیله انسان در خارج از جسم خود او صورت می گیرد.^{۳۱} سپس درست به

۲۵ — احیاء سی و پنجم: کتاب التوحید و التوکل، بخش: بیان حقائق التوحید، جلد چهارم، ص ۲۴۸، س ۱۲ — ۱۱ [ترجمه فارسی احیاء، ویرایش حسین خدیو جم، ص ۶۹۲، س ۶ — ۵، انتشارات بنیاد فرهنگ، شماره ۲۷۹].

۲۶ — همان جا، س ۱۶ — ۱۵ و ۲۳ — ۲۲ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۲، س ۱۳ — ۱۲ و ۱۸ — ۱۹].

۲۷ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۸۵.

۲۸ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۸۸. ۳۰ — رجوع کنید به پیش، ص ۵۵۱.

۲۹ — رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۸۵ و ۶۸۸. ۳۱ — رجوع کنید به پیش، ص ۶۸۷ — ۶۸۶.

همان گونه که اشعری و جوینی بر این اعتقاد بودند که، هرچند خدا خالق هر سه گونه فعل بر شمرده به توسط ایشان است، آدمی به سبب آنکه کسب کننده است سهمی در فعل گونه اول دارد، غزالی نیز به همان گونه در اثبات این مطلب می کوشد که، با وجود آنکه هر سه گونه فعل بشری که خود بر شمرده، به گفته خود او، «از لحاظ اضطرار و جبر در حقیقت یکی است»،^{۳۲} که مقصود وی از این سخن آن است که آن همه آفریده خدا است، / با وجود این نخستین 707 گونه از این سه گونه فعل هم نتیجه جبر است و هم نتیجه اختیار، یعنی آدمی در آن سهمی دارد.

غزالی در تلاش خود برای نشان دادن این که چگونه سهم آدمی در فعل «اختیاری» با نقش او در فعل «ارادی» متفاوت است، به تحلیل و مقایسه این دو گونه فعل می پردازد. در دومین بحث خود، چنانکه به خاطر داریم، نشان داده بود که چگونه چنین فعل اختیاری همچون فعل نوشتن بنده با آفریده شدن چهار چیز در او به توسط خدا آفریده می شود که عبارتند از «علم» و «اراده» و «قدرت» و «حرکت».^{۳۳} با توجه داشتن به این «چهار چیز» در ذهن خود، بحث خویش را در اینجا با گفتن این مطلب آغاز می کند که در واقع فعل اختیاری و فعل ارادی هر دو با علمی آغاز می شود که، بر مبنای داوری فاعل فعل بر اینکه عمل اراده سودمند است، اراده ای در پی آن می آید که به آن فعل می انجامد.^{۳۴} وی سپس به بیان این مطلب می پردازد که «علم» و نیز «اراده» ای که پس از آن می آید، در این دو گونه فعل با یکدیگر متفاوت است. در مورد فعل ارادی، همچون بستن چشم هنگام نزدیک شدن نوک سوزنی به آن، علم به اینکه بستن پلکها سودمند است فوری حاصل می شود، «بدون تحیر و

۳۲- احیاء، همان جا، س ۱۷-۱۶ [بنیاد فرهنگ، ۱۶-۱۵].

۳۳- رجوع کنید به بالا، ص ۷۰۴.

۳۴- احیاء، همان جا، شماره ۲۵، ص ۲۴۸، س ۲۸ [بنیاد فرهنگ، ص ۲۹۳، س ۶-

تردد»^{۳۵} و «بدون رویت و فکرت»^{۳۶}، و چنان است که، به گفته وی، این گونه فعل «به وسیله اراده صورت می گیرد»^{۳۷} یعنی تنها به وسیله اراده، بدان جهت که اراده همزمان با علم فوری به کار می افتد. به عبارت دیگر، لفظ «اراده» در این جا به توسط غزالی به معنی فعلی غریزی آمده که خود وی در جای دیگر آن را با لفظ «وهم» بیان کرده و مثال آن را ترس غریزی بره از گرگ و گریختن از آن آورده است.^{۳۸} در حالت فعل اختیاری، همچون فعل نوشتن، مثلاً نوشتن نامه ای به کسی، انسان به صورت فوری / نمی داند که سودمند خواهد شد یا زیانبخش و اراده نوشتن یا نوشتن به صورت فوری پس از آن حادث نمی شود. فعل اراده در چنین حالت به کندی و تردید و تنها «پس از رویت و فکرت»^{۳۹} به مدد «قوة تشخیص و عقل»^{۴۰} و آنگاه صورت می گیرد که شخص از سود و زیان آن فعل آگاه شده باشد. و سپس غزالی با توجه به وجود ریشه «خیر» در کلمه «اختیار» چنین نوشته است: «و چون برای فعلی خاست که عقل را ظاهر شد که خیر است، این ارادت را اختیار خوانند».^{۴۱} وی بدین گونه چنین نتیجه گیری می کند که «آن عین ارادت است»^{۴۲}، یا این که «اختیار عبارت از ارادتی خاص است».^{۴۳} به خاطر داریم که غزالی، در بحث

708

۳۵- همان جا، س ۲۹ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۳، س ۱۸].

۳۶- همان جا، س ۳۲ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۴، س ۲]. ۳۷- همان جا.

۳۸- مقاصد الفلاسفة، سوم، ص ۲۸۵، س ۱۱-۱۰؛ تهافت الفلاسفة هجدهم، ص ۳، ص ۲۹۹، س ۱۱-۱؛ میزان العمل، ص ۱۹، س ۱۹ تا ص ۲۰، س ۲؛ نیز رجوع کنید به ص ۱۰۴-۸۶ در مقاله من «حواص درونی در مثنوی فلسفی لاتینی و عربی و عبری»، مجله الاهیات هاروارد، ۲۸ (۱۹۳۵)، ۱۳۳-۶۹.

۳۹- احیاء، همان جا، شماره ۲۵، ص ۲۴۸، س ۳۳ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۴، س ۳].

۴۰- همان جا.

۴۱- همان جا، ص ۲۴۸، س ۳۵ تا ص ۲۴۹، س ۱ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۴، س ۶-۸]. همین توضیح ریشه شناختی «اختیار» از منبعی قدیمتر را فرانتس روزنتال در کتابش، تصور اسلامی آزادی، ص ۱۹ نقل کرده است.

۴۲- احیاء، همان جا، شماره ۲۵، ص ۹۴۹، س ۲-۱ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۴، س ۹].

۴۳- همان جا، س ۴-۳ [بنیاد فرهنگ، همان جا، س ۱۳].

دوم خود، «علم» را در حالت فعل نوشتن به معنی «ادراک» و «معرفت» گرفته بود، و به همین گونه «اراده» را در آن گونه فعل به معنی «فعل قوی جازم به نام قصد» آورده بود.^{۴۴} و بالاخره غزالی تحلیل خود را از فعل اختیاری انسان در فقره‌ای به پایان می‌رساند که در آن با به کار بردن لفظ «مسخر» بدان معنی که چیز مشروط مسخر شرط مقدم بر خود است، چنین گفته است: «داعیه ارادت مسخر حکم عقل و حس است، و قدرت مسخر داعیه است، و حرکت مسخر قدرت. و همه در او پیدا آید به ضرورت از آنجا که نداند، و او محلّ و مجرای این کارها است، نه از او است».^{۴۵}

709 / با این تحلیل از عمل اختیار آدمی و گفته غزالی حاکی از این که انسان محلّ شرایطی است که به فعل آفریده خدا در وی می‌انجامد، به بیان این مطلب می‌پردازد که چگونه مفهوم «کسب» پاسخ به این پرسش او در این خصوص است که چگونه می‌توان گفت که انسان در آن واحد هم مجبور است و هم مختار. گفته وی چنین است: «و معنی مجبوری او آن است که آن همه در او از غیر حاصل شده است نه از او؛ و معنی مختاری او آنکه محلّ ارادت است که در او به جبر حادث شده است، پس از آنکه عقل حکم کرده است که فعل خیر است، و حکم به جبر نیز حادث شده است، پس او مجبور است بر اختیار. پس فعل آتش در سوختن، مثلاً، جبر محض است، و فعل حق تعالی اختیار محض، و فعل آدمی بر منزلی است میان دو منزلت، چه او مجبور است بر اختیار. پس اهل حق برای این عبارتی سوم طلبیده‌اند بدانچه فتی سوم است، و به کتاب خدای تأسی نموده‌اند و آن را «کسب» خوانده، و متناقض جبر و اختیار نیست، بلکه جامع هر دو است نزدیک کسی که آن را فهم کند».^{۴۶} غزالی به دنبال آن نوشته است که این طرز تصور انسان به عنوان محلّ شرایطی که به فعلی می‌انجامد که فاعل آن خدا است، انسان را نیز فاعلی از آن فعل

۴۴ - رجوع کنید به پیش از این، حاشیه ۲۲.

۴۵ - احیاء، همان جا، ص ۲۴۹، س ۱۶ - ۱۴ [بنیاد فرهنگ، همان جا، ۱۵ - ۱۳].

۴۶ - همان جا، - س ۲۱ - ۱۶ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۵، س ۱۶ تا ص ۶۹۶، س ۵].

نشان می دهد، هرچند این فاعلیت همان معنی فاعلیت خدا را ندارد. «معنی فاعلیت خدای آن است که مخترع و موجود است، و معنی فاعلیت بنده آنکه در وی قدرت آفرید پس از آنکه ارادت آفرید، پس از آنکه علم آفرید. پس قدرت مرتبط شد به ارادت، و حرکت به / قدرت، چنانکه مشروط به شرط. و ارتباط 710 قدرت بنده به قدرت خدای تعالی مرتبط شد چنان که معلول به علت یا مُخْتَرِع به مُخْتَرِع. و هرچه به قدرت مرتبط است، محلّ قدرت را فاعل او خوانند».^{۴۷} غزالی در تأیید این بیان اخیر خود به آیاتی از قرآن مجید استناد می کند که در آنها به بعضی از افعال که فاعل حقیقی آنها خدا است، همچون افعال فرشتگان یا بندگان اشاره شده، و از ما می خواهد که دلیل این طرز بیان را در آیات یاد شده آن بدانیم که فرشتگان و بندگان محلّهای قدرتی هستند که به توسط خدا در آنها حادث شده است.^{۴۸}

آنچه غزالی در حقیقت در بحث سوم کرده، بازگویی توضیح جدید جوینی دربارهٔ عنصر اختیار در فعل آدمی^{۴۹} از طریق حذف کردن نظریهٔ علیّت ایجاد کنندهٔ اعتراض بر ضدّ آن است. به همین جهت، در صورتی که در نظر جوینی بر فعل بنده رشته ای از علتها و معلولها مقدم است، در نظر غزالی بر فعل بنده یک رشته شرایط تقدّم دارد که در میان آنها قدرت بنده شرط بلا واسطهٔ فعل او است. و نیز، در صورتی که به نظر جوینی خدا آخرین علت تصوّر شدهٔ به عنوان خالق غیرمستقیم هر علت در رشتهٔ علتها و نیز فعل انسان است، به نظر غزالی خدا خالق مستقیم هر شرط در رشتهٔ شرطها و نیز خالق مستقیم فعل بنده است. و بالاخره، در صورتی که به نظر جوینی، فعل بنده، با وجود آنکه از علیّت ضروری قدرت او وجود پیدا می کند، مشتمل بر عنصری از اختیار است، بنابراینگرش وی که قدرت آدمی، که علت بلا واسطهٔ فعل او است، از لحاظ علت آن فعل بودن «مستقل» است، در نظر غزالی فعل آدمی، با وجود آنکه

۴۷ — همان کتاب، ص ۲۵۰، س ۲۹ — ۲۶ [بنیاد فرهنگ، ص ۶۹۹، س ۲۲ — ۱۷].

۴۸ — همان جا، س ۳۱ و بعد [بنیاد فرهنگ، ص ۷۰۰، س ۴ و بعد].

۴۹ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۹۴ و بعد.

مستقیماً به توسط خدا آفریده می شود، بدان سبب مشتمل بر عنصری از اختیار است که بنابر نگرش وی قدرت آدمی، با وجود آنکه به عنوان شرط بلا واسطه فعل او به توسط خدا آفریده شده، انسان را به عنوان «محل» و جایگاه خود دارد. به همین گونه نیز اوگوستین، با وجود معتقد بودن به این که آدمی / به ضرورت به 711 فعل می پردازد، با منعکس کردن نگرشی از ارسطو بر این اعتقاد است که آدمی اراده آزاد دارد، و سبب آن این است که ضرورت نه از خارج انسان بلکه از درون او می آید، و این خود بدان معنی است که آدمی «جایگاه» آن است.^{۵۰}

د - کسب در مآثریدی

هنگامی که مشغول تهیه چرکنویس این کتاب بودم، بر آن شدم که درباره نگرش مآثریدی نسبت به مسئله «کسب»، بنابر نوشته های خود وی و یک ترجمه انگلیسی از شاخ ت که از روی جمله واحدی از آثار خود او صورت گرفته و دو شرح و تفسیر گوتس از فقراتی از دو اثر او، بحث کنم. ترجمه انگلیسی شاخ ت از جمله ای از کتاب التوحید مآثریدی است از این قرار: «هرکس از طریق اقتناعی درونی می داند که آنچه را می کند خود برمی گزیند و اینکه فاعل کاسب است».^۱

این عبارت، به خودی خود، می تواند دو گونه تفسیر شود: (۱) بخش اول آن را می توان بازتابی از عبارت نقل شده پیش از این به نام معتزله دانست حاکی از آن که انسان از طریق «دریافت عقلی» می داند یا «در درون خود مشاهده می کند» که برای انجام دادن بعضی از افعال آزاد است.^۲ چون جمله بدین معنی در نظر گرفته شود، در آن صورت لفظ «فاعل» را در بخش دوم باید به این معنی گرفت که انسان پدید آورنده افعال خویش است و بنابراین «کاسب»

۵۰ - رجوع کنید به کتاب من، فلسفه دینی، ص ۱۷۶ - ۱۷۰.

۱ - ج. شاخت، «منبعی تازه برای علم کلام اسلامی» در مجله تحقیقات اسلامی، ۱۰.

۳۲۰ (۱۹۵۳).

۲ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۱۸ - ۶۱۷.

محتملاً به توسط ماتریدی به همان معنی به کار برده شده که واصل^۳ و شحام^۴ آن را به کار برده بودند، یعنی این که انسان از حیث انسان بودن از خدا قدرت آفریدن و احداث افعال خود را کسب کرده است. با چنین تفسیری ماتریدی از معتقدان به اختیار و آزادی اراده به شمار می رود. (۲) ولی بخش اول این جمله را نیز می توان همچون این گفته اشعری معنی کرد که انسان «به علمی ضروری که جای شکی در آن نیست می داند» که نسبت به ایجاد بعضی از حرکات خود 712 قدرت دارد و خود مکتسب این / گونه حرکات است.^۵ چون جمله را به این معنی بگیریم، آنگاه می توانیم بگوییم که ماتریدی، همچون اشعری، از طرز تصور نجار نسبت به کسب پیروی می کرده و بنابراین، همچون نجار، انسان کاسب را با لفظ «فاعل» توصیف کرده که تنها معنی «فاعل» می دهد نه «فاعل حقیقی».

از دو شرح و تفسیر آلمانی گوتس یکی فقره ای از همان کتاب التوحید ماتریدی است از این قرار:

Seinen Darlegungen zufolge besitzt Gott die Macht (qudra)⁷⁾ über alles Geschaffene, mithin auch über das Tun der Menschen (halq al-ibād). Der Mensch kann also nicht von sich aus etwas erschaffen, wenn Gott nicht zuvor in ihm die Kraft und die Fähigkeit (istita'a)⁸⁾, eine bestimmte Handlung auszuführen, geschaffen hat. Mit anderen Worten, der Mensch wird erst von Gott dazu in den Stand gesetzt, das von ihm frei gewählte Tun (fi'l muhtār) sich aneignen (kasb — iktisāb) und ausführen zu können.⁶⁾

۳ — رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۶.

۴ — رجوع کنید به پیش، ص ۶۶۵ و بعد، ۶۷۲. ۵ — رجوع کنید به پیش، ص ۶۸۵، حاشیه ۶.

۶ — م. گوتس، «ماتریدی و کتاب تأویلات القرآن وی»، در مجله آلمانی اسلام، ۴۱ (۱۹۶۵)، ۴۵ — ۵۵.

این فقره نیز تاب تحمل دو تفسیر دارد. (۱) اگر تعبیر عربی «خلق العباد» را تحت اللفظی به معنی «آفریده به وسیله انسانها» بگیریم، و چنان تصور کنیم که الفاظ آلمانی auszuführen و ausführen که به معنی «مؤثر ساختن» و «تحقق بخشیدن» و «به وقوع رسانیدن» است در مقابل لفظی عربی همچون «تحصیل» که به معنی «سبب حدوث چیزی» شدن است، یا همچون «تکمیل» به معنی «به کار بستن و انجام دادن» آمده است، در آن صورت معنی این فقره همان معنی نخستین تفسیر بیان پیشین خواهد شد. بدین معنی خواهد بود که خدا پیش از هر فعل بنده در او قدرتی برای آفریدن آن فعل به خود بنده می دهد و او آن قدرت را کسب می کند و سبب وقوع آن فعل می شود، یعنی خود بنده آن فعل را احداث می کند. در این صورت چنان می نماید که ماتریدی پیرو آن دسته از معتزله بوده است که به اعتقاد ایشان قدرتی که خدا برای احداث افعال بنده به او می بخشد، به توسط خدا / پیش از هر فعل بنده در او استقرار پیدا می کند.^۷ (۲) ولی اگر عبارت عربی «خلق العباد» را بدان صورت که گوتس به آلمانی ترجمه کرده یعنی das Tun der Menschen به معنی «فعل انسانها» بگیریم، و اگر چنان فرض کنیم که لفظ عربی مطابق با لفظ آلمانی auszuführen و ausführen لفظ «تحصیل» است ولی نباید به معنی auszuführen یعنی «مؤثر ساختن و تحقق بخشیدن» گرفته شود بلکه باید به معانی آلمانی erwerben و sich aneignen یعنی «کسب کردن» و «به کسی اختصاص یافتن» در نظر گرفته شود، در آن صورت معنی این فقره همان معنی دومین تفسیر بیان پیشین خواهد شد. یعنی این که افعال آدمی را خدا می آفریند ولی آدمی آنها را کسب می کند و به خود اختصاص می دهد. اما این مطلب توضیح ناشده باقی می ماند که آیا این کسب باید به معنی ضراری کلمه گرفته شود یا به معنی نجاری آن.

شرح و تفسیر آلمانی دوم گوتس از کتاب تأویلات القرآن است که ابوالمعین میمون نسفی (متوفی در ۵۰۸/۱۱۱۴) تصنیف آن را به ماتریدی نسبت

داده است،^۸ و به گفته علاءالدین ابوبکر سمرقندی (متوفی در ۵۴۰/۱۱۴۵) شاگردان ماتریدی این کتاب را از روی تقریرات او فراهم آورده بودند.^۹ تفسیر آلمانی چنین است:

Seiner Ansicht nach ist Gott der Schöpfer alles Seins, also auch des menschlichen Tuns, aber Gott erschafft in dem Menschen den freien Willen (ihtijar), der ihn befähigt, zwischen dem von Gott Befohlenen und Verbotenen frei zu wählen und das zu erwerben, was er will, m.a.W. Gott hat dem Menschen die Fähigkeit gegeben, die Erwerbung (kasb, iktisab) der ihm von Gott geschaffenen Handlung zu wählen und sie zu wollen.^{۱۰}

این فقره که به خودی خودش در نظر گرفته شود، این امر را کاملاً آشکار می‌سازد که ماتریدی از پیروان کسبگری و مخالف با این نظر معتزله بوده است که بندگان پدید آورنده افعال خویشند. بنده به نظر او تنها کسب کننده افعال خویش است. / ولی این که کسبی بودن وی از گونه نجاری است یا از گونه ضراری، معلوم نمی‌شود، بدان جهت که این فقره تاب تحمل دو گونه تفسیر دارد. نخست، ممکن است بدین معنی باشد که خدا، همزمان با آفرینش فعل بنده، در او قدرت و فعل اختیار میان دو شق فعل و نیز فعل کسب آنچه اختیار و اراده کرده است می‌آفریند. بنابراین تفسیر وی به صورت یک کسبگر از گونه نجاری جلوه گر می‌شود. دوم، ممکن است معنی عبارت آن باشد که خدا، پیش از هر فعل بنده، نخست در او قدرت گزینش میان دو شق یک فعل و به وسیله آن قدرت کسب فعلی را که اختیار کرده می‌بخشد، و پس از آن که خدا فعلی را که بنده خود اختیار و کسب کرده است می‌آفریند. بنابراین تفسیر، ماتریدی یک کسبگر از گونه ضراری است.

کتابی به نام العقائد به توسط یکی از معاصران علاءالدین ابوبکر

۸ - گوتس، کتاب یاد شده، ص ۲۹.

۹ - همان کتاب، ص ۳۱ - ۳۰.

۱۰ - همان کتاب، ص ۵۲.

سمرقندی به نام نجم الدین نسفی (متوفی در ۵۳۷/۱۱۴۲) درباره نظرگاه ماتریدیان تألیف شده است.^{۱۱} با کمال شگفتی کلمه «کسب» به توسط او در ارتباط با افعال بشری به کار نرفته است؛ به جای آن کلمه «اختیار» را به کار برده است. طرز تصوّر وی در باره سهمهای نسبی خدا و بنده به توسط او در دو جمله ذیل بیان شده است: «خدا مُحَدِّث و خالق افعال بندگان از مؤمن و کافرو مطیع و عاصی است»؛^{۱۲} (۲) «بندگان افعال اختیاری دارند که در مقابل آنها پاداش و کیفر می بینند».^{۱۳} چون این دو عبارت به همان صورت که هستند در نظر گرفته شوند، معنی آنها این است که در فعل ایمان و کفر یا طاعت و معصیت، که در آن گزینشی میان دو شقّ فعل صورت می گیرد، انسان قدرت اختیار هریک از دو شق را که بخواهد دارد و خدا آن فعل را برای او احداث می کند.

نزدیک دو قرن پس از آن، تفتازانی (۷۹۸ یا ۷۹۲ - ۷۲۲ / ۱۳۲۲ ۱۳۹۵ یا ۱۳۸۹)، در شرح خود بر کتاب نسفی، در آن کوشید که به صورت آزمایشی به تناقضی میان گفته نقل شده نسفی که «بندگان افعال اختیاری دارند» که به اعتقاد وی / هیچ معنایی ندارد «مگر آنکه بنده کسی باشد که 715 فعل خود را به وجود بیاورد»؛^{۱۴} و جمله دیگری از نسفی در جای پیشتری از کتابش بیابد که گفته بود خدا «پدید آورنده جهان است»؛^{۱۵} یعنی «جهان در تمامیت اجزاء آن»^{۱۶} عبارت از «واحد»^{۱۷} است که معنی آن چنین می شود که خدا «همان گونه که پیشتر اشاره شد»^{۱۸} برای آفریدن افعال و احداث آنها مستقل است».^{۱۹} چنان می نماید که تفتازانی این تناقض ظاهری را با دادن معنی «اختیار کسب کردن» به لفظ «اختیار» در گفته نسفی حل کرده است،

۱۱ - رجوع کنید به مقدمه الدير بر ترجمه انگلیسی	۱۶ - همان کتاب، ص ۴۲، س ۳ و ۶ - ۵.
او از تفتازانی، ص نوزده و بیست و دو.	۱۷ - همان کتاب، ص ۵۵، س ۴.
۱۲ - تفتازانی، ص ۹۶، س ۲.	۱۸ - همان کتاب، ص ۵۵، س ۴ تا ص ۵۸، س ۶.
۱۳ - همان کتاب، ص ۱۰۰، س ۲ - ۱.	۱۹ - همان کتاب، ص ۱۰۱. س ۷ تا ص ۱۰۲، س ۲.
۱۴ - همان کتاب، ص ۱۰۱، س ۷ - ۶.	
۱۵ - همان کتاب، ص ۵۲، س ۳ - ۲.	

چه وی توضیح می دهد که گفته نسفی در باره سهمهای نسبی خدا و بنده در فعل بنده به این معنی است که «خدا خالق هر چیز است و بنده کاسب آن».^{۲۰} چنان بود که تفتازانی خود را از اشاعره به شمار می آورد ولی با ماتریدیان ارتباط نزدیک داشت.^{۲۱} بنابراین می توانیم فرض کنیم که وی یقیناً از نظریه کسب اشعری آگاه بوده و نیز می دانسته که ماتریدی آن نظریه را به کار می برده است. بنابراین سؤالی که پیش می آید این است که آیا تفسیر او از نسفی بنابر آن کسب است که وی آن را تفسیر نسفی بنابر آنچه طرز تصور کسب اشعری بوده کرده^{۲۲} یا مقصود وی تفسیر گفته نسفی بنابر طرز تصور ماتریدی کسب بوده است.

پاسخی به این پرسش را می توان در یکی از چند توضیحی که تفتازانی برای کسب پیشنهاد کرده است به دست آورد. یکی از این توضیحات چنین است: «کسب عبارت از مصروف کردن بنده قدرت و اراده خود را به فعل است؛ و آفریدن عبارت از آن است که خدا در پی آن کسب فعل را احداث می کند».^{۲۳} این طرز توضیح کسب شباهت چشمگیری به توضیح کسب منسوب به ماتریدیان دارد که در کتاب نسفی دیگر نقل شده به توسط أبو عذبة [متوفی در ۱۱۲۵/۱۷۱۳] در / فقره ذیل آمده است: «کسب، به اعتقاد ماتریدیّه، چنانکه نسفی (در الاعتماد والاعتقاد) آورده، عبارت از این است که بنده قدرت خود را مصروف عملی ساختن یکی از دو شق ممکن یک فعل سازد، و مخلوق [خدا] نیست».^{۲۴} در این فقره، آنچه در میان پرانتز به صورت نام دو کتاب آمده که با ابهام به چند تن از مصنفان معروف به نسفی نسبت داده شده، آشکارا تحریفی است از عنوان کتاب الاعتماد فی الاعتقاد تألیف حافظ الدین نسفی،^{۲۵} که در ۷۱۰/۱۳۱۰، نزدیک هشتاد سال پیش از تفتازانی و حدود

۲۰- همان کتاب، ص ۱۰۲، س ۴.

۲۱- رجوع کنید به مقدمه الدر، ص بیست و سه. ۲۴- روضة البهية، ص ۲۶، س ۱۴-۱۳.

۲۲- رجوع کنید به ترجمه الدر، ص ۸۵، شماره ۱۲. ۲۵- بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، دوه.

۲۳- تفتازانی، ص ۱۰۲، س ۵. ص ۱۰۷.

دو یست سال پس از نجم الدین نسفی که تفتازانی بر کتاب وی شرح نوشته، از دنیا رفته بوده است. بنابراین کاری که تفتازانی در شرح خود کرده بیان این مطلب است که نسفی در زیر ظاهر جمله «بندگان افعال اختیاری دارند»، در حقیقت صورت بیانی نظریه کسب را بنابر نگرش ماتریدیّه ارائه کرده است. علاوه بر این، قسمت اخیر شرح تفتازانی که در آن می گوید که آفرینش فعل به توسط خدا «در پی» کسب بنده می آید، نشان می دهد که نظریه کسب ماتریدی که تفتازانی آن را به نسفی نسبت داده، از گونه ضراری است که بنابر آن قدرت کسب که خدا در بنده می آفریند، و فعل کسب که بنده در حقیقت فاعل آن است، هر دو مقدم بر فعل است.^{۲۶} بنابراین، هنگامی که تفتازانی اندکی پس از آن می گوید که «فعل آدمی نتیجه آن است که خدا آن را [همزمان یا پیوسته] با (مَع) آنچه بنده از قدرت و فعل دارد، می آفریند و احداث می کند»^{۲۷}، حرف عطف عربی «مع» را نباید در اینجا به معنی «همزمان با»^{۲۸} گرفت، بلکه معنی آن را باید «پیوسته به» دانست، یعنی این که «فعل بنده» نتیجه «قدرت و فعلی است که دارد» و عبارت از فعل کسب بنده است.

717 / با آنکه نظریه کسبی که تفتازانی آن را به نسفی نسبت داده، آشکارا مأخوذ از یک منبع ماتریدی است، وی در این تردید نکرده است که در دنبال توضیح ماتریدی مسئله کسب توضیحات دیگری مأخوذ از سایر منابع برای تکمیل آن بیاورد. و اینک دوتا از چنین توضیحات را نقل می کنیم: نخست، «کسب عبارت از چیزی است که با کاربرد آلتی حاصل می شود؛ آفرینش بدون آلت است».^{۲۹} این گفته بازتاب توصیفهای متضاد کسب و آفرینش است که در مقالات^{۳۰} اشعری می توان یافت. دوم، «کسب موضوع قدرتی است (مقدوری)

۲۶ - رجوع کنید به پیشتر، ص ۶۶۸ - ۶۶۷. ۲۷ - تفتازانی، ص ۱۰۲، س ۹ - ۸.

۲۸ - برای استعمال حرف عطف «مَع» به معنی «همزمان با» در نگرش نجار، به ص ۶۶۹

پیش از این رجوع کنید.

۲۹ - تفتازانی، ص ۱۰۲، س ۱۰ - ۹.

۳۰ - مقالات، ص ۵۳۹، س ۵ - ۴؛ ص ۲۴۲، س ۳ - ۲.

که در محلّ قدرت حاصل می شود؛ آفرینش موضوع قدرت است ولی نه در محلّ قدرت.^{۳۱} و این انعکاسی از بیانات اشعری و جوینی است که پیشتر نقل شد، حاکی از آن که کسب تنها در مورد فعلی به کار می رود که وابسته به «محلّ قدرت» است، یعنی فعلی در خود بدن بنده، همچون حرکت دادن دست، ولی فعلی که در خارج «محلّ قدرت» حاصل شود، همچون حرکت دادن دست در بدن شخص دیگر، که از لحاظ فقی به نام اثر تولّد یافته خوانده می شود، آفریده و احداث شده خدا است.^{۳۲}

در آن کتاب ابو عذبه، بلافاصله پس از عبارت کوتاه «کسب، به اعتقاد ماتریدیّه»، بدان گونه که حافظ الدّین نسفی نقل کرده، «عبارت از این است که آدمی قدرت خود را مصروف عملی ساختن یکی از دو شقّ ممکن یک فعل سازد، و مخلوق [خدا] نیست»، فقره ای می آید که به درستی معلوم نیست که آیا به صورت تمام یا جزئی عبارت از دنباله نقل سابق است یا شرحی از ابو عذبه مبتنی بر جاهای دیگری از همان کتاب حافظ الدّین نسفی است. آن فقره چنین است: «(زیرا که همه آنچه سازنده فعل اندامهای بدن یعنی حرکات است، و به طریق مشابهی خودداری از فعل بدنی که سازنده فعل نفس است، یعنی میل و انگیزه (داعیه) و اختیار، آفریده خدا است که قدرت آدمی هیچ تأثیری در آن ندارد. انسان محلّ قدرت خویش / تنها در ارتباط با عزم خود که در پی آفرینش این چیزها در درون وی به توسط خدا پدید می آید، مؤثر است، و آن عزم و تصمیمی بدون تردید و توجّهی قاطع به طرف فعلی است که آدمی نگران انجام دادن آن است. هنگامی که شخص به چنین عزم جزم برسد، خدا برای او فعل می آفریند، بدان سان که فعل تا آنجا که حرکت است به خدا ارتباط پیدا می کند، و تا آنجا که آدمی چگونه به عمل زنا یا گونه های دیگر نافرمانی می پردازد به خود او مربوط است. و به همین گونه افعال طاعتی، همچون مثلاً نماز خواندن، نیز عبارت از افعالی هستند که به معنای حقیقی خود، تا آنجا که حرکتند به خدا مربوط می شوند، و تا آنجا که نماز و دعایند به بنده ارتباط دارند،

718

چه روان کردن حرکتی که خدا در نماز می آفریند صفتی [از بنده] و نتیجه‌ای از تصمیم قاطع او است. و آنچه گفتیم موافق با نگرش قاضی باقلانی است که، به اعتقاد وی، قدرت خدا به ریشه فعل تعلق دارد و قدرت بنده به خصوصیت طاعت یا معصیت دادن به فعل^{۳۳}.

براساس این فقره، نظریه کسب مورد قبول ماتریدیان را می‌توان به صورت زیر بازگویی کرد. خدا در آدمی قوایی از نفس را همچون «میل» و «انگیزه» و «اختیار» می‌آفریند که مقصود از این قوا چیزهایی است که آدمی را به اختیاریکی از دو شق افعال رهنمون می‌شود. همچون نتیجه‌ای از احداث و خلق این قوا در آدمی به توسط خدا، آدمی «محل قدرت» برای گرفتن «تصمیمی قاطع» در مورد عملی ساختن یکی از دو شقی که برای آن فعل برگزیده است می‌شود. به محض آنکه این «تصمیم قاطع» را در درون خود احساس کرد، خدا در وی حرکتی کلی به طرف آن دو شق ممکن فعل احداث می‌کند، و آدمی، از آن لحاظ که محل و جایگاه آن قدرت تصمیم گرفتن قاطع است، حرکت احداث شده به وسیله خدا را در خود متوجه یکی از دو شق یا شق دیگر آن فعل می‌سازد. همین قدرت تصمیم گرفتن قاطع در انسان برای جهت دادن به حرکت احداث شده در او به وسیله خدا به طرف یکی از دو شق ممکن است که ماتریدیان آن / را به نام «کسب» می‌خوانند، و بنابر آنچه در بالا 719 گذشت می‌گویند «عبارت از این است که آدمی قدرت خود را مصروف عملی ساختن یکی از دو شق ممکن یک فعل سازد، و مخلوق [خدا] نیست».

این گزارش ابوغذبه مقتضی دو شرح است. نخست، روشی که با آن وی کاربرد توصیف انسان را همچون یک «محل» برای توضیح نظریه کسب ماتریدی معرفی می‌کند، نفوذی از غزالی و نیز انحرافی از او را در بیان همین منظور نشان می‌دهد.^{۳۴} مثلاً، در صورتی که بنابر نگرش غزالی هریک از قدرتهایی که آدمی محل آنها است به توسط خدا مستقیماً در وی آفریده شده،^{۳۵}

۳۳ - الزوّة البهية، ص ۲۶، س ۱۴ - ۳۴ - رجوع کنید به پیش، ص ۶۱۰ - ۶۰۹.

تا ص ۲۷، س ۶. ۳۵ - رجوع کنید به پیش، ص ۷۰۸، حاشیه ۴۵.

به گفته ماتریدیّه «قدرت تصمیم گرفتن قاطع» که آدمی محلّ آن است پس از آن در وی طلوع می کند که خدا در او بعضی از قوای نفس را آفریده باشد. دوم، در گزارشی از قاضی زاده (متوفی در ۱۵۸۲/۹۹۰) از نظریّه کسب ماتریدیّه، که آشکارا مبتنی بر همان کتاب از نجم الدین نسفی است که مورد استفاده ابو عذبه قرار گرفته بود، «تصمیم قاطع» به عنوان آفریده شده به وسیله خدا در آدمی توصیف شده است.^{۳۶}

۳۶ - رجوع کنید ا. دو ولیخر، کتاب القدر، ص ۱۷۸.

تذکر:

پس از صفحه آرایی کتاب، مترجم محترم متوجه شدند که مقداری از متن (در صفحه ۷۳۶ فارسی) جا افتاده است متن زیر مربوط به همان جا افتادگی است.

چون نجار به آن شناخته شده که تنها منکر این بوده است که آدمی «فاعل حقیقی» باشد، ولی منکر «فاعل» بودن او نبوده است،^۸ می توانیم چنان فرض کنیم که مقصود کوشانی تنها گفتن این مطلب است که انسان یک فاعل حقیقی است.

۲ - «در میان اهل اثبات، بعضی بر این اعتقاد بودند که خدا واقعاً عمل می کند (یَفْعَلُ) بدین معنی که می آفریند (يَخْلُقُ) و انسانی واقعاً عمل نمی کند بلکه واقعاً کسب می کند، چه یک نفر در آن صورت عمل می کند که بیافریند، بدان جهت که معنی لفظ «فاعل» در زبان [عربی] همان معنی لفظ «خالق» است، و اگر انسان بتواند یک کسب را برای خود بیافریند، هر کسب خود را می تواند چنین کند.»^۹

آنچه در علم کلام تازه است

داستان علم کلام روایت سوم از یک داستان بنا شده بر طرحی است که سه بار گفته شده است. آن طرح از «تلاقی کتاب آسمانی و فلسفه با یکدیگر» فراهم آمده است. این دو نخستین بار در سپیده دم عصر مسیحیت در اسکندریه در حمایت فیلو با یکدیگر ملاقات کردند، و در نتیجه آن گونه تازه ای از فلسفه یعنی فلسفه دینی پدید آمد که نخستین روایت آن همان روایت فیلو شد، و دومین روایت به دست پدران کلیسا فراهم آمد، و سومین آن همان است که در جهان اسلام پدیدار شد و نام کلام یا علم کلام به خود گرفت.

در صفحات آینده کوشش خواهیم کرد تا به اختصار نشان دهیم که چگونه شش مسئله کلامی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، هم از لحاظ شباهتها و هم از لحاظ اختلافها، چه ارتباطی با آن مسائل دارند که فیلو و پدران کلیسا در تلاش خود برای تفسیر کتاب مقدس به زبان فلسفه و نیز برای تجدید نظر کردن در فلسفه به جهت هماهنگ ساختن آن با کتاب مقدس، به بحث در آن مسائل پرداخته بودند.

۱ - صفات

در نخستین ملاقات، یگانگی خدا، که در کتاب مقدس عبری تنها به معنی انکار تعدد خدایان است، در سایه نفوذ بحث فلسفی یونانی در باره معانی گوناگون لفظ «یک» (واحد)، برای فیلو معنایی پیدا کرد که آن را می توان یگانگی و وحدت مطلق یا بساطت، یعنی انکار و نفی هر گونه تمایز اجزاء در

خدا دانست. به طریق مشابهی در زیر نفوذ فلسفه یونانی، توصیف خدا در کتاب مقدس عبری که به هیچ چیز از این جهان شباهت نداشت، برای فیلو به صورت انکار چیزی در خدا درآمد که فلاسفه آن را جسمانیت می نامیدند.

در ملاقات دوم، پدران کلیسا، همچون فیلو، بحث خود را با این اعتقاد به یگانگی و بیمانند بودن خدا بدان صورت که از تعلیمات دینی عبری برمی آمد آغاز کردند. ولی براساس تعلیمات کتاب مقدس یونانی خود یعنی «عهد جدید» 721 آنان نیز کار خود را / با اعتقاد به یک مسیح از پیش موجود، ملقب به پسر خدا یا کلمه خدا، و اعتقاد به یک روح القدس از پیش موجود آغاز کردند.

با گذشت زمان در میان آباء کلیسا دو نگرش عمده درخصوص مسیح از پیش موجود و روح القدس از پیش موجود و ارتباط این دو با خدای ملقب به پدر پیدا شد.

نخست، نگرش اکثریت پدران کلیسا است که معتقد به آن بودند که مسیح و روح القدس از پیش موجود موجوداتی واقعی و در قدمت با خدای پدر شریکند و از ازل از او به وجود آمده اند، و این که هریک از آنها باید همچون خدای پدر به نام خدا خوانده شود. نگرش ایشان بدین صورت تعبیر بیانی پیدا می کند که: خدا یک ذات است و سه شخص یا سه اُتوم. برای اثبات حقانیت نگرش خود چنین استدلال می کردند که یگانگی خدا را، که به آن اعتراف می کردند، نباید به معنی وحدت مطلق گرفت بلکه این یگانگی را تنها یگانگی نسبی می دانستند.

دوم، دسته دیگر مخالفان ایشان بودند که می توانیم آنان را به نام سابینوسیان بخوانیم. اینان که بر وحدت مطلق خدا اصرار می ورزیدند، منکر آن بودند که مسیح و روح القدس از پیش موجود و ازلی موجوداتی حقیقی باشند و آنها را تنها نامهایی از خدا می دانستند.

اختلاف عقیده فرقه ای در میان آباء کلیسا نسبت به جسم نبودن خدا وجود نداشت، ولی در میان آباء راست اعتقاد (اورتودوکس) شخصی به نام تِرتولیان بر آن بود که آشکارا به پیروی از انکار رواقی عدم جسمانیت، بیمانند

بودن خدا را به آن تفسیر می کرد که او جسم و بدن دارد ولی نه چون جسمها و بدنهای دیگر.

در ملاقات سوم، در اسلام، همچون فیلو و پدران کلیسا، بحث با اعتقاد به یگانگی و بیمانندی خدا بدان صورت که در قرآن آمده است آغاز شد. ولی بر مبنای قرآن، در اسلام نیز بحث با انکار سه خدایی یا تثلیث آغاز شد. این انکار تثلیث، به زودی پس از فتح شام به دست مسلمانان در ۶۳۵/۱، به پیدا شدن مناظراتی میان مسیحیان و مسلمانان انجامید. در این گونه مناظرات، حق داریم چنان فرض کنیم که مسیحیان در توضیح این مطلب می کوشیدند که مقصود ایشان از اقنومهای دوم و سوم تثلیث فقط برای نشان دادن این معنی است / که 722 الفاظی همچون «حیات» و «علم»، یا «حیات» و «قدرت»، یا «علم» و «قدرت» که حتی در قرآن به عنوان صفات خدا آمده، چیزهایی حقیقی در خدا و جدای از ذات او است، هرچند در قدمت با او شریک و از او جدایی ناپذیر است، و چون این صفات در قدمت با خدا شریکند، هریک از آنها باید خدا نامیده شود. در جریان این مباحثات و مناظرات، سخنگویان و نمایندگان برجسته اسلام به طریقی به آنجا کشیده شدند که «حیات» و «علم» و «قدرت» را که به عنوان صفات خدا در قرآن آمده معانی ازلی در خدا و متمایز از ذات او بشناسند، ولی در انکار این مطلب که هریک از این صفات خدا نامیده می شود استوار می ماندند. هرچه زودتر پذیرفتن حقیقت و واقعیت داشتن الفاظ «حیات» و «علم» و «قدرت» که در قرآن به خدا نسبت داده شده، به گسترش دادن همین واقعیت و حقیقت داشتن به الفاظ دیگر منسوب به خدا در قرآن یا هم در قرآن و هم در سنت انجامید. و این منشأ چیزی است که از زمان ترجمه کتاب دلالة الحائرین ابن میمون در قرن هفتم / سیزدهم به عنوان مذهب و آموزه اسلامی تستنی صفات خدا شناخته شده، و این آموزه به صورت مسئله و موضوع بحثی در فلسفه لاتینی قرون وسطی و بنابر آن در فلسفه دکارت و اسپینوزا درآمده است.

با طلوع علم کلام، این اعتقاد به واقعیت داشتن صفات را اکثریت

پیروان آن قبول کردند، ولی در میان ایشان معتزله، که تأکید تمام در باره وحدت و تقسیم ناپذیری خدا داشتند، منکر واقعیت داشتن صفات بودند، و به همین جهت همه الفاظی را که محمول (صفت) خدا می شد، چیزی جز نام نمی دانستند.

نگرشی حدّ وسط میان نگرشهای صفاتیّه و ضدّ صفاتیّه در میان معتزلیان پیدا شد که به نام نظریّه «احوال» خوانده می شد. با انکار نگرش صفاتیّه حاکی از چیزهای واقعی بودن صفات یعنی وجود داشتن آنها — و نیز با انکار نگرش ضدّ صفاتیّه حاکی از آنکه صفات نامهایی بیش نیست — یعنی وجود نداشتن آنها — در این نظریّه جدید اعتقاد بر آن بود که صفات نه موجود است و نه معدوم. هنگامی که به آنان اعتراض می شد که این گونه صورتبندی احوال سبب نقض قانون نفی حدّ وسطی میان دو نقیض می شود، در پاسخ می گفتند که آن «وجود» 723 که در بخش اول قضیه نفی شده / به معنی وجود خارج از ذهن است و آن وجود دیگر که در بخش دوم قضیه نفی شده به منزله وجود لفظی است؛ و چون میان وجود خارج از ذهنی و وجود لفظی گونه متوسطی از وجود هست که عبارت از وجود ذهنی است، قانون نفی حدّ وسط با صورتبندی احوال نقض نشده است، چه همین وجود ذهنی است که به صورت غیرمستقیم با صورتبندی مورد تصدیق قرار گرفته است. باید توجه داشت که این طرز تصوّر وجود ذهنی و عقلی به صورتی متمایز از وجود خارج ذهنی و وجود لفظی شبیه است به نگرشی که بعدتر به توسط آبلار در مسئله قرون وسطایی کلیات پیدا شد که وی از آن نظریه ای از تصویریگری متمایز از واقعیگری و اسمیگری به وجود آورد.

همچون در مسیحیت، در باره عدم جسمانیت خدا اختلاف فرقه ای وجود نداشت، ولی بعضی از افراد متکلمان به نگرشی رسیدند که، همچون تیرتولیان، بر این اعتقاد بودند که خدا جسمی است نه همچون دیگر جسمها.

۲ - قرآن

اختلاف کلمه در باره قرآن مسئله ای وابسته به اختلاف کلمه در باره صفات در علم کلام است.

در قرآن، این کتاب آسمانی خود را چنان معرفی می کند که پیش از وحی شدن و حتی پیش از آفرینش عالم وجود داشته است. می توان ثابت کرد که مقصود از این موجود بودن از پیش قرآن، در خود قرآن و در نظر پیروان قدیم قرآن، یک قرآن مخلوق و از پیش موجود بوده است. و نیز در قرآن، این کتاب خود را تنها با لفظ «قرآن» توصیف نمی کند بلکه با الفاظی همچون «کلمه» و «حکمت» و «علم» نیز توصیف می کند - یعنی کلمه خدا و حکمت خدا و علم خدا. بنابراین کاملاً طبیعی بود که، با طلوع این اعتقاد که الفاظ محمول و صفت واقع شده برای خدا صفاتی ازلی هستند، قرآن که به عنوان کلمه خدا و حکمت خدا و علم خدا توصیف شده، همچون صفتی ازلی در خدا و مقدم بر وحی شدن آن به بشر در نظر گرفته شود. این / همان اعتقاد به قدمت یا 724 غیرمخلوق بودن است که زمانی طرح شد. ولی آشکارا اعتقاد نخستین به قرآن آفریده از پیش موجود پیوسته مورد قبول بعضی از افراد در جهان اسلام بود. بنابراین، هنگامی که معتزله رسماً مخالفت خود را با واقعیت داشتن صفات ازلی در خدا اظهار کردند، نیز منکر آن شدند که قرآن از پیش موجود صفتی واقعی و ازلی در خدا باشد، و خود را طرفدار طرز تصور اولیه قرآن مخلوق و از پیش موجود معرفی کردند. به همین جهت، هنگامی که در اوایل قرن دوم / هشتم یوحنای دمشق در نمونه سفارشی ساخته خود برای مناظرات میان مسلمانان و مسیحیان چنان فرض می کرد که سخنگوی اسلام این مطلب را تصدیق می کند که کلمه خدا به معنی قرآن از پیش موجود غیرمخلوق است و کسانی را که به مخلوق بودن قرآن معتقدند به بددینی منسوب می کند، باید پذیرفت که سخنگوی اسلام یک متکلم پیرو سنت و راست اعتقاد بوده است، و بددینان مسلمانان را باید همچون اشاره ای به معتزله در نظر گرفت.

از نمونه سفارشی مناظرات میان مسلمانان و مسیحیان ساخته یوحناى دمشقى مى توانیم چنین نتیجه گیرى کنیم که مسلمانان، از مشاجرات و مناظرات فعلی در باره تثلیث، دو چیز را از مسیحیان فرا گرفتند. نخست، متوجه این مطلب شدند که مسیحیان اعتقاد خویش را به «کلمه خدا» به معنی مسیح از پیش موجود با اعتقاد مسلمانان به «کلمه خدا» به معنی قرآن از پیش موجود تشبیه و مقایسه مى کردند. دوم، به این مطلب توجه پیدا کردند که در میان مسیحیان مسئله ای در باره ارتباط میان مسیح از پیش موجود و مسیح متولد شده وجود دارد، و این که، هر چند عامه مسیحیان این مسئله را با این اعتقاد که مسیح از پیش موجود در مسیح تولد یافته تجسد پیدا کرده و در نتیجه آن مسیح متولد شده از دو طبیعت الهی و بشری برخوردارى پیدا کرده است، در میان ایشان کسانی نیز بودند که چنین تجسدى را انکار مى کردند، بدان سان که در مسیح تولد یافته تنها معتقد به طبیعت بشری بودند. در زیر نفوذ این معرفت تازه، به گمان من، بعضی از مسلمانان مى بایستی این سؤال را برای خود طرح کرده باشند که رابطه میان قرآن از پیش موجود و قرآن وحی شده از چه قرار است. با آنکه واقعاً دلیلی در دست نیست که چنین پرسشی عملاً طرح شده باشد، بسیاری از فقرات کلامی / ظاهراً متضمن پاسخهای متقابلی به چنین سؤال مقدّر است. بنابر گونه ای از پاسخها، شبیه تجسد مسیحی، یعنی گوشت پیدا کردن مسیح از پیش موجود در مسیح تولد یافته، در اسلام مسئله کتابش *inlibration*، یعنی به صورت کتاب در آمدن قرآن وحی شده پیدا شد؛ بدان سان که در هر قرآن ساخته شده با تلاوت آدمی یا شنیدن یا به حافظه سپردن یا فرو نوشتن آن دو طبیعت وجود دارد که یکی طبیعت کلمه خدای از پیش موجود است و دیگری اثر یا تعبیر یا تقلید بشری از آن. بنابر گونه دیگری از پاسخها، کتابش وجود ندارد، بدان سان که هر قرآن ساخت بشر تنها عبارت از اثر یا تعبیر یا تقلید قرآن از پیش موجود است.

۳ - آفرینش

در نخستین ملاقات میان کتاب آسمانی و فلسفه، فیلوبحث خود را با اعتقاد به آفریده بودن جهان بدان صورت که در کتاب مقدس عبری آمده بود آغاز کرد. در تلاش خود برای توضیح فلسفی معنای این اعتقاد آسمانی، از دوراه به بیان منظور خود پرداخت. در یک جا، می گوید که خدا همه چیز را از ماده (به یونانی: اولو = هیولی) آفریده، که معمولاً باید این نظر را بازتابی از اعتقاد به ماده ازللی افلاطونی دانست. در جای دیگر، آشکارا به پیروی از عبارتی که در کتاب دوم مگاییان، ۷:۲۸، آمده، وی می گوید که خدا «چیزهایی را که ناموجود بود (تامیه اوتنا)» به وجود آورد، که در آن لفظ «ناموجود»، بنابر استعمال ارسطویی آن، ممکن است به معنی «ماده» باشد یا به معنی «هیچ». ولی فیلو در تفسیر خود از داستان آفرینش که در آغاز سفر پیدایش آمده، این مطلب را آشکار ساخته است که، در عین پیروی از اعتقاد افلاطونی به آفرینش جهان از ماده ای ازللی و از پیش موجود، خود آن ماده ازللی را آفریده شده از عدم می دانسته است.

در ملاقات دوم، پدران کلیسا، همچون فیلو، بحث خود را با اعتقاد به آفریده شدن جهان بدان صورت که در تعالیم دینی عبری آمده بود آغاز کردند. سپس، در تلاش خود برای توضیح معنی آفرینش بر مبنای دینی، آنان - نیز / 726 همچون فیلو در یکی از دو جای یاد شده - نظر خود را با این گفته بیان کردند که جهان «از عدم (ای تومه اوتئوس)» آفریده شده، و این مطلب را آشکارا اظهار داشتند که این عبارت را به منظور نشان دادن این که جهان از هیچ آفریده شده به کار برده اند. زمانی بعد، در قرن سوم میلادی، جمله ای لفظاً به معنی «از هیچ» به عنوان توصیف آفرینش، تقریباً به صورت همزمان به توسط دو تن از پدران کلیسا ساخته شد، یکی به لاتینی (دِ نیهلُ) و یکی به یونانی (اکس اودئوس). علاوه بر این، در آثار پدران کلیسا هم به طرد صریح آفرینش از ماده ازللی از پیش موجود برمی خوریم و هم به تصدیق صریح آفرینش از ماده از پیش موجود آفریده.

در سومین ملاقات، مسلمانان بحث خود را با اعتقاد به خلق عالم بدان صورت که در قرآن مجید آمده است آغاز کردند که چشم انداز عمده آن همچون تعلیمات کتاب مقدس عبری است. طرز تصور نخستین مسلمانان نسبت به آفرینش جهان هرچه بوده باشد، معقولانه می توانیم فرض کنیم که جمله فقی «از هیچ» که پس از آن متکلمان برای توصیف آفرینش به کار می بردند، از تماس ایشان با مسیحیان رسیده بود، که جمله یونانی یاد شده در بالا، ای تومه اونتوس، در عربی به صورت *من المعدم* (از هیچ) درآمد. و این مطلب از گزارشهای مربوط به این که متکلمان پیرو سنت و راست اعتقاد که ناموجود (*المعدم*) را هیچ می دانستند، همان کسان بودند که به آفرینش از هیچ اعتقاد داشتند. سپس، با ترجمه شدن آثار فلسفی یونانی به زبان عربی، معتزلیان، در نتیجه آشنا شدن با آنچه نظریه افلاطونی آفرینش از ماده ازلی از پیش موجود نامیده می شد، به آن آغاز کردند که جمله *من المعدم* را که ترجمه عربی فورمول آبائی یونانی آفرینش بود به معنی ماده ای بگیرند که ازلی است. و این امر در گزارشهایی منعکس شده است حاکی از این که تقریباً همه معتزله این نظر را تأیید می کردند که *معدم* چیزی است و این که بنابراین آنان در معرض این تهمت قرار گرفته بودند که به ماده ازلی معتقدند.

بدین ترتیب، در صورتی که در میان پدران کلیسا اعتقاد به آفرینش از ماده ازلی و از پیش موجود طرد شده بود، در اسلام کسانی بودند که آن را قبول داشتند. 727 این قبول / به صورتی کاملاً آشکار اشاره به اعتقادی می کند که ممکن است با آموزه قرآنی آفرینش سازگار شود. باید توجه داشت که در میان یهودیان عربیزبان معاصر با آن مسلمانان، کسانی بودند که مدتی دراز پس از ظهور معتزله شکوفان شدند و به صراحت اظهار می داشتند که آفرینش از ماده ازلی و از پیش موجود با تعلیمات کتاب مقدس ایشان سازگار است.

در گزارشهای کلامی به تلاشهای متکلمان مختلف برای ساختن براهینی درباره آفرینش اشاره خاص شده است. هفت برهان از این گونه در دست است. از این هفت برهان، یکی یا برای اثبات این امر به کار رفته است

که ضرورتی ندارد که آفرینش از عدم صورت گرفته باشد، و یا برای اثبات این که آفرینش از عدم صورت گرفته است؛^۱ یکی دیگر برای اثبات آفرینش از عدم؛^۲ باز هم یکی دیگر از استعمال آن برای اثبات ضرورت نداشتن آفرینش از عدم؛^۳ این هرسه را می توان مستلزم کاربرد آنها به عنوان براهینی بر آفرینش از عدم دانست. دوتا از گونه اخیر براهین موضوع بحث اصحاب مدرسه شد.

۴- ذریگیری

در نخستین برخورد کتاب آسمانی با فلسفه، فیلو دریافت که در میان فلاسفه دو نگرش درباره ساختمان اجسام وجود دارد. بنابر نظر غالب در میان ایشان، اجسام از ماده ای ازلی ساخته شده اند که بینهایت تقسیم پذیر است و این نگرش مستلزم معتقد بودن به نظریه علیّت و اعتقاد داشتن به خدا به عنوان نخستین علت است. بنابر نگرش دیگر که مورد قبول بعضی از فلاسفه بود، اجسام از اتموها (جواهر فرد) یا ذرات ساخته شده اند که از لحاظ شماره بشمارند، و از ازل پیش از تشکّل یافتن آنها در اجسام وجود داشته اند، و این تشکّل ذرات تنها برحسب شانس و تصادف صورت گرفته است. فیلو که در کتاب مقدس هیچ اعتراضی نسبت به نگرشهای غالب فلاسفه خواه از لحاظ تقسیم پذیری بینهایت ماده و خواه / از لحاظ علیّت آن نیافت و تنها از لحاظ 728 ازلیّت با مانع روبه رو شد، آن نگرش غالب فلاسفه را پذیرفت و تنها تغییری که در آن داد این بود که ماده بینهایت تقسیم پذیر را به جای ازلی بودن آفریده خدا دانست.

در برخورد دوم، به دلایلی کاملاً آشکارا شبیه دلایل فیلو، نگرش غالب در میان فلاسفه مورد قبول پدران کلیسا واقع شد.

۱- رجوع کنید به پیش، ۳۸۵-۳۸۴.

۲- رجوع کنید به پیش، ص ۴۲۶.

۳- رجوع کنید به پیش، ص ۳۸۷ و بعد.

در برخورد سوم، معقولانه می توان فرض کرد که متکلمان با این دو نگرش مخالف با یکدیگر درباره ساختمان اجسام آشنا شدند، ولی این آشنایی از روی مطالعه آثار صحیح و معتبر فلسفه یونانی صورت نگرفت، بلکه وسیله این آشنایی عقایدنامه های (کتابهای مِلَل و نَحَل) نادرست و مجعول فلسفه یونانی بود. چون متکلمان، برخلاف فیلو و پدران کلیسا، بنابر اعتقادات دینی خود مخالف با علّیت و عدم تناهی بودند، این هردو نگرش فلسفی درباره ساختمان اجسام مورد اعتراض ایشان قرار گرفت — نظریه ماده بینهایت تقسیمپذیر به سبب ازلی بودن و بینهایت بودن و علّیت آن؛ نظریه ذرات به سبب ازلی بودن و بینهایت بودن و تصادفی بودن آن. ولی متوجه این مطلب شدند که روی هم رفته نمی توانند نسبت به پژوهشهای فلسفی درباره ساختمان اجسام تجاهل نمایند و می بایستی از میان این نگرشها یکی را انتخاب کنند.

چون به این نتیجه رسیدند که در مورد ذریگری امکان آن هست که هر سه سیمای قابل اعتراض را از آن حذف کنند، در صورتی که در مورد ماده بینهایت تقسیمپذیر حذف کردن دوتا از سیماهای آن غیرممکن است — یعنی آنها که به عدم تناهی و علّیت مربوط می شود — به صورتی کاملاً طبیعی ذریگری را با دادن تغییراتی به آن پذیرفتند. ذرات، بنابر نگرش ایشان، به عنوان اجزاء سازنده اجسام در زمان آفرینش جهان به توسط خدا آفریده شده و شماره آنها محدود است.

چنان اتفاق افتاد که توصیف ذرات در آن عقایدنامه های مجعول، برخلاف توصیف آنها در آثار فلسفی اصیل و صحیح یونانی، هیچ اشاره ای به بُعد داشتن اتمها نشده بود. بلکه کاملاً خلاف آن مشاهده می شد؛ از روی بعضی از الفاظ که در آن عقایدنامه ها برای شرح و توصیف اتمها به کار رفته، این اندیشه ممکن بود برای خوانندگان آن آثار پیدا شود که اتمها / بُعد ندارند. علاوه بر این، می توان ثابت کرد که یکی از آن عقایدنامه ها این فکر را به ذهن خوانندگان خود انتقال می داده است که اتمهای دیموکریتوس همچون نقاط ریاضی هیچ بعدی ندارند. به سبب همه اینها، نخستین متکلمان، در پذیرفتن

نظریه ذرات آنها را بدون بعد تصوّر می کردند. ولی بعدها، با توسعه ترجمه های عربی آثار فلسفی اسیل یونانی، در کلام دو مکتب در بارهٔ بلند نداشتن ذرات پیدا شد. مکتب بغداد نگرش نخستین فاقد بعد بودن اتمها را نگاه داشت؛ و مکتب بصره را اعتقاد آن شد که ذره دارای بعد است.

پس از آنکه ذریگری در کلام پذیرفته شد، عنوان یکی از اعتقاداتی را پیدا کرد که از خصوصیات پیروان هر طبقه به شمار می رفت. ولی معترضان و مخالفان فردی باقی ماندند. یکی از بهترین آنان نظام بود. وی ذریگری را طرد کرد و نگرش ارسطویی را پذیرفت که بنابر آن اجسام به صورتی نامتناهی تقسیم پذیرند، که از لوازم آن معتقد شدن به این نظر است که تغییر در اجسام عبارت است از انتقال از امکان به فعلیت. این طرز تصوّر ارسطویی تغییر یعنی انتقال از امکان به فعلیت را نظام به این معنی توصیف کرده است که هر تغییر فرایندی از گُمون و ظهور است، و این توصیف آشکارا از عقایدنامه های مجعولی به عاریه گرفته شده که این دو اصطلاح کمون و ظهور در آنها به غلط جایگزین امکان و فعلیت شده است.

۵ - علّیت

فیلو، در نخستین ملاقات، در تلاش برای دینی کردن فلسفه، تصوّر و مفهوم فلسفی علّیت را چنان تغییر داد که، بنابر نظری، خدا در هنگام آفرینش جهان بعضی از قوانین علّیت را در آن جایگزین ساخته است که به وسیلهٔ آنها جهان در زیر نظارت خدا اداره می شود، ولی خدا می تواند با آفرینش چیزی که به نام معجزه خوانده می شود، جریان این قوانین را متوقف سازد.

/ در دومین ملاقات، تصویری دینی شده از علّیت همچون تصوّر فیلونیز 730 مورد قبول پدران کلیسا واقع شد.

در سومین ملاقات، مسلمانان در این باره بحث خود را با آیات قرآنی

آغاز کردند و بر مبنای آن آیات به این اعتقاد رسیدند که هرپشامد در جهان مستقیماً به فرمان اراده مطلق خدا اتفاق می افتد — اعتقادی که بعدها به نام آفرینش دایم و پیوسته خوانده شد. آنان این اعتقاد را نه تنها در جهت مخالف طرز تصور فلسفی علّیت بلکه نیز در جهت مخالف آن طرز تصور دینی شده علّیت قرار می دادند که از مسیحیان فرا گرفته بودند. به همین جهت یوحنا دمشقی در اوایل قرن دوم / هشتم در نمونه سفارشی مناظره های ساختگی خودش میان مسلمانان و مسیحیان به مسیحیان دستور می دهد که چنین استدلال کنند که پس از شش روز آفرینش همه فرایندهای معمولی طبیعت افعال خدا است که به میانجیگری علتهای واسطه صورت می گیرد، و توقع آن دارد که اعتقاد مسلمانان آن باشد که همه فرایندهای به اصطلاح طبیعی مستقیماً آفریده اراده مطلق و بی چون و چرای خدا است. این اعتقاد اسلامی ابتدایی را همه پیروان کلام، و از جمله معتزله، برقرار نگاه داشتند، جز این که در میان ایشان دو مخالف پیدا شدند.

بر ضد اعتقاد یاد شده به آفرینش پیوسته در کلام این سؤال طرح شد که: چگونه بر مبنای این اعتقاد می توان این واقعیت مشهود عام را مورد توضیح قرار داد که، جز در مورد معجزه های غیرقابل پیشبینی، حوادث و پیشامدهای جهان به ترتیب منظمی در پی یکدیگر می آیند؟ توضیحی که داده می شد آن بود که پیشامدهای با توالی منظم واقع میان معجزات غیرقابل پیشبینی نتیجه ای از این واقعیت است که خدا در مورد آن پیشامدها به روشی عمل می کند شبیه آن روش که در افعال بشری به نام «عادت» خوانده می شود. لفظ عادت در اینجا آشکارا اقتباس از ارسطو است که آن را برای بیان حوادثی به کار می برد که بنابر «طبع» یا «ضرورت» یا «همیشه» صورت نمی گیرد بلکه «غالباً» اتفاق می افتد، و به همین جهت لفظ عادت در نظر بعضی از بزرگان علم کلام توصیف شایسته ای برای آن پیشامدهای با توالی منظم درآمد که نه «به طبع» صورت می گرفت و نه «به ضرورت» و در معرض قطع شدن آن توالی به توسط معجزه واقع می شد. هنگامی که چنان اعتراض شد که لفظ عادت در مورد / آن

پیشامدهای با توالی منظم به کار می رود که نه تنها به صورت «نه همیشه» بلکه نیز به صورت «تنها غالباً» حاصل می شوند، در صورتی که پیشامدهای با توالی منظم میان هردو معجزه‌ای را که اتفاقی وقوع پیدا می کند می گویند که «همیشه» صورت می گیرد، پاسخی که داده می شد آن بود که، خدا همزمان با آفرینش مستقیم هر رشته از حوادث، در ذهن و عقل بشر این معرفت را می آفریند که، به استثنای معجزات، همین توالی حوادث به آفریده شدن به توسط خدا در آینده نیز ادامه پیدا خواهد کرد.

ولی باید توجه داشت که، هرچند متکلمان بر این اعتقاد بودند که هر پیشامد در جهان مستقیماً آفریده خدا است، این را نیز باور داشتند که خدا بعضی از پیشامدها را هرگز خلق نمی کند. به عبارت دیگر، متکلمان نیز همچون فیلو و پدران کلیسا به وجود بعضی از محالها معتقد بودند — یعنی به افعالی که خدا به دلیلی خوب به عملی کردن آنها نمی پردازد.^۴ در میان تلاشهای گوناگونی که برای برشمردن چنین محالها صورت گرفته، از دو تا به صورت ویژه یاد شده، یکی آنها که مستلزم تغییری در ماهیت خدا می شود، و دیگری آنها که مخالف با قانون تناقض است.

آن دو معتزلی که پیشتر از لحاظ انکار علّیت به عنوان مخالف یاد شدند، نظام و مُعَمَّر بودند. آن هردو، همچون ارسطو، بر این باور بودند که اشیاء «طبع» یا «طبیعی» دارند که علّت پیدایش تغییرات متوالی در آنها است؛ و همچون پدران کلیسا و پیش از ایشان فیلو، بر این اعتقاد بودند که آن طبع را در هنگام آفرینش عالم خدا در اشیاء به ودیعت قرار داده است. ولی از لحاظ طبیعت آن اشیاء در دو چیز با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.

نخست، اختلافشان در آن بود که طبع چیست. نظام، با طرد ذریگری کلامی، تمایز ارسطویی ماده و صورت و بنابراین تمایز امکان و فعلیت را پذیرفت. طبیعت هرچیز، همچون در ارسطو، به صورت آن چیز تعلق دارد، و

۴ — رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۸۰، حاشیه شماره ۱۳. معنی گفته نظام به نظر من آن است که اختلاف وی با مخالفانش تنها جنبه لفظی دارد.

هنگامی که گفته می شود که طبع علت حرکت شیء است، معنی این گفته آن است که طبع علت انتقال از امکان به قوت است. معمر، با طرد ذریگری کلام، تمایز ارسطویی / میان ماده و صورت و بنابر آن نیز تمایز میان امکان (یا قوت) و فعلیت را طرد کرد. لفظ ارسطویی طبع را وی به معنی آنچه خود وی معنی می نامید به کار برد، یعنی آن معنی که در ذرات و به میانجیگری آنها در اجسام وجود دارد و، هنگامی که وی می گوید که طبع، به مفهوم معنی، علت حرکت در چیزها است، مقصود او آن است که سبب انتقال از یک حالت فعلیت به حالت دیگری از فعلیت می شود.

دوم، این دو مخالف در باره این که طبع یا طبیعت چگونه در جهان عمل می کند، با یکدیگر اختلاف دارند. به نظر نظام، طبیعت، که خدا در هنگام آفرینش جهان در چیزها به ودیعه نهاده، به عمل کردن در جهان در زیر نظارت خدا ادامه می دهد و بنابر این تغییرات متوالی و با ترتیب منظمی که طبیعت علت آنها است، ممکن است هنگام آفریده شدن معجزات به توسط خدا متوقف شود. در نظر معمر، طبع یا جانشین آن معنی، با آنکه به توسط خدا هنگام آفرینش جهان در چیزها به ودیعه نهاده شده، در عالم بدون نظارت خدا عمل می کند و بنابر این هیچ توقف عملی به شکل معجزات صورت نمی پذیرد. چنین نگرشی را می توان ثابت کرد که ریشه در کتاب تیمایوس افلاطون دارد؛ پیش از معمر این نگرش در اسلام همچون یک بددینی و الحاد شناخته می شد و شبیه است به چیزی که بعدها در تاریخ فلسفه به نام اعتقاد به وجود خدا بدون اعتقاد داشتن به وحی (Deism) نامیده شده است.

انکار علت در کلام بدون تأثیر در تاریخ فلسفه نبوده است. سن توماس آکوئیناس در چند جا در کتابهای خود آن را مورد بحث قرار داده و به رد کردن آن پرداخته است. برهان نیگولاوس اوترکوری حاکی از آنکه رابطه علیتی میان سوختن «کتان» و تماس آن با آتش وجود ندارد را می توان ثابت کرد که مبتنی بر آن برهان غزالی است که ارتباط علیتی میان سوختن «پنبه» و مجاور شدن آن با آتش وجود ندارد. نیز بحث هیوم در این خصوص که عقل و ذهن «بنابر عادت

و اداری» به گرفتن این نتیجه می شود که ارتباطی علیتی میان دو پیشامد متوالی وجود دارد مبتنی بر این بحث ابن رشد است که «عادت» که کلام آن را برای توضیح دادن ترتیب متوالی منظم چیزها آفریده خدا می داند، تنها «فعلی از ذهن» است.^۵

733 / بعضی از مورخان برآنند که تصادفیگری قرن هفدهم میلادی به صورتی با نگرش کلام راست اعتقادانه درباره علیت ارتباط دارد،^۶ ولی اینکه ارتباطی لفظی میان آنها وجود داشته باشد، امری است که باید به اثبات برسد.

۶ - تقدیر و اختیار

در نخستین دیدار، فیلو با سه نگرش فلسفی یونانی درباره عمل بشری آشنایی پیدا کرد. نخست، نگرش عمومی فلاسفه که بنابر آن عمل آدمی، همچون همه اعمال دیگر جهان با ارتباط درونی ازلی و واجب علتها تعیین می شود؛ عمل و فعل آدمی تنها هنگامی آزاد نامیده می شود که بدون اجباری خارجی و نه از روی نادانی صورت گرفته باشد. دوم، نگرش اپیکوروسیان، که بنابر آن، با انکار ایشان نسبت به اصل علیت، عمل آدمی همچون همه اعمال این جهان آزاد است. سوم، نگرش خروسیپوس رواقی، که بنابر آن ارتباط درونی ضروری ازلی علتها که وی به آنها باور داشت، به ضرورت طبع خود، در بعضی از فعلهای جهان، و همچنین به اراده آدمی، قطع می شود، بدانسان که فعل آدمی، با بریده شدن علیت، آزاد است. فیلو در تلاش خود برای فلسفی کردن دین و همچنین برای دینی کردن فلسفه به نگرشی دست یافت که بنابر آن فعل آدمی، حتی در آن صورت که از جبر فیزیکی خارجی آزاد باشد، هنوز به وسیله ارتباط درونی علتهای روحانی درونی آفریده شده به وسیله خدا تعیین می شود و صورت می پذیرد که خدا از زمان تولد آدمی به او ارزانی داشته و آن

۵ - رجوع کنید به کتاب من، فلسفه دینی، ص ۲۱۰ - ۲۰۹.

۶ - در متن انگلیسی پاورقی شماره ۶ توضیحی ندارد [مترجم].

قدرت را دارد که ارتباط علت‌های روحانی را قطع کند و آزادانه و مخالف با آنچه آنها معین کرده‌اند به فعل برخیزد.

در دومین دیدار، همین نگرش، در موضوع اصلی و عمده آن، به توسط پدران کلیسای یونانی پذیرفته شد. ولی در میان پدران لاتینی، اوگوستین به این نگرش رسید که آزادی ابتدایی که خدا هنگام آفرینش آدم ابوالبشر به او ارزانی داشته بود، با هبوط او از میان رفت، و چنان شد که اخلاف او پس از وی بنابر ضرورت عمل می‌کنند، — ضرورت حاصل از شهوت در آن هنگام که مرتکب گناه می‌شوند و ضرورت حاصل از عنایت الهی / در آن هنگام که رفتار درست 734 و عادلانه دارند. ولی هنوز، به پیروی از ارسطو، که فعل واجب و ضروری را در صورتی ارادی توصیف می‌کند که بنابه ضرورت تنها از علت‌های روانی درون خود انسان جریان پیدا کند، وی انسان را هرچند که به ضرورت عمل می‌کند، آزاد می‌داند، بدان جهت که ضرورت وی از درون خودش جاری می‌شود.

در سومین دیدار، مسلمانان با دو دسته از آیات قرآنی بحث خود را آغاز کردند که یکی از آنها ماهیت تقدیری داشت و دیگری ماهیت آزادی اراده. نخستین تلاش ایشان برای صورتبندی آموزه‌ای درباره فعل آدمی مبتنی بر آیات حاکی از قضای مقدر بود. سپس در حدود پایان قرن اول / هفتم، محتملاً در زیر تأثیر مسیحیت، نگرش‌های آزادی اراده به نفوذ کردن در جهان اسلام آغاز کرد و به تدریج سبب آن شد که تقسیمی در میان کسانی که پیرو نگرش‌های تقدیری نخستین بودند و کسانی که زیر نام قدریه نگرش‌های تازه ظهور کرده آزادی اراده را پذیرفته بودند بروز کند. این تقسیم و تفرقه در کلام ادامه یافت، ولی بیشتر متکلمان نگرش‌های تقدیری نخستین اسلام را نگاه داشتند در صورتی که معتزله پذیرای نگرش‌های قدریه شدند.

اختلاف میان این تقدیریان و معتقدان به آزادی را می‌توان بدین گونه

بیان کرد:

بنابر اعتقاد تقدیریان، تمایزی میان افعالی که در جهان اتفاق می‌افتد، و از جمله افعالی که در انسان حاصل می‌شود، با افعالی که به وسیله انسان

صورت می گیرد، وجود ندارد. همه آنها مستقیماً به وسیله خدا خلق و احداث می شود. این طرز تصور نسبت به تقدیریگری در مراحل نخستین آن را یکی از نمایندگان برجسته آن به نام جبریگری توصیف کرده است — توصیفی که به توسط برجستگان بعدی تقدیریگری طرد شد.

بنابر نظر معتقدان به آزادی اراده، تمایزی میان افعالی که در جهان اتفاق می افتد — و از جمله افعال صورت گرفته در انسان — و افعال انجام شده به توسط انسان وجود دارد. همه معتقدان به آزادی اراده، جز دو نفر ایشان چنین معتقد بودند که افعال پیشین مستقیماً به وسیله خدا خلق می شود؛ افعال پسین را انجام شده به وسیله اراده آزاد آدمی می دانستند. از لحاظ باور مشترک ایشان به آزادی اراده، اختلاف ذیل میان آنان وجود داشت. بعضی از معتقدان به آزادی اراده چنان باور داشتند که به آدمی از زمان تولد خدا موهبت آزادی اراده را عطا فرموده است. دیگران / را اعتقاد آن بود که پیش از هر فعل خدا چنین قدرتی به 735 انسان می بخشد. چون، بنابر نظر همه این معتقدان به آزادی اراده، اراده آزادی را که آدمی از آن بهره مند است همچون عطیه ای از خدا کسب کرده است، به فعل آدمی به عنوان «کسب» اشاره می کردند، آشکارا در ذهن ایشان این واقعیت جلوه گر بود که گاه در قرآن لفظ کَسَبَ (کسب کرد) مترادف با لفظ عَمِلَ (عمل کرد) به کار رفته است.

اعتقاد به آزادی پیروان آن را با پنج نقیضه مواجه ساخت که دوتای از آنها تناقض آزادی اراده با علم سابق خدا و تناقض آزادی اراده با قدرت خدا بود.

و اما در مورد تناقض بر مبنای علم سابق، چنان اتفاق افتاد که در قرآن اشاره مستقیمی به علم سابق خدا جز در اشاره به پنج چیز نشده، و به همین جهت بعضی از معتقدان به آزادی اراده بر خود روا می داشتند که بگویند خدا از پیشامدهای آینده علم قبلی ندارد. آشکارا به نظر ایشان این کیفیت یکی از محالهایی بود که خدا به حکمت بالغه خود در جهان مقرر داشته است.

و اما در مورد تناقض بر مبنای قدرت خدا، سه راه حل وجود پیدا کرد که

دومین آنها دو روایت دارد، و به این راه حل دوم در هر دو روایت آن و به راه حل سوم به نام نظریه‌های کسب اشاره شده است.

یک راه حل منسوب به اغلب معتزلیان است. بدین صورت بیان شده است که «خدا نباید قادر نسبت به چیزی توصیف شود که به آدمی در باره آن قدرت بخشیده است»؛ بدان معنی که به کار افتادن قدرت خدا در مواردی که پای آزادی اراده بنده در میان می‌آید، یکی از محالاتی است که خدا به حکمت بالغه خود در جهان برقرار کرده است.

راه حل دوم تناقض به توسط دو معتزلی، ضرار و نجار، پیشنهاد شد. با توجه به تمایزی که معمولاً در سخن گفتن عادی میان یک سازنده چیزی و آن کس که چیز ساخته شده را می‌خرد و از این راه مالک آن می‌شود وجود دارد، آنان این تمایز را در مورد افعال بشری قائل شدند. هر فعل بنده را خدا خلق و احداث می‌کند ولی به وسیله بنده کسب می‌شود، و به همین معنی است که بنده کاسب فعلی است که او را می‌توان فاعل او خواند. بنابراین، هر فعل بنده / از دو فاعل حاصل می‌شود که یکی خدای خالق آن است و دیگری بنده کسب کننده (کاسب) آن.

736

ولی، با وجود آنکه ضرار و نجار در توصیف فعل بنده به عنوان کسب به معنی جدید این لفظ اتفاق کلمه دارند، در باره منشأ و معنی این اصطلاح با یکدیگر موافق نیستند. به نظر ضرار، خدا به انسان از زمان زاده شدن موهبت کسب کردن فعلی را بخشیده است که آن را برای او خلق می‌کند، بدان سان که قدرت کسب و فعل کسب باید به اراده آزاد خود آدمی نسبت داده شود؛ بنابراین انسان را باید حقیقتاً یک فاعل ناامید و توصیف انسان به عنوان کسب کننده باید در مورد آثار تولّد یافته نیز به کار رود. به نظر نجار، قدرت کسب و همچنین فعل کسب به توسط خدا همزمان با خلق شدن فعل کسب در آدمی آفریده می‌شود، بدان سان که هم قدرت آدمی بر کسب و هم فعل کسب او را خدا برای او خلق کرده است؛ بنابراین انسان باید به سادگی یک فاعل ناامیده شود نه یک فاعل حقیقی و لفظ کاسب نباید در حالت آثار تولّد یافته در مورد

انسان به کار برده شود.

راه حل سوم تناقض از شحام است. برخلاف «اغلب معتزله»، اعتقاد وی آن است که خدا ممکن است بنده را از آزادی اراده‌ای که به او بخشیده است محروم سازد، و برخلاف ضرار و نجار، وی کار برد اصلی مبتنی بر آزادی اراده لفظ کسب را به معنی فعل اراده آزاد بنده که خدا به او ارانی داشته است، نگاه داشت. به همین جهت مخالف با نگرش مشترک ضرار و نجار بدان صورت که در بالا گفته شد، نگرش وی را می‌توان بدین گونه توصیف کرد که هر فعل بنده ممکن است از یکی از دو فاعل صادر شود، یعنی، خدا، در حالتی که بنده را از آن آزادی که داشته محروم کرده است، که در این صورت فعل بنده «بنابر ضرورت» است، یا بنده، در آن حالت که خدا او را از آزادی محروم نکرده باشد، که در این صورت فعل بنده «بنابر کسب» یعنی فعل آزادی از اراده بنده است.

737 راه حل ضرار—نجار را معتزلیان دیگر طرد کردند. راه حل شحام را شاگرد وی «جَبائِی و گروهی از معتزلیان» پذیرفتند، ولی وی، و نیز محتملاً / پیروانش، لفظ «کسب» را به عنوان وصفی از فعل آزاد انسان ترک کردند و لفظ «خلق و احداث» را جانشین آن ساختند. اما راه حل ضرار—نجار پیروانی در میان معتقدان به تقدیر پیدا کرد. آنان آشکارا در آن توضیحی برای آیات حاکی از آزادی اراده در قرآن یافتند. مثلاً از ابن کَلَّاب تقدیر یگر گزارش شده است که وی در مورد بعضی از افعال آدمی لفظ «کسب» را محتملاً در معنای نجاری آن به کار می‌برد؛ از گروهی از تقدیریگران به نام «اهل اثبات» گزارش شده است که بعضی از ایشان از روایت ضراری کسب پیروی می‌کردند و بعضی از روایت نجاری آن، هرچند از لحاظ آثار تولد یافته همه آنان پیرو نجار بودند؛ بالاخره، اشعری، در ضمن سخن گفتن از خود، به صراحت بیان کرده است که از روایت نجاری کسب پیروی می‌کند.

ولی چنان اتفاق افتاد که اشعری، در تلاش خود برای اثبات این مطلب که کسبگری بر ضد جبر و اختیار هردو است، از یک طرف در این باره تأکید

کرده است که کسب یک «قدرت» است و از طرف دیگر این که در بنده به توسط خدا «آفریده شده» و این که «خدا قدرت مجبور کردن بنده به آن را دارد». چنانکه انتظار می‌رفت، این پرسش طرح شد که چگونه می‌توان کسب را یک «قدرت» نامید در صورتی که هیچ تأثیری در مقدور آن قدرت ندارد. باقلانی و جوینی و غزالی به کوششهایی برای پاسخ دادن به این پرسش پرداختند.

پاسخ باقلانی تجدید نظری در نظریه کسب است از طریق تمایز گذاشتن در هر فعل آدمی میان خود فعل و حالت عملی شدن آن. اولی را خدا می‌آفریند و دومی در حوزه قدرت انسان است، و درباره همین دومی است که لفظ کسب باید به کار برده شود. نظر باقلانی درباره عدم مخلوق بودن فعالیت مستقیم آدمی به توسط خدا در حالت عملی شدن فعل را می‌توان با قطع فرایند ضروری علیت در عمل بشری از خروسیپوس مقایسه کرد، جز در این اختلاف که در نظر باقلانی قطع فرایند به اراده خدا است، و در نظر خروسیپوس بنابر ضرورت طبیعت.

738

/ جوینی، با استعمال لفظ قوت به معنی اراده، در اثبات این امر کوشید که قدرت به معنی اراده تأثیری در مقدور خود ندارد. برای اثبات این مطلب اراده را به علم تشبیه کرده و گفته است که همان گونه که می‌توان گفت کسی چیزی را می‌داند بدون آنکه در وجود پیدا کردن آن چیز تأثیری داشته باشد، به همان گونه می‌توان گفت کسی چیزی را اراده می‌کند بی آنکه در وجود پیدا کردن آن چیز تأثیری داشته باشد.

غزالی به صورت مستقیم در این پرسش بحث نکرده، ولی پاسخهایی برای آن در دو جا از سه بحث خود درباره کسب آورده است.

پاسخ داده شده به وسیله او در نخستین بحث از بحثهای وی درباره کسب آن است که، همچون جوینی، در نشان دادن این امر کوشیده است که چگونه قدرت نیازی به آن ندارد که تأثیری بر روی موضوع قدرت داشته باشد. ولی در صورتی که جوینی در آن می‌کوشد که از طریق قیاس کردن قدرت آدمی، به

معنی اراده‌ی وی برای کسب، با علم وی نسبت به چیزی این امر را به اثبات برساند، غزالی در آن تلاش می‌کند که این مطلب را از طریق قیاس کردن قدرت کسب آدمی با قدرت آفرینش ازلی خدا به اثبات برساند، چه مقدم بر آفرینش جهان، قدرت ازلی خدا برای آفریدن قدرتی بود بدون موضوع قدرتی که بر آن تأثیر کند.

پاسخ فراهم آمده به وسیله‌ی وی در بحث سوم راجع به کسب مندرج در توضیحی است درباره‌ی این مطلب که چگونه آنچه «اهل حق» به آن کسب می‌گویند ترکیبی از «جبر» و «اختیار» است. توضیح غزالی آن است که کسب، با وجود «جبر» بودن، باز هم «اختیار» است به سبب آنکه بنده «محلّ» جبر است به همان گونه که محلّ اختیار است، یعنی، بدان سبب که جبر در مورد کسب از درون خود بنده است نه از چیزی بیرون او. با آنکه غزالی در این خصوص هیچ اشاره‌ای به فلسفه نکرده، می‌توان گفت که توضیح وی بازتابی از این بحث ارسطو است که یک فعل صورت گرفته بنابر «ضرورت» را می‌توان در صورتی «ارادی» توصیف کرد که ضرورت از درون خود شخص بوده باشد و نه از چیزی بیرون او. به همین گونه او گوستین، که با وجود این سخنش که گفته است آدمی به ضرورت شهوت گناه می‌کند و به ضرورت لطف و عنایت الاهی به کارهای نیک می‌پردازد، در آن اصرار می‌ورزد که آدمی آزاد است، همان نگرش ارسطو را منعکس می‌کند.

نتیجه

دانستیم که از شش مسئله مورد بحث قرار گرفته در این کتاب، چهارتای از آنها درست همان مسائلی است که در دو ملاقات نخستین میان کتاب آسمانی و فلسفه پیدا شد و دوتای دیگر آنها است که از موضوعات مورد بحث قرار گرفته در دومین ملاقات بیرون آمد؛ و نیز دیدیم که هریک از این

شش مسئله با هر منشأی که داشته، رشد و تکامل مستقلی در علم کلام پیدا کرده، و بالاخره این که در تکامل مستقل مسائل در کلام، بحث درباره هر مسئله کوششی برای توضیح کتاب آسمانی با زبان و اصطلاحات فلسفه است و بنابراین کلام به آن گونه از فلسفه جدید، یعنی فلسفه کتاب آسمانی، تعلق دارد که، پس از ساخته شدن به دست فیلو، در روایتهای گوناگون به شکوفایی خود ادامه داد تا این که سرانجام در قرن هفدهم به توسط اسپینوزا از اریکه قدرت خود به زیر کشیده شد.

فهرست راهنما

یادداشت کتابشناختی، کتابنامه، فهرست ارجاعات

یادداشت کتابشناختی

کتابنامه که پس از این خواهد آمد، مشتمل بر پنج بخش است: ۱- آثار اسلامی و نویسندگان آنها؛ ۲- آثار یهودی و نویسندگان آنها؛ ۳- آثار یونانی و لاتینی و نویسندگان آنها؛ ۴- آثار مسیحی و نویسندگان آنها؛ ۵- مجلات، مجموعه‌ها، و مراجع. این فهرست‌ها به هیچ وجه يك کتابنامه کامل را تشکیل نمی‌دهد: تهیه آنها در درجه اول برای تکمیل شرح‌هایی است که در حاشیه‌های کتاب آمد و مقصود نشان دادن چارهایی است که استاد ولفسن آنها را مورد استفاده قرار داده و خواستار اشاره کردن به آنها بوده است.

آثار ارسطو که در حواشی به آنها اشاره شده و در بخش سوم فهرست‌ها آمده، از این قرار است:

اخلاق نیکوماخوسی	دیدادیش جانودان	دکون و فساد	متافیزیک
تجلیلات اولی	در ددازی و کوتاهی عمر	دنفس	مقولات
تحلیلات ثانیه	دعبادت	شعر	مواضع
خطابه	دسفسطه	فیزیک	
در آسمان			

عناوین کوتاهی از کتاب‌ها را که غالباً در کتاب آمده، در زیر با نویسندگان آورده‌ایم. اطلاعات بیشتری درباره آنها را می‌توان در ذیل نام نویسندگان آنها در بخش مخصوص کتابنامه به دست آورد: I (مسلمان)، II (یهودی)، III (یونانی و لاتینی)، IV (مسیحی).

- اِبَانَة : اشعري I
 اِحْيَاء : غزالي I
 اِدْشَاد : جويني I
 اِشَادَات : ابن سينا I
 اَشْكُول ها - كوفر: يهودا هَلَسِي II
 اَصُول : بغدادى I
 اِقْتِصَاد : غزالي I
 اَلْقِيَاس الصَّغِير : فارابي I
 اَلْمَعْتَزَلَة : ابن المرتضى I
 اِمُونُوت : سعديا II
 اِمُونَاه دَماه : ابراهيم بن داود II
 اِنْتِصَاد : خياط I
 اِنْوَاد : قرساني II
 اَوْدِيْف : فيلو II
 اَوْتُولُوجِيَا : ارسطوى دروغين I
 بَرُضْد بِيْدِيْنَان : تُوْماس آكوئيناس IV
 بَصِيْر : اسفرائيني I
 بَيِيْن : ابن عساكر I
 بَحْرِيْم : ابن قُدَامَة I
 بَسْع دَسَائِل : ابن سينا I
 بَشُوبُوت ها - كَهْم : ابن ميمون II
 بَعْرِيفَات : جرجاني I
 بَعْتَاذَانِي : تَفْتَازَانِي I
 بَمَهِيْد : باقْلَانِي I
 بَنْبِيَه : مسعودى I
 بَنْبِيَه : مَلَطِي I
 بَهَافَت التَّهَافَت : ابن رشد I
 بَهَافَت الفَلَاسِفَة : غزالي I
 بَحْوَبُوت : بحية II
 بَدْجُوهر فَلَكَ : ابن رشد I
 بَدَالَة اَلْحَاثِرِيْن لِاَقْيِنِي : ابن ميمون I
 بَسَائِل اَحْوَال الصِّفَا : اخوان الصفا I
 بَوْضْعَة اَلْبَهِيَّة : ابو عَذْبَة I
 بَسْفَر ها - كِهْو : اسحاق اسرائيلي II
 بَسْفَر ها - يَسُودُوت : اسحاق اسرائيلي II
 بَسِيَّاسَات : فارابي I
 بَشْمُونَة بَرَقَم : ابن ميمون II
 بَصْحِيْح : بخارى I
 بَصْحِيْح : مسلم I
 بَعِص حَيِّيم : هارون بن الياهو II
 بَعْلَم قَاطَان : يوسف بن صديق II
 بَعِيُون اَلْمَسَائِل : فارابي I
 بَرَق : بغدادى I
 بَصَل : ابن حزم I
 بَصَل اَلْمَقَال : ابن رشد I
 بَصُوص اَلْحَكَم : فارابي I
 بَقَّه اكْبَر : ابو حنيفه I
 بَعِيْ جُود اَلْخَالِق : ابو قَرَة IV
 قَدَد : مسلم I
 قُوبِص : ابن ميمون II

- کتاب‌الجمع : فارابی I
 کتاب‌الحدود : اسحاق اسرائیلی II
 کتاب‌اصول : اسحاق اسرائیلی II
 کشف : ابن رشد I
 کفایة : فضالی I
 کزدی : یهودا هالوی II
 لُمع : اشعری I
 مجموعه‌الاهیات : توماس آکوئیناس IV
 مُحَصَّل : رازی I
 مُحْكَمَة یَتی : یوسف البصیر II
 مردج : مسعودی I
 مسائل : ابورشید I
 معیادالعلم : غزالی I
 مغنی : عبدالجبار I
 مقاصد الفلاسفة : غزالی I
 مقالات : اشعری I
 مقدمه : ابن خلدون I
 مَلَل : شهرستانی I
 مُنْقَذ : غزالی I
 مُودِه یَبوکیم : ابن میمون II
 میزان‌العمل : غزالی I
 میلوت ها - هیگایون : ابن میمون II
 نَجاة : ابن سینا I
 نظامیة : جَوَینی I
 نَعِیْمُوت : یوسف البصیر II
 نهایة : شهرستانی I
 دصیة : ابوحنیفه I

کتابنامه

۱. آثار اسلامی و نویسندگان آنها

برای اطلاع یافتن از ترجمه‌های انگلیسی قرآن به توسط بل، محمدعلی، بالمر، رادول، سیل، و وری، رجوع کنید به فهرست ویراستاران و مترجمان و نویسندگان آثار دست دوم.

ابن حزم، کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره ۲۷-۱۳۱۷ هجری قمری.
ابن خلدون، المقدمة، ویرایش E. M. Quatremere (کاترمر)، پاریس، ۱۸۵۸
(عنوان فرانسه آن *Prolegomènes d' Ebn-khaldun*).
ابن رشد، خلاصه‌های آثار ارسطو:

_____ از فیزیک. در مسائل ابن رشد، حیدرآباد، ۱۳۶۶ هجری [۱۹۴۷]. ترجمه عبری آن:
Kizzure Ibn Roshd al Shema Tibiei le Aristoteles, Riva di
Trento, 1560.

_____ از نفس. در مسائل ابن رشد؛ ویرایش فؤاد الأهوانسی در تلخیص کتاب النفس،
قاهره، ۱۹۵۰.

_____ کتاب فصل المقال، ویرایش مولر (M. J. Müller) در کتابش *Philosophie
und Theologie von Averroes*, Munich, 1950

_____ کتاب الکشف عن مناهج الأدلة، ویرایش مولر در همان کتاب.

_____ شرحهای بزرگ وی بر آثار ارسطو:

_____ بر فیزیک ، به لاتینی در ... *Aristotelis Omnia quae extant opera* ،
Venetiis, apud Luntas in same, vol. IV

_____ بر آسمان. ترجمه لاتینی در همان اثر جلد پنجم.

_____ بر متافیزیک، عربی، تفسیر هابعدالطبیعه، ویرایش م. بویژ (M. Bouyges)،
بیروت، ۱۹۵۲-۹۳۸. به لاتینی در همان اثر لاتینی، جلد هشتم.

_____ بر نفس، به لاتینی. ویرایش کراوفورد (S. Cawpord) زیر عنوان: *Aerros*،
Cordubensis i Commenterium Magnum in Aristotelis de Anima ،
Cambridge, Mass. 1953.

_____ شرحهای متوسط بر آثار ارسطو:

_____ بر آسمان. به لاتینی در *Aristotelis Omnia quae extant opera* , vol. V.
(*Paraphrasis in Perimunde Caelo* عنوان لاتین)

_____ بر کون و فساد. لاتینی. ویرایش ف. ه. فابز (F. H. Fobes)، کیمبرج، ماساچوستس،
۱۹۵۶.

_____ گفتار دجوهر فلک (*Sermo de Substantia Orbis*) در مجموعه آثار ارسطو،
جلد یازدهم.

_____ تهافت التهافت، ویرایش م. بویژ، بیروت، ۹۳۰.

ترجمه لاتینی (از تاریخ ۱۳۲۸ میلادی) به وسیله قلو نیموس بن قلو نیموس، نسخه
خطی واتیکان، لاتینی شماره ۲۴۳۴؛ ترجمه (۱۵۲۷ میلادی) قلو نیموس بن داوود:
Destructio Destructionum ، در مجموعه آثار موجود ارسطو، جلد نهم.
ترجمه انگلیسی به توسط اس. وان دین برگک: *The Incoherence of*
Incoherence لندن، ۱۹۵۴.

ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ویرایش فورژه (J. Forgea)، لیدن، ۱۸۹۲.
ترجمه به فرانسه از خانم گوآشون (A. - M. Goichon): *Ibn Sina: Livre*
des directives et remarques، Beirut and paris, 1951.

_____ النجاة، قاهره، ۱۳۳۱ هجری [۱۹۱۳]

_____ الشفاء: *Avicenna's De Anima* , ed. F Rahman, Psychology
لندن، ۱۹۵۹.

ویرایش و ترجمه به فرانسه به توسط J. Bakos زیر عنوان *Psychologie*
d'ibn Sina پراگ، ۱۹۵۶.

_____ قسع مسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره، ۱۳۲۶ هجری [۱۹۰۸]

ابن عساكر، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۳۷۴ هجری [۹۸۲۹-۱۹۲۸].
ترجمه خلاصه شده به انگلیسی به توسط ر. ج. مکارتی (R. J. McCarthy)
در کتابش به نام علم کلام اشعری (*The Theology of al-Ash'ari*)، بیروت
۱۹۵۳.

ابن قدامة، تحریم النظر فی کتب اهل الکلام، ویرایش و ترجمه انگلیسی ح. مقلوسی (با
عنوان انگلیسی: *Censure of Speculative Theology*), London
1962.

ابن المرتضی، کتاب الملل والنحل، ویرایش ت. و. آرنولد (T. W. Arnold)،
با عنوان انگلیسی *Al-Mu tazilah: being an extract from the kitabul -
wa'l- nihai*, Leipzig, 1902.

ویرایش اس. دیوالد - ویلتسر (S. Diwald-Wilzer) با عنوان آلمانی:
Die Klassen der Mutaziliten, Beirut, 1961.

ابو حنیفه، فقه اکبر II (مجموع)، در کتاب شرح فقه الاکبر، حیدرآباد، ۱۳۲۱ هجری،
ترجمه انگلیسی به توسط ونسینک (A. j. Wensinck) در کتابش اصول عقاید
اسلامی: *The Muslim Creed* Cambridge, England, 1922.
کتاب الوصیه (مجموع)، حیدرآباد، ۱۳۲۱ هجری.

ترجمه انگلیسی به توسط ونسینک در اصول عقاید اسلامی.
ابورشید [نیشابوری]، کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ویرایش و
ترجمه آلمانی به توسط آرتور بیرام (Arthur Biram) زیر عنوان:
*Die atomistische substansenlehre aus dem buch der philosoph-
ische Abhandlungen*, Leiden, 1902.

ابو عذبة، الروضة البهیة، حیدرآباد، ۱۳۲۲ هجری.
اخوان الصفا، مسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۳۷۷ هجری (۱۹۵۷).
ارسطوی دروغین، کتاب اوئولوجیا (اسطاطالیس، ویرایش فر. دیتریسی (Fr. Dieterici)،
با عنوان آلمانی:

Die Sogenannte Theologie des Aristoteles, Leipzig, 1882.

اسفراینی، التبصیر فی الدین و تمییز فرقة الناجية من الفرق المالكین، قاهره، ۱۳۴۷
هجری [۱۹۵۵].

اشعری، کتاب الابانة عن اصول الديانة، حیدرآباد، ۱۳۲۱ هجری [۱۹۰۳].
ترجمه انگلیسی به توسط و. سی. کلاین (W. C. Klein) زیر عنوان:

The Elucidation of Isbam's Foundation, New Haven, Conn., 1940.

—— کتاب الذم، ویرایش و ترجمه انگلیسی به توسط ر. ج. مکارتی (R. J. McCarthy)،
The Theology of al - Ash'ari, Beirut, ۱۹۵۳: (thy)
 —— کتاب مقالات الاسلامیین، واختلاف المصلیین، ویرایش هلموت ریتز (Hellmut Ritter)،
 استانبول، ۱۹۳۰-۱۹۲۹.

باقلابی، القمهد، ویرایش ر. ج. مکارتی (R. J. McCarthy)، بیروت، ۱۹۵۷.
 بخاری، الجامع الصحیح، ویرایش م. لودولف کرل و ت. ژونویل (با عنوان فرانسوی
Le recueil des traditions mahome'tanes، لیدن، ۱۹۰۸-۱۸۶۲).
 ترجمه به فرانسه از ا. هوداس و و. مارسه (O. Houdas, W. Marçais)
 زیر عنوان:

El - Bokhari: Les Traditions islamique, Paris, ۱۹۰۳ - ۱۹۱۴

بغدادی، عبدالقاهر بن ظاهر، الفرق بین الفرق، ویرایش م. بدر، قاهره، ۱۳۲۸ هجری
 [۱۹۱۰].

ترجمه انگلیسی به توسط کیت سی. سیلی (Kate C. Seelye) زیر عنوان
 انشعابات و فرقه های اسلامی: *Moslem Schisms and sects*، بخش اول،
 نیویورک، ۱۹۲۰؛ آبراهام اس. هالکین (Abraham S. Halkin)،
Moslem Schisms and sects، بخش دوم، تل ابیب، ۱۹۳۵.

—— کتاب اصول الدین، استانبول، ۱۳۴۶ هجری [۱۹۲۸].

پلوتارخوس دروغین، *De Placitio Philosophorum* (الآراء الطبیعیة)، ترجمه
 عربی به توسط قسطنین لوقا، ویرایش عبدالرحمن بدوی در کتابش: (المسطوب-
 طاليس، فی النفس؛ الآراء الطبیعیة المنسوب الى فلوطرخس... قاهره، ۱۹۵۴.
 نیز رجوع کنید به اتیوس در فهرست III.

فتنازانی، شرح العقائد النسفیة، قاهره، ۱۳۲۵ هجری.

ترجمه انگلیسی از ا. ا. الדר (E. E. Elder) زیر عنوان: *Sa'd al - Dīn al - Taftāzānī on the Creed of Majd al - Dīn al - Nasafī*,
 New York 1950.

جرجانی، شرح المواقف، ویرایش ت. سورنسن (Th. Sorensen) زیر عنوان لاتینی:
Statio quinta et sexta et appendix libri Merakif. Auctore el - Īgī cum commentario Gorganii, Leipzig, 1848.

- کتاب التعريفات، ویرایش ت.ک. فلوگل (G. Flügel)، لایپزیگ، ۱۸۴۵.
- جورینی، الارشاد فی اصول الاقتصاد، ویرایش و ترجمه به فرانسه از ژ. د. لوسیان (J. D. Luciani)، پاریس، ۱۹۳۸.
- العقيدة النظامية فی الاديان الاسلامية، قاهره، ۱۳۶۷ هجری [۱۹۴۸].
- خیاط، کتاب الاقتصاد، ویرایش و ترجمه به فرانسه از ا. ن. ناسار، با عنوان فرانسوی: *Le Livre du Triomphe et de la refutation d'Ibn al - Rawandi. l'hérétique*, Beirut, 1953.
- رازی، محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، قاهره، ۱۳۲۳ هجری [۱۹۰۵].
- شهرستانی. کتاب الملل والنحل، ویرایش و کیورتن (W. Cureton) با عنوان انگلیسی: *Book of Religious and Philosophical Sects*, London, 1846.
- نهاية الافدام فی علم الکلام، ویرایش و ترجمه انگلیسی به توسط ا. گیوم (A. Guillaume) با عنوان انگلیسی *The Summa Philosophiae of al - Shahrastānī*, London, 1934.
- طبری، تاریخ (Annales quos scripsit .. at - Tabari)، ویرایش م. ی. دخوین، Lugd. Bat., 1879-1901.
- طوسی، شرح بر محصل فخرالدین رازی، در ویرایش ۱۹۰۵ محصل، [= تلخیص المحصل].
- عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، هفتم، قاهره، ۱۳۸۱ هجری [۱۹۶۳].
- غزالی، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۳۵۸ هجری [۱۹۳۹].
- کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، قاهره، بی تاریخ.
- مقاصد الفلاسفة، قاهره، بی تاریخ.
- ترجمه لاتینی از یوحنا اسپانیولی، ویرایش ج. ت. مککل (J. T. Muckle)
- زیر عنوان *Algazel's Metaphysics* تورونتو، ۱۹۳۳
- معیاد العلم، قاهره، ۱۳۲۹ هجری.
- میزان العمل، قاهره، ۱۳۴۲ هجری.
- کتاب المُنقذ من الضلال، بیروت، ۱۹۵۳.
- تهافت الفلاسفة، ویرایش م. بویژ (M. Bouyges)، بیروت، ۱۹۲۷.
- فارابی. فصوص الحکم، ویرایش فریدریش دیتریچی (Friedrich Dietrich) در کتابش: *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890
- کتاب الجمع بین دأیی الحکیمین، ویرایش دیتریچی. در همان کتاب.

کتاب القیاس الصغیر، ویرایش میاهات تورکر، درمقالهٔ به زبان ترکی وی «بعضی از آثار منطقی فارابی» مندرج در مجلهٔ دانشکدهٔ زبان و تاریخ و جغرافیای دانشگاه آنکارا شمارهٔ ۱۶: ۲۸۶-۱۶۵ (۱۹۵۸).

ترجمهٔ انگلیسی از ن. رِشِر (N. Rescher) زیر عنوان: *Al - Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburgh, 1963.

کتاب: السياسة المدنية، حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری.

شرح کتاب العبادة، ویرایش و کوچ واس. مارو (W Kutsch, S. Marrow)، با عنوان انگلیسی *Al - Fārābī's Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, Beirut, 1960.

عیون المسائل، ویرایش دتیرسی در *Alfārābī's phil. Abhandlungen* فضالی، کفایة العوام من علم الکلام، قاهره، ۱۳۱۵ هجری
ترجمهٔ انگلیسی از د. ب. مکدانالد (D. B. MacDonald) در کتابش: *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.

ماوردی، اعلام النبوة، قاهره، ۱۳۳۰ هجری [۱۹۱۱].

محاللی، کتاب الرعاية لحقوق الله، ویرایش مارگارت اسمیت (Margaret Smith). لندن، ۱۹۴۰.

مسعودی، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ویرایش و ترجمهٔ بدفرانسه از باریبه دومنار (C. Barbier de Meynard) و باووه دوکورتی (Pavet de Courteille)
با عنوان فرانسوی: *Les Prairies d'or*، پاریس، ۱۸۷۷-۱۸۶۱.

القنیه والاشراف، ویرایش م. د. خویه (M. de Goeje)، لیden، ۱۸۹۴.
مُسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۷۴ هجری [۱۹۵۵]. قدّ در جلد چهارم.
ملطی، کتاب القنیه والردّ علی اهل الأهواء والبدع، ویرایش اس. ددرینگت.
(S. Dedering) لایپزیگت، ۱۹۳۶.

II. آثار یهودی و نویسندگان آنها

ارجاع به مشناه وتلمود ومدراش از روی چاپهای رسمی آنها است. مگسراینگه به صورت دیگری اشاره شده باشد. بعضی از متون که به توسط یهودیان به زبان عربی نوشته

شده، در سراسر کتاب با عنوان عبری آنها آمده است. در چنین موارد، عنوان عربی اثر در فهرست ذیل آمده و پس از عنوان عبری را در میان دو قلاب قرار داده ایم.

ابراهام بن داوود، *امونا، ویرایش و ترجمه آلمانی* به توسط اس. وایل (S. Weil)، فرانکفورت بر ماین، ۱۸۵۲.

ابن جَنَح، *کتاب اللُّمَح*، [به عبری: سفرها - رِقْمَه]، ویرایش ج. درنبرگ (J. Derenbourg)، پاریس، ۱۸۸۶.

ترجمه عبری از یهودا بن تَبُون، ویرایش م. ویلنسکی (M. Wilensky)، برلن، ۱۸۲۹.

ابن میمون، ابراهیم، *وَلَحْمُوت* ها - شَم، در قُبُوصِ تَشْوِیوَت ها - کَمِیم، ویرایش ا. ل. (A. L. Lichtenberg)، لایپزیگ، ۱۸۵۹، جلد سوم، ص ۲۱b - ۱۵a.

ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرين* [به عبری: *موزیه نیوکیم*]، ویرایش ی. جوئل (I. Joel)، اورشلیم، ۱۹۳۱-۱۹۳۰.

ترجمه عبری از صموئیل بن تبون، ویلنا، ۱۹۱۴.

ترجمه عبری از یهودا الهتریزی، ویرایش ل. شلوسبرگ (L. Schlossberg)، ۳ جلد، لندن، ۱۸۵۱، ۱۸۷۶، ۱۸۷۹.

ترجمه لاتینی [از روی ترجمه عبری هریزی] با عنوان: *Rabi Mossei Aegyptii seu Director bubitanotium perplexorum*، پاریس: A. Justinianus، ۱۵۲۰.

ترجمه فرانسه: *Le Guide des Égarés*، همراه با متن عربی، ویرایش و ترجمه به توسط سالومون مونک (Salomon Munk)، پاریس، ۳ جلد، ۱۸۵۶-۱۸۶۶.

ترجمه انگلیسی: *The Guide of the Perplexed*، ترجمه و ویرایش مایکل فراید - انگلیش (Michael Fried-English)، لندن، ۳ جلد، ۱۸۸۵-۱۸۸۱.

ترجمه انگلیسی: *The Guide of the perplexed*، از اس. پاینز (S. Pines)، شیکاگو، ۱۹۶۳.

ترجمه آلمانی: *Führer der Unschlüssigen*، ترجمه و ویرایش آدولف وایس (Adolf Weiss)، لایپزیگ، ۱۹۲۳.

_____ مقاله فی صناعة المنطق [به عبری: میلوت ها - هگایون] ویرایش عبری و عربی

و ترجمه به انگلیسی به توسط ی. افروس (I. Efros)؛ عنوان انگلیسی آن: *Maimonides Treatise on Logic*، نیویورک، ۱۹۳۸.

_____ مقاله فی تحیه‌ها - متم [به عبری: مآثور تحیه‌ها - متم]، عربی و ترجمه عبری به توسط صموئل بن یبّون، ویرایش جوشوا فینکل (Joshua Finkel) عنوان انگلیسی آن: *Maimonides' Treatise on Resurrection, PAJR*، ۱۹۳۹، 57ff. : 9.

_____ تشووت.

_____ قوبص تشووت‌ها - دمم د-اگر دتو، ویرایش ا.ل. لیشتنبرگ (A.L.Lichtenberg) لایپزیک، ۱۸۵۹.

_____ ثمانیه فصول [به عبری: شموئه پرقم] ویرایش و ترجمه آلمانی از م. ولف (M. Wolf) عنوان آلمانی آن: *Mūsā Maimūnīs Acht Capitel*، چاپ دوم، لیدن، ۱۹۰۳.

ترجمه عبری به توسط صمدتل بن یبّون، ویرایش و ترجمه انگلیسی از ج. گورفینکل (J. Gorfinkle)، با عنوان *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*، نیویورک، ۱۹۱۲.

اسحاق اسرائیلی، کتاب الحدود والرسوم، ویرایش هارتویگ هیرشفلد (Hartwig Hirschfeld)، در JQR، ۱۵ (۱۹۰۳ - ۱۹۰۲)، ۶۸۹-۶۹۳. به عبری: سفرها - گپولم، ویرایش هیرشفلد در *Festschrift zum 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders*، لایپزیک، ۱۸۹۶. به لاتینی: *Liber Definitionum* در *Omnia Opera Ysaac*، لیدن، ۱۵۱۵.

_____ سفرها - یسودوت، ویرایش س. فرید (S. Fried)، عنوان آلمانی: *Das Buch über die Elemente*، دروهویچ، ۱۹۰۰.

به: لاتینی: *Liber de Elementis* در *Om. Op. Ysaac*، لیدن، ۱۵۱۵.

افودی، شرحی بر موده نبوکیم ابن میمون، در چاپ این کتاب در ویلنا، ۱۹۱۴. اویکیبرول (ابن جبرول)، ینبوع الحیات، به لاتینی: *Fons Vita* (ترجمه لاتینی از یوحنا اسپانیولی)، ویرایش سی. باومکر (C. Baumker)، موناستریی آچندورف، ۱۸۹۵.

بحیه بن بقوده، الهدایة الی فرائض القلوب [به عبری: حووت‌ها - لباوت]، ویرایش ا.س. یهودا (A.S. Yahuda)، لیدن، ۱۹۱۲.

- ترجمه عبری از ا. س. یهودا، لیدن، ۱۹۱۲.
- ترجمه انگلیسی از م. هایامسن (M. Hyamson) زیر عنوان *Duties of the Heart*، نیویورک، ۱۹۴۵-۱۹۲۵
- تقو، موسی، کتاب تجمیع در *Ozar Nechmad III*، وین، ۱۸۶۰، ص ۵۸-۹۹
- سعدیا، کتاب الامانات والاعتقادات [به عبری: آمونوت ودعوته]، ویرایش اس. لنداوئر (S. Landauer)، لیدن، ۱۸۸۰.
- انگلیسی: *The Book of Beliefs and opinions*، ترجمه صموئل روزنبلات (Samuel Rosenblatt)، نیویورک، ۱۹۴۸.
- تفسیر کتاب المهادی (شرحی بر سفر یسیره) ویرایش و ترجمه به فرانسه به توسط م. لامیر (M. Lamber)، با عنوان فرانسوی *Commentaire sur la Séfer Yesira* پاریس، ۱۸۹۱.
- فالا کوئرا، شیم - طوب بن یوسف، مودره ها - موده، پترسبورگ، ۱۸۳۷.
- رشمیت حکمه ویرایش م. دیوید (M. David)، برلن، ۱۹۰۲.
- فیلو، فیلو [مجموعه آثار]، با ترجمه انگلیسی، ویرایش ف. ه. کولسن (F. H Colson) و ج. ه. ویتاکر (G. H. Whitaker) در مجموعه لوب، ۱۲ جلد، - ۱۹۵۵.
- ۱۹۶۳.
- قرقسانی، کتاب الانوار والمراقب، ویرایش لئون نموی (Leon Nemoy)، نیویورک، ۱۹۳۹-۱۹۴۳.
- کرسکاس، هسه ای، اود آدونای (*Or Adonai*)، وین، ۱۸۵۹.
- نخمنیدس اکرته ها - کیم، در قسوبص تشوبوت، ویرایش ا. ل. لیشتنبرگ (A. L. Lichtenberg)، لایپزیگ، ۱۸۵۹، جلد سوم، ص ۱۰b - ۸a.
- تربونی، بتودل - سفر موده نبوکیم (شرح بدلالة الحائرين)، ویرایش ج. گولدنتال (J. Goldenthal)، وین، ۱۸۵۲.
- هارون بن الیاس نیکومدیاپی، عصی حییم، ویرایش ف. دلچ (F. Delitzsch)، و م. شتیشیدر (M. Steinschneider) لایپزیگ، ۱۸۴۱.
- یوسف البصیر، کتاب المحتوی، نسخه خطی، بوداپست.
- ترجمه عبری: سفر ها - نعیموت، نسخه خطی. لیدن.
- کتاب المحتوی، ویرایش م. کلاین وا. مورگنشترن (M. Klein E. Morgenstern) بوداپست، ۱۹۱۳.

قمییز، نسخه خطی، موزه انگلستان.

به عبری: *مَحْكَمَة دَقِي*. نسخه خطی، لیدن.

یوسف بن صدیق علم قاطان، ویرایش س. هوروویتز (S. Horowitz)، با عنوان
آلمانی: *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Šaddik*، برسلاو،

۱۹۰۳.

یهودا بن برزیلای، پرورش سفردیصر، ویرایش س. ج. هالبرشتام (S. J. Halberstam)،
برلن، ۱۸۸۵.

یهودا هالوی، کتاب *الخَزْدِي*، (به عبری کزْدی)، عربی با ترجمه عبری یهودا بن تَبُون، ویرایش
هارتویگ هیرشفلد (Hartwig Hirschfeld)، عنوان آلمانی: *Das buch al – Chazari* لا یزیک، ۱۸۸۷.

ترجمه انگلیسی لئون نموی با عنوان: *Judah Hallevi's Kitab al – khazari*،
ویرایش تجدید نظر شده، لندن، ۱۹۳۱.

یهودا هَدَسی، *اشکول* ها-گوفر، اوپاتوریا، ۱۸۳۶.

III. آثار یونانی و لاتینی و نویسندگان آنها

منقولات از ارسطو بنا بر شماره گذاری صفحات مجموعه آند او به ویرایش بکر،
برلن، ۱۸۷۱-۱۸۳۱، است. متون یونانی آثار ارسطو چاپ شده در مقابل صفحات ترجمه
انگلیسی آنها در مجموعه لوب آمده است، و چنین است در مورد آثار کیکرو و دیوگنس لائرتیوس
ولو کرتیوس و افلاطون و پلینی و پلوتارخ و سبنکا. فهرست آثاری که به استناد ویرایشهای
دیگر نقل شده نیز در اینجا آمده است.

اتیوس (Actius؛ پلوتارخوس دروغین)، *دو دیلاسمیتیس فیلسوف و فودوم*، (آراء طبیعی مورد
پسند فلاسفه) در عقاید نامه های یونانی، تألیف ه. دیلز، چاپ سوم، ۱۹۲۹:

H. Diels, *Doxographi Graeci*

ترجمه عربی به توسط قسطابن لوقا، *الآراء الطبیعیة*، ویرایش عبدالرحمن بدوی
در کتابش: ارسطو طالیس، فی النفس؛ *الآراء الطبیعیة المنسوب الی فلو طرخس...*
قاهره، ۱۹۵۴ آمده است.

ارسطو، *د نفس (De Anima)*، ویرایش ر. د. هیکس (R. D. Hicks)، کیمبریج،

انگلستان، ۱۹۰۷.

ترجمه عربی اسحاق بن حنین، فی النفس، ویرایش عبدالرحمان بدوی در کتابش:
Aristoteles De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum,
قاهره ۱۹۵۴.

ترجمه عربی بد توسط اسحاق بن حنین: فی العبادة، ویرایش ی. پولاک (I. Pollak)
در: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenland*، جلد ۱۳، شماره
۱، لایپزیگ، ۱۹۱۳؛ و در شرح فادابی بر عبادات از سطو، *Alfarabi's*
Commentary on Aristotle's De Interpretation ویرایش و کوچ و س.
مارو (W. Kutsch, S. Marrow)، بیروت، ۱۹۶۰.

آلکساندر آفرودیسیسیس (اسکندر افروودیسی)، دسرنوشت (De Fato)، در *Alexandri*
Aphrodisiensis praetor commentaria seri Pta minor ویرایش
ایوو برونز (Ivo Bruns)، بخش ۲، برلن، ۱۸۹۲.

اوکلیدس، آثار دهمه (*Euclidis Opera Omnia*)، ویرایش ی. ل. هربرگ و ه. منز
(I. L. Herberg, H. Menge) [یونانی و لاتینی]، ۸ جلد، لایپزیگ،
۱۸۸۳-۱۹۱۶.

پالائفاتوس، درباره چیزهای باورناکردنی (*Palaephati Peri Apiston*)، ویرایش
نیکولائوس فستا (Nicolaus Festa) در اساطیر نگاری یونانی
(*Mytographi Graeci*)، جلد سوم، جزوه ۲ (لایپزیگ، ۱۹۰۲).
پروکلوس، اصول الاهیات (*Institutio Theologica*)، متن تجدید نظر شده همراه
با ترجمه و مقدمه و شرح به توسط ا. ر. دادز (E. R. Dodds)، آکسفورد،
۱۹۳۳.

پروکلوس جانشین افلاطون در الاهیات افلاطونی: *Procli successoris*
Platonici in Platonis Theologiam، هامبورگ، ۱۶۱۸. ویرایش متن
یونانی با ترجمه لاتینی از امیلیوس پورتوس.

پروکلوس جانشین افلاطون در شرح تیمایوس: *Procli Diadochi in*
Platonis Timaeum Commentaria [یونانی و لاتینی]، ویرایش ارنست دیل
(Ernest Diehl)، لایپزیگ، ۱۹۰۳.

شش کتاب پروکلوس... در الاهیات افلاطون: *The six Books of Proclus ...*
on the Theology of Platon، ترجمه شده از یونانی به توسط تامس تیلور
(Taylor Thomas)، ۲ جلد، لندن، ۱۸۱۶.

پلوتارخوس، برضد کُولوتون، (*Adversus Colotn*) در *Plutarch's Moralia*، جلد چهاردهم، ویرایش و ترجمه ب. اینارسن و پ. ه. دلیسی (B. Einarson P. H. Delacy) در LCL، ۱۹۶۷.

پلوتینوس (فلوطين)، قاسوعات I-III، *Enneads*، ویرایش و ترجمه انگلیسی از آرثر ه. آرمسترانگ (Arthur H. Armstrong) در LCL.

انڈاس (قاسوعات) I - V، در مجموعه آثار پلوتینوس، ویرایش پاول هنری و ه. ر. شویتر (Paul Henry, H. R. Schwyzer)، جلد های I و II، بروکس، ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲.

اوئولوجیا («ترجمه عربی کتاب وی»)، رجوع کنید به ارسطوی دروغین، فهرست شماره I بالا.

پلینی، تاریخ طبیعی: [LCL] *Natural Historia*.

Caii Plinii Secundi Naturalis historiae libri XXXVII. interpretatione et notis illustravit Joannes Hardainus... in usum Serenissimi Delphini, Paris, 1685.

پورفیری (پورفوریس)، ایساغوجی و شرح مقولات ارسطوی فوئودیوس: *Porphyrii Isagoge etoin Aristotelis Categorras commentarium*، ویرایش آدولفوس بوسه (Adolphus Busse) [در شرحهای یونانی ارسطو، جلد چهارم، بخش اول]، برلن ۸۸۷.

تمیستیوس، تفسیر تمیستیوس بر کتاب نفس ارسطو: *Themistii in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*، ویرایش ر. هاینسه (R. Heinze) [در شرحهای یونانی ارسطو، جلد پنجم، بخش سوم]، برلن، ۱۸۹۹.

داماسکیوس (دمشقی)، فلسفه دمشقی درباره اصول نخستین مسائل افلاطونی: *Damasci philosophi Platonici Quaestiones de primis principiis*، ویرایش یوزف کوپ (Joseph Kopp)، فرانکفورت بر ماین، ۱۸۲۶.

دیوگنس لائرتیوس، زندگینامه های فیلسوفان برجسته با ترجمه انگلیسی: *Lives of Eminent Philosophers with an English translation*، به توسط ر. د. هیکس (R. D. Hicks)، جلد ۲، ۱۹۲۵ [LCL].

سیمپلیکیوس، شرح سیمپلیکیوس بر چهار کتاب مقدم فیزیک ارسطو: *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattor priores commentaria libros puattor*، ویرایش دیلز (Diels)، برلن ۱۸۸۲. و... چهار کتاب مؤخر.

postiores... ویرایش دیلز، ۱۸۹۵ [جلدهای نهم و دهم درشیرجهای یونانی براسطو].

IV. آثار مسیحی و نویسندگان آنها

شرح درباره تمدن بسیاری از آباء کلیسا از روی کنایهای آثار آباء لاتینی (پاترو لاتینا، PL) یا آثار آباء یونانی (پاترو لوگیا گرکا، PG) تألیف ج. پ. مینی (J. P. Migne) اقتباس شده؛ ترجمه‌های انگلیسی عده‌ای از این آثار در کتاب آباء پیش از شورای نیکیا (AN) ویرایش کاکس (A. C. Coxe) یا در دودوره از کتابخانه گزیده آباء کلیسای مسیحی نیکپایی و پس از نیکپایی (NPN)، ویرایش فیلیپ شاف و هنری ویس (Philip Schaff, Henry Wace) آمده است. برای ویرایشهای دیگری که مورد استفاده قرار گرفته، در جای خود شرح لازم آورده‌ایم.

ابن سوار، مقالة لابی الخیر الحسن بن سواد البغدادی، ویرایش عبدالرحمان بدوی در کتابش نو افلاطونی در آثار عربی: *Neoplatonici apud Arabes*، قاهره، ۱۹۵۵.

ابو کارا (ابو قرة، ثئودور، اسقف حران) فی وجود الخالق والدین القویم، ویرایش لوئیس شیخو در المشرق، ۱۵: ۷۷۴ - ۷۵۸ (۱۹۱۲).

ترجمه آلمانی به توسط گئورگ گراف (Georg Graf) در *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre religion* (دفتر اول از جلد چهاردهم از مجموعه آلمانی تحقیقاتی در تاریخ فلسفه در قرون وسطی)، مونستر، ۱۹۱۳.

معمور، در آثار عربی ثئودور ابوقره، ویرایش ک. باشا: G. Bscha, *Les Oeuvres arabes de Theodore Aboucara*، بیروت، ۱۹۰۴، و در ذیل آن رساله بیست و پنجم و ترجمه آلمانی همان اثر به توسط گ. گراف.

_____ رساله‌های زاهدانه *Opuscula ascetica* در PG، ۹۷.

ایپفانیوس، بر ضد بیدینیها... *Adversus Octoginta Haeseses, opus quod inscribitur Panarium sive Arcula*، در مینی، PG 41.

_____ *panarion*، ویرایش Karl Holl، لایپزیگ، ۱۹۳۳ (در مجموعه نوشته‌های

یونانی و مسیحی سه قرن نخستین میلادی).

آتاناسیوس، رساله ددباده شوراهاى دینى ادمنيه وسلوکیه *Epistola de synodis ... Arimini in Italia, et Seleucia in Isauria, celebratis*, PG. 26.

ترجمه انگلیسى «*On the Councils of Ariminium and Seleucia*» از ج. ه. نیومن (J. H. Newman)، تجدید نظر شده، NPN، دوره دوم، شماره ۵.

خطابه هاى برضد آدیوسیان : *PG, Orationes contra Arianos*، ۲۶.
«*Four Discours against the Arians*»، NPN، دوره دوم، ۲۶.

آرتنا گوراس، قرضع برای مسیحیان : *Supplicatio pro Christianis ...* ویرایش لودویگ پاول (Ludwig paul)، هالیس، ۱۸۵۶.
Legatio pro Christianis, PG 6
«*A Plea for the Christians*»

آلبرتوس ماگنوس (آلبرت کبیر)، مجموعه آثار مهم : *Opera omnia*، پاریس، ۱۸۹۹-۱۸۹۰ (جلد سوم، *Physicorum*؛ جلد های بیست و پنجم تا سی ام، شرح های بر چهار کتاب اقسام پترلومباد : *Commentariu in libros quatuor Sententiarum Peter Lombardi*).

الیاس نصیبینی (الیا برسینا با)، کتاب البرهان علی صحیح الایمان، ترجمه به آلمانی به توسط ل. هورست (L. Horst) زیر عنوان : *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wehrheit des Glaubens Colmar, 1886*.

آوریگن، برضد کلسوس، *PG, Contra Celsum*، ۱۱۰.
Gegen Celsus، ویرایش پاول کوچا (Paul Koetschau) در *Origenes Werke*، جلد های اول و دوم، لایپزیگ، ۱۸۹۹ (در مجموعه آلمانی نوشته های یونانی و مسیحی سه قرن نخستین میلادی).

به انگلیسى : *Origen : Contra Celsum*، ترجمه با مقدمه و حواشی به توسط هنری چادویک (Henry Chadwick)، کیمبریج، ۱۹۵۳؛ *Origen against Celsus*، در ANV.

- _____ در تفسیر انجیل یوحنا *In Joannem Commentarii* ، PG 14 .
Der Johanneskommentar، ویرایش اروین پرویشن (Erwin Preuschen)
 در *Origenes Werke* ، جلد چهارم لایپزیگ، ۱۹۰۳ (در مجموعه آلمانی
 نوشته‌های یونانی و مسیحی سه قرن نخستین میلادی).
 ترجمه انگلیسی: *Origenes. Commentary on St. John's Gospel*؛ متن
 تجدید نظر شده، با مقدمه‌ای انتقادی و فهرستها به توسط A. E. Brooke؛ ۲ جلد،
 کیمبریج، ۱۸۹۶
 ترجمه انگلیسی: AN X .
 _____ در مجموعه شرحهای بر انجیل متی، PG 13 .
 اوکام *Quod libeta septum una cum tractatu de Sacramento Altaris*
Venerabilis inceptoris fratris Guilhelme de Ockham Argetine
 [Strasburg], 1491 .
 اوگوستین، مدینه‌الاهی: *De Civitate Dei* ، PL 41 ؛ LCL ؛ NPN II .
 _____ در تثلیث: *De Trinitate* ، PL 42 ؛ NPN III .
 — — در نفس: *De Anima* ، PL 44 ؛ NPN V .
 _____ *Enchiridion* ، PL 40 .
 در ایمان و امید و محبت: «On Faith, Hope, and Love» ، NPN. III .
 ایرناؤس، بر ضد الحادها: *Adversus Haereses* ، PG 7 .
 انگلیسی: *Five Books of S. Irenaeus, Bishop of Lyons, against*
Heresies ، ترجمه عالیجناب جان کبل (Rev. John Keble)، آکسفورد،
 ۱۸۷۲ .
 باسیل، رساله‌ها: *Epistolae* ، PG 32 ؛ LCL .
 انگلیسی: نامه‌ها: *Letter*، ترجمه خواهر آگنس کلیروی (Agnes Clare Way)
 باحواشی روی ج. دفراری (Roy J. Deferrari)، ۲ جلد، نیویورک، ۱۹۵۱ و
 ۱۹۵۵ (آباء کلیسا، ترجمه‌ای جدید، جلد ۱۳، ۲۸).
 _____ شش روز آفرینش: *Hexaemeron*، در PG 29 ؛ NPN ، دوره دوم، VIII .
 _____ مواعظ: *Homilia* ، در PG 31 .
 بوناوتورا، آثار الهیاتی برجسته: *Opera Theologica Selecta*، ویرایش ل. م.
 بلو (L. M. Bello) ، جلد دوم: *Liber II Sententiarum* ، فیرنزه .
 ۱۹۳۸ .

پول راهب انطاکیه، اسقف صیدا. نامه به دوستی مسلمان [به عربی]، در بیست (ساله)، ویرایش لوئیس شیخو، ص ۲۶-۱۵؛ ویرایش و ترجمه به فرانسه از لوئی بوفات (Louis Buffat)، در مجله شرق مسیحی، *Revue de l' Orient Chr.*، ۸، ۴۲۵-۳۸۸ (۱۹۰۳).

—— مقاله فی الفرق المتعاضدة بین النصارى، در بیست (ساله)، ص ۳۲-۲۷. ترجمه به آلمانی از گ. گراف (G. Graf) در سالنامه فلسفه و الهیات: *Jahrbuch für Phil. und Spekulative Theol.*، ۲۰، ۱۷۹-۱۷۲ (۱۹۰۵).

تئودور مونسوئستیایی، شرح بر رساله بولس از تئودور ددکشیس مونسوئستیایی: *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolis B. Pauli Commentarii* ترجمه لاتینی با پاره‌های یونانی، ویرایش H. B. Swete، جلد اول، کیمبریج، ۱۸۸۰.

تروتولیان، کتاب بر ضد هرمتوگنیان، *PL, Liber adversus Hermogenem*، ۲، ۲۲۰-۲۶۳.

—— پنج کتاب بر ضد مرقیونیان: *PL, Libri quinque adversus Marcionem*، ۲، ۲۶۳ و بعد؛ *Liber secundus*، ۳۴۷-۳۰۷.

—— کتاب بر ضد پراکراسیان: *PL, Liber Adversus Praxeam*، ۲، ۲۲۰-۱۷۵. ترجمه انگلیسی، *AN III*.

توماس آکوئیناس، مهمترین آثار... *Doctoris Angelici ordinis praedicatorum... Opera Omnia*، پارما، ۱۸۷۳-۱۸۵۲. (چاپ مجدد افست بامقدمه و ج. بورك (V. J. Bourke)، ۲۵ جلد، نیویورک، ۱۹۴۹-۱۹۴۸).

—— ایمان کاتولیکی حقیقی در برابر بیدینان: *[Summa] de veritate catholicae fidei contra gentiles*، جلد پنجم از چاپ پارما.

—— دقدت خدا: *De Potentia Dei*، جلد هشتم همان چاپ.

—— دحقیقت: *De Veritate*، جلد نهم از همان چاپ.

—— نوشتاری درباره چهار کتاب گفتا‌های پتر لومبارد بزرگ: *Scriptum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*، [۲۵۱].

جلد ششم از همان چاپ.

—— مجموعه الهیات: *Summa Theologica I*، جلد اول.

انگلیسی: *Summa Theologica* ... ترجمه تحت‌اللفظی به توسط آباء دومینیکن انگلیسی، لندن، ۱۹۲۲-۱۹۱۱.

تیموتی، پاتریارک نسطوری انطاکیه. دفاعیه تیموتی پاتریارک در برابر خلیفه مهدی: «The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi» متن سریانی همراه با ترجمه انگلیسی به توسط آلفونس مینگانا (Alphonse Mingana)، در *Bulletin of the John Rylands Library* منچستر، انگلستان، ژانویه ۱۹۲۸، ص ۲۹۸-۱۳۷. چاپ مجدد در Woodbrooke Studies، جلد دوم (۱۹۲۸).

گرگوری نیسایی، مواعظ شرعی بزرگ: *Oratio Catechitica Magna*، 45، PG.

انگلیسی: «The Great Catechism»، *NPN*، دوره دوم، V. نیکولائوس اوترکوری: نیکولائوس اوترکوری: زندگی و فلسفه و آثار او: *Nicolaus von Autrecourt Sein Leben, Seine Philosophie, Seine Schriften* ویرایش یوزف لایه (تحقیقاتی در تاریخ فلسفه قرون وسطی، جلد ششم، دفتر ۲)، مونستر، ۱۹۰۸.

هرماس، کشیش: *Pastor*، PG 2.

انگلیسی: «The Pastor of Hermas»، *AN II*.

هیپولیتوس، برضد الحاد: *Contra Haeresin Noëti*، PG 10. — *Refutatio Omnium haeresium (Philosophumena)*، ویرایش پاول وندلاند (Paul Wendland)، لایپزیگ، ۱۹۱۶، در آثار هیپولیتوس: *Hippolitus Werke*، جلد سوم (در مجموعه آلمانی نوشته‌های یونانی و مسیحی در قرن نخستین میلادی).

«*Philosophumena*» در PG 16 را هنوز به اورینگن نسبت می‌دادند.

«*The Rofutsation of All Heresies*» *AN V*.

یحیی بن عدی، به حاشیه صفحه ۳۲۱ پیش از این رجوع کنید.

یوحنا فیلوپوئوس، ددالیت عالم به اعتقاد یوحنا فیلوپوس برضد پروکلوس: *Joannes Philoponus De aeternitate mundi contra Proclus*، ویرایش Hugo Rabe، لپسوس، ۱۸۹۷ (کتابخانه توییزی نوشته‌های یونانی و رومی). *Joannis Philopni De opificio mundi libri V II, recensuit*.

Gualterus Reichardt, Lipsiae, 1897 (Bibliotheca ... Teubneriana).

یوستین شهید، گفتگو با تریفون یهودی: *Dialogus cum Rryphone Judae* : PG 6.

۷. مجلات، مجموعه‌ها، و مراجع

[AN]. *The Ante – Nicene Fathers* (آباء کلیسای پیش از شورای نیکیه یا نیکیا)، ۱۵ جلد، نیویورک ۱۸۹۶–۱۸۸۵. چاپ تازه آمریکایی تجدید نظر شده به توسط آرثر کلیولند کاکس، از روی *The Ante – Nicene Christia Library*، ادینبورگ، ۱۸۷۲–۱۸۶۷، ویرایش الکزنדר رابرتس و جمیز دانالدسن.

بایگانی تاریخ فلسفه *Archiv für Geschichte der philosophie*، برلن، ۱۸۸۸+.
[DCB] *Dictionary of Christian Biography Literature, Sects and*
Doctrines during the first eight centuries (فرهنگ زندگی‌نامه و ادبیات و فرق‌ها و عقاید مسیحی دهشت قرن اول میلادی)، ۴ جلد، لندن، ۱۸۷۷–۱۸۸۷؛ ویرایش ویلیام اسمیت و هنری ویس.

[DTC] *Dictionaire de Theologie Catholique* (فرهنگ الهیات کاتولیکی) ۱۵ جلد در ۲۳ مجلد، پاریس، ۱۹۵۰–۱۹۰۳، ویرایش A. Vaceant و E. Mangelot، ادامه یافته زیر نظر E. Amann.

[EI] *Encyclopaedia of Islam* (دایرة المعارف اسلام)، ۴ جلد، لیدن و لندن ۱۹۱۳–۱۹۳۲. باذیل، ۱۹۳۸.

ویرایش جدید، لیدن، ۱۹۵۴.

[ERE] *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (دایرة المعارف دین و اخلاق)، ۱۳ جلد، ادینبوره و نیویورک، ۱۹۲۷–۱۹۰۸؛ ویرایش جمیز هستینگز.
[HTR] *Harvard Theological Review* (مجله الهیات هاروارد)، کیمبریج. ماساچوستس، ۱۹۰۸+.

Der Islam، (اسلام)، برلن، ۱۹۱۰+؛ متن آن انگلیسی و فرانسه و آلمانی.

[JE] *Jewish Encyclopedia* (دایرة المعارف یهودی)، ۱۲ جلد، نیویورک و لندن، ۱۹۰۶–۱۹۰۱ (چاپ تازه ۱۹۲۵).

[JQR] *Jewish Quarterly Review* (مجله فصلی یهودی)، جلد‌های ۲۰–۱. لندن.

- ۱۹۰۸-۱۸۸۸؛ دوره جدید، فیلادلفیا. +۱۸۲۲.
- Journal Asiatique* (مجله آسیایی)، پاریس، +۱۸۲۲.
- Journal of the Royal Asiatic Society (JAOS)* (مجله انجمن شاه‌آسیایی)، لندن، ۱۸۶۳-۱۸۳۴؛ دوره جدید، ۱۸۸۹-۱۸۶۴؛ دوره سوم، +۱۸۸۰.
- لسان العرب ابن منظور، ۲۰ جلد، بولاق، مصر، ۱۳۰۸-۱۳۰۰ هجری [۱۸۸۹-۱۸۸۲].
- Loeb Classical Librairy (LCL)* (کتابخانه آث‌آد کلاسی لوب)، کیمبریج، ماساچوستس و لندن، +۱۹۱۲.
- المشرق، بیروت، +۱۸۹۸؛ زیر نظر آباء مسیحی دانشگاه سن ژورف، عربی با عناوین فرانسه. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des (MGVJ)*
- Judentum* (ماهنامه تاریخ و معرفت یهود)، +۱۸۵۱.
- Muslim World, The* (جهان اسلام) (Hartford Seminary Foundation)، نیویورک و لندن +۱۹۱۱ (از ۱۹۱۱ تا اکتوبر ۱۹۴۷ با عنوان Moslem World).
- اُوزنچمَد : *Ozar Nechmad*، ۴ شماره، وین، ۱۷۶۳-۱۸۵۶.
- Patrologia Graeca [PG]* (کتابنامه آباء مسیحی یونانی)، ویرایش J. P. Migne، پاریس، ۱۸۴۵-۱۸۶۶.
- Patrologia Latina [PL]* (کتابنامه آباء مسیحی لاتینی)، ویرایش ژ. پ. مینی، پاریس، ۱۸۴۴-۱۸۶۵.
- Proceedings of the American Academy for Jewish [PAAJR]* Research (صورت مجلس‌های فرهنگستان امریکایی پژوهش‌های یهودی)، فیلادلفیا، +۱۹۲۸.
- Revue de l'Orient Chretien* (مجله شرق مسیحی)، جلد‌های ۱-۳۰، پاریس، ۱۸۹۶-۱۹۴۶.
- Revue des Etudes Augustiniennes* (مجله مطالعات اگوستینی)، پاریس، +۱۹۵۵.
- Revue des Etudes Juives [REJ]* (مجله مطالعات یهودی)، پاریس، +۱۸۸۰.
- A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers [NPN]* of the Christian Church (کتابخانه گزیده‌ای از آباء کلیسای نیکایی و پس از نیکایی)، [دو دوره] نیویورک، ۱۸۹۰-۱۸۸۶ و ۱۹۰۰-۱۸۹۰ ویرایش فیلیپ شاف و هنری ویس.
- Stidia Islamica* [مطالعات اسلامی]، پاریس، +۱۹۵۳.
- Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gcsellschaft [ZDMG]* (مجله انجمن خاورمیانه آلمان)، لایپزیک، +۱۸۸۶.

فهرست ارجاعات

I- آثار اسلامی و نویسندگان آنها

ارقامی که پس از دونقطه‌ها آمده اشاره به صفحات متن اصلی انگلیسی است که در متن فارسی در حاشیه صفحه با ارقام فرنگی چاپ شده.

قرآن کریم

و جز آن ۲۳۶۰۰ ۲: ۱۲۹۰۰۲۵۶ ۲:	۳: ۲ و جز آن ۷۷۰۰ ۲: ۰۰۶ ۶۰۱
۵: ۳ ۵۸۲۰۰۱: ۳ ۷۶۰۰۲۷۰، ۲۶۵	۵۸۲۰۰۱۹: ۲ ۱۱۸۰۰۱۱۲، ۱۸: ۲
۰۰۲۵: ۳ ۷۶۰۰۹۲، ۱۱: ۳ ۲۳۸۰۰	۶۱۹ ۶۰۲۰۰۲۴: ۲ ۲۹۹۰۰۲۰: ۲
۵۸۲ ۳۰۹، ۳۰۸، ۲۳۹، ۲۳۶۰۰۳۴: ۳	۲۸-: ۲ ۶۲۷۰۰۲۸: ۲ ۲۹۹۰۰۲۷: ۲
۳۱۶ ۳۰۹، ۳۰۸، ۲۳۹، ۲۳۶۰۰۴۰: ۳	۱۲۹۰۰۳۰: ۲ ۵۱۹۰۰۷۱-۷۴، ۳۲
۳۱۶ ۰۰۵۲: ۳- ۳۰۹، ۳۰۸۰۰۴۲: ۳	۸۶: ۲ ۲۳۹۰۰۷۰: ۲ ۲۳۸۰۰۳۸: ۲
۳۰۸ ۲۴۰۰۰۷۵: ۳ ۶۳۰۰۰۶۹: ۳	۰۰۱۰۱: ۲ ۳۱۸۰۰۹۹: ۲ ۶۳۱۰۰
: ۴ ۲۴۰۰۰۱۵۸: ۳ ۵۸۲۰۰۱۲۷: ۳	۰۰۱۱۱: ۲ ۳۰۵۰۰۱۱۰: ۲ ۵۸۲
۰۰۸۵: ۴ ۳۴۹۰۰۶۹: ۴ ۷۶۰۰۵۱	۱۲۳: ۲ ۲۴۰۰۰۱۱۴: ۲ ۳۵۸، ۲۹۹
۰۰۱۱۱: ۴ ۶۶۶۰۰۱۱۰: ۴ ۶۲۵	: ۲ ۶۶۰۰۰۲۰۸: ۲ ۲۴۰، ۱۴۶۰۰
۰۰۱۱۳: ۴ ۶۶۶۰۰۱۱۲: ۴ ۶۶۶	۲۵۴: ۲ ۲۴۰۰۰۲۳۱: ۲ ۱۳۰۰۲۱۶
: ۳۰۴، ۲۴۲، ۲۳۹، ۲۳۶۰۰۱۶۹: ۴ ۲۴۰	

۰۰۱۱۷، ۶۴:۱۶ | ۲۹۹۰۰۱۳۰۱۰-۱۱
 ۰۰۱۰۶:۱۶ | ۶۲۵۰۰۱۰۱:۱۶ | ۱۱۸
 ۲۴۰۰۰۵۶:۱۷ | ۲۴۰۰۴۱:۱۷ || ۶۰۲
 | ۶۰۱۰۰۲۸:۱۸ | ۲۳۹۰۰۲۶:۱۸ ||
 ۱۷:۱۹ || ۲۵۷، ۲۵۴، ۲۳۹۰۰۱۰۹: ۱۸
 : ۱۹ | ۳۰۶۰۰۱۷-۲۲: ۱۹ | ۳۰۹۰۰
 ، ۳۵:۱۹ | ۳۱۳۰۰۳۱:۱۹ | ۳۰۹۰۰۲۱
 ، ۹۱:۱۹ | ۳۰۹۰۰۳۶:۱۹ | ۳۰۵۰۰۳۶
 ۷۶۰۰ وجاهای دیگر ۷:۲۰ || ۳۱۳۰۰۹۳
 | ۶۱۹۰۰۴۲: ۲۰ | ۱۰۵۰۰۱۲: ۲۰ |
 : ۲۱ | ۲۹۳۰۰۲: ۲۱ || ۶۰۱۰۰۸۴: ۲۰ |
 || ۳۰۹، ۳۰۶۰۰۹۱: ۲۱ | ۱۱۸۰۰۲۲
 | ۶۲۵۰۰۲۱: ۲۴ || ۱۱۸۰۰۹۸، ۹۳: ۲۳
 ۶۱۰۰۰۵۶-۵۷: ۲۵ || ۶۶۰۰۰۳۸: ۲۴
 : ۲۸ || ۷۶۰۰۰۴۰: ۲۷ || ۲۹۳۰۰۴: ۲۶ ||
 ۴۸: ۲۹ || ۶۶۰۰۰۳۰: ۲۸ | ۶۲۴۰۰۱۴
 : ۳۰ | ۶۱۰، ۵۱۹۰۰۳۹: ۳۰ || ۲۲۰۰۰
 | ۳۱۸۰۰۱۲: ۳۱ || ۶۱۹، ۱۲۹۰۰۵۳
 ۶۶۱۰۰۳۴: ۳۱ | ۲۵۷، ۲۳۹۰۰۲۶: ۳۱
 || ۲۲۰۰۰۲۳: ۳۲ | ۳۰۷۰۰۸: ۳۲ ||
 : ۳۵ || ۲۴۰۰۰۳۴: ۳۳ | ۶۳۰۰۰۸: ۳۳
 ۳۸: ۳۵ | ۶۲۷۰۰۳۷: ۳۵ | ۶۸۱۰۰۱۲
 ۸۲: ۳۶ | ۳۰۹۰۰۸۲، ۸۱: ۳۶ || ۵۱۹۰۰
 || ۱۸۱۰۰۱۸۰، ۱۵۹: ۳۷ || ۵۱۹، ۲۳۶
 ۳۰۷۰۰۷۲: ۳۸ | ۵۱۹۰۰۷۱-۷۴: ۳۸
 || ۵۸۲۰۰۷۸: ۳۸ | ۶۳۴۰۰۷۷: ۳۸ |
 ۱۰: ۴۱ || ۶۰۲۰۰۳۷: ۴۰ || ۷۶۰۰۰۹: ۳۹
 | ۶۲۵، ۶۲۴۰۰۳۶: ۴۱ | ۳۵۸، ۳۵۷۰۰
 ، ۱۰۳، ۷۶، ۲۶۰۰۰۹: ۴۲ || ۶۸۱۰۰۴۷: ۴۱
 ۲۹۷۰۰۲: ۴۳ || ۶۶۰۰۰۱۸: ۴۲ | ۲۰۶

|| ۳۱۳۰۰۱۷۰: ۲ | ۳۱۶، ۳۰۹، ۳۰۵
 | ۳۰۵۰۰۱۹: ۵ | ۲۲۵۰۰۱۳-۱۴: ۵
 | ۲۴۰۰۰۵۰: ۵ | ۶۳۸، ۶۲۵۰۰۳۳: ۵
 ، ۳۰۵، ۱۳۱۰۰۷۷: ۵ | ۲۳۸۰۰۷۲: ۵
 ، ۰۹۲: ۵ | ۳۰۵۰۰۷۹: ۵ | ۳۱۴، ۳۱۳
 ۲: ۶ || ۳۱۱، ۳۰۵، ۳۰۴۰۰۱۱۶: ۵ | ۱۳
 ، ۰۳۷: ۶ | ۳۰۷۰۰۹: ۶ | ۶۵۷، ۶۰۱۰۰
 ، ۰۹۰-۹۳: ۶ | ۷۷۰۰۵۹: ۶ | ۶۱۹
 ۱۰۱: ۶ | ۱۱۸۰۰۱۴۰، ۱۰۰: ۶ | ۲۳۸
 : ۶ | ۲۳۹۰۰۱۱۵: ۶ | ۳۵۸، ۳۰۵۰۰
 ۱۰-۷ || ۶۲۷۰۰۱۶۵: ۶ | ۶۰۱۰۰۱۲۵
 : ۷ | ۶۲۴، ۳۰۷۰۰۱۱: ۷ | ۶۳۴۰۰۱۱
 : ۷ | ۶۲۴۰۰۱۵-۱۷: ۷ | ۵۸۲۰۰۱۲
 : ۷ | ۶۵۷۰۰۳۲: ۷ | ۶۰۱۰۰۲۹-۳۰
 ، ۰۱۴۲: ۷ | ۳۰۷۰۰۴۸: ۷ | ۵۸۲۰۰۳۸
 ۱۸۹-۱۹۰: ۷ | ۲۳۹۰۰۱۵۸: ۷ | ۲۲۵
 ، ۰۰۶: ۹ || ۵۱۹۰۰۱۹۱: ۷ | ۲۹۹۰۰
 ، ۲۸۷، ۲۸۲، ۲۶۰، ۲۵۵، ۲۵۳، ۲۴۹، ۲۳۹
 : ۱۰ || ۳۱۸، ۳۰۶، ۳۰۵۰۰۳۰: ۹ | ۲۹۰
 ، ۰۳۵: ۱۰ | ۳۵۹۰۰ وجاهای دیگر ۳
 ۹۴: ۱۰ | ۲۳۹۰۰۶۵: ۱۰ | ۶۱۰، ۵۱۹
 ، ۰۸: ۱۱ || ۶۰۱۰۰۱۰۰: ۱۰ | ۲۳۸۰۰
 ۸۳، ۷۹، ۷۲: ۱۱ | ۳۶۲۰۰۹: ۱۱ | ۶۰۱
 ، ۰۳: ۱۲ || ۳۰۷۰۰۷۳: ۱۱ | ۳۰۷۰۰
 ، ۰۵۳: ۱۲ | ۱۱۸۰۰۷۷: ۱۸: ۱۲ | ۶۸۰
 ۷۷۰۰ وجاهای دیگر ۴، ۳: ۱۳ || ۶۳۸، ۶۲۵
 || ۲۳۸۰۰۳۹: ۱۳ | ۲۴۰۰۰۳۷: ۱۳ |
 وجاهای دیگر ۲۰: ۱۵ || ۵۱۹۰۰۳۷: ۱۴
 ، ۰۳۴: ۱۵ | ۳۰۷۰۰۲۹: ۱۵ | ۷۷۰۰
 ، ۸، ۵، ۴: ۱۶ | ۳۶۲۰۰۳: ۱۶ || ۵۸۲

ابن حزم

فصل

اول، ص ۹، س ۱۷، ۲۳۵، ۳۵۵ || ص
 ۱۴، س ۲۱-۲۰، ۴۰۳ || ص ۱۵، س ۴-۶،
 ۹-۷، ۴۰۳ || ص ۱۶، س ۷ تا ص ۱۸، س
 ۱۰، ۴۲۲ || ص ۱۸، س ۲۲-۲۰، ۴۲۱
 || ص ۱۹، س ۳-۲، ۴۲۱ || ص ۲۳، س ۱۶
 ۰۰، ۲۳۵، ۳۵۵ || ص ۲۴، س ۲۱-۲۳۵
 ۳۵۵ || ص ۳۴، س ۱۳، ۲۳۵، ۳۵۵ || ص
 ۴۸، س ۱۰-۹، ۱۳ || ص ۲۳ تا ص
 ۴۹، س ۱۳، ۳۱۲ || ص ۴۹، س ۱۱۷،
 ۱۵۵ | س ۱۳-۱۲، ۳۱۲ | س ۳۴۰۰۵
 | س ۱۰-۹، ۳۳۸ || ص ۵۰، س ۱۹-۱۸
 ۱۲۱۰۰ || ص ۶۰، س ۵-۳، ۵۷۸ || ص
 ۶۹، س ۴ و بعد ۶۳۱۰۰ || ص ۹۱، س ۵-۶
 ۰۰، ۳۰۵ || ص ۱۱۷، س ۲۱ تا ص ۱۱۸، س ۴
 ۰۰، ۱۰۳، ۱۰۲ || ص ۲۲۱، س ۹۹۰۰۲

دوم، ص ۱۰۸، س ۸-۲۲۵ || ص
 ۱۱۲، س ۱۳-۱۰، ۳۱۶ || س ۲۰-۱۹،
 ۰۹، ۲۱۶، ۲۲۰ || ص ۱۱۸، س ۲۵ تا ص
 ۱۱۹، س ۷۷۰۰۱ || ص ۱۲۰، س ۲۰ تا ص
 ۱۲۱، س ۱۹، ۲۵۸ || ص ۱۲۱، سطر ۴-۶
 ۰۰، ۱۱۹ || ص ۱۲۶، س ۲۰-۱۸، ۱۴۴۰۰
 | س ۱۹، ۱۴۰ || س ۲۱-۲۲، ۲۰-۲۱
 ۰۰، ۳۱۲ | س ۲۳-۲۲، ۲۱۴ || س ۲۴-۲۲
 ۰۰، ۲۱۲ | س ۲۵-۲۴، ۱۸۰ || ص
 ۱۲۸، س ۴ تا ص ۱۲۹، س ۲۵۸۰۰۲ || ص
 ۱۴۰، س ۱۶-۱۰، ۲۵۸ || ص ۱۵۸، س
 ۱۳-۱۰، ۱۶۰ || ص ۱۷-۱۳، ۱۶۰ || ص ۱۸۱، س ۸
 ۰۰، ۱۷-۱۲، ۵۸۴ || ص ۱۷-۱۶، ۰۰

۴۳۱: ۲۳۸۰۰۳ | ۴۳: ۳۱۳۰۰۵۹ | ۴۳:
 ۷۳-۶۹، ۵۸۱۰۰۷۴ | ۴۳: ۱۱۸۰۰۸۲
 || ۴۶: ۱۱-۲۳۸۰۰۹ | ۴۶: ۳۰۷۰۰۱۹
 || ۴۸: ۱۵-۲۳۹۰۰۱۳ | ۴۹: ۶۸۰۰۰۱۳
 : ۵۲: ۳۶۲۰۰۷ | ۵۰: ۴۹۹۰۰۳۷ | ۵۲:
 | ۳۵۸۰۰۳۴، ۳۳: ۵۲ | ۶۶۶۰۰۲۱، ۱۶
 : ۵۲: ۳۵۸۰۰۳۶، ۳۵: ۵۲ | ۲۴۰۰۰۵:
 || ۳۵۸۰۰۱۳: ۵۵ | ۲۴۰۰۰۱-۳: ۵۵
 : ۵۶: ۲۳۸۰۰۷۷، ۷۶: ۵۷ | ۲۳۸۰۰۲-۳:
 || ۵۸۲۰۰۲۱: ۵۷ | ۶۶۰۰۰۳: ۵۷ |
 ۵۸: ۵۷۲۰۰۸: ۵۷ || ۶۲: ۲۴۰۰۰۲: ۶۳:
 : ۶۶: ۶۶۰۰۰۶: ۶۴ || ۶۶۰۰۰۶: ۶۶:
 || ۴۷۰۰۰۲۸: ۷۲ || ۳۰۹، ۳۰۷۰۰۱۲
 : ۷۴: ۶۵۶۰۰۳۴، ۱۱-۲۶: ۸۰ || ۲۵-۳۲:
 ۰۰، ۵۱۹ || ۸۵: ۲۴۷۰۰۲۲، ۲۱: ۸۵ || ۲۲:
 ۰۰، ۲۳۸۰۰۲۸۸ || ۹۳: ۱۳۰ || ۱۱۰: ۱۱۱
 : ۳۰۹۰۰ || ۱۱۱: ۵-۱۱۱ | ۶۵۵۰۰۱:
 : ۲۴۴۰۰ || ۱۱۲: ۳۰۶، ۲۹۹۰۰۳: ۱۱۳:
 ۰۰، ۲۶۰۰۲، ۷۶، ۲۰۶ || ۱۱۴: ۱، ۰۰۲
 ۶۲۵

ابن اثیر

الکامل

پنجم، ص ۱۹۶، س ۲۵-۲۶۶۰۰۲۵ | ص
 ۱۹۷، س ۵-۲۶۶۰۰۵ | ص ۲۳۷، س ۱۵-۱۲
 ۰۰، ۳۴۱ | ص ۳۲۹، س ۲۶۶۰۰۲
 هفتم، ص ۴۹، س ۱۱-۲۶۵۰۰۶

ابن المر تضي

کتاب الممل والنحل ۶۱۶، ۶۸۰۰

١٥٧ | س ٥-٦ | ١٧٠٠٠ | س ٧-٥٠٥
٢١٦

بنجم، ص ١٤، س ٢٣-٢٤٦٠٠ | س ٢٣
تا ص ١٥، س ١٤-٥٧٧٠٠ | ص ١٥، س ١٤-١
٥٧٧٠٠ | س ٢٣-٢١-٥٤٦٠٠ | ص ٤١،
س ٢٤-٢٣-٥٦٨٠٠ | ص ٤٩، س ٢-٢٠٢
٢١٦ || ص ٥١، س ٢٤-٢٣-١٩٣٠٠ | ص
٥٦، س ٢٢-٢١-١٥٥٠٠ | ص ٦١، س
٤٢-٢٣-٥٥٠٠ | ص ٦٢، س ٢٣-٢٠٢٠٠
٥٧٧ || ص ٦٤، س ٢١ تا ص ٦٥، س ١٢٠٠
٥١٧ | ص ٦٤، س ٢٢-٥١٥٠٠ | ص ٦٥،
س ١٢-١١-٥١٥٠٠ | ص ٦٩، س ١-٦٤٠٠ |
س ١٢-١١-٤٩٧، ٤٦٧٠٠ | ص ٧٤، س ١١-٠٩
٦١٤ || ص ٩٢، س ١٧ و بعد ٥١٧٠٠ | ص
٩٣، س ٣-٢-٤٧٥٠٠ | ص ٩٤، س ٦-٤
١٦-١٤-٤٧٥٠٠ | ص ٩٦، س ١٢-٠٣
٢٧٥ || ص ١١٥، س ٢٤ تا ص ١١٦، س ٠٣
٥٤٨

ابن حنبل

الرد على الزنادقة والجهمية ٢٢١٠٠، ٢٨٨

ابن خلدون

مقدمة

اول، ص ٣٩٨، س ٧-١٢٠٠٦
دوم، ص ٢٧٧، س ٢٦٠٠٢ || ص ٣١٣
س ٢٧٠٠٣ || ص ٣١٦، س ٢٧٠٠٧ ||
ص ٣٣٨، س ٢٦٠٠١ || ص ٣٨٥، س ٤-١
٩-٥٠٥ | س ١٢-١١ | ٦٠٠١٣ | س
١٤-٧٠٠ | س ١٧-١٥٠٠٦ | س ١٦ تا

٥٧٨ | س ٢٤-١٧-٥٨٥٠٠ | س ٢٤ تا ص
١٨٢، س ١٨٥٠٠
سوم، ص ٥، س ٥-٢٦٧٠٠٣ | س ٥-٠٥
٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٨ | س ٨-٢٥٧٠٠ | س ٢٤
تا ص ٦، س ٩-٢٥٧٠٠ || ص ٦، س ١٦-١٠
٢٥٥٠٠ | س ١٩-١٠-٢٥٨٠٠ | س ١٢-
٢٦٥٠٠١٣ | س ١٥-١٦-٢٥٧٠٠١٩ |
س ١٩ تا ص ٧، س ٢٥٨٠٠٢ || ص ٧، س ١١
٢٥٨٠٠ | س ٢١-٢١-٢٥٩٠٠ | س ١٥،
٢٦٥٠٠٢١ | س ٢٣-٢١-٢٥٩٠٠ | س ٢٣
تا ص ٨، س ٨-٢٥٩٠٠ || ص ٨، س ١٦-٨
٢٥٩٠٠ | س ١٦-٢٥٨٠٠، ٢٥٩ | ص ٩
س ٢٥ تا ص ١٥، س ٨-٢٦١٠٠ | ص ١٥
س ١٢-٢٦٢٠٠ | س ١٦-١٤-٢٠٢٠٢٥
٢٦٣٠٠ || ص ١١، س ٥٦-٢٦٥٠٠ || ص ٥٨
س ٢١ تا ص ٥٩، س ٥٦-٢٧٣٠٠ | ص
١٧١، س ٢٤-٢٣-٩١٠٠

چهارم، ص ١٨١، س ٢٣-٥٦٣٠٠١٧
|| ص ١٩٢، س ٤-٣١٦٠٠٠ | ص ١٩٤، س ٢-
١٥٥٠٠٤ | س ٦-١٦٢٠٠ | ص ٧-١٦٣٠٠
| س ١٢-٩-١٣-٩، ١٣-١٢-١٥٨٠٠
٥٦٧ || ص ١٩٥، س ١٥-١٢-٥٥٠٠٠ | ص
١٩٧، س ٨-٦٤٧٠٠٠ | س ١٥-٩-٢٦٩٠٠
|| ص ٢٢-٢٠-٣١٦٠٠٠ | ص ١٩٩، س ١٩-١٨
١٤٠٠٠ | ص ٢٠٢، س ٣-٢-٣٥٩٠٠٠ | س
٢-٣٦٦٠٠٠ | ص ٢٠٢، س ٥-١٥٩٠٠٠٤
|| ص ٢٠٧، س ١٥-١٠-٢١٤٠٠٠ | س ١٣-٠٠
١١٧، ١٥٦ | س ١٤-١٣-٢١٢٠٠ | س
٢٤-٢٠-٣١٤٠٠٠ | س ٢٢-١١٧٠٠، ١٥٥
| س ٢٣-٢٢-٨٥٠٠٠ || ٢٠٨، س ٤٥٠٠٠

۵۹۸۰۰ Destructionum

ابن سینا

اشادات، ص ۶۴، س ۱۶-۱۵۰۰۲۱ |
 ص ۶۴، س ۱۶ تا ص ۶۵، س ۱۰۰۱۰۰۲۱ |
 ص ۶۵، س ۶۰۰۲ | ص ۶۵، س ۰۰۴
 ۲۱

نجات، ص ۲۰۳، س ۷-۶، و س ۱۰-۹-۰۰۹۵۳۰۰۴
 || ص ۲۵۹، س ۰۰۲۶۳۹۰۰۲ | ص ۲۵۹،
 س ۱۳-۱۰۰۳۶۴۰۰۳ || ص ۳۴۸، س ۱۶-۱۴
 || ص ۶۴۵۰۰۰۳۶۷، س ۸-۰۰۷۴۴۴۰۰۷ ||
 ص ۳۶۸، س ۹-۰۰۸۶۹۷۰۰۸ || ص ۴۱۰، س
 ۶-۳ و ۱۷-۱۲-۱۹۹۰۰۱۲ || ص ۴۱۲، س
 ۵ تا ص ۴۱۸، س ۱۷-۰۰۱۷۴۴۵۰۰۱۷ || ص ۴۱۶، س
 ۸-۷ و س ۱۰-۰۰۹۴۴۵۰۰۹ || ص ۴۱۸،
 س ۸-۹ و ۱۱-۰۰۱۰۴۴۵۰۰۱۰

ابن عساکر

تبيين، ص ۱۴۹، س ۱۲-۱۱-۱۶۰۰۱۱، ۲۳،
 ۲۷، ۳۸ || ص ۱۵۰، س ۱۴-۲۳۰۰۰۲ |
 س ۹-۰۰۷۳۸۰۰۷ || ص ۳۳۶، س ۱۲ و بعد
 ۲۹ || ص ۳۶۲، س ۱۳-۱۲-۲۷۰۰۱۲ || ص
 ۳۹۸، س ۹-۰۰۷۳۴۰۰۷

ابن قدامة

تحریریم ۱۷۵۰۰، ۲۳۴

ابو حنیفة

فقه اکبر دوم ۹۴۰۰، ۳۶۷

شرح متوسط بر آسمان اسطو ۳۷۹۰۰، ۳۸۰

شرحهای دوازده بر اسطو :

د فیزیك سوم، شرح ۴۱۴۰۰۳۷ |
 شرح ۴۱۲۰۰۵۸ || چهارم، شرح ۰۰۱۳۲۰۰۱۳۲
 ۴۱۲ || پنجم، شرح ۴۳۰۰۰۱۳۴۳۰۰۰۱۳ || هفتم،
 شرح ۵۹۱۰۰۱۵ | شرح ۵۹۲۰۰۷۴۵۹۲۰۰۷۴ ||
 هشتم، شرح ۳۸۴۰۰۴ | شرح ۴۳۰۰۰۱۵۴۳۰۰۰۱۵
 | شرح ۴۳۰۰۰۴۷۴۳۰۰۰۴۷ | شرح ۴۷۰۰۰۷۴۴۷۰۰۰۷۴،
 ۵۵۲ | شرح ۳۷۹۰۰۷۹۳۷۹۰۰۷۹، ۳۸۰
 د آسمان، شرح ۵۵۵۰۰۸ | شرح ۷۱
 ۳۸۰، ۳۷۹۰۰۰

د ما بعد الطبیعه اول، متن ۱۰۰۱۹ |
 متن ۱۰۰۲۰ || پنجم، متن ۲۲۰۰۱۲۲۲۰۰۱۲ | شرح
 ۲۲۰۰۱۲ | متن ۱۸۵۰۰۱۳۵۱۸۵۰۰۱۳۵ || نهم، شرح
 ۲۲۰۰۱۹۵۵۵، ۵۵۲۰۰۷ || دوازدهم، متن ۲۲۰۰۱۹
 | متن ۱۰۰۳۰ | متن ۱۰۰۵۷ | شرح ۱۸
 | ۵۹۶، ۵۹۱، ۵۹۰، ۵۵۲، ۴۵۶، ۷۹، ۲۰۰
 شرح ۳۷۸۰۰۴۱

د نفس ۲۸۲۰۰

تہافت التہافت اول، ۲۲-۱۶-۴۵۴۰۰۱۶-۲۲ |
 ۲۲۵۰۰۲۶ | ۴۳۱۰۰۲۷ | ۰۰۲۹
 | ۴۲۵۰۰۳۰ | ۴۲۹۰۰۳۲ | ۴۲۵
 || ۵۵۸۰۰۱۶۹ || دوم، ۲۴-۵۸۳۰۰۲۴
 سوم، ۲۴-۶۸۸۰۰۲۴۳۳ | ۱۷۰۰۰۲۳۳ ||
 چهارم، ۱۰-۴۵۴۰۰۱۰ || هفدهم، ۰۰۳
 ۵۵۴ | ۵۴۹، ۵۵۵۰۰۵ | ۵۵۶۰۰۱۰
 ۵۵۸، ۵۵۷

لاتینی (۱۵۲۷) : Destructio

کتاب الوصیة ۲۸۱، ۲۸۵۰۰

أَبُو عُدْبَةَ

دَوْضَةُ بَهِيَّةٌ ۷۱۸، ۷۱۶۰۰

أَبُو رَشِيدٍ

مسائل، ص ۴۹۱۰۰۲ | ص ۴۸۱، ۴۷۳۰۰۳

| ص ۴۸۷، ۴۸۶۰۰۲۳ | ص ۲۴

۴۹۳۰۰ | ص ۵۴۸، ۵۴۶۰۰۳۶ | ص ۳۷

۵۴۶۰۰ | ص ۴۷۳۰۰۳۸، ۴۸۸، ۵۳۳

۵۴۸ | ص ۴۸۷۰۰۴۰ | ص ۴۲-۴۱-۰۰

۴۷۳ | ص ۴۸۸۰۰۴۳ | ص ۵۲۲۰۰۵۸

۵۳۳ | ص ۵۲۴۰۰۵۹ | ص ۵۲۲۰۰۶۹

۵۳۳

إِخْوَانُ الصِّفَا

مسائل، ۴۲۵۰۰۳۶ || ۵۸۱۰۰۴۰، ۵۸۲

۵۸۳

ارسطوی دروغین

اودولوجیا ۵۱۰، ۳۶۲۰۰

إِسْفَرَايِينِي

تبصیر (قاهره، ۱۳۷۴/۱۹۵۵)، ص ۶۸، س

۶۸۰۰۳-۶ | ص ۱۳۳، س ۶۸۰۰۳-۶

| س ۱۰-۷-۷۰۰، ۷۰۰ | س ۱۱-۱۲

۶۰۸۰۰

أَشْعَرِي

إِبَانَةُ، ص ۶۸۴۰۰۲ | ص ۳۸۰۰۸، ۲۰۶

۲۳۳، ۲۵۴ | ص ۶۲۰۰۱۹ | ص ۰۰۲۵

۲۵۴ | ص ۲۹۷، ۲۶۶۰۰۲۶ | ص ۰۰۲۷

۲۹۵ | ص ۲۹۷۰۰۳۱ | ص ۲۴۵۰۰۳۴

| ص ۲۴۴، ۲۳۹، ۲۱۵۰۰۳۸ | ص ۰۰۴۰

۲۹۳، ۲۴۳ | ص ۲۴۷۰۰۴۱، ۲۵۲، ۲۵۵

۲۶۱ | ص ۶۲۰۰۵۴، ۲۲۱ | ص ۰۰۶۰

۴۳۶ | ص ۶۸۴۰۰۶۳ | ص ۰۰۷۶، ۶۵۷

۶۵۸ | ص ۶۶۰۰۰۷۷ | ص ۶۶۱۰۰۸۵

| ص ۶۰۶۰۰۸۷

لمع، ۲۰۴۰۰۳ | ۱۶۰۰۷ | ۱۳، ۱۲

۲۶ | ۲۱۲۰۰۲۵-۲۶ | ۲۰۴۰۰۲۳، ۱۸

| ۱۱۷۰۰ | ۲۹۱۰۰۲۷ | ۶۸۴۰۰۴۷

۶۸۴۰۰۸۲ | ۶۸۴۰۰۴۹ | ۴۳۶۰۰۴۸

۶۹۰ | ۶۸۵۰۰۸۷ | ۶۸۵۰۰۸۹ | ۶۸۷

| ۶۸۵۰۰۹۰ | ۶۸۵۰۰۹۲ | ۶۸۵۰۰۹۵

۶۸۵ | ۶۸۹، ۶۸۶۰۰۱۲۲-۱۲۸

مقالات، ص ۱۱۰۰۳۱ | ص ۷۷، ۱۱۰۰۳۳

۱۰۵ | ص ۱۴۴۰۰۳۶ | ص ۱۱۸۰۰۳۷

۲۰۸۰۱۴۴۰۰۳۸ | ص ۲۰۸۰۱۴۴، ۱۴۳

۶۶۱ | ص ۶۷۲۰۰۴۰ | ص ۶۶۱۰۰۴۱

۶۹۰ | ص ۶۷۲۰۰۴۲ | ص ۶۷۲۰۰۴۳

| ص ۱۶۶۰۰۵۵-۵۶ | ۱۶۵۰۰۵۲

ص ۶۶۶۰۰۵۹، ۴۶۹، ۴۹۶ | ص ۰۰۶۱

۵۱۵ | ص ۲۰۷۰۰۷۰ | ص ۶۷۵۰۰۷۲

| ص ۶۲۲۰۰۹۳ | ص ۱۵۴، س ۲۲۴۰۰۰۲

ص ۲۲۵، ۱۸۰، ۱۲۶۰۰۱۶۵ | ص ۰۰۱۶۶

۲۳۰، ۱۲۶ | ص ۱۶۴۰۰۱۶۸ | ص ۱۶۹

۱۶۱۰۰۱۷۱ | ص ۳۴۶۰۰۲۰۸-۱۱۸۰۰

۲۱۸، ۲۰۹۰۱۱۸۰۰۱۷۲ | ص ۲۰۹۰۲۰۷

۲۳۳ | ص ۱۷۲۰۰۱۷۳، ۱۷۲ | ص ۱۷۴

- ۳۲۸، س ۶ تا ص ۳۲۹، س ۳، ۵۰۰۰۳ | ص
 ۳۲۹، ۶۵۰۰۳ | ص ۳۳۱، س ۱۳ تا ص ۳۳۲،
 س ۳، ۵۰۶۰۰۳ | ص ۳۴۴، ۲۰۸۰۰۳ | ص
 ۳۴۵، ۶۶۷۰۰۳ | ص ۳۴۷، ۱۵۹۰۰۳ | ص
 ۳۵۵، س ۲-۱، ۱۵۰۰۰۱ | ص ۳۵۸، ۱۲۱۰۰۳
 ۵۲۲، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۷ | ص ۳۵۹، ۵۳۱۰۰۳
 ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۱ | ص ۳۶۰، ۵۲۳، ۵۲۴،
 ۵۳۵ | ص ۳۶۱، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۳۱، ۵۳۲
 | ص ۳۶۲، ۱۵۸۰۰۳ | ص ۳۶۳، ۳۶۶۰۰۳
 ص ۳۶۴، ۱۴۱۰۰۳، ۱۵۲، ۵۳۶، ۵۶۸ | ص
 ۳۶۶، ۵۲۴، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۶ | ص ۳۶۷،
 ۱۵۲۰۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۴۰
 | ص ۵۴۱، ۵۶۶ | ص ۳۶۸، ۵۳۸، ۵۳۹
 ص ۳۷۰، ۱۱۷۰۰۳ | ص ۳۷۲، ۱۵۲۰۰۳ | ص
 ۳۸۹، ۵۵۹۰۰۳ | ص ۴۰۰، ۶۴۵۰۰۳ | ص
 ۴۰۰، ۶۴۶۰۰۳ | ص ۴۰۲، ۶۴۵۰۰۳، ۶۴۶، ۶۴۸
 ص ۴۰۴، ۵۶۱۰۰۳، ۵۶۲، ۶۴۸ | ص ۴۰۵،
 ۶۴۵، ۶۴۹ | ص ۴۰۶، ۶۴۹ | ص ۴۰۷،
 ۶۵۰۰، ۶۵۸ | ص ۴۰۸، ۶۵۳۰۰۳ | ص
 ۶۸۲ | ص ۴۱۳، ۵۳۶۰۰۳ | ص ۴۲۷،
 ۶۲۸۰۰۳ | ص ۴۲۸، ۶۳۴، ۶۳۵ | ص ۴۲۹،
 ۶۳۴۰۰۳ | ص ۴۳۰، ۶۹۰۰۰۳ | ص ۴۸۴،
 ۲۲۵ | ص ۴۸۶، ۱۸۰۰۰۳ | ص ۴۸۷،
 ۱۲۶۰۰۳ | ص ۴۸۸، ۱۲۶۰۰۳ | ص ۴۹۳،
 س ۱۵ تا ص ۴۹۴، س ۳، ۱۴۳۰۰۳ | ۲۰۸
 ص ۴۹۴، ۱۱۸۰۰۳، ۶۶۱، ۶۷۳ | ص ۵۰۰،
 س ۱۴ تا ص ۵۰۱، س ۱، ۶۷۷۰۰۳ | ص ۵۰۱،
 ۶۷۶۰۰۳ | ص ۵۱۱، ۱۵۲۰۰۳ | ص ۵۱۴،
 س ۱۳-۱۲، ۲۳۷۰۰۳ | ص ۵۱۴، س ۱۶-۱۵
 | ص ۲۲۰۰۵۱۸، ۳۴۶، ۲۰۸، ۲۰۷۰۰۳
- ۲۱۷۰۰۳ | ص ۲۲۵۰۰۳، ۱۷۷۰۰۳ | ص ۱۷۹،
 ۲۲۹ | ص ۱۸۱، ۲۲۵۰۰۳، ۵۲۱ | ص ۱۸۴،
 ۶۷۶، ۶۷۷ | ص ۱۸۸، ۱۸۰۰۰۳، ۲۲۵ |
 ص ۱۹۰، ۱۴۱۰۰۳ | ص ۱۹۱، ۲۷۴، ۵۷۰
 | ص ۱۹۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱ |
 ص ۱۹۳، ۲۷۷۰۰۳ | ص ۱۶۵، ۶۸۰۰۰۳
 ص ۱۹۹، ۵۶۰، ۵۸۰، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۷۹
 | ص ۲۰۰، ۵۷۹، ۵۸۰، ۶۷۹ | ص ۲۰۳،
 ۲۰۴-۵۷۹ | ص ۲۰۴، ۲۲۰۰۰۳ | ص
 ۲۰۸، ۱۱۰، ۷۷، ۱۰۵ | ص ۲۱۶، ۲۲۴۰۰۳
 | ص ۲۲۲، ۲۲۵۰۰۳ | ص ۲۲۵، ۵۷۰۰۰۳
 ص ۲۲۸، ۶۲۱۰۰۳ | ص ۲۳۰، ۶۲۳، ۶۸۶
 | ص ۲۳۹، ۶۲۸، ۶۳۵ | ص ۲۴۳، ۶۶۲
 | ص ۲۵۳، ۱۵۲۰۰۳ | ص ۲۵۶، ۲۵۶۰۰۳
 | ص ۲۵۷، ۶۱۴، ۶۵۸ | ص ۲۵۹، ۶۵۶۰۰۳
 | ص ۲۶۱، ۶۵۶۰۰۳ | ص ۲۶۳، ۶۵۹
 | ص ۲۷۹، ۶۰۶۰۰۳ | ص ۲۸۰، ۶۳۵۰۰۳
 | ص ۲۸۱، ۲۲۳، ۶۶۷ | ص ۲۸۳، ۶۳۵۰۰۳،
 ۲۲۳۰۰۳ | ص ۲۹۰، ۲۳۳۰۰۳ | ص ۳۰۱،
 ۳۹۵، ۴۶۶ | ص ۳۰۲، ۴۰۶، ۴۸۷
 | ص ۳۰۳، ۱۵۸۰۰۳، ۳۹۵، ۴۸۸
 | ص ۳۰۴، ۴۸۸۰۰۳، ۴۹۶ | ص ۳۰۷،
 ۱۵۸۰۰۳، ۴۶۶، ۴۷۲، ۴۸۸ | ص ۳۱۱،
 ۴۷۲، ۴۹۱ | ص ۳۱۲، ۴۸۸۰۰۳، ۵۴۴،
 ۶۱۳ | ص ۳۱۳، ۵۸۱۰۰۳ | ص ۳۱۴، ۴۶۹
 | ص ۳۱۵، ۴۸۹۰۰۳ | ص ۳۱۶، ۴۸۷۰۰۳
 | ص ۳۱۸، ۴۹۶۰۰۳ | ص ۳۱۹، ۴۰۴۰۰۳
 | ص ۳۲۱، ۵۱۶۰۰۳ | ص ۳۲۷، ۵۰۴۰۰۳

س ۱۸ تا ص ۱۲۴: س ۶۶۰۰۳ || ص ۱۲۴،
س ۷-۳، س ۱۴-۶۶۰۰۷ || ص ۱۲۶، س
۱۱-۱۰-۵۶۴۰۰ | ص ۱۲۶، س ۱۱-۱۲، س
۱۴-۱۲-۵۶۳۰۰ || ص ۱۲۷، س ۷-۱۰-۰۰۱
۵۰۴ | ص ۱۲۷، س ۷-۹-۵۶۴۵، ۲۳۹۰۰۷ |
ص ۱۲۷، س ۱۶-۱۵-۵۵۵۰۰ || ص ۱۲۸،
س ۱۴-۵-۲۷۴۰۰، ۵۶۹ | ص ۱۲۸،
س ۸-۷-۵۷۰۰۰ || ص ۱۳۵، س ۱۱-۸-
۵۷۰۰۰ || ص ۱۳۶، س ۱۵-۱۵۸۰۰، ۵۶۷
| ص ۱۳۶، س ۱۵، ۵۶۰۰۱۶، ص ۱۳۶، س
۱۵ تا ص ۱۳۷، س ۱۰۳-۵۶۱۰۰۳ | ص ۱۳۶،
س ۱۶-۵۶۷۰۰ | ص ۱۳۶، س ۱۸ تا ص ۱۳۷،
س ۱-۱۵۸۰۰، ۳۶۶ || ص ۱۳۷، س ۵-۰۰۴-
۵۶۰ | ص ۱۳۷، س ۱۳-۲۷۷۰۰۴ | ص
۱۳۷، س ۶-۱۶۴۰۰۵ | ص ۱۳۷، س ۱۷-۱۶-
۱۵۳۰۰ | ص ۱۳۷، س ۱۷ تا ص ۱۳۸،
س ۴-۱۵۴۰۰ || ص ۱۳۸، س ۱۰-۱۶۲۰۰ |
ص ۱۳۸، س ۱۲-۳۶۶۰۰۱۲ | ص ۱۳۸، س
۱۷-۱۶-۱۵۹۰۰ || ص ۱۳۹، س ۱۸-۱۴-
۱۶۲۰۰ || ص ۱۴۰، س ۱۶-۱۴-۵۷۵۰۰
| ص ۱۴۱، س ۶-۵۷۵۰۰ || ص ۱۴۳، س
۸-۵-۶۴۶۰۰ || ص ۱۴۵، ص ۱۵-۱۳۲۰۰۷
| ص ۱۴۶، س ۱۳ و بعد ۶۵۶۰۰ || ص
۱۵۲، س ۶-۵۶۳۰۰ || ص ۱۵۷، س
۱۴-۱۳-۶۵۰۰۰ || ص ۱۶۰، س ۱۰-۰۰۸-
۶۵۱، ۶۵۵ | ص ۱۶۰، س ۱۳ تا ص ۱۶۱،
س ۳-۶۵۲۰۰ || ص ۱۶۳، س ۹-۸-۶۶۶۰۰
|| ص ۱۶۴، س ۲-۳۵۹۰۰۱ | ص ۱۶۸،
س ۱۷ تا ۱۶۹، س ۱-۳۵۸۰۰ || ص ۱۷۹،
س ۲-۱-۵۳۹۰۰ || ص ۱۸۰، س ۱۸-۰۰۱۷-

ص ۷۱، س ۱۱-۱۰-۳۶۵۰۰ || ص ۸۷، س
 ۹-۰۸-۵۲۷۰۰ || ص ۹۰، س ۵۲۴۰۰۵ | ص
 ۹۰، س ۷-۵۲۷۰۰۵ || ص ۱۰۹، س ۱-۲-
 ۵۲۷۰۰ || ص ۱۱۴، س ۱۶ تا ص ۱۱۵:
 س ۱۳-۲۳۳۰۰ || ص ۱۳۳، س ۹-۰۸-۶۹۱۰۰
 || ص ۱۳۵، س ۶-۴ و ۱۰-۰۸-۵۳۵۰۰ | ص
 ۱۳۵، س ۸-۰۴-۵۶۰۰۰ || ص ۱۳۵، س ۸-۱۰-
 ۶۴۷۰۰ || ص ۱۳۷، س ۱۲-۱۱-۶۴۸۰۰
 || ص ۱۳۸، س ۱۱-۰۶-۶۸۷۰۰ | ص ۱۳۸،
 س ۱۷ تا ص ۱۳۹، س ۱-۰۱-۵۵۴۰۰، ۶۵۲ ||
 || ص ۱۵۴، س ۱۶ تا ص ۱۵۵، س ۰۰۳-
 ۶۳۱ || ص ۱۵۵، س ۱۱-۱۰ || ۶۳۱۰۰ ||
 ص ۲۰۵، س ۸-۰۵-۵۳۵۰۰ || ص ۲۳۰، س
 س ۱۰-۰۱-۵۲۲۰۰ | ص ۲۳۰، س ۱۲-۱۱-
 ۵۲۳ | ص ۲۳۰، س ۱۴-۱۳-۵۲۵۰۰ | ص
 ۲۳۰، س ۱۵-۱۳-۵۲۴۰۰ | ص ۲۳۰، س
 ۱۸-۱۵-۵۳۰۰۰ | ص ۲۳۰، س ۱۶-۰۶-۳۴۰۰
 ص ۲۳۰، س ۱۶ و ص ۲۳۱، س ۹-۰۸-
 ۵۲۹ || ص ۲۳۱، س ۳-۰۱-۵۲۷۰۰ | ص
 ۲۳۱، س ۰۳-۲۵۴۰۰ | ص ۲۳۱، س ۰۰۴-
 ۵۶۸ | ص ۲۳۱، س ۸-۰۶-۵۴۱۰۰ | ص
 ۲۳۱، س ۹-۰۹-۵۴۰۰۰ | ص ۲۳۱، س ۱۰-۰۹-
 ۲۵۴۰۰ | ص ۲۳۱، س ۱۲-۱۱-۵۲۵۰۰
 | ص ۲۳۱، س ۱۴-۱۲-۵۳۸، | ص ۲۳۱،
 س ۱۵-۱۴-۵۳۹۰۰ || ص ۲۳۴، س ۰۰۳-
 ۵۲۹

پلو تارخوس دروغین ← اتیوس

تفتازانی

شرح القائده، ص ۸-۷۰۰ || ص ۱۰،

س ۰۶-۳۱۵۰۰ || ص ۲۳۸، س ۱۲-۱۳-۳۱۵۰۰
 ص ۲۳۹، س ۹-۰۸-۳۱۵۰۰ || ص ۲۶۰، س ۳
 و بعد، س ۰۹-۳۱۶۰۰ | ص ۲۶۰، س ۱۰-۰۹-
 ۳۱۸ || ص ۲۶۱، س ۲-۰۱-۳۱۸۰۰ || ص
 ۳۰۴، س ۱۰-۰۶-۲۰۶ || ص ۳۱۶، س ۵-۰۲-
 ۴۷۰ || ص ۳۱۹، س ۱۱-۱۰-۵۳۹۰۰ |
 | ۳۱۹، س ۱۲-۱۱-۵۳۸۰۰ || ص ۱۸
 تا ص ۳۲۲، س ۱-۱۴۴۰۰ || ص ۳۲۸، س
 ۱۳-۱۰-۶۴۸۰۰، ۶۸۷ || ص ۳۳۸، س
 ۷-۰۶-۶۳۱۰۰ || ص ۳۴۶، س ۰۶-۷۶۰۰ | ص
 ۳۴۶، س ۹-۰۶-۵۵۵۰۰ | ص ۳۴۶، س ۱۷-
 ۰۸-۳۵۵۰۰ | ص ۳۴۶، س ۱۳-۱۰-۷۶۰۰
 اصول، ص ۲۶، س ۱۲-۰۶-۶۳۱۰۰ || ص ۲۷،
 س ۳-۰۲-۶۳۱۰۰ || ص ۴۵، س ۸-۰۷-۱۰-
 ۵۲۹۰۰ | ص ۴۵، س ۱۳-۱۴-۵۳۹۰۰ | ص ۴۵، س
 ۱۷-۰۲-۵۲۷۰۰ || ص ۵۰، س ۱۰-۵۲۲۰۰
 | ص ۵۰، س ۱۱-۵۲۳۰۰ | ص ۵۰، س ۱۲-
 ۰۱-۵۳۲۰۰ | ص ۵۰، س ۱۸-۵۳۲۰۰
 | ص ۵۱، س ۲-۰۱-۵۳۲۰۰ | ص ۵۱، س
 ۵-۰۳-۵۳۱۰۰ | ص ۵۱، س ۷-۰۵-۵۳۵۰۰ ||
 ص ۵۵، س ۱۵-۱۱-۵۰۴۰۰ | ص ۵۵، س
 ۱۳-۱۰-۱۶۲۰۰ || ص ۵۶، س ۱۱ و بعد ۰۰
 ۴۸۸ | ص ۵۶، س ۱۴-۱۱-۵۲۴۰۰ | ص
 ۵۶، س ۱۶-۱۵-۴۸۸۰۰ || ص ۵۹، س ۶ تا
 ص ۶۰، س ۱۱-۳۳۵۰۰ | ص ۵۹، س ۱۰-۷-
 ۵۰۴۰۰ || ص ۶۷، س ۷-۰۴-۵۲۷۰۰ || ص
 ۷۰، س ۰۳-۳۵۵۰۰ | ص ۷۰، س ۱۵ تا ص ۷۱
 س ۰۱-۳۶۵۰۰ || ص ۷۱، س ۱۰-۳۵۵۰۰ |

جندی

شرح کبیر بر قفطانانی ۲۱۵۰۰

جوینی

ادشاد، ص ۱۰، س ۳۹۶۰۰۷ | س ۷-۱۰
 ۱۸۶۰۰ | س ۱۰-۱۵، ۱۵۹۰۰۹، ۴۹۴، ۵۲۷
 | ش ۱۲-۱۱، ۳۹۶۰۰۱۱، ۴۰۶ | س ۱۶-
 ۳۹۶۰۰۱۲ || ص ۱۳، س ۱۶ و بعد ۰۰
 ۴۸۸ | س ۲۱-۲۰، ۵۰۶۰۰۲۰ || ص ۱۴، س
 ۲۱ تا ص ۱۵، س ۳۹۷۰۰۴ || ص ۱۵، س
 ۴ و بعد ۳۹۷۰۰ | س ۱۰-۶، ۴۲۱۰۰ |
 س ۸-۷، ۵۰۶۰۰۷ | س ۱۷ تا ص ۱۶، س
 ۴۲۱۰۰ || ص ۱۶، س ۱۴-۱۰، ۴۳۵۰۰۱۰ |
 س ۱۸-۱۶، ۴۳۵۰۰۱۶ | س ۱۸ تا ص ۱۷، س
 ۴۳۵۰۰۸ || ص ۱۷، س ۱۱-۱۰، ۴۳۵۰۰۱۰
 | ۱۶، ۱۷، ۱۷۷۰۰۱۷ | س ۱۸-۱۷، ۱۸۵۰۰۱۷
 || ص ۱۸، س ۱۹، ۱۷۷۰۰۱۹ || ص ۲۱، س ۱۱-
 ۱۵، ۲۲-۲۱، ۱۵۰۰۲۱ || ص ۲۸، س ۱۲-۱۰،
 ۱۲۲ | س ۱۳-۱۲، ۲۴۰۰۰۱۲ | س ۱۵-۱۴
 ۳۴۲۰۰ || ص ۳۰، س ۱۵، ۱۷۷۰۰ | ص
 ۳۱، س ۱۸-۱۱، ۴۹۰۰۰۱۱ || ص ۳۲، س ۱۴-
 ۴۹ || ص ۳۷، س ۸-۷، ۱۷۷۰۰۱۲ | س
 ۱۹-۱۷، ۴۳۶۰۰۱۷ || ص ۴۳، س ۱۷۷۰۰۱۷ ||
 ص ۴۵، س ۱۷۷۰۰۱۷ || ص ۴۶، س ۹، ۱۸
 ۱۷۷۰۰ | س ۲۰ تا ص ۴۷، س ۱۷۶۰۰۱
 || ص ۴۷، س ۵-۳، ۱۷۷۰۰۳ | س ۱۷۴۰۰۴
 | س ۱۲، ۱۷۸، ۱۷۷۰۰۱۲ | س ۱۳-۱۲ و ۱۴-
 ۱۸۳، ۱۷۸۰۰۱۳ | سطر ۱۳ و ۱۸-۱۶-
 ۱۷۷ | س ۱۶-۱۴، ۱۸۴۰۰ | س ۱۷-
 ۱۸۵ | س ۲۰-۱۹، ۱۸۶۰۰۱۹ || ص ۵۵، س

س ۳ تا ص ۱۱، س ۴۰۰۸ || ص ۴۲، س ۳ و
 ۷۱۵۰۰۵ || ص ۵۲، س ۳-۲، ۷۱۵۰۰۲
 || ص ۵۵، س ۴ تا ص ۵۸، س ۷۱۵۰۰۶
 || ص ۶۹، س ۲۱۵۰۰۲ || ص ۷۰، س ۰۰۳
 ۲۱۵ | س ۶ و ۲۱۵۰۰۷ || ص ۷۲، س
 ۲۱۵۰۰۱۰ || ص ۷۷، س ۲۸۲۰۰۹، ۲۸۳
 || ص ۷۸، س ۳ تا ص ۸۰، س ۲۸۶۰۰۲
 ص ۷۹، س ۴، ۲۸۲۰۰۶ | س ۱۱، ۱۰، ۷۰۰۱۱
 ۲۸۳ | س ۱۰-۱، ۲۸۴۰۰۸ || ص ۸۰، س ۴
 ۴ تا ص ۸۱، س ۲۸۴۰۰۱۰ || ص ۸۱، س
 ۱۱-۱۰، ۱۲-۱۱، ۲۸۴۰۰۱۱ | س ۱۳-۱۲
 ۲۸۵۰۰ || ص ۸۲، س ۱، ۲۸۵۰۰۱ | س ۱۳-
 ۱۱، ۲۷۳۰۰۱۱ || ص ۸۳، س ۳ و ۵ و ۶
 ۲۸۶۰۰۸-۹ || ص ۸۴، س ۴-۳، ۲۸۷۰۰۰۳
 س ۲۸۸۰۰۴ | س ۵-۴، ۱۱-۱۰، ۲۸۷۰۰۰۷
 س ۱۳-۱۲، ۲۸۸۰۰۱۲ | س ۱۴، ۲۸۷۰۰۰۱۴ || ص
 ۸۵، س ۵-۲، ۲۸۹۰۰۰۲ | س ۵-۴، ۲۸۵۰۰۰۴
 س ۲۸۹۰۰۸ || ص ۸۶، س ۲-۱، ۲۹۲۰۰۰۱
 ص ۹۶، س ۷۱۴۰۰۰۲ | س ۶-۳، ۶۲۱۰۰۰۳ ||
 ص ۱۰۰، س ۲-۱، ۷۱۴۰۰۰۱ || ص ۱۰۱، س
 ۷-۶، ۷۱۵۰۰۰۷ | س ۷ تا ص ۱۰۲، س ۰۰۲
 ۷۱۵ || ص ۱۰۲، س ۴، ۷۱۵۰۰۰۵ | س ۹-۸
 ۷۱۶۰۰ | س ۱۰-۹، ۷۱۷۰۰۰۹ || ص ۱۰۸،
 س ۱۰، ۶۵۸۰۰۰۱۰ | س ۱۳-۱۲، ۶۶۰۰۰۰۱۲ ||
 ص ۱۰۹، س ۱۴، ۶۶۰۰۰۰۱۴

جرجانی

شرح مواقف، هشتم، ص ۱۷۰، س ۱۵-۱۳
 ۶۵۸۰۰

| ص ۲۳، س ۳-۵۲۳۰۰۲ | س ۴-۵۰۳
 ۵۳۵ | س ۶-۵۴۱۰۰۴ | س ۷-۵۳۷۰۰۶
 | س ۸-۵۲۶۰۰۷ | س ۱۴-۵۸۱۰۰
 || ۱۵، ص ۲۸، س ۱۱-۱۰-۲۷۴۰۰ | س
 ۲۳-۵۷۰۰۱۵ || ۱۹، ص ۳۱، س ۲۱۰۰
 ۴۱۶ | ص ۳۲، س ۵-۴۹۵۰۰۷ ||
 ۲۵، ص ۳۳، س ۲، س ۶-۴۱۶۰۰۳ | س
 ۱۶-۱۳، ۱۹-۱۸، س ۲۵ تا ص ۳۴، س ۱۰۰
 ۴۱۷ || ۲۳، ص ۳۶، س ۵-۵۶۳۰۰۳ || ۲۷
 ص ۴۱، س ۱۴-۱۳، ۱۸-۱۷-۵۸۰۰۰۱ | س
 ۱۹-۵۸۱۰۰۱۷ || ۲۸، ص ۴۲، س ۲۳-۲۲،
 س ۲۳ تا ص ۴۳، س ۲-۵۷۹۰۰۲ || ۳۱، ص
 ۴۴، س ۱۶-۴۹۹۰۰۱۲ | س ۱۴-۴۹۹۰۰۱۴
 ۵۰۴ | س ۲۵-۱۹، ۲۱-۵۶۳۰۰۲۱ || ۳۳، ص
 ۴۵، س ۲۲-۵۷۲۰۰۲۵-۵۷۲۰۰۲۲-۲۴
 ۵۶۵ | س ۲۴ تا ص ۴۶، س ۱-۵۷۳۰۰۱ |
 ص ۴۶، س ۴-۵۷۲۰۰۱۸ | ص ۴۷، س ۸-۷
 ۵۷۲۰۰۱۴ || ۳۴، ص ۴۶، س ۱۲-۱۱۰۰
 ۱۴۹ | س ۲۴-۱۶-۱۵۰۰۰۱۵ | ص ۴۷، س
 ۵-۴۹۵۰۰۴ || ۳۵، ص ۴۷، س ۸-۷-۲۵
 ۵۷۳۰۰۱۹ || ۳۶، ص ۴۸، س ۳-۲۷۶۰۰۲
 | س ۵-۵۷۳۰۰۲ || ۴۳، ص ۵۴، س ۲-۱
 ۶۵۳۰۰ || ۴۸، ص ۵۹، س ۱۸-۱۶-۲۳۰۰۰۱۶
 | س ۲۵-۲۳۱۰۰۱۸ || ۷۴، ص ۸۵، س
 ۱۷-۱۴۳۰۰۱۵ || ۸۳، ص ۹۲، س ۲۱-۲۲
 ۲۴-۲۲۰۰۰۲۲ || ۹۱، ص ۹۸، س ۵-۴۰۰
 ۶۶۷ | س ۸-۵۸۸۰۰۵

رازی

محصل، ص ۱۱، حاشیه ۲: س ۷-۵۲۳۰۰۶

۱۲-۴۳۶۰۰۱۰ | س ۱۲ تا ص ۵۶، س ۶
 ۴۳۶۰۰ | ص ۵۸، س ۴-۱۷۷۰۰۴ | س ۱۸-
 ۱۷، ۱۹-۱۸، ۲۱-۳۰۰۰۲۵ || ص ۵۹
 س ۹-۶-۲۷۳۰۰ || ص ۶۵، س ۹-۰۰۸
 ۲۷۳ || ص ۷۶، س ۵-۶۱۳۰۰۵ || ص ۸۵، س
 ۱۶-۳۰۰۰۱۳ || ص ۱۰۶، س ۴-۶۸۸۰۰۴
 | س ۵-۶۸۸۰۰۴ | س ۱۱-۱۳-۶۲۱۰۰۱۱
 || ص ۱۱۳، س ۲۱-۶۱۸۰۰۱۹ || ص ۱۱۸
 س ۲۱-۶۹۱۰۰۲۵ | س ۲۲ و بعد ۶۹۳۰۰
 ص ۱۹۹، س ۱۳-۶۹۳۰۰۱۳ | ص
 ۱۶-۶۹۴۰۰۱۴ || ص ۱۲۲، س ۹-۸
 ۱۰-۶۸۸۰۰۱۰ | س ۱۳-۱۰-۶۹۱۰۰ | س
 ۱۶-۱۳-۱۴، ۱۵-۶۸۸۰۰۱۵ | س ۲۳۰۰
 ۶۸۹ || ص ۱۲۳، س ۲-۶۸۹۰۰۳ | س
 ۹-۷۰۱۰۰۸-۱۲۴ || ص ۱۶-۶۸۹۰۰۱۶ || ص ۱۲۴
 س ۱۴-۶۸۹۰۰۱۳ || ص ۱۲۵، س ۵۰۰
 ۶۸۰ || ص ۱۲۷، س ۵-۶۸۹۰۰۵ || ص ۱۳۱
 س ۷-۶۸۹۰۰۵
 نظاهیه، ص ۲۱، س ۱ تا ص ۱۳، س ۲۰۰
 ۴۳۶ || ص ۱۱-۴۳۷۰۰۱۱، ۴۳۸، ۴۴۳ || ص
 ۱۲-۴۳۷۰۰۱۲، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۹۳ || ص ۱۳
 س ۱-۴۴۳۰۰۱

رحلی

کشف المراد ۶۵۸۰۰، ۶۵۹

خیاط

انتصار، ۷، ص ۲۱، س ۱۲-۱۱، ۱۳ و بعد
 ۱۶۳۰۰ || ۹، ص ۲۲، س ۱۸ و بعد ۱۵۰۰
 | س ۱۹-۵۲۳۰۰۱۹، ۵۳۷، ۵۶۸ | س ۲۳-۲۲
 ۵۸۱۰۰ | س ۲۳ تا ص ۲۳، س ۱-۵۲۲۰۰۱

|| ص ٢٥، ص غراز حاشیة ٥٦٣٠٠١ || ص
 ٢٩، حاشیة ١، ص ٥٤٦٠٠٣ || ص ٣٨، ص
 ٢٥-١٩، ١٧٦٠٠١، ٢١٦ || ص ٣٩، ص ٩-١٢
 ٢٥٥٠٠ || ص ٥٥، ص ١٧، ١٧٣٠٠ || ص
 ٧٥، ص ٥٢٣٠٠١٣ || ص ٩٩، حاشیة ١١
 ص ٢-٥٣٤٠٠٢ || ص ١٥٤، ص ٨-٠٠٢
 ١٥٦ || ١١١، ص ١٣-١٤ و حاشیة ٢، ص ٢
 ١٧٤٠٠ || ص ١٣١، ص ٩-١٧٨٠٠٧ ||
 ص ١٤٥، ص ٦٩٢٠٠٢٣ || ص ١٤١، ص ٤-١
 ٦٩٥٠٠

جلد، ص ۱۷، س ۱۳-۱۲-۱۸۰۰ || ص ۱۸،
۴۰، ۳۱، ۳۶۳ || ص ۱۹، س ۱۳-۱۲-۴۰
| س ۱۵-۱۴ | ۶۶۷۰۰ | س ۱۸-۱۷،
| ۳۲۰۰ | س ۲۵-۱۹ | ۳۴، ۳۳۰۰
س ۲۵ تا ص ۲۵، س ۱۱۰۰۱ || ص ۲۵، س
۳۴۰۰۱ | س ۳۵۰۰۳ | س ۶-۳۶۰۰۵
|| ص ۲۹، س ۱۸۰۰۱۹ | س ۱۸ و بعد
۲۲۵ || ص ۳۵، س ۹-۱۳۳۰۰۶ | س ۶ تا
ص ۳۴، س ۱۸۰۰۸ | س ۸-۷-۱۸۱، ۱۲۷۰۰
س ۱۱-۱۰-۲۷۲۰۰ | س ۱۶-۱۴-۲۵۷۰۰
| س ۱۷-۱۶-۶۲۲۰۰ || ص ۳۱، س ۱۳-۱۲
۲۶۰۰ | س ۱۷-۱۶-۱۲۵۰۰ | س ۱۷ و بعد
۱۱۲۰۰، ۲۲۵ | س ۱۹، ۱۹۰۰۱۱۲، ۱۱۴،
۱۳۳ | س ۱۹ تا ۳۲، س ۰۲-۱۲۵۰۰ || ص
۳۲، س ۱۵-۱۰-۱۶۰۰۷ | س ۱۱-۱۰-۰۰
۶۴۴ | س ۱۴-۱۲-۱۸۰۰۱۶ | س ۱۶-۱۳
۲۷۰۰ | س ۱۹ و بعد ۶۲۵۰۰ | ص ۳۲،
س ۲۵ تا ص ۳۳، س ۰۱-۶۶۶۰۰ || ص ۳۳،

- ۶۱۴۰۰ | ۶۵۰۰۸-۱۴ | ۴۸، س
 ۶۵۳۰۰۱۴-۱۵ | ۶۴۴۰۰۱۶-۱۷ | ۲۶۴۰۰
 ۴۹، س | ۲۶۷۰۰۴-۵ | ۲۶۹۰۰۵-۷ | ۷
 | ۶۵۲۰۰۱۴-۱۷ | ۵۰، س | ۵-۶
 ۶۵۰۰۰ | ۱۵، س | ۱۵ و بعد | ۶۵۶۰۰ | ۵۲
 ۶۵۰۰۰۶-۷ | ۶۵۱۰۰۷ | ۱۵۴
 ۱۴۱۰۰۹ | ۵۵، س | ۲۵ تا | ۵۶، س
 ۲۲۹۰۰۲ | ۵۶، س | ۱۷۱۰۰۳ | ۱۷۱
 ۱۷۲۰۰۱۲، ۳-۴ | ۲۵۰۰۰۱۳-۱۴ | ۲۵۰
 ۱۴-۱۶ | ۱۶، س | ۱۶ تا | ۵۲، س | ۱۹۸۰۰۱
 ۵۶، س | ۱۹ تا | ۵۷، س | ۱۹۹۰۰۱
 ۵۷، س | ۱۹۱۰۰۵-۶ | ۶۰، س | ۱۱-۶
 ۲۲۱۰۰ | ۱۴۰۰۰۷-۸ | ۸-۹ | ۲۲۱
 ۱۲۶ | ۱۴۰۰۰۱۱ | ۲۵-۱۹ | ۱۹-۲۵، س
 ۲۵ تا | ۶۱، س | ۶۰۶۰۰۴ | ۶۱، س
 ۵-۶۰۶۰۰۴ | ۶۱، س | ۲۵ تا | ۶۲، س
 ۱۲۷۰۰۱ | ۶۲، س | ۲۲۳۰۰۲ | ۲۳۷
 ۲۲۳۰۰۳-۴ | ۶۶۹۰۰۵۶-۷ | ۶۳
 ۶۶۸۰۰۶ | ۱۲۶۰۰۶-۷ | ۷ | ۰۰۷
 ۲۲۳ | ۲۲۴۰۰۷-۸ | ۱۲-۱۱ | ۰۰۱۱
 ۶۶۷، ۶۶۸ | ۱۲-۱۳ | ۵۸۰۰۰ | ۵۸۰
 ۱۳-۱۴ | ۶۶۸۰۰ | ۶۴، س | ۱۶۱۰۰۵
 ۳۵۰۰۱۲-۱۵ | ۳۵۰۰۱۲-۱۷ | ۱۲-۱۷ | ۳۴۰۰
 ۲۵ تا | ۶۵، س | ۶۸۰۰۱ | ۶۵، س
 ۳۴۰۰۷-۹ | ۳۴۰۰۷-۱۲ | ۱۲-۱۵ | ۳۵۰۰۱۵
 | ۴۴۰۰۱۵ | ۴۶، س | ۳-۸ | ۳-۸
 ۱۹-۱۵، ۲۵-۱۹ | ۲۵۴۰۰ | ۲۵۴۰۰ | ۲۵۴
 ۲۵ تا | ۶۷، س | ۲۵۵۰۰۲ | ۶۷، س | ۲۳
 ۲۵۵۰۰ | ۱۷۶۰۰۲-۸ | ۱۰-۸ | ۰۰۸-۱۰
 ۲۱۳ | ۲۵۶۰۰۵ | ۶۸، س | ۲۵۶۰۰۵
- ۶۸، س | ۲۶۴۰۰۶-۸ | ۶۹، س | ۹ تا
 ۷۵، س | ۶۹۲۰۰۱۲ | ۷۵، س | ۱۳-
 ۱۲، ۱۴-۱۳، ۱۵-۱۴، ۱۶-۱۵ | ۶۹۴۰۰
 | ۱۶ تا | ۷۱، س | ۶۹۵۰۰۴ | ۷۱، س
 ۴-۵، ۸-۷ | ۶۹۷۰۰۵ | ۷۵، س | ۱۶-۱۷
 ۳۱۰۰ | ۷۶، س | ۱۶ و بعد | ۱۹-۱۸ | ۰۰۱۸
 ۳۴ | ۷۷، س | ۱۵۵۰۰۹ | ۱۸-۰۰۵
 ۱۵۴ | ۲۵-۱۹ | ۶۸۰۰۰ | ۷۸، س
 ۱۳-۱۰ | ۲۷۳۰۰۱۵ | ۱۳-۱۲ | ۲۵۶۰۰
 ۷۹، س | ۴ و بعد | ۲۵۳۰۰ | ۸۱، س | ۶-
 ۸، ۱۵۰۰۱۴ | ۵۳۵۰۰۱۱ | ۵۳۵۰۰ | ۱۳۵
 ۸-۹ | ۳۱۵۰۰۸ | ۱۴۱، س | ۸-۰۰۷
 ۱۵۵ | ۱۳-۱۲ | ۱۴۳۰۰۱۲ | ۱۴-۱۵ | ۱۴-
 ۱۴۴۰۰ | ۱۴۲، س | ۱۱-۱۴ | ۱۴۴۰۰
 | ۱۶-۱۴، ۱۸-۱۶، ۱۷-۱۸ | ۱۶۴۰۰
 ۶۹۰۰ | ۱۷۲، س | ۲۰۰۴ | ۱۱-۸
 ۳۳۷۰۰ | ۹ و | ۱۷۶، س | ۱۲۸۰۰۸
 | ۱۷۲، س | ۱۲۱۰۰۱۵ | ۱۷۳، س
 ۱۴ تا | ۱۷۸، س | ۳۱۲۰۰۷ | ۱۷۳، س
 ۴ و بعد | ۳۳۷۰۰ | ۱۶-۱۵ | ۱۲۱۰۰
 | ۱۶-۱۵ | ۱۲۱۰۰ | ۱۹-۱۸ | ۰۰۱۸
 ۳۳۸ | ۱۷۵، س | ۳۴۱۰۰۹ | ۹ و
 بعد | ۳۳۷۰۰ | ۱۱-۱۲ | ۱۲۱۰۰۱۱ | ۱۷-۱۸
 | ۱۲-۱۱ | ۳۳۸۰۰۱۱ | ۱۵-۱۶ | ۱۵-۱۶،
 ۳۳۹۰۰۱۸ | ۲۵-۱۸ | ۱۷۳۰۰
 ۳۴۵ | ۱۷۶، س | ۱۱، ۱۳-۱۱ | ۰۰۱۱
 ۳۴۸ | ۱۲۸۰۰۸ | ۱۲۸۰۰۱۹ | ۳۳۸۰۰
 ۱۹ و بعد | ۳۳۷۰۰ | ۱۷۸، س | ۱۳-۱۸
 ۳۳۸۰۰ | ۱۴، ۱۷-۱۵ | ۱۳۵۰۰ | ۱۳
 ۱۳ تا | ۱۷۹، س | ۳۳۷۰۰۱ | ۲۰۲،
 ۷۶۰۰۱۳ | ۱۴-۱۳ | ۵۰۷۰۰ | ۵۰۷

ص ٧٩، س ٦٩٥٠٠٧ | س ١٧-١٦-١٨٠١٦-١٦
 ٦٩٧٠٠ | س ١٧ تا ص ٧٩، س ٦٩٨٠٠٧
 || ص ٧٩، س ١٢-١٠-٦١٨٠٠١٥ || ص ٩١، س
 ١٨ تا ص ٩٢، س ٤٩٠٠١٣ || ص ١٥٣، س
 ١١ تا ص ١٥٤، س ١٥٤٠٠١ || ص ١٥٤،
 س ١٢ تا ص ١٥٥، س ١٤٦٠٠١ || ص ١٥٤
 س ١٧ تا ص ١٥٥، س ١٤٦٠٠١ || ص ١٥٤، س
 ١٧ تا ص ١٥٥، س ١٤٦٠٠١ || ص ١١٢،
 س ١٢-١٢-١٤٥٠٠٢، ٤٤٥ || ص ٢-٣-٤٤٩٠٠٣
 | س ١٤٦٠٠٢ | س ١٥-١٠-١٤٥٠٠٩ | س
 ١٦-١٥-١٤٦٠٠ | س ١٨-١٤٥٠٠ || ص
 ١١٦، س ١٢-٨-١٢-١٥، ٤٤٩٠٠١٥ ||
 ص ١٢٣، س ١١-٨-٤٩١٠٠٨ || ص ١٣١، س
 ٥-٣-١٧٩٠٠ | س ٥-٦-١٧٥٠٠ | س
 ٩-٥-٢١٦٠٠ | س ٩-٨-١٧٦٠٠٨ || ص ١٣٢،
 س ٣-٢-١٨٣٠٠٢ | س ١٥-٥-١٣-١٠-١٥٠٠
 ١٨٤ | س ١٩ تا ص ١٣٣، س ١٨٧٠٠١ ||
 ص ١٣٣، س ٣-٢-١٨٧٠٠٢ | س ١٩٦٠٠٤
 | س ١٥-٦-٢٥١٠٠٦ | س ١٩-١٧-١٩٨٠٠١٧
 || ص ١٣٤، س ١٤-١٢-٢٥٥٠٠١٢ || ص ١٣٥
 س ٥-٢-١٩٩٠٠٢ || ص ١٣٧، س ١٢-٥-٠٠٦
 ٢٥٣ | س ١٤ تا ص ١٣٨، س ٢٥٢٠٠٣ ||
 ص ١٤٥، س ٤-٣-١٧٣٠٠٣ || ص ١٤١، س ١٦
 تا ص ١٤٢، س ٢٥١٠٠١ || ص ١٥١، س
 ١٥-٩-٢٢١٠٠٩ || ص ١٨٥، س ٧-٥-٠٠
 ٢٣٢ | س ٥-٦-٢٢٥، ١٨٥٠٠٦ | س ١٢-٠٠٨
 ٢٥٣ | س ٩-٢١٨٠٠٩ | س ١٣-١٢-١٧٣٠٠١٢
 || ص ١٨١، س ٤-٢-٢١٤٠٠١ | س ١٥٦٠٠٤ ||
 ص ١٩٨، س ٣-٢-١٧٣٠٠٢، ٣٥٩ | س ٦-٢-
 ٣٤٢٠٠ | س ٥-٤-٣٣٩٠١٩٦٠٠٤ || ص ١٩٩،

٣٣٠٠٣٥١-٣٤٨ || ص ٢٥٣، س ٦-٥-٠٠٥
 ٤٦٧ || ص ٢٥٧، س ٧-٤-٥٠٨٠٠٤ | س
 ١٢-١٢-٥٠٨، ٦٥٠٠٧ || ص ٢٥٨، س ٦-٤-٠٠٤
 ٦٩، ٥٠٩ || ص ٢٦٢، س ١-٢٠٠ || ص ٢٧٧
 س ٤-١-٤٧٦٠٠١ || ص ٢٧٧، س ٤-٨-١١-١٥
 ٤٧٧٠٠ | س ١٤-١٠-٤٩١٠٠١ || ص ٤٧٦٠٠١٨
 || ص ٢٨٣، س ٧-٥٧٠٠٧ || ص ٢٨٦، س
 ٧-٢٠٠ || ص ٢٨٨، س ١٧-١٦-٢٢٤٠٠١٦ ||
 ص ٢٨٩، س ٦-٥-١٢-١٥، ١٢-١٢-١٤٢٠٠ || ص
 ٢٩٤، س ١٢-٢٥-٢٧٥٠٠١٢ || ص ٢٩٧، س
 ١٢-١٥-٢٧٦٠٠١٠ || ص ٣٥٥، س ٥-٣-٠٠
 ٤٧٥ || ص ٣١١، س ٨-٢٦٧٠٠٨ || ص ٣١٥
 س ١٣-١٤-٢٢٦٠٠ || ص ٤٢٩-٣٨٤-٠٠
 ٢٣ || ص ٤٤٤، س ١٥ و بعد ٦٣١٠٠٥
 نهاية، ص ١١، س ٥ و بعد ٤١١٠٠ | س ٥-٦-٥
 ٣٨٦٠٠ | س ١٥-٧-٣٩٩٠٠٧ | س ١٣-١٢
 ٣٨٦ | س ١٣-٣٨٧٠٠ | س ١٩-١٣-٠٠
 ٣٨٦ || ص ١٢، س ٢-١-٦-٣٨٣٠٠٢ |
 س ٢٣٠٠٧ || ص ١٣-٤٤٠٠٨ || ص ١٣، س
 ٣-١-٤٤٨٠٠١ || ص ١٤، س ٨-١-٤٤١٠٠١ |
 س ١٤-٢-٤٤٨٠٠٢ || ص ١٥، س ١٥-١٣-٠٠
 ٤٤٨ || ص ١٧، س ١٤ تا ص ٢٣، س ١٢-٠٠
 ٤٤٨ || ص ٢٦، س ١٦-١١-٢٢٤٠٠١١ || ص
 ٢٩، س ١٥-١١-٢٢٤٠٠١١ | س ١٨-١٣٣٠٠١٨
 || ص ٣٣، س ١-٤٤٢٠٠١ | س ٢٥-١٩-٠٠
 ٣٦٦ || ص ٣٥، س ١٩-٤٤٢٠٠١ || ص ٤٣،
 س ٩-٦-١٧ تا ص ٤٤، س ١٢-٤٢٣٠٠١٢
 || ص ٤٩، س ٢٥-٦-١٨ تا ص ٥٥،
 س ٥-٤٥٥٠٠٥ || ص ٧٣، س ١ تا ص
 ٧٥، س ١٥-٦٩٢٠٠١٥ || ص ٧٨، س ١١ تا

جلد چهارم): ص ۷۰۳-۰۰۵ ص ۵۵۰۰۰۶

۷۰۵، ۷۰۴، ۶۴۲

سی و پنجم. کتاب التوحید والتوکل (در جلد

چهارم): ص ۲۴۵، س ۲۹-۲۶-۱۰۵۰۰۵۰۰ ||

ص ۲۴۸، س ۱۲-۱۱، ۱۶-۱۵، ۱۷-۱۶

۷۰۶۰۰ | ص ۲۴۸، س ۱۸-۱۵۱۰۰۵۵۱ | ص

۲۴۸، س ۲۳-۲۲-۷۰۶۰۰۲۲ | ص ۲۴۸، س

۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۵، ۷۰۷۰۰۳۲، ۲۹ | ص ۲۴۸، س ۳۵ تا ص

۲۴۹، س ۱۶-۷۰۸۰۰۱۶ || ص ۲۴۹، س ۱۶-

۲۱، ۷۰۹۰۰۲۱ || ص ۲۵۰، س ۲۹-۲۶-۰۰۲۶

۷۱۰ | ص ۲۵۰، س ۳۱ و بعد ۵۱۹۰۰۰۵۱۹

۷۱۰، ۶۱۵

اقتصاد ص ۵۴، س ۲۱ تا ص ۵۵، س ۰۰۲

۲۸۶ | ص ۵۷، س ۰۴-۲۸۳۰۰۴ | ص ۵۸، س

۲۸۶۰۰۱۴-۲۰

مقاصد الفلاسفة، ص ۲۸-۲۱۰۰۲۱ | ص ۰۰۴۳

۲۱ || (دوم) ص ۱۲۵-۴۵۳۰۰۱۲۵، ۲۵۸ | ص

۱۴۹-۳۵۱۰۰۱۴۹ | ص ۲۷۶-۰۰۲۷۶، ۶۳۹، ۶۴۰،

۶۴۱ | ص ۲۷۷-۰۰۲۷۷، ۶۴۱ || (سوم) ص ۲۸۵

۷۰۷۰۰

معیار العلم، ص ۹۴، س ۱۰۰۶۰۰۱۰

میزان العمل (قاهره ۱۳۴۲ هـ) ص ۱۹، س

۱۹ تا ص ۲۰، س ۷۰۷۰۰۰۲۰

مُنْقِذ، ص ۱۶، س ۱۴-۱۳-۴۲۰۰۱۳ | ص-۱۹

۵۰۷۰۰۰۲۰ | ص ۲۵، س ۱۱-۷ و ۱۷ و بعد

۴۳۰۰ | ص ۲۵، س ۱۴-۱۲-۴۲۰۰۱۲

و تهافت الفلاسفة

مقدمه، ۱۶-۱۳، ص ۱۰، س ۱۴ تا ص

۱۳، س ۰۳-۵۴۹۰۰۳ ||

س ۱۵-۱۲-۳۳۰۰۱۲

طَبَرِي

تاريخ، ص ۱۱۸، س ۱۱-۱۰-۲۴۱۰۰۱۰ | ص

۱۱۲۰ س ۱۱-۱۰-۲۶۴۰۰۱۰

طوسي

شرح محصل دازی، ص ۱۱، حاشیه ۰۰۲

۵۲۳ | ص ۲۰، حاشیه ۰۰۱۰-۵۶۳۰۰۱۰ | ص ۲۹،

حاشیه ۰۰۱، ۵۴۶ | ص ۹۹، حاشیه ۰۰۵۳۴ |

ص ۱۰۴، حاشیه ۰۰۲-۱۵۷۰۰۲ | ص ۱۱۱، حاشیه

۱۷۴۰۰۲

عبد الجبار

مغنی هفتم ۲۹۱، ۲۵۰۰۰

غزالی

احیاء

دوم. کتاب قواعد العقائد (در جلد اول) :

بخش ۱، ص ۹۶، س ۱۷-۱۶-۲۸۳۰۰۰۱۶ ||

بخش ۳، اصل ۳، ص ۱۱۶-۰۰۱۱۶، ۶۹۹، ۷۰۰،

۷۰۱، ۷۰۲

بیست و یکم، کتاب شرح عجائب القلب

(در جلد سوم) : ۲. جنود القلب، ص ۰۰۵

۶۳۹-۰۰۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱ | ۱۲. تسلط الشیطان،

ص ۲۵-۰۰۲۵، ۵۵۱، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۲، ۶۴۳ ||

ص ۳۰۰۴۰

سی و یکم، کتاب التوبة (در جلد های

سوم و چهارم) : سرعة تقلب القلب (در جلد

سوم)، ص ۴۵-۰۰۴۵، ۶۴۳، ۶۴۴ | ص ۰۰۴۶

۶۴۳، ۶۴۴، ص ۴۷-۰۰۴۷ || وجوب التوبة (در

س ۹-۴۷۱۰۰

ہفتم۔ ۱۔ ص ۲۷۷۔ س ۳-۵۴۴۰۰۲
 ۲۔ ص ۲۷۸، س ۵۴۴۰۰۶، ۵۹۶ || ۳
 ص ۲۷۸، س ۱۰-۱۳-۵۵۹۰۰ || ص ۲۷۸
 س ۱۳ تا ص ۲۷۹۔ س ۵۹۶۰۰۵ || ۴-۵
 ص ۲۷۹۔ س ۱-۲ و ۱۱-۱۰-۵۱۹۰۰۱۵
 ۵۔ ص ۲۷۹، س ۵-۵۴۴۰۰۳، ۵۹۴ ||
 س ۱۲ تا ص ۲۸۵، س ۴۵۰۰۱ || ص ۵۲۰
 س ۱۳-۱۲-۵۵۹۰۰۱۲ || ۶، ص ۵۲۲۔ س
 ۱۱-۵۵۳۰۰۹ || ۷، ص ۵۲۱، س ۱۶ تا ص
 ۵۲۲، س ۱-۵۵۰۰۱ || ۱۰، ص ۳۸۳، س
 ۷-۵۴۴۰۰۶، ۵۹۶ || ۱۱، ص ۲۸۳، س
 و بعد ۵۴۷۰۰ || ۱۳، ص ۲۸۵، س ۱۰-۹
 ۱۲ - ۵۴۸۰۰۱۱ || ۲۴، ص ۲۹۲،
 س ۵-۵۸۶۰۰۲ || ۲۷، ص ۲۹۳، س ۷-۵
 ۵۸۷۰۰ || ۲۸، ص ۲۹۳، س ۸-۱۱-۱۱
 ۵۸۷۰۰ || س ۱۳ تا ص ۲۹۴، س ۱-۰۰
 ۵۸۸ || ص ۲۹۴، س ۴-۵۸۸۰۰۱ || ۲۹
 ص ۲۹۴-۵۸۸۰۰

۵جلد ۳، ص ۲۹۹، س ۱۱-۱-۷۰۷۰۰
 ۱۰ || ص ۳۰۳، س ۱۲-۵۴۹۰۰۱۲ || ص
 ۳۰۶، س ۹-۲-۴۱۰۰۰۲ || ۲۷، ص ۳۱۲، س
 ۴-۴۱۰۰۰۳ || ۶۲، ص ۳۲۸، س ۱۴-۱۳-۰۰
 ۱۷۰

بیستم۔ ۲۰، ص ۳۵۵، س ۸-۲۴۰۰۰۶
 | س ۲۱-۱۲۰۰۰۱ || ۲۱، ص ۳۵۵، س ۱۰-۰
 ۲۴۰۰۱۱

فارابی

فصول الحکم ۶۹۶۰۰

اول۔ ۴-۴۴۶۰۰۳ || ۳، ص ۲۳، س
 ۱۰-۲-۴۴۶۰۰۲ || ۵، ص ۲۴، س ۱۰-۹-۰۰
 ۴۴۶ || ۶، ص ۲۵، س ۵-۶-۴۴۶۰۰۰۸
 ص ۲۶-۴۴۷۰۰۲ || ۷-۲-۴۳۹۰۰۰۲
 || ۱۶، ص ۳۱، س ۱۰ تا ص ۳۲، س ۰۰۶
 ۴۴۲ || ۲۸، ص ۳۶، س ۱۰-۹-۴۴۰۰۰۴۴۸
 || ۲۹، ص ۳۶، س ۱۴-۱۳-۰۰۲۸-۰۰
 ۴۴۰ || ۳۰، ص ۳۷، ۴۴۰۰۰۳۷ || ۳۸،
 س ۱-۲-۴۴۰۰۰۱ || ۳۵-۳۱، ص ۳۸، س ۳
 تا ص ۵۱، س ۳-۴۴۱۰۰۰۳ || ۹۹، ص ۷۷، س
 ۴-۵۹۵۰۰۰۳

دوم۔ ۱۲، ص ۸۵، س ۴-۵۸۳۰۰۰۴ | ص
 ۸۶-۵-۵۲۲۰۰۰۵ || ۱۳، ص ۸۶-۵۳۹۰۰۰
 || ۱۴، ص ۸۷، س ۸-۵-۵۳۵۰۰۰۵ || ص
 ۸۸، س ۴-۱-۵۲۶۰۰۰۱ || ۱۶، ص ۸۸، س ۱۹
 تا ص ۸۹، س ۳-۵۲۸۰۰۰۳

چهارم۔ ۱۰، ص ۱۳۳، س ۵-۴-۰۰
 ۵۵۳

پنجم۔ ۷، ص ۱۶۶، س ۸-۶-۰۰
 ۱۳۹

ششم۔ ۱، ص ۱۶۳، س ۳-۲-۱۲۷۰۰۰ ||
 ۵، ص ۱۶۶، س ۴-۲-۱۷۵۰۰۰۲ || ۷، ص ۱۶۶،
 س ۸-۷-۳۲۳۰۰۰۷ || ۹-۸، ص ۱۶۶، س ۱۲ تا
 ص ۱۶۷، س ۶-۱۷۵۰۰۰۶ || ۱۲-۱۳۹۰۰۰

طبیعیات ۵۰، ص ۲۷۰، س ۱۳ تا ص
 ۲۷۱، س ۱-۵۴۴۰۰۰ || طبیعیات ۶، ص ۲۷۱
 س ۱۰ تا ص ۲۷۲، س ۵-۲۷۱۰۰۰۵ || طبیعیات
 ۷، ص ۲۷۲، س ۷-۶-۵۷۱۰۰۰۹ ||
 طبیعیات ۹، س ۲۷۳، ص ۱۲ تا ص ۲۷۴،
 س ۲-۵۷۱۰۰۰۲ || طبیعیات ۱۱، ص ۲۷۵، س

مَسْعُودِي

مُدرج دوم. ص ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۱۰۰ || چهارم
ص ۱۱۰-۱۱۱، ۳۶۷۰۰۳-۴
تنبیه، ص ۱۱۲، ۱۳ تا ص ۱۱۳، ۱
(۱۵۹) ۶۹۰۰ || ص ۱۱۳، ۱۱۴-۱۵، ۱۳-۱۵
(۱۶۱-۱۶۰)، ۱۳-۱۲، ۱۸-۱۵، ۰۰
۸۹ || ص ۱۱۳، ۱۸ تا ص ۱۱۴، ۰۰۴
۹۰ || ص ۱۴۲، ۱۱-۱۲ (۱۹۶) ۰۰
۳۴۰ || ص ۱۴۸-۱۵۰ (۲۰۴-۲۰۷) ۰۰
۳۴۱

مُسْلِم

صحیح: قَدَّ، ۱، ص ۲۰۳۶، ۸-۶، ۰۰
۶۰۲ | ص ۱۲-۱۰۹، ۶۰۳، ۶۴۳ || ۲، ص
۲۰۳۷، ۸-۷، ۶۰۳۰۰۷ || ۱۳، ص ۲۰۴۲
۱۷ تا ص ۲۰۴۳، ۶۰۶۰۰۲

مَلَطِي

تنبیه، ص ۱۲۶، ۱۵، ۶۲۳۰۰ || ص ۱۳۳
ص ۳۳-۳۲، ۶۶۱۰۰۳۲ || ص ۱۳۴، ۱۴-۱۵
۶۱۴۰۰

نَسْفِي

عقائد ۲۸۲۰۰

کتاب الجمع ۳۶۷۰۰

کتاب القیاس الصغیر ۳۰۵۵۰

کتاب سیاست ۱۹۹۰۰

عیون المسائل ۴۰۶۰۰

شرح «عبادت» از سطو ۳۷۲-۳۷۱۰۰

فَضَالِي

کفایة، ص ۲۸۹۰۰۵۲، ۲۹۰ | ص ۰۰۵۳
۲۹۱۰۲۹۰۰۵۴ | ص ۲۹۰۰۵۴، ۲۹۰۰۵۴
۱۷۹۰۰۵۵ | ص ۵۶، ۳۹ تا ص ۰۵۷
۱۷۹۰۰۲۶۰۰۸ | ص ۵۷، ۴۰۰۴
۱۷۸

مَانُورِي

التَّوْحِيد ۷۱۳، ۷۱۲، ۷۱۱۰۰

کتاب تأویلات القرآن ۷۱۳۰۰

مَاورِي

اعلام النبوة ۳۹۷۰۰

مَحَاسِبِي

کتاب الرعاية، ص ۴۳، ۱۵، ۳۰۰ || ص
۴۴، ۴-۳، ۶۳۷۰۰۳ | ص ۸-۹، ۶۳۸۰۰۸
۱۶-۱۵، ۶۳۷۰۰۱۵ | ص ۲۱ تا ص ۴۵
۱-۶۳۹۰۰ || ص ۴۵، ۹-۷، ۰۰
۶۳۸

II - آثار یهودی و نویسندگان

حکمت سلیمان، ۱۱: ۲۰-۲۷۰۰۴۷۰	کتاب مقدس
مشنه، تلمود، و مدرش	سفر پیدایش ۱: ۲۱-۳۵۷۰۰۲۶ ۱۰۱۰۰۲۶،
مشنه	۱۰۳۰۰۲۷ ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۲
ابوت سورا، ۱۵: ۹۵-۶۶۳	۷: ۲ ۶۳۳۰۰۳۱ ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴
تلمود	۶۳۳۰۰۲۱: ۸ ۶۳۳۰۰۵: ۶ ۳۰۸۰۰
ع: بوده (د)، ۲۶۶-۱۰۱۰۰	۱: ۱۵ وجاهای دیگر ۲۳۹۰۰
بابا بقرآ، ۱۶a-۶۲۵۰۰	مفرخروج، ۳: ۲۶۶۰۰۴ ۱۹: ۲۷۵۰۰۱۹
برکوت، ۳۳b-۶۲۰۰۰ ۶۱a-۰۰	۲۱۹۰۰۸: ۳۲ ۲۸۳
۶۳۳	سفر تثنیه، ۶: ۱۰۱۰۰۴ ۶۳۱۰۰۲۲
نده ۱۶b-۶۰۴۰۰	۶۳۳۰۰۲۱: ۳۱ ۶۰۴۰۰۱۵: ۳۰
پسحیم، ۵۲a-۲۳۹۰۰	دوم سموئیل، ۲۴: ۶۲۵۰۰۱
شهیدری-ن، ۲۷a-۶۰۴۰۰ ۶۳a-۰۰	اشعیاء نبی، ۱: ۵۹۹۰۰۳۱ ۵: ۹(۶)-۰۰
۳۱۹	۰۰۱۲: ۴۰ ۱۰۰۰۱۳: ۲۹ ۲۳۶
شبات، ۸۸b، ۸۹a-۲۳۸۰۰	۳۹۰۰۰۲۴: ۴۴ ۳۶۸۰۰۱۲: ۴۱ ۴۷۰
سطح، ۹a-۶۰۴۰۰	صفیاء نبی، ۳: ۵۷۸۰۰۵۵ ۳۰۶۰۰۱۳
شکه، ۵۲a، ۶۲b-۶۲۵۰۰	مزامیر، ۱۴۴: ۱۱: ۸-۳۰۶۰۰
مدرش	ایوب، ۲۶: ۳۹۰۰۰۷ ۲۵: ۴۷۰۰۰۲۵
پیدایش (ده)، ۱۰۱-۲۳۸۰۰ ۵۰۱-۳۵۷۰۰	۵۷۸۰۰۴۲ ۵۷۸۰۰۱۰: ۳۴
۶۳۳۰۰۷۰۹ ۱۲: ۴۰-۵۱۱۰۰	جامعه، ۱: ۹۳۰۰۰۸ ۷: ۶۰۴۰۰۱۴ ۱۲:
۶۲۵۰۰۴، ۶۸	۹۳۰۰۱۳، ۱۲
خروج (ده)، ۳۱۹۰۰۳۰۴۲	اول تواریخ ایام، ۲۱: ۱-۶۲۵۰۰
غزل غزلهای سلیمان (ده)، ۵: ۱۲-۰۰	مشکوکات
۲۴۵	دوم مکابیان، ۷: ۲۸-۰۰ ۳۵۶، ۳۵۵
	۳۶۸

(۶۸) ۵۹۲۰۰ || ۷۰ ۰۰ ۴۷ || ۷۱ (ص)
 (۱۲۱) ۸۳۰۸۲، ۴۷۰۰ (ص ۱۲۲) | ۴۷۰۰،
 ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۴۶۷،
 ۴۷۰ | (ص ۱۲۳) ۲۰۰، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۶،
 ۵۷، ۷۸، ۷۹، ۴۵۶ | (ص ۱۲۴) ۴۸۰۰،
 ۳۷۳، ۴۵۶ | (ص ۱۲۶) ۲۵۰۰ || ۰۰ ۷۲
 ۵۷ || ۷۳ (ص ۱۳۲) ۲۵۰۰ | (ص ۱۴۱)
 ۵۵۹۰۰ | (ص ۱۵۰) ۵۶۰۰ | قضیه اول
 ۱۵۲۰۰، ۳۶۷، ۳۸۸، ۴۰۶، ۴۷۳، ۴۹۱،
 ۴۹۲، ۴۹۴ | دوم ۴۹۳۰۰ | قضیه سوم ۰۰
 ۱۶۱، ۴۹۴ | قضیه چهارم ۱۶۵۰۰ | قضیه
 پنجم ۲۸۸۰۰، ۴۸۹ | قضیه ششم ۴۶۰۰،
 ۵۴۶، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۸۳، ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۳،
 ۶۲۳ | قضیه هشتم ۵۹۱۰۰ | قضیه
 دهم ۵۰۰، ۲۲۳، ۴۴۴، ۵۴۶، ۵۹۰ |
 قضیه یازدهم ۴۲۷۰۰، ۴۳۲، ۴۷۱ || ۰۰ ۷۴
 ۴۱۱، ۳۷۴ | (۱) ۳۸۴، ۳۸۳۰۰ | (۲) ۰۰
 ۴۱۰، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۳ | (۳) ۳۸۷۰۰
 | (۴) ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۲۵، ۴۳۴ | (۵) ۴۳۴۰۰،
 ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۴، ۴۵۱ | (۶) ۴۲۹۰۰،
 ۴۵۳، ۴۵۵ | (۷) ۴۲۷۰۰، ۴۳۳، ۴۵۳،
 ۴۹۰، ۳۹۶ | (۲) ۵۶۰۰ | (۵) ۲۵۰۰۰
 || ۷۶ (۲) ۱۴۰، ۱۵۰، ۷۷ | (۳) ۵۰۰۰،
 ۵۶

۷۸

دوم، ۷۸۰۰۲ | (۴) ۳۷۲۰۰ | (۲)
 ۳۷۲۰۰ || ۱۴ ۵۹۵۰۰ | (۲) ۴۱۰، ۲۵۰۰
 || ۲۵ ۵۵۶۰۰ || ۲۶ ۳۵۷۰۰ || ۳۳ ۰۰
 سوم ۱۷۰۰ | (۴) ۶۲۳۰۰ |
 پنجمین نظریه ۹۷۰۰ | ۲۵۰۰ ۷۸۰۰

مفرجامه دبه، ۶۰۴۰۰ ۱۴:۷
 پَسَقَه دَبَتی (ویرایش فریدمان) ۰۰ ۲۰۱ a
 ۶۰۴

پَسَقَه د - دَب کهنه (ویرایش بایر) ۱۲ a -
 ۹۵۰۰۱۱ b

تَحْمُومَه : بقوده ۶۰۴۰۰۳

ابراهام بن داوود

اَمَوْنَه دَهه دوم، ۱۰۰۰۰۱

ابراهام بن داوود پُوسکیری

هَسْکُوت بر مِشَنه تَوَادَة، ۱۰۸۰۰، ۱۰۹، ۱۱۰

ابراهام بن میمون

مِلْحَمُوت ها - شَم ۱۱۱۰۰

ابن جَنَج

کتاب المَلَمَع (سِفَرها - رِقْمه) ۹۳۰۰

ابن میمون

مِأَمَر دَهَبیه ها - بَسْم ۱۰۶۰۰، ۱۰۷

مِلُوت ها - هَکایون ۳۸۴۰۰

مِشَنه تَوَادَة :

یَسُود ها - تَوَادَة اول، ۶ و ۸ ۱۰۱۰۰۸
 || چهارم، ۹۶۰۰۸

تَشْوَبَة سوم، ۱۰۷ ۱۰۱ ۱۰۸ | پنجم،

۹۵۰۰۲ ۶۱۰

مُورَه نَبوکیم

۱. مقلد ۸۳۰۰

اول ۷۰۰-۴۵۰۰۱ || ۱۰۲۰۰۱ || ۲۸

۴۹۰۰ || ۶۰-۵۰۰ ۴۵۰-۱۱۳ || ۵۱۰۰

۱۷۰ || ۵۳۰۰۰ ۱۳۱ || ۴۵۰۰۰ ۴۶ || ۶۹

۳۰۰

سعدیا

امونوت و - دعوت

مقدمه ۹۸۰۰۲، ۱۰۸ | ۹۲۰۰۶

اول ۱، ص ۳۲، ۳۷۱، ۳۷۳ |

نخستین نظریه ۳۴۷۰۰، ۳۷۵، ۳۸۸، ۴۰۴ |

(۴) ۴۱۸، ۴۱۹ || ۴۱۹۰۰۲ || ۰۰۳

۴۹۲ | دومین نظریه ۹۰۰۰، ۳، ششمین

نظریه ۹۰۰۰، ۳ | هفتمین نظریه ۳۷۶۰۰ |

۳، هشتمین نظریه ۴۲۰۰، ۳ | نهمین

نظریه ۳۸۸۰۰، ۳۸۹، ۴۶۷، ۴۹۱

دوم. سر آغاز، ص ۹۹۰۰۷۶ || ۰۰۲

۴۰۹ || ۳۹۶۰۰۳ || ۱۲۶۰۰۴ || ۹۹۰۰۵

فالاکوئرا

موردها - مورده ۵۵۷۰۰

فیلو

د دیکالوگو (De Decdlogo) ۳۲۰۹، ۰۰

۲۸۳ | ۲۷۶۰۰۳۳۰۹

د دیرتوتیبوس (De Virtutibus) ۲۱۴۰۳۹

۱۳۳۰۰

د دیناموسیس (De Vita Mosis) ۲۰۰، ۰۰

۳۵۶۰۰۱۰۰

د موتاتیونه نومینوم (De Mutatione Nominum)

num ۵، ۳۵۶۰۰۴۶

د اویفیکیموندی (De Opificio Mundi)

۵۱۱۰۰۱۳، ۱۴ | ۵۷۸۰۰۴۶

۰۰۸۱، ۲۶ | ۵۱۱۰۰۶۷، ۰۰۲۲

لاتینی (۱۵۲۰) ۴۵۷، ۴۵۹۱، ۳۵۱۰۰

۵۹۵، ۵۹۶

پروشها - مشیوت :

سنهدین ۷۸۰۰

شمونه پراتیم ۹۵۰۰

آبوت ۹۶۰۰

تشیوت :

قوبص اول، ۱۴۰، ۱۵۷۰۰ | ۰۰۱۵۹

۹۵، ۹۶، ۹۷ | ۳۰۶۰۰۱۶۰ || دوم ۹۶۰۰

۱۰۷ || فریمان ۱۰۹۰۰

اسحاق اسرائیلی

کتاب الحدود والرسوم ۳۶۸۰۰

لیبردالمانتیس (سفرها - یسودوت)، ص ۴۸

c ۳۸۵۰۰ | ص ۳۶۹۰۰۲d || ص ۷d تا

۴۷۸۰۰۸a || ص ۴۸۵، ۴۸۰، ۴۶۷، ۰۰۸a

۲۸۶ | ص ۴۸۶، ۴۸۵، ۰۰۸c || ص

b ۳۷۰۰۰۱۰ || ص ۳۷۰۰۰۹b

آفودی

شرح برموده نبوکیم، ۳۸۴، ۳۸۸

اویکیرول (ابن جبیرول)

ینبوع الحیاة ۳۵۱۰۰

بحیة بن یقود

حبوت ها - لبابوت اول ۳۸۹۰۰۵، ۳۹۰

۴۲۲، ۴۲۳ | ۳۹۰۰۰۶ | ۱۰۵۰۰۱۰

| مقدمه عربی، ص ۵، س ۱۵ - ۱۴

هارون بن الیاس نیکومدیان

عَصَ حَیِّم ۸۴۰۰، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۰، ۵۳۷،

۵۸۳

یوسف البصیر

مَحْكَمَةُ بَنِي ۴۷۱، ۸۷۰۰

نَعِيمُوت ۸۶۰۰، ۸۷، ۳۴۵، ۳۴۶،

۳۹۸

یوسف بن صَدِیق

عَلَام قاطان، اوّل ۴۰۴۰۰ | سوم ۴۰۳۰۰،

۴۰۴

یوسف ها - لوی

شرح برانبیای صغیر ۵۷۳۰۰

یوشع بن یهوذا

بُوشِیت دَبَاه ۳۹۸۰۰

یهودا بن برزیلای

یَرْدِش سِفُو قَصِیر ۱۰۹۰۹۹۰۰، ۱۱۳، ۱۲۱،

۱۲۶، ۲۳۲

یهودا ها لوی

کُرْدی

اول، ۴۰۰۰۰۶۷

چهارم، ۹۰۹۰۰۳

پنجم، ۸۷۰۰۲ || ۸۸۰۰۱۲ || ۰۰۱۴

۲ || ۴۲۳۰۳۹۹۰۰ || ۱۸ || ۴۰۵۰۰۰

۱۸ | ۲۲۴۰۲۲۳۰۰ (۱) | ۱۸ (۲)

۳۵۶

د سومنیس (De Somnis) اول، ۱۳، ۷۶

۳۵۶۰۰

کـوَنُود دِنُوس سِیت اِیمُوتـا بیلِیس (Quod

Deus Sit immutabilis) ۰۰۴۷، ۱۰

۶۱۷

قِرْقِسَانی

انواد، اول، ۰۰۸ (۱۲) || دوم، ۰۰۲۸، ۱۰۳۰۰

|| هشتم، ۳۱۲۰۰۳

کُرِسکا

اُرد آدونای، سوم، ۰۰۵، ۳۷۲۰۰

کُرِسُونِیدِس

مِلْحَمُوت آدونای، ششم، ۰۰۳، ۳۷۴۰۰

۳۷۷

مَقْمَص

عَشْرُونَ مقالة ۱۲۶، ۱۲۱، ۱۱۳۰۰

موسى بن عزرا

کتاب المحاضرة والمذاكرة ۹۱۰۰

موسى تقو

کتاب تمیم ۱۱۰۰۰

نَحْمَنِیدِس

اِکْرِت ها - دَمِین ۱۱۰۰۰

یهودا هکدسی

اشکولها - کوفر، ۸۴۰۰۲۸

۴۰۰۰ | ۱۸ (۳)، (۹)، (۱۰) ۴۳۹۰۰ ||

۶۶۲، ۶۱۸، ۵۹۹۰۰۲۰

III - آثار یونانی و لاتینی و نویسندگان آنها

فیزیک

اول، ۵۵۳، ۱۰۰۲ | ۳۲۸، ۳۲۹

۲۸۷، ۰۰۵ | ۳۸۴، ۰۰۷ | ۳۶۴، ۰۰۸ | ۰۰۹

۳۵۶، ۰۰۱۹ | ۳۶۹، ۰۰۳۵۶

دوم، ۱۶۰۰۰۱، ۲۹۷، ۵۶۰، ۵۸۵ ||

۰۰۸ | ۵۵۶، ۰۰۵ | ۵۷۸، ۰۰۴

۵۷۱

سوم، ۱۶۰۰۰۱، ۴۹۷، ۰۰۴ | ۲۷۲، ۰۰۴

۰۰۶ | ۴۸۷، ۰۰۵ | ۴۱۲، ۰۰۴ | ۴۸۷، ۰۰۶

۴۳۲، ۰۰۴۲۸، ۰۰۴۱۵، ۰۰۴۱۲، ۰۰۳۹۶

۰۰۸ | ۴۹۶، ۰۰۴۸۷، ۰۰۴۶۲، ۰۰۴۶۲

۴۱۵

چهارم، ۴۳۸، ۰۰۶ | ۵۰۵، ۰۰۸ | ۱۲

۴۱۲، ۰۰۱۴ | ۴۶۲، ۰۰۰

ششم، ۴۸۵، ۰۰۱ | ۴۹۲، ۰۰۴۹۲ |

۵ | ۳۲۸، ۰۰۳ | ۵۱۶، ۰۰۵۱۵، ۰۰۴۶۲

۵۱۵، ۰۰۹ | ۴۹۲، ۰۰۷ | ۳۲۸، ۰۰۰

هفتم، ۴۹۷، ۰۰۱۰

هشتم، ۴۶۲، ۰۰۱۰ | ۳۹۶، ۰۰۲ | ۴۰۸

۰۰۵ | ۴۳۳، ۰۰۲ | ۴۱۲، ۰۰۴ | ۱۹۶، ۰۰۵

۰۰۸ | ۴۱۳، ۰۰۷ | ۴۱۲، ۰۰۶ | ۴۱۷

۰۰۹ | ۵۵۲، ۰۰۴۱۵، ۰۰۴۱۲

۳۷۵، ۰۰۱۰ | ۴۶۶، ۰۰۴۶۲، ۰۰۴۶۰

دوازدهم، اول، ۵۵۵، ۰۰۲ | ۳۷۵، ۰۰۵-۷

اتیوس (پلوتارخوس دروغین)

دو پلاسیقیس فیلودو فردوم

اول، ۱۸، ۰۰۳ | ۴۸۹، ۰۰۴۷۲، ۰۰۳۱۸

۰۰۳، ۰۰۷ | ۲۹۴، ۰۰۴، ۰۰۶ | ۲۱۰، ۰۰۳، ۰۰۵

۵۸۲ | ۳۹۵، ۰۰۱، ۰۰۱۲ | ۴۸۹، ۰۰۵، ۰۰۱۲

۲۹۰ | ۴۹۶، ۰۰۱۶ | ۲۸۹، ۰۰۴، ۰۰۲۳

۱۵۹۰، ۰۰۱۰۲۴

چهارم، ۲۷۷، ۰۰۳، ۰۰۵، ۰۰۴۷۶

ارسطو

مقولات، ۳۳۴، ۰۰۵ || ۳۲۸، ۰۰۶ || ۱۹۴، ۰۰۸

۵۰۵ || ۲۰۴، ۰۰۱۰ | ۴۴۰

عبادت، ۱۱۵، ۰۰۱ || ۳۷۱، ۰۰۲ || ۰۰۶

۲۰۳ || ۳۲۶، ۰۰۷ | ۱۱۵، ۰۰۳۲۶

تحلیلات اولی، اول، ۷۰۰، ۰۰۲ || دوم، ۰۰۲

۴۰ | ۲۱۰، ۰۰۲۲ | ۱۱۵، ۰۰۲۷، ۰۰۵۵۶

تحلیلات ثانی، اول، ۵۵۳، ۰۰۲ | ۵۵۸، ۰۰۱۰

۲۲۰، ۰۰۱۲ | ۴۱۹، ۰۰۲۲

مواضع، اول، ۱۷۴، ۰۰۵ | ۲۳۲، ۰۰۲۲۷

|| دوم، ۱۹۵، ۰۰۴ || پنجم، ۱۵۳، ۰۰۵

۲۲۰، ۰۰۸ || ششم، ۱۹۵، ۰۰۶ || هفتم، ۰۰۱

|| هشتم، ۵۱۵

دوازدهم، ۱۵۳، ۰۰۵ || ۱۱۵، ۰۰۱۶

۰۰ ۱۷ ۴۶۶، ۲۱ ۰۰ ۱۳ ۳۳۰ ۰۰	۳۷۵۰۰۸ ۴۹۳۰۰۷ ۴۰۶۰۰۵
۵۵۴	۱ ۳۷۷۰۰۱۲، ۳۷۸، ۳۹۹، ۵۸۳ سوم، ۱
هشتم، ۴۸۷۰۰۲	۴۹۶۰۰ ۴۹۳۰۰۲ ۴۹۳۰۰۲ ۴۹۶۰۰
نهم، ۵۷۷۰۰۸ ۶۸۶۰۰۵	۴۸۰۰۰۴
دهم، ۳۲۵۰۱۵۰۰۳	کون و فساد، اول، ۴۶۶۰۰۱ ۴۸۵۰۰۲،
یازدهم، ۴۸۳، ۴۷۹ ۰۰۲ ۴۸۳، ۰۰۱۰	۴۹۴، ۴۹۲ ۳۶۹، ۳۶۴، ۳۵۶۰۰۳ ۸
۴۹۶	۴۷۲۰۰ دوم، ۴۲۸۰۰۱۰ ۴۱۷۰۰۱۱،
دوازدهم، ۲۲۰۰۴ ۴۲۸ ۰۰ ۵ ۶	۵۴۶، ۴۲۸
۰۰۹ ۴۹۹، ۲۳۲، ۲۲۶ ۰۰ ۷ ۱۰۰	دلفنس، اول، ۴۸۱۰۰۴ دوم، ۵۸۸۰۰۲
۰۰۴۱، شرح، ۰۰۲۳۲ ۵۷۵ ۱۰۰ ۱۰	۴۳۸۰۰۱۰ سوم، ۵۵۷ ۰۰ ۳ ۰۰۷
۳۷۶	۵۸۸ ۵۵۶۰۰۹، ۶۳۹ ۶۳۳۰۰۱۰،
اخلاق نیکوما خوسی، اول، ۲۲۰۰۴، ۲۹۱	۵۵۷۰۰۱۲ ۶۴۵، ۶۳۸
۵۸۸۰۰۳، سوم دوم، ۶۱۷۰۰۴	دطول و عرض زندگی، اول تا چهارم، ۰۰
پنجم، ۲۲۰۰۶ ششم، ۵۸۸۰۰۲	۱۵۳
خلاق انودمی، دوم، ۶۴۱۰۰۶	دلتنفس، هفدهم تا هیجدهم، ۱۵۳۰۰
دبلاغت، اول، ۴۵۱، ۳۳۰۰۲ ۴۵۱۰۰۴	مقافیزیک
۵۴۸۰۰۵۴۶۰۱۱ ۵۵۷، ۵۵۶۰۰۱۰	اول، ۳۸۵۰۰۳ ۵۵۶، ۵۵۳۰۰۱
۰۰۱۵ ۳۳۰۰۲۴ دوم، ۴۵۱ ۰۰ ۲۴ سر-م	۰۰۹ ۱۰۰۸ ۲۸۷، ۳۶۰ ۰۰ ۴
۲۹۱، ۲۴۰۰۱۰	۵۵۳
دشعر؛ ۴۳۱۰۰۷ ۲۹۱، ۲۴۰۰۲۱	دوم، ۴۱۷۰۰۲
دحرکت جانودان، ۶۴۵۰۰۱۰	چهارم، ۳۲۷، ۳۲۶۰۰۳ ۵۵۵۰۰۲
دذکوبین جانودان، دوم ۵۸۸۰۰	۵۸۷، ۳۲۶۰۰۶ ۵۳۸، ۲۰۵۸۰۰۴
دگیاهان، دوم ۵۵۷۰۰	۲۰۳، ۲۰۵۰۰۰۷
افلاطون	پنجم، ۴۶۶ ۰۰ ۳ ۲۶۲، ۲۲۰۰۶،
فدوس، E ۳۶۱۰۰۲۴۷	۱۸۸۰۰۱۰ ۴۸۱، ۳۳۳، ۳۳۰، ۳۲۸
جمهدی، چهارم، CD ۶۳۳۰۰۴۳۹ نهم	۰۰۲۲ ۲۲۷، ۱۸۶۰۰۱۸ ۶۴۵۰۰۱۲
D ۶۳۸۰۰۵۸۶	۲۹ ۲۶۲ ۰۰ ۲۶ ۳۷۲۰۰۲۲ ۳۹۶
سوفسطایی، B ۳۶۱۰۰۲۴۶ E ۰۰۲۴۸	۱۱۵۰۰ ۳۲۳، ۲۲۷، ۱۸۵۰۰۳۰
	ششم، ۱۹۶۰۰۲۲ ۱۹۶۰۰۲
	هفتم، ۵۷۷۰۰۷ ۵۰۶ ۰۰ ۹ ۱۲

|| نوزدهم، ۲، ۱۴، ۵۹۷۰۰ | ۰۰۱۷۰۳ | ۵۹۹۰۵۹۸

پُورفیری (فورفورئوس)

ایساغوجی، ۱۹۷۰، ۱۹۶۰، ۱۸۷، ۱۵۴۰۰

تیمیستیوس

دربارهٔ دد نفی، ۴۸۲۰۴۸۱۰۰

جالینوس (گالین)

ددا جزاء بدن انسان، نهم، ۵۸۵۰۰ | ۱۴

ددا اصول بقراطی، اول، ۴۷۸۰۰ | ۱

ددا آراء بقراط و افلاطون، هشتم، ۲۷۸۰۰ | ۲

داماسکیوس

فلسفه افلاطون، ۱۲۳۰۰ | ۵۴

دیوگنس لائرتیوس

ددا زندگی و مرگ فیلسوف، هفتم، ۰۰۱۴۱۰۰

| ۴۴۸ | ۵۰۸۰۰ | ۱۵۶ | ۵۰۸۰۰ | ۹ | ۱۵۹۰۰ | ۲۲

| ۴۹۳۰۰ | ۴۲ | ۱۰ | ۴۹۳۰۰ | ۳۱

| ۴۸۸۰۰ | ۵۴ | ۴۹۱۰۰ | ۴۲ | ۲۸۹۰۰ | ۴۳

| ۴۷۲۰۰ | ۵۵ | ۴۹۱۰۰ | ۵۶

سینکرا

نامه‌ها، اول، ۳۶۱۰۰ | ۸

سیمپلیکیوس

ددا فیزیک، هشتم، ۴۱۵۰۰ | ۴۱۱۰۰ | ۱۰ | ۰۰۱۰

| ۳۶۱ | ۱۵۱۰۰ | ۲۵۴ E

تیمئوس، ۳۸۲۰۰ | ۲۸ A — ۳۶۱۰۰ | ۲۷ D

| ۵۵۴ | ۵۷۴۰۰ | ۳۰ A | ۵۷۴۰۰ | ۳۰ B

| ۵۷۴۰۰ | ۴۱ E | ۵۷۴۰۰ | ۴۸ A

اسکندر آفرودیسی

ددا سرنوشت، ۶۱۸۰۰ | ۹ || ۵۸۱۰۰ | ۳۰

اوکلیدس

اصول، اول، ۴۸۶۰۰

پالائفاتوس

ددا دربارهٔ چیزهای باور ناکردنی، ۵۸۵۰۰ | ۳

پروکلوس

سازمان الاهیات، ۱۴۲۰۰ | ۱۲۴۰۰

ددا دربارهٔ تیمئوس، ۱۴۲۰۰ | ۱۲۴۰۰

ددا دربارهٔ الاهیات افلاطون، ۱۴۲۰۰ | ۱۲۴۰۰

پلو تارخوس

بر ضد کولوتین، ۴، ص | ۳۶۱۰۰ | ۱۱۰۸۱ ||

| ۴۶۷۰۰ | ۱۱۱۱ B, C | ۱۱۱۱ C || ۰۰

۴۹۲

پلوتینوس (فلوطین)

انقاد (قاسوعات)، اول، ۳۳۲۰۰ | ۸، ۱ || دوم،

| ۳۶۵۰۰ | ۱۶ || پنجم، ۳۶۲۰۰ | ۵، ۸ ||

اوئولوجیا، ۵۱۰۰ | ۳۶۲۰۰

پلینی

تاریخ طبیعی، دوازدهم، ۵۹۸۰۰ | ۳۸، ۲۱

۳۷۶، ۳۷۴

قطعات

آمونئوس (Arnim) ۲۰۲۰۰

دِموکریتوس ۴۷۸، ۴۷۷، ۳۶۱۰۰

جالینوس؟ (Arnim) ۵۰۵، ۲۸۶۰۰

پادمنیدیس ۴۴۵۰۰

کیکرو

دماهیّت خدایان ۱۲۰۰، ۵۴۵

دسرنوشت ۶۱۸۰۰، ۶۹۳

لوکرتیوس

دماهیّت اشیاء، اول، ۲۷۰-۲۶۸-۴۹۱۰۰

|| دوم، ۸۵۹-۴۸۸۰۰۷۳۰-۴۸۸۰۰ || سوم، ۳۲۸

|| ۵۰۲-۱۹۲۰۰ || پنجم، ۹۲۴-۵۴۵۰۰ ||

ششم، ۵۹۹۰۰۸۸۰

IV- آثار مسیحی و نویسندگان آنها

عهد جدید

انجیل متی، ۵۸۲۰۰۲۴:۱۹ | ۰۰۲۶:۱۹

۵۷۹، ۵۷۸

انجیل مرقس، ۵۷۸۰۰۲۷:۱۰

انجیل لوقا، ۳۰۸۰۰۱۱-۱۳:۱ | ۲۶-۳۱:۱

|| ۳۰۸، ۳۰۷۰۰ | ۳۰۸، ۱۲۲۰۰۳۵:۱

۳۰۷۰۰۲۴-۲۵:۱۶

انجیل یوحنا، ۲۳۶۰۰۱:۱ | ۳۱۶۰۰۳:۱

| ۳۰۸۰۰۷:۱ | ۳۰۹، ۱۲۲۰۰۴:۱

۰۰۳۱:۳ | ۲۴۲۰۰۱۳:۳ | ۳۱۷۰۰۱۴

|| ۲۴۲ | ۱۲۲۰۰۲۵:۱۱ || ۱۲۲۰۰۶:۱۴

اول قودنتیان، ۱۲۲۰۰۲۴:۱ || ۰۰۴۷:۱۵

۲۴۲

کولوسیان، ۲۲۰۰۴:۳

ابوقرّة

فی وجود الخالق، ص ۴۶۴-۴۶۲-۳۹۱۰۰

۳۹۲

مجر، سوم، ۳۳۲۰۰۲۱ | ۳۲۰۰۰۲۲ ||

هفتم، ۱۱-۷-۱۳۶۰۰ || نهم، ۶۱۷۰۰۳،

۶۶۳

اپوسکولا (PG ۹۷)، دوم، D ۱۴۷۳۰۰

۱۲۰ | B ۱۱۶۰۰۱۴۸۰ | C ۱۴۸۰۰۰

۱۲۰ | بیست و پنجم، C ۱۵۶۰ تا B ۱۵۶۱

۳۱۱، ۱۳۶۰۰

اپیفانیوس

برضد الحاد... (PG ۴۱) ۲۱۸۰۰

آتا ناسیوس

و درباره شولای دینی (PG ۲۶) ۱۱۶۰۰۲۶

ابن سوار

مقاله ۸۰۰۰ | ص ۳۹۳۰۰۲۴۳، ۳۹۲

اَو کام

۳۵۳۰۰ *Quodlibet III*

اَو گوستن

ددفنس د...، چهارم، یازده، ۶۴۳۰۰۱۶

ددمینه الاهی، دوازدهم، ۱۸، ۴۷۰۰۰

پانزدهم، ۱۰۱، ۶۴۳۰۰

ددقلیث، پنجم، ۸، ۱۰ تا ۹، ۱۰، ۱۲۸۰۰۱۰

۶۴۳۰۰۱۰۰، *Enchiridion*

ایرِ نائوس

برضد بد دینان (PG ۷)، چهارم، ۱۲۲۰۰

بازیل

نامه‌ها (PG ۳۲)، ۳۸، ۳۴۵۰۰۲، ۳۸ | ۳۸

۳۴۵، ۱۱۹۰۰۳ | ۱۱۶۰۰۴، ۲۱۰

شش دوز آخر ینش (PG ۲۹)، اول، ۰۰۳

۴۰۸ | دوم، ۱۳۴۰۰۲

مواعظ (PG ۳۱)، اول، چهاردهم، ۱۱۶۰۰

|| بیست و چهارم، ۱۱۶۰۰

بونا و نثورا

جلد دوم آثار الاهیاتی برجسته، مبحث اول،

بخش اول، مقاله اول، مسئله دوم، ۴۵۶۰۰ |

نخست ۴۶۴۰۰ | دوم، ۴۶۴، ۴۶۳۰۰ | سوم

۴۶۱۰۰، ۴۶۳، ۴۶۲ | پنجم، ۴۵۸، ۴۵۷۰۰

پول راهب انطاکی

نامه به دوستی مسلمان، ۱۲۲۰۰

دساله دفرقه‌های مسیحی، ۱۲۸۰۰

خطابه برضد آدیانسوس (PG ۲۶)، اول، ۵

۱۳۵۰۰ || دوم، ۲۹۵۰۰۳۲ || سوم، ۰۰۶

۲۳۶ || چهارم، ۲۵، ۲۱۷، ۱۳۵۰۰

آرتیناگوراس

استرحام، ۱۲۰۰۶

اریگنا، جان اسکوتوس

دتقسیمات طبیعت (PL ۱۲۲)، ۱۲۵۰۰

آلبرتوس ماگنوس

درباره سوم فیزیک، باب دوم، فصل پنجم، ۰۰

۴۶۳

درباره هشتم فیزیک، باب اول، فصل نهم، ۰۰

۵۹۶، ۵۹۵ | فصل دوازدهم، ۴۵۷، ۴۵۶۰۰

۴۰۱

درباره بک دای، سوم، ۳۵۲، ۳۵۱۰۰

الیاس نصیبینی

کتاب البرهان علی صحیح الایمان، ۳۰۴۰۰

۳۱۵

اوریگن

برضد کلیموس (PG ۱۱)، سوم، ۵۷۹۰۰۷۰

|| پنجم، ۲۳، ۵۷۸۰۰ | ۳۱۰۰۰۶۱ ||

هشتم، ۱۱۵۰۰۱۲

دشرح یوحنا (PG ۱۴)، دوم، ۲ (C ۱۰۸ تا

۱۰۹ A (۱۳۲ C) ۰۰ | ۱۳۵، ۱۳۴۰۰ | ۶ (C ۱۳۲)

۳۰۴ || سیزدهم، ۲۱ (C ۴۳۲) ۱۲۰۰

دشرح متی (PG ۱۳)، ۵۷۹۰۰۹۵

تئودور مویسوستیایی

دردساله دوم بولس به غلاطیان، ۳۱۸۰۰۵:۴
 دردساله دوم بولس به کولوسیانی، ۱: ۰۰۱۳
 ۳۱۸

تئوفیلوس

برخند اوتولیکوم (PG ۶)، دوم، ۱۳۴۰۰۴
 | ۱۲۲۰۰۱۵ | ۱۲۲۰۰۱۸ |

تیرتولیان

برخند هرموگنیان (PL ۲)، ۱۳۴۰۰۴
 برخند مرقیونیان (PL ۲)، ۳۵۶۰۰۵
 برخند پراکسیام (PL ۲)، ۱۱۰۰۷، ۱۱۰۰۷، ۷۵
 ۱۱۶۰۰۲۶ | ۲۱۷، ۱۱۵، ۱۰۹

توماس آکوئیناس

برخند بیدینان، دوم، ۳۸، ۴۵۶۰۰، ۴۵۷
 ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۴ || سوم، ۵۹۱۰۰۶۵
 ۵۹۱۰۰۶۹ || ۵۹۳، ۵۹۲
 دزدادت خدا ۵۹۶، ۵۹۳۰۰
 دحیقت ۵۹۲۰۰

ددهشتم فیزیک، درس بیست و یکم، ۴۵۶۰۰
 ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰

In I Sententiarum، دوم، ۳۵۳، ۳۵۲۰۰
 In II Sententiarum، اول، ۴۵۶۰۰
 ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۴
 ۵۹۶، ۵۹۰

مجموعه الاهیات، اول، ۴۵، ۳۷۲۰۰۱ |
 ۴۶، ۴۵۶۰۰۲، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۲
 ۴۶۳ | ۱۰۵۵، ۵۹۳۰۰۵، ۵۹۶

تیموتی، پاتریارک انطاکیه

دفاع از مسیحیت (ویرایش مینگانا)، ص ۱۷
 ۳۱۱۰۰۱۹ | ص ۱۹، ۳۱۲۰۰ | ص
 ۳۱۳۰۰۸۱، ۸۰، ۷۸ | ۳۲۰، ۳۱۱۰۰۲۲

دیونیسوس

ددا اسماء الاهی (PG ۳)، هشتم، ۵۷۹۰۰۶

سیریل اسکندران

احتجاج برخند تئودوریان (PG ۷۶)، ۱۱۶۰۰

فوتیوس

کتابخانه (PG ۱۰۳)، ۴۰۸۰۰۲۲۳، ۲۳۰ |
 ۳۳۵۰۰

کاسیان

ددهشتم مسیح (PL ۵۰)، اول، ۲ و پنجم، ۲
 ۴۵۸، ۴۵۷۰۰

گرگوری نازیانزوسی

خطابه‌های دینی کبیر (PG ۴۵)، ۳۳۴۰۰۱۰

گرگوری نازیانزوسی

خطابه‌ها (PG ۳۶)، بیست و هشتم، ۵۰۰۷

لئونتیوس بیزانتیومی

سه کتاب برخند نسطوریانوس و اوتوخیانوس،
 (PG ۸۶) ۳۳۴۰۰

ماریوس مرکاتور

دساله ددتمایز (PL ۴۸، ۷۷۳)، ۳۴۹۰۰

۷ تا ص ۴۷، ص ۳۲۶۰۰۷ | ص ۳۲۲۰۰۴۹
 | ص ۳۳۵۰۰۵۳ | ص ۵۴، ص ۸ تا ص ۵۵
 ص ۳۳۶۰۰۱ | ص ۳۴۱۰۰۵۵ | ص ۰۰۶۴
 ۳۲۶ | ص ۳۳۲، ۱۱۷۰۰۶۶ | ص ۰۰۶۷
 ۳۳۲، ۱۱۷

تثلیث، ص ۳۲۹۰۰۱۳۲ | ص ۱۵۶، ۱۶۷،
 | ۳۳۲۰۰۱۷۰ | ص ۱۶۰-۱۵۷-۳۳۲۰۰
 ص ۱۶۱-۱۶۰-۳۳۳۰۰ | ص ۶۸ | ۳۳۳۰۰

یوحنا دِمَشقی

د(اعتقاد مستقیم) (اِدَنوُدکس)، (PG ۹۲)، اول،
 | ۲۲۴۰۰۲ | ۲۰۸۰۰۳ | ۴۹۰۰۵ | ۵۰
 ۰۰۹ | ۳۲۲، ۱۱۹۰۰۸ | ۲۱۸۰۰۶-۸
 ۲۴ | ۲۱۹، ۲۱۸ || دوم، ۳۵۵، ۲۲۵۰۰۵
 ۳۴۵۰۰۴، سوم، ۶۶۳۰۰۳۵ || ۶۱۷۰۰
 در(الحاد (PG ۹۴)، ۱۰۱، ۳۱۹، ۲۴۳، ۲۴۲۰۰۱۰۱
 دیا لکتیکا (PG ۹۴)، ۳۲۱۰۰۲۳

مجادله مسیحی و مسلمان (PG ۹۴)، A
 ۱۵۸۷ C | ۳۱۱، ۲۴۳، ۱۳۷، ۱۳۳۰۰ ۱۵۶۸
 ۱۵۸۹ A | ۲۴۶۰۰ ۱۵۸۸ B | ۲۴۶۰۰ ۱۵۸۹
 ۱۵۸۹-۱۵۹۰ | ۶۰۷۰۰ ۱۵۸۹ C | ۲۴۶۰۰
 | ۳۱۲۰۰ ۱۵۹۲ A | ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۷۰۰ ۱۵۹۲ A
 ۱۶۲۳ C | ۶۰۷، ۵۱۹۰۰ ۱۵۹۳ B | ۱۵۹۲ B
 ۶۰۸۰۰ مجادله مسلمان و مسیحی (PG ۹۶)،
 | ۳۱۱۰۰ ۱۳۴۱ C | ۲۲۲، ۲۲۱۰۰ ۱۳۴۱
 ۰۰ ۱۳۴۴ A | ۲۹۵، ۲۴۳، ۱۳۳۰۰ ۱۳۴۱ D
 ، ۲۲۶۰۰ ۱۳۴۵ A | ۲۴۶۰۰ ۱۳۴۴ C | ۲۳۹
 | ۲۴۲، ۲۲۱۰۰ ۱۵۸۶ A-۱۵۸۷ A | ۳۱۲
 ۲۹۵۰۰ ۱۵۸۷ A

مار یوس ویکتورینوس

برضد آدیانوس (PL ۸)، اول، ۱۲۳۰۰۱۳
 | ۲۳۶۰۰۲۲ | ۲۳۶۰۰۶۳ | ۱۲۲۰۰۰۰ || چهارم،
 ۱۲۳۰۰۲۱

نمیسیوس

دطبیعت بشری (PG ۴۰)، ۴۷۶۰۰۲

نیکولاوس اوترکوری

د(برناد آرتسوی) ۵۹۵، ۵۹۴۰۰

نوا تینون

د(تثلیث (PL ۳)، ۲۹۵۰۰۳۱

هرماس

شبان (PG ۲، Pastor)، دوم، ۳۵۵۰۰۱۰

هیپولیتوس

برضد بددینان .. (PG ۱۰)، ۳۱۰۰۰۳ |

۲۹۵۰۰۱۵

د(دب دینان عمده (فلاسفه)، ویرایش و ندرلاند،
 ششم، ۵۱۰۰۰۹ || هفتم، ۳۱۰۰۰۳۵ || نهم،
 ۲۱۷، ۱۱، ۱۰ || دهم، ۸، ۳۳، ص ۲۹۰، س ۸
 ۳۵۶۰۰

یحیی بن عدی

دفاع، ص ۱۳-۱۳۰۰۰۴-۳۳۱ و جاهای دیگر
 د(ساله های کوچک، ص ۱۷-۱۲-۳۳۲۰۰۱۷ | ص
 ۲۰-۳۳۳۰۰۱۸ | ص ۲۱-۳۳۶۰۰۲۱ | ص
 ۲۸-۳۲۷۰۰۲۸ | ص ۳۳۳۰۰۳۶ | ص ۰۰۳۸
 ۳۳۳ | ص ۳۹، س ۱۰۰۴، ۷۹، ۳۳۴ | ص
 ۳۳۴، ۳۲۷۰۰۴۲ | ص ۰۰۴۴
 ۳۳۵ | ص ۴۵، ۳۳۵۰۰۴۵ | ص ۲۶، س

ص ۹، س ۱۸-۴۱۳۰۰۲، ۴۲۶ | ص ۹،

ص ۲۲-۴۱۳۰۰۲۵ | ص ۱۵، س ۱-۳، ۰۰

۴۱۳ | ص ۱۵، س ۵-۳، ۴۱۴۰۰ | ص ۱۵،

ص ۲۳-۴۱۳۰۰۲۳، ۴۳۲ | ص ۱۱، س ۶-۲، ۰۰

۴۱۴

یوحنا فیلوپونس (نحوی)

برضد الاسطو (اثری مفقود شده که نقلهای بی از

آن در منابع دیگر آمده است) .. ۳۷۴، ۳۷۵

۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۴۱۰، ۴۱۵،

۴۳۰

دلائل جهان برضد پروکلوس

فهرست ارجاعات

مصنفان، مترجمان و مؤلفان آثار دست دوم

چون نظر آن بوده است که خوانندگان اگر در ضمن مطالعه حواشی کتاب بخوانند صورت درست نام صاحب يك اثر يا نام اثر او را به دست بیاورند زودتر به مقصود برسند، در این فهرست ترتب القاب یا فرنگی ملحوظ شده و اگر نام نویسنده ای شرقی نیز در آن آمده، بدون ملاحظه صورت تجویدی تلفظ در ردیف حرف فرنگی نماینده آن باید جستجو شود، مثلاً «عملی» در حرف a، «فخری» در حرف f.

این فهرست به هیچ وجه فهرست کاملی از آثار مورد رجوع قرار گرفته نیست؛ مقصود از فراهم آوردن آن، در درجه اول، تکمیل اطلاعاتی است که در حواشی خود کتاب آمده است. علامت ستاره (*) در کنار شماره صفحه دلیل بر این است که در آن صفحه اطلاعاتی اضافی می توان به دست آورد؛ علامت چلیپا (+) در کنار نام اشخاص اشاره به آن است که در کتابنامه می توان درباره صاحب آن نام اطلاعی به دست آورد. آنچه بدون علامت و بدون ارجاع به صفحه آمده، اشاره به آثاری است که استاد و لفسن به کار برده ولی فرصت آن پیدا نکرده است که به صورت خاص در حواشی کتاب به آن

ارجاع کند. ← علامت رجوع کردن به عنوان پس از آن است.

آهوانی، احمد فؤاد، ال. ویراستار ابن رشد... * ۵۵۸

علی (مترجم قرآن)، ← محمد علی، مولوی.

آلمان، الکساندر: Altmann, Alexander... * ۳۵۷

آپتوویتسر، و.: Aptowitzer, V... * ۵۱۲

آرنیم، یوآنس : (Hans Friedrich August von) Arnim Joannes :
Stoicorum Veterum Fragmenta, VII : داقی : قطعات قدیمی

لایپزیگ، ۱۹۰۳، ۲۰۲۰، ۲۸۶، ۵۵۵

آرنولد، ت. و. : Arnold, T. W.، ویراستار ابن المرتضیٰ †

باشا. کونستانین: Bacha, Constantine، ویراستار ابو قره... *

بدوی، عبدالرحمان، ویراستار ارسطو... † ابن سوار، † ایتوس... †

باومکر، کلیمنس : Baumker Clemens، ویراستار آویکبرول... †

بایلی، سیریل: Bailey, Cyril : ذذیگوان یونانی داپیکودس : *The Greek*

Atomists and Epicurus . آکسفورد . ۱۹۲۸ .. ۴۶۶، ۴۸۹، ۴۹۱

باکوش، جی. : Bakoš J.، ویراستار ابن سینا... † * ۶۳۹، ۶۴۰

بانث دیوید ه. : Baneth, David H.، ویراستار، ایگروت ها - (مجم- *Iggerot*

ha - Rambam ۱۹۴۶ .. ۱۰۱

باربیه دومینار: Barbies de Meynard وپاوه دوکورتی Pavel de Corteilbe

ویراستار و مترجم. مسعودی †

بکر، سی. اچ. : Becker, C. H.، ویراستار ارسطو... † * ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۱۳۶،

۲۴۲.

بکر، ایمانوئل Bekker Immanuel، ویراستار ارسطو. ۳۷۲

بل، ریچارد : Bell, Richard مترجم قرآن، ادینبوره، ۱۹۳۷.. ۳۵۸

برگ، سیمون وان دن، مترجم ابن رشد... † * ۱۸۲، ۴۱۱

بیرام، آدثر : Biram Arthur، ویراستار و مترجم ابورشید... † ۱۸۶۰

بور، ت. ی. دو : Boer, T. J. de، قادیخ فلسفه داسلام : *Geschichte*

۱۹۰۱ء : ترجمہ انگلیسی بہ توسط

Philosophie im islam

The History of Philosophie in — زیر عنوان — Edward R: Jones

Islam، لندن، ۱۹۰۳ء، ۶۰۰، ۱۶۷

بونیٹس، ہرمان : Bonitz Hermann، *Index Aristotelicus*، فہرست الاسطویہ

برلن، ۱۸۷۵ء، جزئی از جلد پنجم چاپ آثار اسطوبہ توسط ریکر ۴۱۸۰۰

بویژ، م : M. Bouyges، ویراستار ابن رشد † و غزالی †

بروکلمان، کارل : Brockelmann Carl، *Geschichte der*، تاریخ آثار ادبی عربی : —

Arabischer Literatur، وایمار، ۱۹۰۲ء — ۱۸۹۸ء، و ذیل آن، ۲۲ — ۱۹۳۷

۷۱۶، ۴۳۶ ..

بروک، ا. ا. : Brook, A. E.، ویراستار اوریگن † ۳۰۴۰۰

براون، لاؤرنس ادوارد : Browne, Laurence Edward، منخسف شدن مسیحیت

د آسیا از زمان [حضرت] محمد [ص] تا قون چہادہم : *The Eclipse of*

Christianity in Asia from the Time of Muhammad till the

Fourteenth Century، کیمبریج [انگلستان]، ۱۹۳۳ء، ۱۲۱۰۰

بابر، سوؤمون : Baber Solomon، ویراستار *Pesik ta de— Rab Kahana*

۹۵۰۰، ۱۸۶۸

باج، ا. ا. ت. و. : Budg, E. A. T. W.، کتاب فرمانروایان *The Book of*

Governors، ۲ جلد، لندن، ۱۸۹۳ء، ۳۴۲*

بوسہ، ا. : Busse, A.، ویراستار پودفیری †

کارا دو وو، سی. م. ب. : Carra de Vaux, C. M. B.، غزالی : *Ghazali*،

پاریس، ۱۹۰۲ء، ۴۱۰۰

چادویک، ہنری : Chadwick Henry، مترجم اوریگن †

شیخو، لوئیس : Cheikho, Louis، ویراستار، بیست رسالہ کلامی نویسندگان مسیحی

عرب از قرنہای نهم تا سیزدهم : *Vingt traité Theologiquis d'auteurs*

arabes Chretiens, ix-xiii siècles، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۲۵ء، ۱۲۱۰۰

۱۲۲، ۱۲۹ — ۱۲۸

کوربین، ہنری : Corbin, Henry، تاریخ فلسفہ اسلامی : *Histoire de la*

philosophie Islamique، پاریس، ۱۹۶۲ء

کراؤفورد، سٹیووارت : Crawford, Stuart، ویراستار ابن رشد † ۴۸۲۰۰

کیورتن ویلیام : Cureton, William. ویراستار شهرستانی

چرنیس، هارولد : Cherniss, Harold : ۴۸۰ - ۴۸۱۰۰

دیوید سن، هربرت A. : Davidson, Herbert, «یوحنا فیلوپونوس به عنوان منبعی از دلایل آفرینش قرون وسطایی اسلام و یهودیت»، در *JAOS* (۱۹۶۹)

۳۹۱ - ۳۵۷ : ۸۹

ددرینگ، شون : Dederling, Sven، ویراستار ملطی †

دفری، روی جی. : Deferri, Roy J.، ویراستار بازیل

دلینچ، ف : Delitzsch, F. و شتینشیدر، م. : Steinschneider, M.، ویراستار

هارون بن الیاس

دربورگ، ج : Derenbourg, J.، ویراستار ابن جناح † ۹۳۰۰

دیلس، هرمان : Diels, Hermann، ویراستار اتیوس † و سیمپلیکیوس †

عقاید نامه‌های یرنابی : *Doxographi Graeci*، برلن، ۱۸۷۹؛ چاپ سوم ۱۹۲۰؛

اتیوس

قطعاتی از فلاسفه پیش از سقراط : *Die Fragmente der Vorsokratiker*، برلن،

۱۹۱۲، ۳۶۰، ۴۷۶

دیتریسی، فریدریش : Dietrich, Friedrich، ویراستار فارابی † و ارسطوی

دروغین †

دیوالد - ویلتز، سوزانسا : DiWald - Wilzer, Susanna، ویراستار

ابن المرتضی †

اکمان، کارل فریدریش : Eckmann, Karl Friedrich، مترجم غزالی †

۶۳۹*۰۰

اِفروس، اسرائیل : Efros Israel، ویراستار و مترجم ابن میمون † ۱۰۷۰۰

اِلدِر اِدل ادگار : Elder, Earl Edgar، مترجم شرح العقائد النسفیة از تفتازانی،

نیویورک، ۱۹۵۰، ۹۴۰، ۲۱۵، ۲۸۲، ۶۵۰، ۷۱۴، ۷۱۵.

فخری، مساجد، تاریخ فلسفه اسلامی : *A History of Islamic Philosophy*،

نیویورک، ۱۹۷۰

فینکل، جوشوا : Finkel, Joshúa، مترجم ابن میمون † ۱۰۷۰۰
فلوگل، گک : Flugel, G.، ویراستار جرجانی
فابز، فرنسیس هووارد : Fobes, Francis Howard، ویراستار ابن رشد † ۰۰
۴۶۶

فورژه، ژ : Forget, J.، ویراستار ابن سینا †
فرانک، ریچارد م. : Frank, Richard M.، «تفکرانی در مفهوم فنی» المعنی و کاربرد
آن در علم طبیعی ابن معمر»، در JAOS (۱۹۶۷) : ۲۴۸ : ۸۷
فرنکل، پ. ف. : Frankl, P. F.، ناقل یوسف البصیر † ۱۱۳۰۰*، ۳۴۶*
فرایمان، ا. ه. : Freimann, A. H.، ویراستار ابن میمون † ۹۵۰۰، ۱۰۷
فراید، س. : Fried, S.، ویراستار اسحاق اسرائیلی ۴۸۷*
فریدلندر، ایسرائل : Friedlaender, Israel، ۹۱۰۰*، ۲۰۹*، ۳۱۵*، ۵۶۳*
۶۷۶*

فریدلندر، میکائیل : Friedlaender, Michael، مترجم ابن میمون † ۵۵۰۰

گاردیه، لوئی : Gardet, Louis، و م. قنواتی : Anawati, M.، مدخل کلام
اسلامی : Introduction à la Théologie Musulmane، پاریس، ۱۹۴۸
۱۱۹، ۶۴، ۶۳، ۶۱، ۴۱، ۴۰، ۱۹۰۰

گایگر، ابراهام : Geiger, Abraham، محمد [ص] چیز از یهودیان پذیرفت
Was hat Mohammed aus dem Judenthume، بون، ۱۸۳۳، تجدید
نظر شده لایپزیگ، ۱۹۰۲-۳۰۵۰

ژیلسون، ایتین ه. : Gilson Etienne H. ۴۵۵*
گینزبرگ، لوئیس : Ginzberg Louis، اساطیر یهودیان : The Legends of
the Jews، جلد ۷ ۱۹۳۸-۱۹۰۹-۳۰۵۰

دخویه : de Goeje, M.، ویراستار مسعودی
گوتس، م. : Gotz, M.، ویراستار مائتریدی ۷۱۲-۷۱۳*
گواشون، آمیلی - ماری : Goichon, Amelie - Marie، واژه نامه زبان فلسفی
ابن سینا : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina، پاریس،

۴۴۲۰۰ ۱۹۳۸

— مترجم ابن سینا † ۶۳۰۰۰

- گولدنتال : J. Goldenthal، ویراستار موسی ناربونی
 گولدتسیهر، ایگناس : Goldziher Ignaz، «فقه» ۴۰۰
 «جنگ» «Melanges» ۹۰*۰۰
 ————— مناظره نامه : *Streitschrift*، لیدن، ۳۰۰۱۹۱۶
 ————— در *ZDMG*، ۲۰۰۱۸۸۷
 ————— ظاهریه : *Die Zahiriten*، لایپزیگ، ۲۹۴، ۲۵۸، ۱۵۰۰۱۸۸۴
 ————— سخنرانیها *Vorlesungen*، لایپزیگ، ۶۱۹، ۶۰۹، ۶۱، ۴۰۰۱۸۸۴
 گورنفینکل : J. I. Gornfinkle، ویراستار و مترجم ابن میمون †
 گراف، گئورگ : Graf, Georg، تاریخ ادبیات مسیحی عربی : *Geschichte der*
Christlichen arabischen Literatur، ۵ جلد، واتیکان، ۱۹۵۳-۱۹۴۴
 ۵۴، ۵۲، ۵۱*، ۸۱، ۸۰، ۳۲۱، ۲۰۹
 ————— نوشته‌های عربی تئودور ابوقره : *Die arabischen Schriften des Theodor*
Abu Qurra ۶۶۳، ۱۱۶۰۰
 ————— ویراستار و مترجم ابوقره † و پول راهب انطاکی †
 گرانت، رابرت م. : Grant, Robert M.، معجزات و قانون طبیعی داندیشه یونانی-
 رومی و آغاز مسیحیت : *Miracles and Natural Law in Graeco-*
Roman and Early Christian Thought، آمستردام، ۱۹۵۲
 ۵۸۵
 ————— ویراستار کتاب *Ad. Autol.* از تئوفیلوس : Theophilus که در ضمن متنهای
 قدیمی مسیحی آکسفورد : *Oxford Early Christian Texts*، ۱۹۷۰، به
 چاپ رسیده است.
 گروس، ه. : Gross H. ۱۰۸*۰۰
 گیوم، آلفرد : Guillaume, Alfred، ویراستار و مترجم شهرستانی † ۴۴۰۰
 ۴۵۰، ۴۴۹
 «ملاحظات دربارۀ آزادی اراده و تقدیر در اسلام» *Some Remarks on Free*
Will and Predestination in Islam ۶۳، ۶۱*۰۰
 گوتمان، یاکوب : Guttman, Jacob ۴۷۹*، ۴۵۵*۰۰
 هاربروکر، تئودور : Haarbrucker, Theodor، ویراستار و مترجم شهرستانی †

۶۱۹، ۱۶۷*، ۱۱۵، ۳۴، ۳۱، ۴۰۰

هان، آوگوست : Hahn, August ، کتابخانه نماد و اصول اعتقادات کلیسای قدیم

• *Bibliothek der symhole und Glaubensreglen der alten kirche*

برسلاو، ۱۸۹۷، ۱۱۶۰۰

هالکین، ابراهام س. : Halkin, Abraham S. ، «حشویه» ، ۳۴*، ۲۳۱*

هالپر، بنزیون : Halper, Benzion ، مترجم کتاب المحاضرة والمذاكرة از ابن عزرا

بدهبری زیر عنوان شیوة یسرائیل : *Shirat Yisrael* ، ۱۹۲۳/۴

هاردوئن، ژان : Hardouin Jean ، ویراستار پلینی ، ۱۶۸۵، ۵۹۷۰۰، ۵۹۸

الحریزی، یهودا بن سلیمان : al - Harizi, Judah b. Solomon ، مترجم ابن

میمون ، ۵۴۶۰۰

هاینشه، ریشارد : Heinze Richard ، ویراستار تمپینیوس ، ۴۸۲*، ۲۳۱*

هیکس، ر. د. : Hicks, R. D. ، ویراستار دیو گنس لائرتیوس ،

— ویراستار *Aristotle : De Anima* ، ۲ جلد، کیمبریج، انگلستان، ۱۹۰۷

هیرشفلد، هارتویگ : Hirschfeld, Hartwig ، ۲۷۶+ ، واسحاق اسرائیلی ، و

یهودا هاووی ،

هورو ویتس یوزف : Horowitz, Josef ، تحقیقات قرآنی : *Koranische*

Untersuchungen ، برلن و لایپزیگ، ۱۹۲۶

هورو ویتس، ساؤل : Horowitz, Saul ، ویراستار یوسف بن صدیق ،

— [تأثیر] سبک یونانی در تکامل فلسفه عربی : *Der Einfluss der griechischen*

Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den

Arabern ، برسلاو، ۱۹۱۵، ۶۶۰۶۵، ۲۷۶، ۳۶۱، ۵۰۷، ۵۱۲، ۵۱۳

— [کلام] درباره تأثیر فلسفه یونانی در تکامل علم کلام : *Ueber den Einfluss der*

griech. Phil. auf die Entw. des Kalam ، برسلاو، ۱۹۰۹، ۶۵۰۰، ۱۶۴،

۱۶۷، ۱۸۲، ۶۲۸*

— روانشناسی از زمان فلاسفه دینی یهودی قرون وسطی تا زمان سعدیا و ابن

میمون : *Die Psychologie beiden jüdischen Religions – Philosophen*

des Mittelalters von Saadia bis Maimuni ، ۲ جلد، برسلاو، ۱۸۹۸

۱۹۰۰، ۱۹۰۶، ۱۹۱۲

هورست، ل. : Horst, L. ، ویراستار الیاس نصیبینی ، ۳۱۵، ۳۰۴+

هورتن، ماکس : Horten, Max ، فلسفه اسلام : *Die Philosophie des Islam*

۱۸۲۰۰۱۹۲۲

[مسئله] مسئله فلسفی کلام تحقیقی دد اسلام — *Die Philosophischen Probleme*

des spekulativen Theologie im Islam ، بون، ۱۹۱۰۰۱۴۱۰۰۳۶۰

۲۹۱، ۴۸۷

نظام فلسفی متکلمان دد اسلام *Die philosophischen Systeme des*

spekulativen Theologie im Islam ، بون، ۱۹۱۲۰۰۳۴۰۰۳۵۰۰۶۶*۶۷*

۵۱۳*، ۱۸۲*، ۱۶۷*، ۱۶۴*، ۱۱۵*، ۶۷*۰۰

———— مقالات نشریه‌های گوناگون ۵۱۳* : ۱۸۲*، ۱۶۷*، ۱۶۴*، ۱۱۵*، ۶۷*۰۰

هوداس ا. : Hudās, O. و و. مارسه : W. Marçais ، مترجم صحیح بخاری : †

Les Traditions islamiques ، پاریس، ۱۹۱۴-۱۹۰۳-۶۲۷۰۰

ابن حنین ، اسحاق : Ibn Hunayn Ishak ، مترجم ارسطو ۳۷۱۰۰

ابن تیبون، یهودا : Ibn Tibbon, Judah ، مترجم بحیه بن پاکودا † و سعدیا †

۹۶۰۰

ابن تبون، صموئیل : Ibn Tibbon, Samuel ، مترجم ابن میمون † ۵۶۰۰ ، ۹۶

یوئل، ی. : Joel, I. ، ویراستار ابن میمون

یوئل، م. : Joel, M. ، آلبرت : Albert ، برسلاو، ۱۸۶۳۰۰۴۵۵*

یوستینیانوس ا. : Justinianus A. ، ویراستار ابن میمون †

کان، چارلز ه. : Kahn, Charles H. ۴۷۶۰۰

قلونیموس بن داوود : Kalonymus b. David ، مترجم ابن رشد ۵۹۸۰۰

قلونیموس بن قلونیموس : Kalonymus b. Kalon. ، مترجم ابن رشد ۵۹۷۰۰

کاوفمان، داوید : Kaufmann, David ، تسادیخ علم صفات دد فلسفه دینی یهودی

قرن دسومی از سعدیا تا ابن میمون : *Geschichte der Attributenlehre in*

der judischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia

bis Maimuni ، گونا ، ۱۸۷۷-۹۸۰۰ ، ۱۲۲ ، ۶۳۱

کِبل، جان : Keble, John ، مترجم ایرنا نوس †

کلاین، و. سی. : Klein, W. C. ، مترجم اشعری
 کُوپ، ژوزف : Kopp, Joseph ، ویراستار داماسکیوس ۱۲۳*
 کرل، م. لودولف : Krehl, M. Ludolf و ت. و. جونوبیل : Th. W. Jugnboil ،
 ویراستار بخاری † ۶۲۶۰۰
 کرمر، آلفرد فون : Kremer, Alfred von ، مبادئات قادیخ فرهنگی در محدوده
 اسلام : *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*
 [عربی و فارسی] ، لایپزیگ، ۱۸۷۳، ۶۱*
 — قادیخ اندیشه‌های غالب در اسلام : *Geschichte der herrschenden Ideem des Islam*
 لایپزیگ، ۱۸۶۷، ۶۷۱۰۰
 کوهن، سی. جی. : Kuhn, C. G. ، ویراستار گالن †
 کوچ، و. : Kutsch, W. و س. مارو : S. Marrow ، ویراستار فارابی †
 ۳۷۱۰۰

لامبرت، م. : Lambert, M. ، ویراستار و مترجم سعدیا.
 لنداوئر، صموئل : Landauer, Samuel ، ویراستار سعدیا.
 لاپه یوزف : Lappe, Joseph ، ویراستار نیکولاوس † ۵۹۴۰۰
 لاسویتس، کورد : Lasswitz, Kurd ، قادیخ جوهر فرد (ذدیگری) از قرون وسطی
 قانیوتون : *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*
 لایپزیگ، ۱۸۹۰، ۴۶۷۰۰
 لوین، برنارد : Lewin, Bernhard ، مترجم ابن سوار ۸۰* ، ۳۷۴*
 لیختنبرگ، ا. ل. : Lichtenberg, A. L. ، ویراستار ابن میمون †
 لو، ایمانوئل : Low, Immanuel ، گیاهان یهودیه : *Die Flora der Juden* ،
 وین و لایپزیگ، ۱۹۲۸، ۵۹۸۰۰
 لوجیانی : Luciani, J. D. ، ویراستار و مترجم جوینی

مابیلو، لئوپولد : Mabileau, Leopold ، قادیخ فلسفه ذدیگرانه : *Histoire de la philosophie atomistique* ، پاریس ، ۱۸۹۵، ۵۹۰۰، ۶۷، ۴۷۰،

مکارتی، ر. ج. : McCarthy, R. J. ، ویراستار و مترجم اشعری ؛ ویراستار
باقلانی ؛ مترجم ابن عساکر ؛

مکداندل، دانکن بک : Macdonald, Duncan Black ، توسعه و تکامل علم
کلام و علم حقوق اسلامی و ... : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* ، نیویورک، ۱۹۰۳، ۲۶،
۶۲، ۶۳، ۱۶۷، ۲۸۳، ۲۸۹

ترجمه کفایه قضالی.

مذکور (مذکور) ابراهیم، ادغنون الاسطو ذلجهان اسلام : *L'Organond' Aristote dans le mande Arabe* ، پاریس، ۱۹۳۴، ۲۱۰۰

مقدسی، جورج : Makdisi, George ، ویراستار ابن قدامة ؛ ۹۶۰۰

مالتز، هنری : Malter, Henry ، زندگی و آثار سعدیگائون : *Saadia Gaon His Life and Works* ، فیلا دلفیا، ۱۹۲۱، ۸۹۰، ۸۹۰

مانژنو [؟]، ا. : Mangenot, E. ۵۱۱۰۰

مارگولیو، دیویدسمیوئل : Margoliouth, David Samuel ۷۰*۰۰

نخستین توسعه دین اسلام : *The Early Development of Mohammedanism* ، لندن، ۱۹۱۴، ۱۳۰۰

میر، فریتس [فریدریش ماکس] : Meier, Fritz [Friedrich Max] . . .
(ویسبادن، ۱۹۵۷) ۶۲۶۰۰

مینگانا، آلفونس : Mingana Alphonse ، ویراستار و مترجم تیموتی ؛ ۳۱۳۰۰-
۳۱۱

موکل، م. جی. : Muckle, M. J. ، ویراستار غزالی ؛ ۳۵۱*۰۰، ۴۵۸
محمد علی، مولوی مترجم و شارح قرآن به انگلیسی : *The Holy Kur - an Containiug the Arabic text With English translation and*

Commentary ، وکینگ، انگلستان، ۱۹۱۷، ۳۰۵۰۰، ۳۱۱، ۳۵۸، ۵۷۰
مونک سالومون : Munk, Salomon ، ویراستار و مترجم دلالة الحائرین ابن میمون :
Le Guide des égares که نخستین بار به صورت عربی آن همراه با ترجمه
فرانسه و حواشی انتقادی و ادبی و توضیحی در ۳ جلد، پاریس، ۶۶ - ۱۸۵۶،

انتشار یافت ۱۶۷، ۱۱۳، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۵۸، ۵۵۰۰

جنگ فلسفه یهودی و اسلامی: *Mélanges de philosophie Juive et arabe*

پاریس، ۱۶۰۰۷۱۸۵۹

«Notice sur Abai'l : یادداشتی درباره ابو الولید مروان بن جنه» :

Walid Merwan Ibn - Djana'h. - ۹۳*۰۰

نادر، آلبرت ن. : Nader, Albert N.، ویراستار و مترجم خیاط +

نظام فلسفی معتزله : *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila*

۱۸۲، ۱۶۷*۰۰۱۹۶۵

نالیانو، ک. ا. : Nallino, C. A. ۱۹*۰۰، ۶۱۹*

نیموی، لئون : Nemoy, Leon، ویراستار قرقسانی +

تویمارک، داوید : Neumark, David، تاریخ فلسفه یهود *Geschichte der judischen philosophie des Mittelalters nach Problemen*

dargestellte برلن، ۱۹۲۸ - ۱۹۰۷ : ترجمه عبری آن : - *Toledot ha*

Filosofiah be - Yesra'el ، ۲ جلد، نیویورک، ۱۹۲۱، ۱۹۲۹، ۶۹۰۰، ۷۰،

۳۸۵، ۳۵۷

نولدکه، تئودور : Noldeke, Theodor، طرحهای اجمالی از تاریخ شرق :

Sketches from Eastern History، ترجمه J. S. Black و تجدید نظر

شده به توسط مؤلف (لندن، ۱۸۹۲) ۳۰۷۰۰

نیبری، ه. س. : Nyberg, H. S. ۳۶۲*۰۰

پالمر، ا. ه. : Palmer, E. H.، مترجم قرآن، آکسفورد، ۱۸۸۰، ۳۵۸۰۰

پاتون، والتیرم. : Patton, Walter M.، احمد بن حنبل و مکتبته : *Ahmad Ibn*

Hanbal and the Mihnah، لیدن، ۱۷۹۷، ۳۱۰۰، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۵۳،

۲۹۷، ۲۹۲، ۲۶۴

پگ، توماس : Pegues, Thomas، شرح : *Commentaire*، ۱۰ جلد، تولوز،

۱۹۱۵-۱۹۰۷...۴۵۵*

پریه، اوگوستن : Pérrier, Augustin، ویراستاریحیی بن عدی ۸۱۰، ۸۵، ۵۵، ۱۰۰
۳۲۱*

_____ رساله‌های کوچک احتجاجی یحیی بن عدی : *Petits Traités apologéti-*
ques de Yahyâ ben 'Adi متن عربی نخستین بار ویرایش شده از روی نسخه
های خطی پاریس و رم و مونیخ، و ترجمه شده به فرانسه ... پاریس، ۱۹۲۵
(عربی و فرانسه).

_____ یحیی بن عدی، فیلسوف عرب مسیحی قرن دهم: *Yahyâ ben 'Adi, un philo-*
sophe arabe Chrétien du X^e siecle، پاریس، ۱۹۲۵

_____ «رساله‌ای از یحیی بن عدی، در دفاع از تثلیث برضد اعتراضات کندی»: *un*
Traité de Yahya ben Adi, Defense du Dogme de la
Trinité contre les objections d'al - Kindi در مجله شرق
مسیحی : *Revue de l'orient Chretien*، ۲۱-۳ : ۲۲ (۱۹۲۵-۲۱)

_____ پینزه شلومو (سلیمان): Pines Shlomo، تحقیقاتی در دگرگونی اسلامی : *Beiträge*
Zur islamischen Atomenlehre، برلن، ۱۹۳۶، ۶۷۰، ۲۲۵، ۲۲۱، ۳۶۵
۵۰۶، ۴۹۵، ۴۸۷، ۴۷۳*، ۴۷۰، ۴۶۷، ۳۶۶، ۳۶۱

_____ «مکاتبه‌ای فلسفی از قرن دهم»: *A Tenth Century Philosophical*
Correspondence * ۹۵، ۳۷۴

_____ مقاله‌ای در مجله مطالعات یهودی : *Revue des Études juives*، ۱۹۳۸
۶۳۰*

_____ ترجمه دلالة الحائرين ابن میمون ۵۵۰۰

_____ پینسکر، س.: S. Pinsker، *Likkute Kadmoniyyot* [i]، وین، ۱۸۶۵، ۰۰
۵۷۴، ۵۷۳

_____ پوکوک، ا.: E. Pocock، ۰۰ ۱۱۳*

_____ پولاک، ایزو دور : Pollak, Isodor، ویراستار ترجمه عربی کتاب عبادت †
ارسطو ۱۱۵۰۰

_____ پوزنانسکی، س.: S. Poznanski، ۰۰ ۳۰۶*

_____ پرتزل، اوتو : Pretzl otto، ۰۰ ۴۷۲*

پروٹیشن، اروین : Preuschen, Erwin ، ویراستار تفسیر انجیل یوحنا † از اورینگن
۳۰۴۰۰

کاترمر، ا. م. : Quatremere, E. M. ، ویراستار ابن خلدون.

راپہ، ہوگو : Rabe Hugo ، ویراستار یوحنا فیلوپونوس †
رحمان، ف، ویراستار ابن سینا † ، ۶۳۹، ۶۴۰
رایشارت، گک. : Reichart, G. ، ویراستار یوحنا فیلوپونوس †
ریشر، نیکولاس : Rescher, Nicolas ، مترجم فارابی †
_____ ویراستار اشعری †

رادول، ج. م. : Rodwell, J. M. ، مترجم قرآن : قرآن ترجمہ شدہ از عربی، مرتب
شدہ بہ ترتیب زمان نزول با حواشی و فہرست : — *The Koran, translated
from the Arabic, the surahs arranged in chronological order,*
with , notes and index ، لندن، ۱۸۶۱-۳۵۸۰۰

روزنتال، فرانتس : Rosenthal, Franz ، مترجم ابن خلدون † ۱۳۰۰، ۲۵۴
_____ تہمود مسلمانان نسبت بہ آزادی ادادہ پیش از قرن نوزدہم : *The Muslim
Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* ، لیڈن،
۱۹۶۰-۱۳۰۰، ۲۵۴، ۶۲۲، ۷۰۸

روس، سر ویلیام دیوید : Ross, Sir William David ، متافیزیک (اسطو
Aristotle's Metaphysics ، متن تجدید نظر شدہ با مقدمہ و شرح، ۱۹۲۴
۴۱۷۰۰

سٹیل، جورج : Sale, George ، مترجم قرآن ، *The Koran* (لندن، ۱۷۳۴) ۰۰
۳۵۸، ۳۰۵، ۳۰۴

سالیسبری، ادوارد ا. : Salisbury, Edward E. ، در مجلہ انجمن امریکایی
شرق : *Journal of the American Oriental Society* ۶۲۷، ۶۰۲۰۰

شاخه، یوزف : Schacht, Joseph ، مبانی حقوق اسلامی ، *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ، آکسفورد ، ۱۹۵۰ ؛ چاپ اصلاح شده ،

۱۹۵۳ ، ۷۰۰ ، ۱۳ ، ۲۹

«منابع تازه برای تاریخ کلام اسلامی» : New Sources for the

History of Muhammadan Theology ، ۱۹۵۳ ، ۷۱۱ ، ۶۷۱ *

شمولدرز ، آوگوستوس : Schmolders, Augustus ، تحقیقی در بساط مکاتب فلسفی دوازده مسلمانان ، مخصوصاً دمودد مذهب فلسفی غزالی [همراه بارساله‌ای احتجاجی از وی به عربی و فرانسه] *Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes, et, notamment sur la doctrine d'Algazzali*

۱۸۲ ، ۱۶۷ ، ۶۶-۶۷ ، ۵۹۰۰ ، ۱۸۴۲

شرایتر ، مارتین : Schreiner, Martin ، در تارخ اشاعه : *Zur Geschichte des*

Asāritenhums ، ۱۸۹۰ ، ۶۷۹ ، ۶۵۶ ، ۴۰۰

کلام در ادبیات یهودی : *Der Kalam in der judischen Literatur* ، برلن ،

۱۸۹۵ ، ۵۹۰۰ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۸۹ ، ۱۵۹ ، ۲۶۳ ، ۲۶۵ ، ۳۶۰ ، ۳۸۳ ، ۴۵۰

«مطالعاتی درباره یسوعا بن یهودا» ، گزارش‌های اختصاصی انجمن تحقیقات علمی

یهودی در برلن ، ۱۸۰ (۱۹۰۰) ، ۶۱۰ ، ۳۹۷ ، ۳۹۸ ، ۶۰۸ : *Bericht über*

die Lehrentalt für die Wissenschaft des Judenthums in

Berlin.

[محتاجه] : «درباره تارخ معاهده‌ها و مناظرات میان جهودان و مسلمانان» ، در (ZDMG)

۶۷۵-۵۹۱ : ۴۲ (۱۸۸۸) ، ۷۵۰۰ ، ۹۱

سلی کیت سی . : Seelye Kate c. ، مترجم بغدادی †

سِل ، چارلز ادوارد : Sell, Charles Edward ، ایمان اسلامی : *The Faith*

of Islam ، چاپ سوم ، لندن ، ۱۹۰۷ ، ۲۸۳۰۰

سرتیلانز ، ا. د. : Sertillanges A. D. ، مترجم مجموعه الاهیات توماس آکوئیناس

۲۵۵۰۰

اسمیت ، مارگارت : Margaret Smith ، ویراستار محاسبی † ، لندن ، ۱۹۴۰ ، ۰۰

۶۳۶

سورنسن ، ت : Sorensen, Th. ، ویراستار جوینی † ، ۵۸۰۰ ، ۶۵

شپیتا، ویلهلم: Spitta, Wilhelm ، دتاریخ ابوالحسن اشعری، *Zur Geschichte*

آبول - حسن ال - آسٹریس، لایزیگ، ۱۸۷۶، ۲۳۰۰

شتاین، لودویگ: Stein, Ludwig ۶۹۳۰۰

شتاینر، هینریش: Steiner, Heinrich ، معتزله یا آزاداندیشان در اسلام: *Die*

Mu'tazaliten oder die Freidenker in Islam ، لایزیگ، ۱۸۶۵

۵۱۲۰۰

اشتاینشاید، موریس: Steinschneider, Moritz ، الفارابی: *Al - Farabi*

در یادداشت‌های فرهنگستان سلطنتی علوم سن - بطرزبورخ، هفتم، ۴، ۱۳ (۱۸۶۹)

۴۳۳، ۳۷۴۰۰

نوشته‌های عربی یهودیان: *Die arabische Literatur der Juden* ،

فرانکفورت، ۱۹۰۲، ۸۹، ۸۲۰۰

ترجمه‌های از یونانی به عربی: *Die arabischen Übersetzungen aus dem griechischen*

، لایزیگ، ۱۸۹۷، ۲۲۰۰، ۵۴، ۱۴۸، ۲۲۴، ۴۱۱

ترجمه‌های عبری قرون وسطی و مترجمان یهودی: *Die hebraischen Ueberset*

zungen des Mittelalters und die Juden als dolmetscher ، برلن،

(۱۸۹۳) ۷۹۰۰، ۵۹۷، ۵۹۸

ادبیات مناظره‌ای و دفاعیه به زبان عربی در میان مسلمانان و مسیحیان و یهودیان:

Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache

(Zwischen Muslimen, christen und Juden. (لایزیگ، ۱۸۷۷)

۳۰۵، ۷۵۰۰

باف. دلچ: F. delitzsch، ویراستار عص حیم هارون بن الیاس نیکومدایی †

سویتمن، ج. و. Sweetman, J. W. ، کلام اسلامی و مسیحی: *Islam and*

Christian Theology ، ۲ جلد، ۱۹۵۵ - ۱۹۴۵، ۶۱، ۶۲، ۱۱۵،

۳۴۱، ۱۲۱

سویت، ه. ب.: Swete, H. B. ، ویراستار تئودور مپسوئستیایی † ۳۱۸۰۰

تاراپوروالا، ایراج ج. س.: Taraporewala, Irach J. S. ۶۳۲* ۰۰

تورنبرگ: Tornberg, C. J. ، ویراستار ابن الاثیر † ۲۶۵۰۰، ۲۶۶، ۳۴۱

تریون، آرثر ستانلی: Tritton, Arthur Stanley ، علم کلام اسلامی

Muslim Theology ، لندن، ۱۹۴۷، ۳۲، ۶۳، ۱۶۷، ۲۵۸، ۴۹۵، ۶۱۳

تورک، مباحثات : Turker, Mubahat ، ویراستار فارابی + ۴۰۵۰۰
 تورسکی، ایزودور : Rabad of Pasquières, Twersky, Isodore, کیمبریج،
 ماساچوستس، ۱۹۶۲، ۱۱۰۰۰

وَنُتُورَا، مُوئیز : Ventura Moise ، فلسفه سعدیاگانون : *La Philosophie de*
Saadia Gaon ، پاریس، ۱۹۳۴، ۴۰۵۰۰
 وینیو، پ: Vignaux, P.، مقاله در اسمیگری، DTC ۳۵۳۰۰
 ولیجر، ا. : Vlieger, A.، ویراستار و مترجم کتاب القَدَد [از صحیح بخاری]، ۱۹۰۳،
 ۶۲۷۰۰، ۷۱۹

وات، و. مونتگومری : Watt, W. Montgomery «بخشهای قدیم» : Early
 Discussion ۲۶۴۰۰، * ۳۰۲

_____ آزادی اراده و تقدیر در اوایل اسلام : *Free Will and Predestination in*
Early Islam (لندن، ۱۹۴۸)، * ۶۱۰۰، ۶۰۲، ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۷،
 ۶۸۳ ۶۶۱

ویل، جی. : Weil, G.، دنیفرآساف، ویرایش V. Cassuto، J. Klausner ،
 و J. Gutmann ، اورشلیم، ۵۳-۱۹۵۲، * ۶۶۳۰۰

ویل، سالومون : Weil, Salomon، ویراستار و مترجم ابراهام بن داوود +
 وینبرگ، یولیوس رودولف : Weinberg, Julius Rudolph ، نیکولائوس
 اوتوکودی، تحقیقی در اندیشه قرن چهاردهم : *Nicolaus of Autrecourt, a Study*
 in 14th Century Thought ، پرینستون، ۱۹۴۸، ۵۹۳۰۰، ۵۹۴

ویس، آدولف : Weiss, Adolf، مترجم ابن میمون + ۵۵۰۰

وِندلاند، پاول : Wendland, Paul، مترجم هیپولیتوس +

وِسنیک، آرنت یان : Wensinck, Arent Jan ، اعتقاد اسلامی : پیدایش و تکامل

آن : *The Muslim Creed : Its Genesis and Historical*

Development، کیمبریج، انگلستان، ۱۹۳۲، ۶۱۰۰، ۶۲، ۶۳، ۹۴، ۱۴، ۲۱۴، ۲۴۵، ۲۸۰،

۶۱۳، ۶۰۲، ۳۶۷

_____ «لوح» در دایرةالمعارف اسلام ۲۴۵۰۰

وری، ا.م. Wherry, E.M.، شرح جامعی برقرآن، مشتمل برترجمه سیل وگفتارهای مقدماتی همراه با یاداشتهای اضافی و اصلاحات : *A Comprehensive Commentary on the Quran, comprising Sales translation and preliminary discourse with additonal notes and emenda-*
 tions ۳۰۵،۳۰۴۰۰۱۸۸۲،

ویلنسکی، م. : Wilensky, M.، ویراستار ابن کجناح † ۹۳۰۰

وُلف، م. : Wolf, M.، ویراستار و مترجم ابن میمون †

وُلفسن، هاری آوسترین : Wolfson, Harry Austryn، نقد کرسکار (اسطو :

مسائل فیزیک اسطو در فلسفه یهودی و عربی : *Crescas' Critique of*

Aristotle : Problems of Aristotle's Physics in Jewish and

Arabic philosophy، کیمبریج، ماساچوستس، ۳۷۵،۴۲۸،۳۷۸۰۰۱۹۲۹،

فیلو: مبانی فلسفه دینی دیهودیت و مسیحیت و اسلام : *Philo, Foundations of*

Religious Philosophy in Judaism, christianity and Islam، ۲، جلد

کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۴۷، ۱۱۰، ۷۴، ۷۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۴، ۱۹۰، ۲۲۲،

۶۳۴، ۶۲۲، ۶۱۵، ۵۱۲، ۴۹۸، ۴۶۸، ۴۶۷، ۳۵۵، ۲۷۶، ۲۲۴

فلسفه آباء کلیسا: جلد اول، ایمان، تثلیث، تجسد : *The Philosophy of the*

Church Fathers: Volume I, Faith, Trinity, Incarnation

کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۵۶، ۷۴۰، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۷۰، ۲۳۶، ۲۳۶،

۳۳۴، ۳۳۵، ۳۲۲، ۳۲۰، ۳۱۷، ۳۱۱، ۳۰۶، ۳۰۴، ۲۹۹، ۲۹۵، ۲۸۷، ۲۷۶، ۲۴۷

۶۱۵، ۳۲۵، ۳۴۴، ۳۳۹، ۳۳۶

جلد دوم (منتشر نشده) ۴۹۰۰

فلسفه دینی: مجموعه‌ای از مقالات : *Religious Philosophy: A Group of*

Essays، کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۶۱، ۱۱۰، ۱۹۰، ۲۶، ۱۱۸، ۱۴۷، ۱۷۰،

۷۱۱، ۶۴۳، ۵۵۱، ۳۵۴، ۳۵۰، ۳۴۹

مقالات : *Papers*، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۴۹، ۱۰۹، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۶،

۲۱۹، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۹۱، ۳۳۷، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۵، ۴۰۸، ۴۷۲

۵۵۹، ۵۹۳، ۶۴۰، ۶۴۱، ۷۰۷

یهودا، ا. س. : Yahuda, A. S.، ویراستار بحیه †

یون، آلبرت : Yon, Albert ، ویراستار و مترجم (سأله مرنوشت کیکرو : Cicero
Traité du destin : (به لاتینی و فرانسه، پاریس، ۱۹۳۳) ۶۹۲۰۰

تسیلر، ادوارد : Zeller, Eduard ، فلسفه یونانی : *Die Philosophy der Griechen* (توبینگن، ۱۸۵۲-۱۸۴۴)؛ چندین چاپ ۱۲۳۰۰، ۴۷۷۰