

نظریه جوهر فرد، دستمایه ای برای تکلف اشاعره در اثبات وجود خدا*

سعید علیزاده**

چکیده

اکثر متکلمین معتزله و اشاعره بر خلاف معظم فلاسفه، آخرین جزء یا فرد اجسام را غیر قابل تجزیه و ذرات تشکیل دهنده اجسام را متناهی و در اصطلاح آنرا جزء لایتجزاء و جوهر فرد نامیده و به بقاء آن معتقد شده‌اند. به عقیده اشاعره قول به تقسیم نامتناهی جسم یا جوهر، مستلزم نفی وجود فائض علی الاطلاق خارج از جوهر و یا نفی ارتباط خلق با خالق است و در این صورت می‌بایست علت هستی بخش جواهر را در درون آنان جست و این مساوی است با نفی مبدایت متعالی خداوند در خلق دمام اجسام و جواهر. این مقاله چنین تفسیری از جوهر را حاصل درک ناصحیح اشاعره از احاطه و قدرت واسع خداوند به همه اشیاء دانسته و اثبات وجود خداوند را بی‌نیاز از چنین تکلفات کلامی می‌داند.

واژگان کلیدی: اشاعره، جوهر فرد، جزء لایتجزاء، تجدد اعراض، بقاء جواهر

تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۶

s-alizadeh@tabrizu.ac.ir

* تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۱۷

** استاد یار دانشکده الهیات و علوم اسلامی

طرح مساله

مسأله ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزی که معروف به جواهر فرد و صغار صلبه هستند؛ از جمله مسائلی است که قدما آنرا مطرح ساخته (ر. ک. شایگان، ۱۳۵۶ش: ۵۴۱). و گروهی از متکلمین اسلامی به استثناء نظام بصری^۱ نیز آنرا پذیرفته‌اند ولی معظم حکمای اسلامی به استثناء برخی^۲ از آنها (قبادیانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱: ۷۳) اعم از فیلسوفان مشائی و اشراقی به مخالفت با آن پرداختند. ابوالحسن اشعری گوید: «الاسلامیون اتفقوا علی أن الاجسام تنهای فی تجزئها حتی یعتد جواهر فرد لا تقبل القسمة بعد ذالک و لکن معظم الفلاسفه قالوا ان الاجسام لا تنهای فی تجزئها و به قال النظم» (اشعری، ۱۴۱۶ق، ص ۷۹) «اهل اسلام (متکلمین مسلمان) اتفاق دارند که اجسام در تقسیم شان محدودیت دارند تا مرز جوهر فرد که آن قسمت نپذیرد و لکن فلاسفه بر نا متناهی بودن تقسیم جسم قائلند که از جمله آنها نظام است.» شهرستانی در ملل و نحل خود آورده است: «قال النظم ان الجوهر مؤلف من اعراض اجتمعت ... وافق الفلاسفه نفی الجزء الذی لا یتجزی» (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۴۷) نظام می گوید: جوهر متشکل از اعراضی هستند که گرد هم آمده‌اند. و وی (نظام) در نفی جوهر فرد موافق قول فلاسفه است. درست عکس مساله یعنی قول به نامتناهی بودن اجسام مایه نگرانی برخی متکلمین جهان اسلام بویژه اشاعره قرار گرفت و بدین جهت که آنان بر اساس قول به نامتناهی بودن اجسام، دست احاطه خالق را در ارتباط با خلق دور دانسته لذا از دیدگاه آنان قول به تناهی اجسام برای تب از این معضل اجتناب‌ناپذیر است تا محذور اتکاء جواهر و اجسام بلکه کل ما سوی الله به نفسشان و در نتیجه استغناء جواهر از خالق برتر از ذات آنها لازم نیاید والا وجود خالق متعالی فرضی مهمل خواهد بود (تعالی الله عن ذالک علوا)

جوهر فرد^۳ یا monad^۴ چیست؟

واحدهای ترکیب دهنده اجسام که در مقام تقسیم و انحلال اجسام حاصل می‌شوند، ذراتی هستند که دیگر به هیچ وجه قابل تقسیم نمی‌باشند و اینها جواهر فردند که در اثر برخورد و تماس آنها با یکدیگر، اجسامی پدید می‌آید. جواهر فرد بسیط‌الوجود و متشابهه الطبع و در غایت سختی و صلابت هستند. تصویر و تصوّر جوهر فرد عبارت از این است که بعد از گذر از مرحله تردید مبنی بر انکار جسم و عبور از مرحله سوفیسطایی، اعتراف به واقعیتی بنام جسم (جوهری که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد، بنحوی که از تقاطع آن سه زاویه قائمه تشکیل شود و در واقع طول و عرض و عمق داشته باشد، هر چند ممکن است چنین خطوطی، بالفعل در آن وجود نداشته باشد) می‌کنیم. حال در اینجا دریافت حسّ ما، از این جوهر ممتد در جهات سه گانه این است که یک جوهر واحد و یکپارچه ایست که می‌توان آن را به چند جزء بالفعل تقسیم کرد. می‌توان یعنی جوهر، این استعداد و قوه را در تقسیم شدن دارد و این دریافت ماست و اما آیا واقعاً هم اشیای بیرونی اینگونه‌اند یا نه فرضیه‌های گوناگونی وجود دارد.

جمهور متکلمین از جمله اشاعره قائلند که جسم مرکب از اجزائی است که آن

اجزاء چنین خصوصیتی دارند:

اولاً: دارای وضع یعنی مکانمند بوده و قابل اشاره حسیه می‌باشند.

ثانیاً: هیچگونه تقسیمی در آن اجزاء راه ندارد، نه تقسیم خارجی و نه تقسیم وهمی و

نه تقسیم عقلی.

ثالثاً: این اجزاء متناهی یعنی محدودند.

نظریه منسوب به «ذی مقرطیس» تنها فرقی که با متکلمین دارد این است که وی قائل است فقط تقسیم خارجی به اجزاء جسم راه ندارد و اما تقسیم وهمی و عقلی را گریزی نیست. (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، المرحله السادسة، الفصل الرابع)

اشاعره و نظریه جوهر فرد

این نظریه با عنوان «جزء لا یتجزی» که در میان فلاسفه و متکلمین معروف است، مسبوق است به نظریه اتمی در میان فلاسفه یونانی بوده و سابقه طرح این مسأله با عنوان مذکور به فیلسوف یونانی قبل از سقراط بنام دموکریتس **Demotitus** (کاپلستون، ۱۳۷۵ش، ج ۱، فصل ۱۰: ۱۶) (ذیمقرطیس) پدر نظریه اتمی (**Atomisme**) بر می‌گردد و اشاعره بر آنند که اساس و توجیه اندیشه خلق مدام و ربط خداوند به عالم بستگی به این دارد که قائل به جوهر فرد و جزء لا یتجزی باشیم و با وجود اینکه این نظریه با این عنوان اصالتاً در نزد دانشمندان یونانی و اجمالاً در میان حکمای هند وجود داشت اما «اشاعره طبق دلمشغولی خاص خود و با نتایجی که از آن می‌گیرند از جمله وسعت بخشیدن و احاطه قدرت خدا بر موجودات امکانی، برای حفظ تصور و اعتقادی که از خداوند و قدرت او و نیز خلق او دارند این مسئله را بسط داده‌اند. (کربن، ۱۳۷۳ش: ۱۷۲) ابوبکر باقلانی از متکلمین اشعری این نظریه را پایه‌ای برای نظریات عقلانی خود قرار داده (بغدادی، بی‌تا: ۱۰۷) پیرو غلبه کلام اشعری بر اصول اعتقادی اهل سنت این نظریه مبنای ادله عقلی اعتقادی اهل تسنن قرار گرفت (انصاری، ۱۳۷۸ش، ج ۶: ۱۳۸)

اشعریان برای توضیح مسأله خلق و ربط آن به خالق یعنی خداوند عالم، به زعم خودشان، با مشکلی اساسی مواجه بودند و آن عبارت بود از «عدم احاطه خداوند بر

خلق خلایق در صورت التزام به لایتناهی بودن اجسام» به بیان دیگر اگر اشاعره به غیر قابل انقسام بودن ماده و جسم، پایبند باشند در واقع مثل یهود، دست خدا را در تصرف عالم، در حدودات ثانویه و بقاء آن بسته‌اند، چنانکه یهود می‌گفت «یدالله مغلوله» (مائده/ ۶۴) و لذا برای تبری از این محذور، نه به مفهوم صدور حکما (ر.ک، طباطبائی، بی‌تا: ۱۷۳) راضی شدند و نه به علیت عام (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۰۲) که مورد قبول معتزله (کربن، ۱۳۷۳ش: ۱۷۱) است. بنظر آنان نظریه صدور ضربه به اعتقاد خودشان است؛ آنان وجودات صادره را نه موجودات مخلوق به اصطلاح قرآنی می‌دانند و نه حالات متکثر وجودی واحد، بلکه وجودات متکثری می‌دانند که آنچنان با مبدأ خود در عین کثرت، پیوند ذاتی نزدیک دارند که واسطه‌ای در میانشان تصور نمی‌شود و چنانکه گفته شد اشاعره مفهوم علیت معتزلی را هم بر نتافتند تا مرتکب جبری که به موجب آن قدرت خداوند از اطلاق ساقط می‌گشت، نشوند لذا قائل به نظریه جوهر فرد شدند.

انگیزه اعتقاد به جوهر فرد و نظر شیخ اشراق شیخ اشراق سهروردی علت قول به جزء لا یتجزی را گرفتاری در دام مغالطه‌ای می‌داند که به سبب خلط و اشتباه میان دو امر بالقوه و بالفعل برای آنان حاصل گشته است. (سهروردی: ۸۱ - ۸۴؛ بی‌تا: رساله الواح عمادی)

پافشاری این دسته از متکلمان اسلامی در مورد اثبات جزء لا یتجزی و ترکب اجسام از آن، چیزی جز این نبود که آنرا زیر بنای اثبات بسیاری از مسائل مربوط به شرع انور و اصول دین می‌دانستند. این گروه بر این عقیده بودند که اگر اجزاء لا یتجزی و ترکب جسم از آنها ثابت نگردد، مسأله عمومیت علم خداوند خدشه‌دار می‌شود. بدین ترتیب که اشاعره از متکلمین در استدلالات خود بر جزء لا یتجزی،

نگران انزوای حق تعالی از دخالت در عالم می‌باشند و ناگزیر در تعیین و تشخیص ماده همه وجودات مرکب، اصل متعالی خداوند را مطرح می‌کنند؛ که اگر ماده غیر قابل انقسام و لا یتجزی نباشد، جز این اثبات می‌شد، بدین توضیح که اگر ماده فی نفسه قابل تقسیم باشد، امکان و علت تعیین تشخیص خود را در ذات خود خواهد داشت و در واقع در هستی و بقاء خود قائم بنفسه می‌شد و در این صورت اصل و مبدأ فیض، یعنی خالق را بایستی در ذات ماده و جسم جست که همان خودش باشد ولی اگر دیدگاه جزء لا یتجزی یعنی ماده فی نفسه غیر قابل انقسام را بپذیریم باید تعیین و تشخیص ماده و کمیّت وجهی از وجوه بودن را به اصل مبدأ و خالق متعالی که خارج جسم است نسبت بدهیم که در این صورت فیاضیت مدام در ربط بین خلق و خالق، مدلل و موجه خواهد بود.

متکلمان در خصوص «دوام خلق» یعنی ربط بین فیض خالق و مخلوق و قدرت خداوند به ناچار غیرقابل انقسام بودن ماده را تقویت کردند، بنابراین که، اگر ماده سبب کافی ترکیب و تمایز خود را در ذات خود نداشته باشد حتماً بایستی هر ترکیبی از جواهر فرد که وجودی را متعین می‌کند، کاملاً عارضی باشد یعنی هیئت تألیفی جسم عرضی است که بر اجزاء لا یتجزی و جواهر فرد عارض می‌گردد. بنابراین از طرفی این عوارض به سبب اینکه در تغییر دائمی هستند و در دو لحظه مجزا به یک حال باقی نمی‌مانند و انفصال عرض از معروض نیز به طور مدلل ثابت شده که ممکن نیست، اینجاست که به ناچار، اصلی متعالی و برتر می‌باید دخالت کرده و در هر لحظه عوارض را خلق کند، یعنی تصادفها (افتراق و اجتماع اعراض) را ایجاد کرده و دوام بخشد و از ناحیه سرعت خلق پیاپی اعراض است که عالم هستی ممتد الوجود بنظر می‌رسد.

یعنی اینکه ماده و عرض در هر لحظه‌ای که در کل عالم ایجاد می‌شود و وجود هر لحظه‌ای آن را خدای قادر متعال حفظ می‌کند که بنظر اشاعره، عالم در انبساط دائمی است و تنها دست خدا، وحدت، انسجام و دوام آن را، آنچنان محفوظ می‌دارد که ضعف حواس و شعور ما اجازه نمی‌دهد که بتوانیم چگونگی آنرا ادراک کنیم. (کربن، ۱۳۷۳ش: ۱۷۳)

به هر حال متکلمان اسلامی علاوه بر اینکه از راه حدوث عالم، به اثبات صانع تعالی دست می‌یابند، از طریق افتراق و اجتماع جواهر نیز این مسأله را به اثبات می‌رسانند.

بطور خلاصه درباره انگیزه متکلمان در التزامشان به جواهر فرده و جزء لا یتجزی چنین گفته می‌شود که متفکران نخستین اسلامی، این را مبنا و اساس قرار داده بودند که نظریه تقسیم لایتناهی در جسم، با مخلوق بودن آن سازگار نیست. این متفکران میان عدم تناهی در اقسام و عدم تناهی در بُعد، تفاوتی قائل نمی‌شدند، به همین جهت بود که تقسیم جسم را به اقسام غیر متناهی انکار کرده و جواهر فرد را اثبات نمودند.

معزله و نظریه جوهر فرد

سهروردی در هیاکل النور و حکمه الاشراق خود آورده است؛ اهل اعتزال (نیز همچون اشعریون) با نظریه اجزاء لا یتجزی و لایتناهی در جسم، از این جهت که موضوع علم الهی است مخالفت کرده و با آیاتی از قرآن، به اثبات سخن خود پرداخته‌اند. از جمله آیاتی که سند گفتار خویش ساخته‌اند عبارتند از: «و احصی کل شیئ عدداً» (جن، آیه آخر) «ألا أنه بكل شیئ محیط» (فصلت آیه آخر) «و احاط بما لدیهم و احصی کل شیئ عدداً» (ص، ۲۸) «هو معکم این ما کتتم» (حدید، ۱۴) «و کل

شیء احصیناه فی امام مبین» (یس، ۱۱) (سهروردی: ۸۱ - ۸۴ و بی تا: رساله الواح عمادی) با توجه به آیات فوق بطور کلی هر گونه محدودیت احاطه خداوندی به اجزای ریز و درشت عالم منتفی بوده و احاطه خدا و قدرت لا یزالش در هر جا و مکان و فراتر از آن و به هر کیفیت و کمیت بر همه اجزاء عالم لازم می آید. لذا از دیدگاه معتزله به جز نظام بصری برای برحذر بودن از محدودیت احاطه قدرت لایزال الهی، به هیچ وجه نمی توان به لایتناهی بودن اجسام قائل شد.

عبدالقادر بغدادی صاحب کتاب الفرق بین الفرق در نقد نظریه انقسام بی نهایت اجزای عالم گفته است:

«آن (لا یتناهی بودن جسم) امتناع احاطه خدا بر همه اجزاء عالم را لازم آید» در حالیکه قرآن می گوید: و احاط بما لدیهم و احصى کل شیء عددا» (سبحانی، ۱۳۷۲ش: ۲۵۹).

خلاصه استدلال معتزله، علیه اجزاء لایتناهی در جسم، به مسأله انقسام بالفعل و بالقوه بر می گردد، یعنی اگر قائلین به جوهر فرده می دانستند که تقسیم جسم به اقسام غیر متناهی یک تقسیم بالقوه به شمار می آید نه بالفعل از مخالفت خود دست بر می داشتند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ج ۳: ۳۸) اگر چه بی نهایت بودن اجزاء نیز مانع از احاطه خدا به آنها هم نیست، زیرا وجود متعالی اش موجود نامتناهی است و بخاطر همین صفت هیچ چیزی از جهان به هیچ وجهی، از حیثه وجود او دور نیست «هو معکم این ما کتتم».

خالق فیاض و جوهر فرد

یکی از انگیزه‌های قول به جزء لا یتجزی، تثبیت و تحلیل کلامی آفرینش مستمر و به اصطلاح خلق مدام و دوام فیض از سوی فیاض علی الاطلاق هستی بخش در هر آنی از وجود است. فیضی که بطور لا ینقطع مادامیکه قدر الهی اقتضای آن را داشته باشد بر عالم خلق جاریست.

جماعت متکلمین بر این باورند که اعراض از جوهر جدا نبوده و قائم و عارض به آنند. هیئت تألیفی جسم عرضی است که بر جوهر فرده عارض می‌گردد. از طرفی متکلمین در قول مشهور و معروفشان گفته‌اند: «العرض لا یبقی زمانین» از سویی نیز چون انفصال عرض و معروض، امکان‌پذیر نیست پس جوهر فرده به واسطه اعراض هر لحظه در حال تجدید خلقت (صیوروت) هستند و به این ترتیب اعراض و جوهر جهان یعنی تمامی عالم علی‌الدوام از خلقی جدید برخوردار است با این تفاوت که تجدد اصالتاً مال اعراض است و لذا مجعول بالذات اعراض‌اند و جوهر فرده ثانیاً و بالعرض با وساطت اعراض که قائم بر جوهرند از فیض خلق و آفرینش بهره‌مند می‌گردند، چنانکه قدرت خداوند همواره و دائماً اعراض را با اعدام و ایجادهای پی در پی سر همچون عمود خیمه‌ای قائم نگهداشته و این چنین آنان را خلق می‌نماید. جوهر عالم هستی نیز به تبع اعراض و پیوسته و دم به دم. نو به نو جعل می‌شوند، هر چند در ظاهر وجودشان متصل و ممتد نمایند و جوهر فی‌نفسه ثابت و ثانیاً و بالعرض متغیرند و الا آنچه متجدد و نو شونده اصلی و بالذات است اعراض‌اند. تجدد اعراض و جوهر فرد.

متکلمین اشعری استمرار آفرینش را تنها در اعراض مقابل جوهر اما به نحو انفصال و بریده بریده قائلند. بدین معنی که موضوع عرض یعنی جوهر را در هر آن

متلبس به فرد آن عرض دانسته‌اند که این فرد به سبب تخلل عدم، از وجود دو فرد قبل و بعدش جدا و منفصل است بدین صورت که هر فردی از عرض محفوف بین دو عدم می‌باشد. این معنا که در عدم بقاء عرضی از اعراض در دو زمان متوالی به یک حال، چنین گفته شده که عرض در عالم، پیوسته در حال معدوم شدن است و پیرو آن با فاصله اندکی هستی جدیدی را تجربه می‌کند و در آن سوی این حوادث، اعراض در هر لحظه برای تشخیص و تعیین شان نیازمند فیض‌های متوالی و لا ینقطع از سوی خداوند عالم و مبدأ اعلی بوده و سرتاسر وجودش محتاج فیض ازلی است؛ در میان جمهور متکلمین به قاعده «العرض لا یبقی زمانین» معروف شده است یعنی عرض در دو واحد زمانی متوالی به یک حال باقی نمی‌ماند این مثل مشهور کلامی، شامل یکی از نظریه های اساسی فلسفه اشاعره می‌باشد. برای مثال که در یک گل سرخ یا شکلی که در یک سیب دیده می‌شود، طبق نظر اشاعره، آن یک سلسله پیوسته زمانی نیست، یعنی آن کیفیتی که بطور مداوم بدون هیچ وقفه‌ای ثابت بماند نیست و هم چنین است کمیت در شکل سیب. بلکه این پدیده چیزی است که پدیدار و ناپدیدار و باز هم پدیدار و ناپدیدار می‌گردد. و این روند همچنان تا زمانی که مثلاً رنگ مورد نظر گل قابل رؤیت نباشد یا به رنگ دیگری تغییر کند، ادامه می‌یابد و این یک فرآیند سریانی و سیالی است و لیکن در اثر خطای باصره، احساسی به ما دست می‌دهد که گوئی در یک سلسله پیوسته زمانی، همان یک رنگ بر سطح شیء مثل آن گل یا سیب وجود دارد. اما این برداشت چیزی جز خطای حسی بصری ما نیست.

اشاعره به هر نحوی به کشف مفهوم «خلق مدام» و به اصطلاح خودشان «تجدد اعراض» نائل گشته‌اند، ابن عربی این کشف اشاعره را کاملاً تصادفی و اتفاقی دانسته و

اشاعره را درباره کشف جزئی از حقیقت که فقط دگرگونی اعراض را با غفلت از سریان و جریان جواهر عالم به باد انتقاد گرفته و چنین گفته است:

«و لكن قد عثرت عليه الاشاعره في بعض الموجودات و هي الاعراض ... فما علموا انّ العالم كلّه مجموع الاعراض، فهو يتبدل في كل زمان. اذ العرض لا يبقى زمانين...» (ابن عربی، بی تا: ۷۹۱)

محمّد بن عربی اشاعره را متهم کرده که آنها فقط به بخشی از حقیقت رسیده‌اند و از بخش دیگر و اعظم آن غافل مانده‌اند و ندانسته‌اند اگر «الاعراض لا تبقى زمانين» عالم خودش مجموع اعراض است و در واقع مجموعه عالم مشمول قاعده قرار می‌گیرد که جواهرشان و عالم مجردات را هم بجز وجود حق شامل می‌شود.

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ هـ) درباره حال اعراض گوید: «الاعراض كلّها لا تبقى وقتين لأن الباقي انما يكون باقياً لنفسه أو ببقاء فيه فلا يجوز ان تكون باقية بانفسها لأن هذا يوجب بقائها في حال حدوثها و لا تبقى ببقاء يحدث فيها لأنها لا تحتمل الاعراض» (اشعری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۵۸) وی بدلیل اینکه شرائط بقاء را در اعراض نمی‌بیند، آن را در وقت متوالی به یک حال واحد باقی نمی‌داند و می‌گوید هر چیزی که شایسته بقاء است از دو حال خارج نیست؛ یا باید بقاء از ذات خویش بجوشد و باصطلاح باقی بنفسه باشد و در بقائش جز به ذات خود محتاج نباشد که البته این معنا با حدوثش - که محصور بودن آن بین دو عدم است - ناسازگار است و چون بقاء در مقام حدوث است و عقل سلیم آن را بر نمی‌تابد. و یا اینکه بقائی از خارج بر او عارض شود، که این هم بدلیل استحاله قیام عرض به عرض باطل است چنانکه تفتازانی به تبع جمهور آن را محال دانسته و می‌گوید: «لا يجوز قیام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحيز» (تفتازانی، ۱۳۷۱ش، ج ۲: ۱۵۷) «قیام عرض به عرض جایز

نیست بخاطر اینکه معنای آن تبعیت و پیروی در مکانمندی است.» وی در باب زوال و بقاء اعراض نیز می‌گوید: «ذهب كثير من المتكلمين أن شيئاً من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التفضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقائها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله و بقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هاهنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر» (همان : ۱۶۸) معلوم می‌شود تفتازانی نیز به سیلانیت اعراض و عدم بقائشان در دو واحد زمانی به یک حال اذعان می‌کند و وجود بعد از فنائشان مثل بقائشان را متکی به اراده ازل دانسته و بقاء جوهر را مشروط به عرض کرده و لذا اعراض را واسطه بقاء جواهر تصویر نموده هر دو عرض و جوهر را محتاج به مؤثر و خالق دانسته است. در نهایت عبارتی از شارح کتاب مواقف الکلام، قاضی عضدالدین ایجی متکلم اشعری (متوفای ۷۵۶ هـ) درباره تجدد اعراض از نظر می‌گذرد که حاکی از نسبت دادن بدون واسطه تجدد اعراض به قادر مختار است. «ذهب الشيخ الاشعري و متبعوه من محققى الاشاعره الى أن الاعراض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقيه عندهم بل هي على لاتفضي و التجدد ينقضى واحد منهما و يتجدد آخر مثله و تخصيص كل من الاحاد المنقضيه المتجدده بوقته الذى وجد فيه، انما هو للقادر المختار» شبیه اینکه متکلم اشعری بگوید: «العرض لا يبقى زمانين» یعنی از طرفی اعراض عالم طبیعت که جسم طبیعی (جوهر) موضوع آن است در یک لحظه‌ای باقی نمی‌ماند و پیوسته در حال انصرام و اعدام است. عرضی از بین رفته و معدوم می‌شود و عرض دیگر مثل آن ایجاد می‌شود در قالب تجدد امثال که فناء و زوال جواهر و اعراض، بلکه کل ماسوی الله را مطرح می‌کنند و بقاء هر موجود مجرد و مادی را غیر از ذات حق در تعاقب افراد متمائل دانند و به هر طرفه العین و در هر دم که می‌گذرد

این جهان را سر تا پا معدوم دانسته و به جهانی دیگر قائل می‌شوند که از حیث ظاهر متمائل با جهان معدوم است.

جهان کل است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
به هر لحظه جوان این کهنه پیر است	به هر دم اندر او حشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید ^۵

متکلمین و «تجدد اعراض»

اشاعره و جمهور متکلمین به استثنای برخی از معتزله یعنی نظام بصری، همه قائل به بقاء جوهر هستند درست بر خلاف آنچه درباره اعراض قائلند، ولی آنان جواهر را مشروط به وجود اعراض دانسته و چنانکه گذشت عرض را واسطه فیض ازلی به جوهر می‌دانند در کلام تفتازانی هم در عبارت اخیرش یعنی «بقاء الجوهر مشروط بالعرض فمنها هنا یحتاجان الی المؤثر» این مطلب آمده بود.

حال سؤال این است که چه عاملی باعث شده که متکلمین طرح تجدد امثال در اعراض را تصویب کنند و اینکه اگر تجدد اعراض ثابت نشود و یا اعراض همچون جواهر بقول خودشان ثابت و باقی باشد چه محذوری پیش می‌آید؟

در پاسخ این سؤال باید گفت که متکلمین، جهان و خالق آن را به بنا و بنایی تشبیه می‌کنند که در واقع، کار بنا را جز حدوث بنا ندانسته و بقاء را بعد از حدوث جوشیده از ذات مصالح ساختمانی می‌دانند و گویا آنان ما سوی الله یعنی عالم موجودات را ثابت و باقی دانسته و حرکت ذاتی و تجدد و تبدل را بر آنها روا نمی‌دارند، و لذا عرض را - که موطن همیشگی اش جوهر بوده و قائم به موضوعش

یعنی جوهر است و به هیچ عنوان هم قابل نقل و انتقال نیست؛ «اتفق الحکما و المتکلمون علی امتناع انتقال الاعراض من محل الی محل آخر..» (همان: ۱۵۳) و چون موضوع و محلّ از مشخصات وجود اعراض است، آن اعراض واسطه احتیاج عالم در بقایش به فیاض دانسته - شرط بقای جوهر می‌دانند و از طرفی چون اعراض آنآ فائاً متجدد و محتاج مؤثرند پس بواسطه اعراض احتیاج جوهر نیز آنآ فائاً به مؤثر خالق که حق تعالی باشد ثابت می‌شود چنانکه اگر تجدد عرض نباشد و عرض نیز همچون جوهر ثابت و ساکن باشد دست ازلی بکلی از تدبیر جهان دور خواهد شد تعالی الله عن ذالک علواً کبیراً و این همان تکلفی است که اشاعره بی جهت خود را در دام آن افکنده اند.

میرسید شریف جرجانی در شرحش بر مواقف الکلام علت تمایل به تجدد اعراض

را چنین بیان می‌کند:

«و انما ذهبوا ذالک لأنهم قالوا بأنّ السبب المحجوج الی المؤثر هو الحدوث فلزمهم الاستغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز علیه العدم تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً. لما ضر عدمه فی وجوده، فدفعوا ذلک بأنّ شرط بقاء الجوهر هو العرض و لما کان هو متجدداً محتاجاً الی المؤثر دائماً کان الجوهر ایضاً حال بقائه محتاجاً الی ذلک المؤثر بواسطه احتیاج شرطه الیه فلا استغناء اصلاً» (جرجانی، بی تا، ج ۵: ۳۸).

یعنی «به این دلیل متکلمین معتقد به تجدد اعراض شده‌اند که آنان قائل شده‌اند به اینکه سبب نیاز عالم به مؤثر و علت، حدوث آن است که این اعتقاد مستلزم این است که عالم در حال بقایش بی‌نیاز از صانع شود، به طوریکه که اگر بر او عدم جائز بشود - که شأن او والاتر از چنین فرضی است- هر آینه عدم او ضرری به وجود عالم نخواهد داشت! پس بخاطر دفع چنین محذوری شرط بقاء جوهر را عرض دانسته‌اند و

چون که عرض متجدد، محتاج دائمی به مؤثر است و جوهر برای حال بقائش نیازمند به آن مؤثر است، اگرچه به واسطه نیاز عرض به مؤثر، لذا استغنا جوهر از مؤثر به کلی منتفی می‌شود.»

توضیح اینکه که عرض شدیداً محتاج موضوع است و انتقالش از آن محال است و موضوع عرض، جوهر است. حال که جوهر نیز نیازمند بقاست، جوهر موضوع عرض را تأمین و آن را متعین می‌سازد و عرض که متصل به خالق است در دریافت فیوضات ازلی و پی در پی از او حیات و جان می‌گیرد و این فیوضات به واسطه اعراض سرایت به موضوع اعراض یعنی جوهر می‌کند و جوهر را نیز مستفیض می‌گرداند؛ لذا استغناء عالم که مجموعه جوهر و اعراض است برطرف می‌شود و بدین گونه که اعراض بطور مستقیم و جوهر بصورت غیرمستقیم در بقاء وابسته به خالق خود می‌شوند.

جمع‌بندی و نتیجه

آنچه اشاعره در حصار قول به جوهر فرد محصور گشتند، در وهله اول این بود که موجودات را جوهری ثابت و جدای از ملک و احاطه خداوندی پنداشته و بین او و مخلوقاتش تباعد و فاصله قائل شدند؛ ثانیاً چنان قدرت خدا را از جوهر بعید انگاشتند که دست خدا را در فیض رسانی بی‌واسطه و مستقیم به جوهر بسته دیده و در قدرت خدا به تجزیه قائل شدند. آنان قدرت خدا را در حدوث و ایجاد شیئی غیر از قدرت واسع او در بقاء شیئی دیدند و نتوانستند اراده و مشیت الهی به همراه قدرت او را از ابتدای موجودات به انتهای آنها و بقاء و استمرار وجودیشان سرایت بدهند و بجای اینکه این را از ضعف و نقص وجودی خود دانسته که درک قدرت واسع او را درک

نکرده و در دام توهم نقص در قدرت حضرت باری (تعالی عن ذالک علواً کبیراً) افتادند.

اشاعره گفتند خداوند دسترسی به ذات و جوهره اشیاء ندارد؛ لذا برای اینکه بقاء آنها را توجیه کنند، أعراض را واسطه در بقاء و فیض دانستند و به این حکم نرسیدند که؛ علت محدثه شیئی، علت مبقیه آنها می باشد و برای اجسام نیازی نیست از مرحله حدوث به مرحله بقاء ارتباطی باشد، تا فیض مؤثر از این مجرا به مرحله بقاء برسد و چنانکه گفته شد آن مؤثری که أعراض و جواهر را ایجاد و حادث می گرداند همان مؤثر بدون نیاز به هیچ واسطه ای مثل وساطت أعراض که خود سرتاسر فقر و ربط است، مدبر ایجاد و بقاء جواهر هم می باشد و استمرار وجودی جواهر نیز همچون أعراض از طریق مؤثری که دو نقش محدث و مبقی را دارد تأمین می گردد. به نظر می رسد؛ اشاعره اگر می توانستند تعریف صحیح مطابق با قرآن و سنت از احاطه قدرت خداوندی ارائه بدهند با این همه محذورات و تکلیفات توجیه گرایانه مواجه نبودند.

پی نوشت ها

- ۱- ابراهیم بن سيار نظام، ابواسحاق ابراهیم بن سيار بن هانی، معروف به نظام، از بزرگان معتزله و علمای کلام در قرن ۲ و ۳ق/۸ و ۹م که فرقه نظامیه از فرق معتزله به او منسوب است.
- ۲- مثل شهرستانی در المناهج والبینات.
- ۳- گاهی از جوهر فرد با اصطلاحات دیگری همچون جزء لایتجزأ، اجرام یا اجسام صغار و ذره یا اتم تعبیر می شود.

- ۴- لایب نیس لفظ «مونا» را به جوهر اطلاق می‌کند. مونا د واحدی است عنصری منفرد و بخش ناپذیر و دارای خاصیت‌های متعدد ولی چون بسیط است، اجزایی ندارد. مونا در فلسفه لایب نیس وقتی ساده، بدون امتداد و بی شکل و تجزیه ناپذیر باشد به جواهر روحانی همچون نفس و خداوند هم اطلاق می‌شود.
- ۵- شیخ شبستری، منظومه عرفانی گلشن راز، ص ۹۴ (مجموعه آثار).

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۵): *فصوص الحکم*، و شرح قیصری بر فصوص، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۶): *مقالات الاسلامیین*، تحقیق محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، چاپ دوم، دارالجیل.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۸): *کتاب المکاسب*، قم، بی جا.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (بی تا): *الفرق بین الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفه.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۸۵): *فرهنگ شیعه*، زمزم هدایت، قم.
- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد (۱۳۷۱): تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، (۵ جلدی)، قم، انتشارات شریف رضی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۸): *نهایه المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، موسسه امام صادق (ع).
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۰۷): *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق علامه حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد (بی تا): *شرح المواقف ایجی*، (۶ جلدی) قم، انتشارات شریف رضی.

- سبحانی، جعفر (۱۳۷۸)؛ فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، چاپخانه اعتماد قم،
- سهروردی، شیخ اشراق (۱۳۷۲)؛ *هیاکل النور فارسی*، جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران.
- سهروردی، شیخ اشراق، *هیاکل النور و پرتو نامه (۱۳۳۵)*؛ مجموعه سوم آثار شیخ اشراق، مصر.
- سهروردی، شیخ اشراق (بی تا)؛ *حکمه الاشراق*، تهران انجمن فلسفه
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)؛ *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۲، تهران، امیرکبیر،
- شبستری، محمود بن عبدالکریم (۱۳۶۵)؛ *منظومه عرفانی گلشن راز فی شرح مفاتیح الاعجاز*، ضمیمه مفاتیح الاعجاز، تهران، نشر کتابفروشی محمودی.
- شیرازی، صدرالدین، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰)؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، (۹جلدی) دار احیاء التراث العربی، المطبعه الرابعه، بیروت، لبنان.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)؛ *ملل و نحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت دارالمعرفه.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۴)؛ *نهایه الحکمه*، قم، موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دهم
- طباطبائی، محمد حسین، *بدایه الحکمه*، قم، موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی
- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۳)؛ *زاد المسافرین*، تهران، چاپ محمد بذل الرحمان.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)؛ *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال مجتبوی، تهران، نشر سروش.
- کرین، هانری (۱۳۷۳)؛ *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان العکبری (۱۴۱۳)؛ *مصنفات شیخ مفید*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، نشر مفید.