

Trans-categorical God, and the model of the relation of essence and Attributes according to Abu al-Hasan al-Ash'ari

Mohammad Karimi Lasaki ¹ 
Abdol Rasoul Kashfi ² 
Ahad Faramarz Gharamaleki ³ 

Abstract


Abu al-Hasan al-Ash'ari has presented significant criticisms against the doctrine of divine simplicity or the identity of essence and attributes. Some contemporary philosophers in the analytic philosophical tradition also share his view of this doctrine. According to Ash'ari, the concept of divine simplicity leads to notions that are intuitively unreasonable and meaningless. Accepting the doctrine of divine simplicity, according to al-Ash'ari, firstly requires the personification of attributes and secondly requires accepting the external identity between attributes, both of which he considers to be necessarily rejected by reason. In this article, we will explain and examine al-Ash'ari's metaphysical foundations, and formulate his main criticisms of the doctrine of simplicity. We aim to demonstrate that, firstly, the nature of the trans-categorical God proposed by Ash'ari is incongruent with his metaphysical foundations, particularly concerning the object-property model. Secondly, we contend that proponents of the doctrine of simplicity present arguments with similar philosophical strength to Ash'ari's criticisms. Thirdly, we argue that his alternative theory falls short of addressing the issue of the relation of essence and divine attributes, unless through a non-causal grounding theory.

Keywords: Abu al-Hasan al-Ash'ari, Divine simplicity, Identity between essence and attributes.

¹ Ph.D. in Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran (**Corresponding Author**). mohamad_karimi@ut.ac.ir

² Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. akashfi@ut.ac.ir

³ Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. ghmaleki@ut.ac.ir

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49304.2992>

Received: 2024/01/23

Revision: 2024/02/24

Accepted: 2024/02/27

فرامقولی بودن خداوند و الگوی رابطه‌ی ذات و صفات نزد ابوالحسن اشعری

محمد کریمی لاسکی^۱

عبدالرسول کشفی^۲

احد فرامرزقramlki^۳

چکیده

ابوالحسن اشعری انتقادات مهمی علیه آموزه‌ی بساطت یا عینیت ذات و صفات ارائه کرده است. برخی از فیلسوفان معاصر در سنت فلسفه‌ی تحلیلی نیز دیدگاهی مشابه او در مورد این آموزه دارند. در نظر او، آموزه‌ی بساطت مستلزم امور شهوداً نامعقول و بی‌معنا است. پذیرش آموزه‌ی بساطت در نگاه اشعری، اولاً مستلزم شخص‌انگاری صفات و ثانیاً مستلزم پذیرش این‌همانی خارجی میان صفات است که از نظر او هر دو نتیجه به ضرورت عقلی، مردود است. در این مقاله، ضمن توضیح و بررسی مبانی متافیزیکی اشعری، انتقادات اصلی او علیه آموزه‌ی بساطت را صورت‌بندی می‌کنیم. سپس می‌کوشیم نشان دهیم اولاً ماهیت خدای فرامقولی معرفی‌شده از سوی اشعری با مبانی متافیزیکی او، خصوصاً با الگوی شیء-ویژگی سازگار نیست و ثانیاً ادله‌ی موافقان آموزه‌ی بساطت نیز به همان اندازه‌ی انتقادات او دارای قوت فلسفی است و ثالثاً نظریه‌ی جایگزین او نمی‌تواند پاسخی به مسأله‌ی رابطه‌ی ذات و صفات الهی باشد، مگر به ابتدای غیر علی.

واژگان کلیدی: بساطت الهی، عینیت ذات و صفات، ابوالحسن اشعری.

۱. مقدمه

نظریه‌ی عینیت ذات و صفات الهی در الهیات و فلسفه‌ی اسلامی به ابوهذیل علاف، فارابی و ابن‌سینا نسب می‌برد. این آموزه، که در این مقاله تحت عنوان بساطت نیز از آن یاد می‌شود، به معنای وحدت و عینیت ذات و صفات و در نتیجه وحدت صفات با یکدیگر در خداوند است. فلاسفه‌ی اسلامی و معتزله عمدتاً برای دوری از محذور ترکیب و با اتکاء به اصل بی‌نیازی خداوند، خدایی را معرفی می‌کنند که ذات و صفاتش با یکدیگر این‌همان‌اند. این نظریه از بدو تولد با اشکالاتی جدی مواجه شد. از سر سخت‌ترین مخالفان بساطت، ابوالحسن اشعری است که مخالفت درخور تأملش

^۱ دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤل).

mohamad_karimi@ut.ac.ir

^۲ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

akashfi@ut.ac.ir

^۳ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

ghmaleki@ut.ac.ir

doi: <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49304.2992>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

موجب شد نظریه‌ی زیادت در سنت فکری اشاعره ریشه بدواند و متکلمان بعد از او هر کدام برای توجیه و تکمیل نظریه‌ی زیادت در مقابل نظریه‌ی بساطت و نظریه‌ی سلب صفات بکوشند. ابوالحسن اشعری در مواجهه با دیدگاه معتزله در باب عینیت ذات و صفت، که به زعم او از دستگاه فلسفی به کلام رسوب کرده است و اینکه معتزله در این زمینه متأثر از نگاه فلاسفه هستند، انتقادات مهمی را متوجه نظریه‌ی بساطت و عینیت ذات و صفات می‌کند. در سنت فلسفه‌ی دین تحلیلی مدرن نیز افرادی همچون آلون پلنتینگ انتقادات نسبتاً مشابهی را به نظریه‌ی بساطت وارد کرده‌اند. از این رو در مسأله‌ی صفات حق تعالی که یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه‌ی دین و کلام جدید محسوب می‌شود، پرداختن به الگوی رابطه‌ی صفات با ذات که عمدتاً شامل مباحث مهم متافیزیکی است، بسیار اهمیت می‌یابد. در سنت الهیات کلاسیک اسلامی، ابوالحسن اشعری به مثابه‌ی سردمدار اشاعره، به‌طور جدی به این موضوع توجه کرده است. انتقادات اشعری متوجه متافیزیک و نسبت واقعی ذات و صفت خداوند است و نه صرفاً یک نزاع معناشناسانه یا مفهومی. بنابراین نقدی که اشعری ارائه می‌دهد کاملاً ذیل بحث متافیزیک صفات خداوند می‌گنجد. از نظر نگارنده، اشکال اساسی مطرح‌شده از سوی اشعری درباره‌ی دیدگاه بساطت در یک کلمه خلاصه می‌شود، آن هم مشکل «خلط مقولی» است. در این مقاله، ضمن گزارش رأی اشعری از متن آثارش و شارحین مهم او، به بررسی مبانی متافیزیکی او نیز خواهیم پرداخت و نشان می‌دهیم که اولاً نزاع اشعری با معتزله نزاعی متافیزیکی است نه معناشناسانه یا مفهومی که با ایده‌ی «تمایز در معنا و وحدت در مصداق» بتوان پاسخی به اشکالات او فراهم آورد. و ثانیاً با پذیرش انتقادات اشعری، لازم می‌آید یا به نظریه‌ی نفی صفات و الهیات سلبی گرایش پیدا کرد، یا آنکه صفات خداوند را خارج از طبقه‌بندی ویژگی‌های اشیاء ممکن و مقوله‌بندی‌های مرسوم قرار داد و یا آنکه با دیدگاه خود اشعری، یعنی زیادت صفات بر ذات، همسو شد. در ادامه، ابتدا انتقادات اشعری به نظریه‌ی بساطت را از متن آثارش بیان و بررسی می‌کنیم، سپس به بیان راهکار و ایده‌ی او خواهیم پرداخت و در نهایت، می‌کوشیم دیدگاه او را مورد ارزیابی قرار دهیم. در ارتباط با مسأله‌ی متافیزیک صفات در آراء ابوالحسن اشعری و تصویر خدای فرامقولی نزد او نیز در نشان دادن ناسازواری اندیشه‌ی اشعری در متافیزیک اشیاء و صفات با تصویر خدای فرامقولی، مقاله‌ی حاضر نوآورانه است و مقاله‌ای با این ویژگی‌ها در میان آثار منتشر شده در کلام اشاعره یافت نشد.

۲. کتاب اللمع و نقد نظریه‌ی بساطت

کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، اثری خلاصه در بیان دیدگاه شخص ابوالحسن اشعری است. حموده زکی غرابه در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید اشعری در کتاب اللمع توجه ویژه‌ای به بیان ادله‌ی عقلی دارد. او در این کتاب، ذکری از امام احمد حنبل نیاورده و برخی از نواقص موضوعی کتاب *الابانه* را جبران کرده است (اشعری، ۱۹۵۵: مقدمه‌ی مصحح). استدلال اشعری در اینکه خداوند هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد بر این نکته استوار است که اگر شباهتی بین خالق و مخلوق باشد مستلزم تعمیم حدوث به خداوند خواهد بود. او می‌گوید این شباهت یا کامل و شامل است یا صرفاً در برخی موارد وجود دارد. هر دو صورت، مستلزم این است که خداوند یا کاملاً و یا در برخی

شئونش حادث باشد، درحالی که خداوند قدیم است (اشعری، ۱۹۵۵: صص ۱۹ و ۲۰).

در این کتاب، استدلال اشعری برای اینکه خداوند جسم نیست این است که اگر خداوند جسم باشد لازمه‌اش این است که علاوه بر اینکه طول و عرض و عمق داشته باشد، مجتمع هم باشد. و از آنجا که هر جسمی دست کم از دو چیز تألیف و تجمیع شده است نمی‌توان به آن شیء، وصف واحد را حمل کرد (اشعری، ۱۹۵۵، ص ۲۳). این بیان اشعری از وحدت شیء، بسیار شبیه به مفهوم بساطت در اندیشه‌ی معتزله و فلاسفه است؛ زیرا آنچه با مفهوم بساطت از اشیاء نفی می‌شود ترکیب و تألیف یک شیء از دو یا چند جزء است. با وجود این نگاه، باید دید اشعری در توجیه زیادت صفات چگونه از ترکیب خداوند دفاع خواهد کرد. نقل قول بالا استدلال زیر را در دستگاه فکری اشعری نتیجه می‌دهد:

۱. هر جسمی مرکب از دست کم دو جزء است.
۲. شیء واحد (بسیط) مرکب نیست.
۳. خداوند واحد است.
۴. پس خداوند جسم نیست.

استدلال اشعری در جسم نبودن خداوند، احتمالاً استدلال خوبی است، اما مفهوم وحدت شیء در این بیان، کاملاً همسو با معنای بساطت مدنظر متکلمین معتزله و فلاسفه است. اشعری در مقالات الاسلامیین نیز در بیان دیدگاه‌های مختلف در باب حقیقت جسم، این ایده‌ی مجتمع بودن اجسام از دست کم دو جزء یا بیشتر را بیان می‌کند (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳). هرچند در آنجا خود اشاره نمی‌کند که کدام دیدگاه درباره‌ی حقیقت جسم را می‌پذیرد، اما در اینجا حقیقت جسم را دست کم مؤلف از دو جزء می‌داند، یعنی شیء بسیط را جسم نمی‌داند. او در ادامه می‌گوید استدلال‌هایی به سود علم و حیات و قدرت و سمع و بصر در خداوند بیاورد و سپس به این پرسش پاسخ می‌دهد که خداوند همواره دارای اوصاف پیش گفته بوده است (اشعری، ۱۹۵۵، ص ۲۶). گام بعدی اشعری این است که خداوند علاوه بر اینکه دارای اوصاف است و این اوصاف به همراه او قدیم بوده‌اند، به وسیله‌ی همین اوصاف است که می‌داند و می‌تواند (همان). اشعری استدلالش بر اینکه خداوند نمی‌تواند علم باشد (بساطت) را در قالب یک استدلال مبتنی بر شرطیه‌ی منفصله بیان می‌کند (اشعری، ۱۹۵۵، ص ۳۰).

از مواردی که دلالت دارد به اینکه خداوند به وسیله‌ی علم، عالم است این است که [امر] از این دو حال خارج نیست: یا خداوند عالم به وسیله‌ی خود است یا عالم به وسیله‌ی [علم]، [اما] محال است که علم خود خدا باشد. اگر خداوند عالم به وسیله‌ی خود باشد، [معنایش این است که] خودش علم خواهد بود.

شکل منطقی استدلال اشعری به نفع مدعایش به صورت زیر صورت بندی می‌شود:

۱. خداوند عالم است.
۲. او یا به وسیله‌ی علمش عالم است، یا به وسیله‌ی خودش.
۳. اگر به وسیله‌ی خودش عالم باشد، معنایش این است که خودش علم است.
۴. محال است که عالم، علم باشد.
۵. پس خداوند به وسیله‌ی علمش عالم است.

مقدمه‌ی اول استدلال اشعری بر عدم پذیرش الهیات سلبی استوار است. اشعری با فرض وجود صفات ثبوتی در خداوند می‌کوشد یک دوگانه یا منفصله‌ی حقیقیه در مقدمه‌ی دوم شکل دهد. اولاً خداوند عالم است. ثانیاً یا عالم بودن او به‌وسیله‌ی علم محقق می‌شود یا به‌وسیله‌ی ذات خداوند. اگر خداوند به‌وسیله‌ی ذات خود عالم باشد، طبق دیدگاه اشعری مستلزم این‌همانی ذات و صفت در او خواهد بود و محال است که عالم، خود علم باشد. عدم پذیرش مقدمه‌ی سوم در واقع رد دوگانه در مقدمه‌ی دوم است. بنابراین پذیرش مقدمه‌ی دوم مستلزم پذیرش مقدمه‌ی سوم خواهد بود؛ زیرا عالم بودن به‌وسیله‌ی ذات، هیچ تبیین کثرت‌گرایانه‌ای نخواهد داشت و صرفاً ذات باید خودش عین علم باشد. اما به نظر می‌رسد مقدمه‌ی سوم نوعی مصادره به مطلوب باشد؛ زیرا موافقین بساطت ذات و صفات در میان معتزله و فلاسفه، محل اصلی نزاع و مدعای اصلی بحث را این‌همانی علم و عالم در خداوند می‌دانند و نمی‌توان ادعا یا نقض ادعا را در مقدمات استدلال گنجانند.

اما نکته‌ی مهم دیگری که می‌توان ذیل این استدلال مطرح کرد، پیش‌فرض متافیزیکی مقدمه‌ی سوم است. به نظر می‌رسد مقدمه‌ی سوم در نظر اشعری متکی بر متافیزیک مبتنی بر جوهر و عرض است و کاملاً ممکن است مخالفان دیدگاه اشعری، متافیزیک مبتنی بر جوهر عرض را در مورد واجب‌الوجود نپذیرند. خدای اکثر فلاسفه و معتزله و خدای ابوالحسن اشعری یک خدای فرامقولی است. دست‌کم اذعان به موجود فرامقولی ابداً ادعای عجیبی در میان فلاسفه و متکلمین نبوده است، همان‌طور که در دوران مدرن نیز بارها این ادعا مطرح شده است. این همان نگاهی است که در سنت فلسفه‌ی اسلامی، افرادی چون ابن‌سینا کوشیده‌اند به سود آن استدلال کنند. در این نگاه، موجود واجب اساساً نمی‌تواند تحت الگوی شیء-ویژگی (شبیه جوهر-عرض) و تحت مقوله‌بندی مرسوم موجودات ممکن قرار داشته باشد. اینکه مقوله‌بندی جهان هستی ذیل مقولات متافیزیکی یک اصل فلسفی باشد، الزماً نافی استثناء شدن موجود واجب یا موجود اول، از این اصل نیست؛ زیرا تمام کوشش متافیزیک‌دانانی چون ارسطو و ابن‌سینا و دیگران بر روی متافیزیک جهان ممکن قرار گرفته است و موجود واجب یا محرک اول نامتحرک، خود ذیل مقولات ممکن قرار ندارد. محرک اول خود تحت مقوله‌ی حرکت نیست. با این مبنا تنها راه دسترسی معرفتی ما به چنین موجودی صرفاً از طریق استدلال است. در سنت فلسفه‌ی اسلامی، ادعای فارابی و ابن‌سینا این است که موجود واجب نمی‌تواند مرکب باشد. در واقع ادعای موافق خدای فرامقولی متکی بر استدلالی است که به نفع وجود «واجب» ارائه کرده است، اما خارج بودن چنین موجودی از مقولات الزماً به معنای استثناء بر یک اصل فلسفی نیست. در بخش ارزیابی دیدگاه اشعری، نشان می‌دهیم که علی‌رغم آنکه او نیز خداوند را فرامقولی معرفی می‌کند، با این حال، همان الگوی شیء/شخص-ویژگی را در مورد خداوند می‌پذیرد و از این رو بساطت را ناممکن می‌داند.

۳. کتاب‌الایانه و استدلال از طریق شخص‌بودگی خداوند

از مهم‌ترین مؤسسان مکتب معتزله، یعنی ابوهذیل علاف قول به عینیت ذات و صفت در معتزله مطرح شده است. اشعری معتقد است ابوهذیل آموزه‌ی عینیت را از فلاسفه برگرفته است. او می‌کوشد در این کتاب، دیدگاه ابوهذیل را نقد کند:

«از رؤسای معتزله یعنی ابوهذیل علاف گفته است: علم خدا خدا است. و خداوند را معادل علم قرار داده است. [چنانچه] گفته شود اگر علم خدا خداست، لازم می‌آید [این بیان معنا دار باشد که]: ای علم خدا مرا ببخش و به من رحم کن! پس [ابوهذیل چنین کاری را] منع می‌کند، پس [ادعای او] مستلزم تناقض است» (اشعری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴).

آنچه در اینجا اشعری به عنوان نقد علیه آموزه بساطت بیان می‌کند در واقع دلیلی است به سود «استحاله‌ی علم انگاشتن عالم» که در کتاب *اللمع* از او نقل کرده‌ایم. شیوه‌ای که اشعری در این استدلال از آن استفاده کرده است مبتنی بر ارجاع به شهود عقلانی است؛ به این معنا که اگر کسی معتقد به این باشد که خداوند عین علم است، باید بتواند در مقام مخاطب و دعا از «علم» که یک ویژگی/صفت است، کمک طلب کند؛ درحالی که شهوداً این کار عقلانی به نظر نمی‌رسد. استدلال او را صورت‌بندی می‌کنیم:

۱. گزاره‌ی «خداوند علم است» مستلزم معنا دار بودن این عبارت است: «ای علم مرا ببخش».

۲. عبارت «ای علم مرا ببخش» شهوداً بی‌معنا است.

۳. خداوند «علم» نیست.

اما چرا شرطیه در مقدمه‌ی اول از نگاه اشعری شهوداً مردود است. تصویری که در الهیات کلاسیک از خداوند وجود دارد یک تصور شخص‌وار است و خداوند به‌مثابه‌ی یک شخص است که قابل مخاطب و درخواست و دعا است. از این رو، علم، که واقعیتهایی غیرشخص‌وار محسوب می‌شود، نمی‌تواند مورد خطاب قرار بگیرد و اساساً نمی‌تواند خدا باشد. پس ادعای این‌همانی و عینیت بین خدا و اوصافش مستلزم امور ناپذیرفتنی و پذیرش عباراتی بی‌معنا خواهد بود. با این توضیح، استدلال را مجدداً صورت‌بندی می‌کنیم:

۱. ویژگی‌ها شخص نیستند. (فرض شهودی)

۲. اگر نسبت خداوند با ویژگی، این‌همانی باشد؛ آنگاه شخص نیست. (اصل این-همانی)

۳. خداوند شخص است. (اصل در الهیات کلاسیک)

۴. خداوند با ویژگی، این‌همان نیست.

ملاحظه می‌شود اشعری چگونه با تکیه بر مقدمه‌ی اول، ادعای بساطت و عینیت در نگاه ابوهذیل و مابقی معتزله را نقد می‌کند. در واقع، او با یک فرض شهودی و یک اصل در الهیات کلاسیک که از نگاه معتزله مقبول است، تناقض دیدگاه آنها را نشان می‌دهد. استدلال مذکور را می‌توان از دو جهت، حمله به دیدگاه ابوهذیل و قائلین به عینیت ذات و صفات در سنت کلام و الهیات کلاسیک اسلامی دانست: اول آنکه این استدلال ناسازگاری در ادعای معتزله را نشان می‌دهد؛ زیرا آنها نیز ناشخص‌بودگی خداوند را نمی‌پذیرند و در میان تصورات مختلف از خداوند، تصور شخص‌وار از خداوند دارند و بنابراین، متعلق به سنت الهیات کلاسیک هستند. دوم آنکه حتی اگر کسی اصول و مفروضات الهیات کلاسیک در سنت اسلامی را نپذیرد، به‌راحتی نمی‌تواند فرض شهودی مقدمه‌ی اول را رها کند و نیازمند به متافیزیک خاصی درباره‌ی ویژگی‌ها خواهد بود.

فرض به کاررفته در مقدمه‌ی اول عقلاً شهودی است و استلزامی که در مقدمه‌ی دوم به کاررفته است نیز شهودی است، زیرا اصل این‌همانی، ویژگی‌های دو طرف تساوی را به یکدیگر منتقل می‌سازد. پس اگر ویژگی، شخص نباشد، طرف دیگر تساوی نیز نباید شخص باشد. اما دربارهی مقدمه‌ی سوم و اینکه خداوند شخص است نیز تصویری عمومی در میان همه‌ی ادیان است. اگر کسی مقدمه‌ی سوم را نپذیرد، در واقع، نگاه شیء‌انگارانه به خدا داشته است. اما آیا یک شیء می‌تواند با یک ویژگی این‌همان باشد؟ باز هم چنین به نظر نمی‌رسد، زیرا خصوصیت مهم یک ویژگی تعلق‌پذیری است و شیء جزئی چنین نیست. بنابراین به نظر می‌رسد حتی با پذیرش ناشخص‌بودگی خداوند هم مشکل حل نخواهد شد.

۴. مقالات الاسلامیین و توالی فاسد قول به آموزه‌ی بساطت

مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین از مهم‌ترین کتب فرقه‌شناسی است که ابوالحسن اشعری نگاشته است. او در این کتاب، به گزارش فترت مختلف کلام اسلامی پرداخته است، اما نکته‌ی مهم این کتاب توجه ویژه‌ی او به مباحث متافیزیکی، مانند ماهیت جسم، جوهر و عرض و اوصاف خداوند است. همان‌طور که در بخش قبل بیان کردیم، اشعری دیدگاه بساطت را به ابوهدیل و فلاسفه نسبت می‌دهد. توضیحی که اشعری در این باره ارائه می‌کند کاملاً بر مسأله‌ی عینیت ذات و صفات مطابقت دارد. او می‌گوید برخی از معتزله معتقدند که علم خدا خدا است؛ قدرت، حیات و سایر صفات ذاتی خدا نیز چنین‌اند (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۳). از نگاه اشعری، این دیدگاه مستلزم عینیت بین صفات نیز هست. یعنی اگر علم خدا خدا است، این مستلزم آن است که علم خدا با قدرت خدا عینیت داشته باشد (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۷). اشعری برخلاف رویه‌ی گزارش‌محور خود در کتاب مقالات الاسلامیین، در این فقره می‌کوشد نشان دهد نظریه‌ی «بساطت» مستلزم توالی فاسدی است که شهوداً مردودند. از نگاه او، خود معتزله نیز نمی‌توانند بپذیرند که صفات عین هم باشند (همان). او برای ایضاح بیشتر دیدگاهش، این مثال را می‌زند که اگر کسی بگوید طول و عرض یک شیء، عین همان شیء است، آیا پذیرفته است که طول آن شیء با عرضش این‌همان است؟ (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۷) اشعری در اینجا هم با بیان استفهام انکاری، سعی می‌کند نشان دهد چنین گزاره‌ای شهوداً نمی‌تواند صادق یا حتی معنادار باشد. ذکر این نکته اهمیت دارد که فضای بحث اشعری کاملاً مبتنی بر متافیزیک صفات خداوند است. او نه بحث مفهومی می‌کند و نه بحث معناشناسانه و کاملاً بر روی حقیقت خارجی صفات تمرکز دارد. از این رو می‌کوشد نشان دهد که این‌همانی دو صفت خارجی علم و قدرت شهوداً نامعقول است؛ یعنی در نگاه او، نظریه‌ی بساطت ذات و صفات، مستلزم امور نامعقول است:

۱. آموزه‌ی بساطت، مستلزم عینیت علم و قدرت است.

۲. عینیت علم و قدرت شهوداً نامعقول است.

۳. آموزه‌ی بساطت، نامعقول است.

۵. مبانی متافیزیکی دیدگاه اشعری

ایده‌ی اساسی اشعری در نقد آموزه‌ی بساطت، مبتنی بر مبانی متافیزیکی است که

که در لابه‌لای آثارش به چشم می‌خورد. همه‌ی آثار علمی اشعری به دست ما نرسیده است، اما شارحانی در سنت اشاعره وجود دارند که ارجاع به آنها در فهم دیدگاه اشعری کمک شایانی می‌کند. ابن‌فورک یکی از این شارحان است که با یک واسطه شاگرد اشعری محسوب می‌شده و به اکثر منابع اشعری دست‌رسی داشته است. کتاب مجرد مقالات *الشیخ ابی الحسن الاشعری* از او است. او اکثر دیدگاه‌های اشعری در آثار مختلفش را در این کتاب تشریح کرده است. افرادی همچون ریچارد فرانک به‌عنوان مستشرق برجسته در مطالعات کلام اشاعره، علاوه بر مطالعه‌ی آثار برجای‌مانده از اشعری، همچون *مقالات الاسلامیین، اللمع والابانه* و دیگر آثار او، کاملاً به دیدگاه‌های ابن‌فورک در شرح و ارجاع به اشعری پایبند است (Frank, 1999). ابتدا به بررسی دیدگاه او در باب موجود مستقل و غیر مستقل می‌پردازیم.

۵. ۱. موجود مستقل و غیرمستقل

در گزارش ریچارد فرانک در مبانی وجودشناسانه‌ی اشاعره، توجه ویژه‌ای به خود ابوالحسن اشعری شده است. فرانک می‌گوید اشعری موجودات را به موجودات مستقل و غیرمستقل تقسیم می‌کند. امور غیرمستقل در موضوعشان موجود هستند و امور مستقل چنین نیستند. هر کدام از این دو دسته شامل موجودات ضروری و ازلی و موجودات ممکن و زمان‌مند می‌شوند، از خدا و جواهر در یک سو و صفات ازلی خدا و اعراض در سوی دیگر (Frank, 1999, p 174)؛ هرچند در نهایت، اشعری به‌نوعی موجود مستقل حقیقی را خداوند می‌داند. در اینجا می‌توان رگه‌هایی از اندیشه‌ی زیادت‌ اوصاف در اندیشه‌ی اشعری را یافت؛ اگرچه او از خدای غیرقابل قیاس با خلق نیز سخن گفته است، پذیرش اوصاف به‌مثابه‌ی موجودات متمایز از ذات در همین مبانی قابل ردیابی است؛ زیرا در این نگاه، صفات ازلی خداوند به‌عنوان موجودات غیرمستقل بازشناخته شده است. اما در اینجا نسبت به رابطه‌ی خداوند و اوصافش سؤال مهمی مطرح می‌شود که آیا با توجه به این تقسیم اشعری، می‌توان نتیجه گرفت که صفات خدا غیرمستقل و متکی بر ذات خداوندند و خداوند محل صفاتش است؟

توضیح آنکه مطابق نظریه‌ی اشعری درباره‌ی رابطه‌ی ذات و صفات خداوند - که این نسبت در نگاه او نه این‌همانی است و نه غیریت - چنانچه بخواهد محل اوصاف را خداوند بداند، اوصاف قائم به خداوند خواهد بود و در این قیام اوصاف به خداوند اشکالاتی به وجود می‌آید. از طرفی، اگر اوصاف مستقل از ذات باشند با مشکل تعدد قدما مواجه خواهیم شد.

۵. ۲. ذات، شیء و موجود

ریچارد فرانک درباره‌ی الفاظی مانند ذات، شیء، نفس و عین از باقلانی چنین نقل کرده است که در باور اشاعره اینها از جمله عام‌ترین الفاظی هستند که در باب جهان و درباره‌ی همه‌ی موجودات به کار می‌روند (Frank, 1999, p 164). البته خود اشعری نیز همین دیدگاه را درباره‌ی این الفاظ دارد. فرانک ذات را در دستگاه اشعری، معادل «موجود متشخص»^۱ تعریف می‌کند (Ibid, p 166) و در نهایت، ذات و شیء را در دستگاه متافیزیکی اشاعره، انضمامی و نوعی هویت موجود بالفعل معرفی می‌کند (Ibid, p 171).

در نگاه اشاعره، شیء و موجود در یک معنا، هم در موجودات مستقل به کار می‌روند، هم در موجودات غیرمستقل. اشعری از معنای مناسب موجود (Existent)

به‌مثابه‌ی یک کلی صحبت می‌کند. او می‌گوید خدا و انسان شبیه به یکدیگر نیستند، با وجود اینکه هر دو در معنای لغوی «وجود»، مصادف‌اند (و مشترک‌اند) (Ibid). «و ان كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود» عبارتی است که فرانک از اشعری نقل می‌کند و نشان می‌دهد با وجود آنکه اشعری هیچ شباهتی را بین خالق و مخلوق برقرار نمی‌داند، «وجود» را همچون مفهوم «عین» و «شیء» از وسعتی برخوردار دانسته است که بین مخلوق و خالق، به‌نحو مشترک به کار می‌رود. نکته‌ی ظریف در خور توجه در این عبارت، آن است که مسئله صرفاً اشتراک در مفهوم وجود هم نیست، زیرا عبارت منقول از اشعری به «حقيقة الموجود» اشاره دارد و نه صرفاً مفهوم وجود. از این رو، از نگاه اشعری، «موجود» هم از عام‌ترین واژگانی است که درباره‌ی خداوند و مخلوقات به‌نحو عام به کار می‌رود.

۵.۳. وصف، صفت و معنی

در اندیشه‌ی اشعری – همان‌طور در گزارش ابن‌فورک آمده – بین صفت و وصف، تمایزی نیست جز یک تمایز لغوی و ادبی، مانند تمایز «عده» و «وعد» یا «زنه» و «وزن» که هر دو شکلی از مصدر هستند و در اینجا وجه اهمیت در اخبار از موصوف است (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۳۹). گزارش عبدالقاهر بغدادی از اشعری نیز دقیقاً مطابق با گزارش ابن‌فورک است، با این تفاوت که بغدادی می‌گوید صفت همان چیزی است که عارض بر موصوف شده است و وصف اخبار از آن است (البغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۲۹). در این‌باره فرانک از باقلانی چنین نقل کرده است که حقیقت «صفت» در واقع یک «موجود در»^۲ یا «متعلق به»^۳ وجود موصوف است و «وصف» بیانی توصیفی است که از «صفت» مشتق شده است (Frank, 1999, p 180). این دیدگاه از باقلانی باز به صفت به‌مثابه‌ی واقعیتی خارجی اشاره دارد و سخن از خارجیت آن رفته است. در این نگاه، «اوصاف» در واقع گزارشی از «صفات» واقعی (و خارجی) موصوف هستند. در نگاه اشعری، وصف گاهی قائم به موصوف است و گاهی هم به‌معنای اخبار از موصوف به کار می‌رود (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۳۹). به نظر می‌رسد معنایی را که فرانک از صفت به اشاعره نسبت داد و آن را یک «متعلق به» معرفی کرد، اشاعره به صفات خداوند نیز تعمیم داده‌اند؛ و در نهایت، اینان نمی‌توانند تبیین روشنی از این «حیث تعلقی» صفات در خداوند ارائه دهند؛ زیرا این نگاه مستلزم ابتدای صفات بر موصوف خواهد بود و تبیین فلسفی ابتناء، بدون آنکه بگویند صفات به‌لحاظ وجودی، وابسته به خداوند هستند، بسیار دشوار خواهد بود.

در نگاه اشعری، خود صفات نیز می‌توانند ویژگی‌هایی داشته باشند. مثلاً می‌توان گفت: «علم موجود است» یا «سیاهی حادث است»، اگرچه حتی چیزی قیام به علم و سیاهی نداشته باشد. یعنی این ویژگی‌ها صرفاً نوعی اخبار از صفات است. اما از نظر اشعری، با وجود آنکه هر صفتی می‌تواند خودش وصفی داشته باشد، هیچ علمی نمی‌تواند متصف به «عالم» باشد یا هیچ حرکتی نمی‌تواند متصف به «متحرک» باشد، زیرا این مستلزم قیام یک «معنی» به آن صفت است و هیچ معنایی متحمل معنا نیست^۴ (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۳۹). یعنی هیچ معنایی نمی‌تواند محل حمل یک معنای دیگری باشد. از این سخن اشعری مشخص می‌شود که او درباره‌ی «معنی» چه چیزی را مراد می‌کند.

در دستگاه فکری اشعری، «معنی» یک واقعیت خارجی است^۵ که در واقع منشأ اشتقاق یک وصف است. در این باره علاوه بر نکته‌ای که در بند قبل از ابن‌فورک نقل کردیم، فرانک نیز معنی را در اندیشه‌ی اشعری معادل «چیزی»^۶ می‌داند که گاهی معادل مرجع یا مقصود از یک نام یا یک توصیف است (Frank, 1999: 182). این توضیح فرانک از «معنی» بسیار به مسأله متافیزیکی مورد نظر ما نزدیک است. در این نگاه آن واقعیت خارجی که یک وصف یا یک نام از آن خبر می‌دهد، مدلول «معنی» نزد اشعری است. چنانکه ملاحظه می‌شود در این نگاه حقیقت «معنی» قرابت خاصی با «عرض» یا «صفت» در اندیشه اشعری می‌یابد همانطور که الجوبینی نیز این نگاه را تایید می‌کند (الجوبینی، ۱۴۳۰: ۲۳). پیش از فرانک^۷، ولفسن نیز معنای «معنی» را در دستگاه کلام اسلامی و به نحو کلی معادل چیز یا «شیء» معرفی کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۲۵). فرانک در «وجودشناسی اشاعره» می‌گوید اصطلاح «معانی زائد بر ذات» در نزاع اشاعره و معتزله زیاد به کار رفته است و کاربرد معنا به عنوان یک اصطلاح برای اوصاف واقعی (ذاتی) بدون شک از عبارت خلاصه «معناً زائداً علی الذات» سرچشمه می‌گیرد (Frank, 1999: 214). در این نگاه، معانی در واقع مرجع^۸ یک اسم و یک وصف هستند. البته این بدین معنا نیست که در آثار اشعری «معنی» همیشه در معنای اصطلاحی به کار رفته باشد، گاهی نیز در معنای غیر مصطلح و لغوی اش استفاده شده است.

ریچارد فرانک اصطلاح «معنی» در ممکنات را معادل «عرض» در اندیشه‌ی اشعری معرفی کرده است (Ibid, p 213). این در واقع نتیجه‌ی منطقی دیدگاه اشعری است. جوبینی نیز همین عقیده را در باب معنا در ممکنات ارائه داده است (الجوبینی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳). او می‌گوید عرض همان «معنا»ی قائم به جوهر است (همان). از این رو می‌توان معنی را در اندیشه‌ی اشعری متقارب با عرض در ممکنات و صفت در موجود قدیم دانست. اشاره‌ی فرانک به عبارت «معناً زائداً علی الذات» در اندیشه‌ی اشعری به خوبی ارتباط معنایی نزدیک معنی و صفت در موجود قدیم را نشان می‌دهد. اما می‌توان تمایزی را میان معنای زائد بر ذات قدیم و معنا به مثابه‌ی عرض در محدثات در نظر گرفت و آن نیازمند بودن عروض به علت است. این در حالی است که اشعری در مورد صفات خداوند، قائل به قدیم بودن آنها است و از این جهت، معانی عارض بر قدیم، محدث نیستند تا نیازمند علت یا سبب باشند. از این رو اینکه در سنت کلام اسلامی، معنی را معادل سبب یا علت اتصاف صفتی گرفته‌اند - هرچند خود مستلزم تسلسل است - در مورد صفات خداوند به کار نمی‌آید، زیرا در اندیشه‌ی اشعری، صفات خدا قدیم‌اند و پی‌نیاز از علت.

همان‌طور که از قول ابن‌فورک بیان شد، در نگاه اشعری، «معنی» یک واقعیت خارجی است که محل اتصاف خارجی دارد، ولی خود محل اتصاف خارجی چیزی نیست. اما آنچه که در این ادعا می‌توان دید این اصل است که اگر صفتی ویژگی تعلق‌پذیری داشته باشد، خود نمی‌تواند محل اتصاف خارجی یک صفت دیگری باشد تا چنین استدلال شود که علم می‌تواند عالم باشد. یعنی از منظر اشعری، صفت حقیقتی تعلق‌پذیر است و نمی‌تواند مستقل باشد. اشکالی که اشعری در این مورد طرح می‌کند کاملاً در مورد نسبت و رابطه‌ی ذات و صفت خداوند مورد بررسی قرار گرفت و به همین سبب، اشعری انتقاد خود را علیه قائلین به عینیت ذات و صفات خداوند صورت‌بندی می‌کند. در واقع از آنجا که در نگاه اشعری، «معنی» واقعیتی است که محتاج محل

است و جوهر یا ذات، امری است که برای تحقق، احتیاج به محل ندارد، این دو امر خارجی با دو ماهیت متمایز نمی‌توانند این‌همان باشند.

فرانک در جمع‌بندی و با توجه به دیدگاه کلاسیک اشعری و پیروانش از ابوالقاسم انصاری در کتاب *الغنیه* چنین نقل می‌کند که اشاعره در مجموع بر این باورند که توصیف مستلزم (وجود) صفت است و صفت مستلزم توصیف است. بنابراین هرکسی که این صفات دربارهی او ادعا شده است، آن شخص (یا آن شیء) «دارای آن صفات» است. در واقع تعلق داشتن لزوماً به عنوان «دارای آنها بودن» توصیف شده است (Frank, 1999, p 181) و اگر توصیف مفروض، آشکارا صادق باشد مستلزم یا محتاج واقعیت بالفعل آن ویژگی است و فعلیت آشکار آن ویژگی مستلزم حقیقت (آن) و محتاج توصیف است (Ibid). نکته‌ای که فرانک به نقل از *الغنیه* نتیجه گرفته است بسیار شبیه دیدگاه مبتنی بر صدق‌ساز^۹ است؛ به این معنا که هر (گزاره) توصیفی از واقعیت که شامل یک موضوع و یک محمول (وصف) باشد صدقش مستلزم واقعیت خارجی یک ذات و یک صفت بالفعل است. در واقع، در این نگاه، ساختار جهان خارج با ساختار جملات حملیه متناظر انگاشته شده است و یک ساختار مولکولی را نمایش می‌دهد. بنابراین در این نگاه، صدق گزاره‌ی «خدا عالم است» مستلزم واقعیت بالفعل خارجی ذات و صفت علم متعلق به خداوند است. پس اگر گزاره‌ی «خدا عالم است» توصیف خداوند باشد و صادق باشد، در خارج، ذات (هویت) بالفعل خداوند متصف به صفت بالفعل علم خواهد بود. در واقع، به همین دلیل است که اشاعره خداوند را «دارای صفت» می‌دانند. آنها در مقابل نافیان صفات خداوند، مثبت صفات ایجابی هستند و این بدان معناست که خداوند «دارای» صفات واقعی بالفعل است.

۵.۴. جواهر، اعراض جزئی و نظریه تروپیزم

همان‌طور که در گزارش از کتب اشعری آوردیم، تعریف جسم از نگاه اشعری و جمهور اشاعره در درک مفهوم بسیط از منظر اشعری دارای اهمیت است؛ زیرا اشعری در ایضاح مفهوم «تألیف» و «تجمیع از دو جزء» در تعریف جسم، به مفهوم وحدت و بساطت می‌رسد و در کتاب *اللمع* می‌گوید شیء واحد (بسیط) نمی‌تواند جسم باشد و خداوند نیز واحد است (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۲۳). در نگاه اشعری، اجسام، مرکب و مؤلف از اجزاء هستند. یعنی شاخصه‌ی جسم بودن، تألیف از دست‌کم دو جزء است (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۲۰۲). جوینی نیز همین دیدگاه را در باب تعریف جسم ارائه می‌دهد (الجوینی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳). در این نگاه، جسم مؤلف از اجزاء لایتجزی است و جزء لایتجزی دیگر به نصف یا ثلث و ... انقسام نمی‌پذیرد (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۲۰۲). از این جهت، اشعری به تنهایی اجزای اجسام باور داشت.

در نگاه اشاعره، جوهر در واقع، به‌مثابه‌ی ذات مستقل (القائم بنفسه) تصور می‌شود که گاهی به یک امر جزئی اشاره دارد و گاهی هم به «جزء لایتجزی» یا «جزء لاینقسم» (Frank, 1999, p 191). از نظر ابن‌فورک، دیدگاه ابوالحسن اشعری دربارهی تعریف جوهر و تمایزش با جسم و عرض این است که قابلیت پذیرش رنگ واحد و حرکت واحد داشته باشد (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۲۱۰). از نظر اشعری، این تعریف از جوهر شامل عرض نمی‌شود؛ زیرا اساساً عرض محلّ چیزی نیست، یعنی خود عرض نمی‌تواند حامل یک ویژگی دیگر باشد. در نگاه او عرض شامل موجود قدیم هم نمی‌شود، زیرا موجود قدیم رنگ و حرکت نمی‌پذیرد؛ و جسم هم نیست، زیرا جسم قابلیت پذیرش

دو رنگ و دو حرکت را دارد (همان). تعریف جوینی از جوهر بر متمیز بودن استوار است^{۱۰} (الجوینی، ۱۴۳۰ ق، ص ۲۳). تلاش اشعری برای تمایز بین جسم و جوهر برای این است که جایی برای شناخت اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی جسم باقی بگذارد. همان‌طور که در بند قبلی گذشت، از نگاه اشعری، جسم مؤلف از دست‌کم دو جزء است که منتهی به اجزاء لایتجزی می‌شوند. ریچارد فرانک در *وجودشناسی اشاعره* برای جوهر در اندیشه‌ی اشاعره، از معادل «اتم» استفاده کرده است (Frank, 1999, p 190) که نشان می‌دهد جزء لایتجزی را نیز جوهر می‌داند که در اینجا می‌توانند اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی جسم باشند. بنابراین در این نگاه، هم امر جزئی و هم جزء لایتجزی جوهر هستند. فرانک می‌گوید اینکه صرفاً جوهر منتهی به جزء لایتجزی باشد مبهم است، زیرا اعراض هم به عنوان امر جزئی و ذرات لا ینقسم فهمیده شده است (Frank, 1999, p 191). اما این نگاه ریچارد فرانک که اعراض هم به مثابه‌ی امور جزئی فهمیده شده است در دستگاه اشعری چه مبنایی دارد و چه شاهده‌ی در آثار اشعری بر اینکه اعراض نیز جزئی‌اند نه کلی می‌توان ارائه داد؟ ابن‌فورک در همان کتاب *مجرد المقالات* از قول اشعری نقل می‌کند که او عروض یک عرض (صفت) واحد بر دو جوهر یا جسم متمایز را محال می‌شمرد است:

و (اشعری) پیوسته می‌گفت جایز است که علم واحد قائم بر جزء واحد باشد. بلکه محال است علم واحد قائم بر دو چیز باشد، همان‌طور که محال است سیاهی واحد بر دو جوهر بنشیند... (ابن‌فورک، ۱۹۸۷ م، صص ۱۵ و ۱۶).

ملاحظه می‌شود که مطابق گزارش ابن‌فورک از نظر اشعری، عرضی واحد نمی‌تواند بر دو امر جزئی تحقق یابد. فرانک نیز می‌گوید اشعری در آثار مختلفش اعراض را یکتا^{۱۱} معرفی کرده است، به این معنا که هر عرضی صرفاً و اختصاصاً یک محل عروض دارد، «و لا یجوز تقدیره فی غیر محلّه» (Frank, 1999, p 200). اینجا سخن اشعری درباره‌ی زبان یا مفهوم نیست، بلکه درباره‌ی حقیقت خارجی یک عرض است. از کلمات اشعری می‌توان چنین نتیجه گرفت که او وجود جواهر و اعراض در عالم خارج را به صورت متمایز پذیرفته است، اما چگونگی ارتباط جوهر و عرض را به این صورت تعریف کرده است که:

- اولاً جواهر قائم‌به‌نفس‌اند و اعراض بر آنها عروض پیدا می‌کنند؛

- ثانیاً این عروض اعراض امری حقیقی و خارجی است و نه صرفاً زبانی و مفهومی؛

- ثالثاً هر عرضی عارض شده بر هر امر جزئی، منحصر در فرد است و هیچ مشارکتی در بین اعراض از جنس واحد وجود ندارد. مثلاً سیاهی عارض شده بر زغال و سیاهی عارض شده بر روی سنگ، اگرچه هر دو از جنس واحد «سیاهی» محسوب می‌شوند، از نظر اشعری هرکدام وجود جزئی، منحصر در فرد و تکرارناپذیر دارند. این دیدگاه بسیار شبیه نظریه‌ی تروپیزم^{۱۲} در مورد ماهیت ویژگی‌ها است. در ادامه به توضیح شباهت دیدگاه ابوالحسن اشعری و تروپیزم می‌پردازیم.

در مورد وجود ویژگی‌ها دو تقسیم‌بندی کلان در فلسفه‌ی تحلیلی و پیش از آن، در نزاع واقع‌گرایی^{۱۳} و نام‌گرایی^{۱۴} موجود بوده است. واقع‌گرایان وجود کلی^{۱۵} ویژگی‌ها را در عالم عین پذیرفته‌اند و این ویژگی‌ها در ماهیت و وجودشان وابسته به باورها، مفاهیم و ایده‌های انسانی نیستند (Rea, 2014, p 40)؛ به این معنا که در عالم هستی، یک وعاء و ظرفی هست که کلیات در آنجا تقرر وجودی دارند. در مقابل، نام‌گرایان، مطلق ویژگی

کلی در عالم خارج را نفی می‌کنند (Rea, 2014, p 41). در این میان، عده‌ای با قبول موجود بودن ویژگی‌ها در عالم خارج، این نحوه‌ی بودن را به صورت جزئی و متشخص و تکرارناپذیر در هر شیء تصویر می‌کنند. فی‌المثل، سفیدی دندان و سفیدی قند، هر کدام به صورت علی‌حده وجود خارجی و جزئی (و نه کلی) دارند. در این نگاه، از وجود ویژگی کلی خبری نیست و ویژگی جزئی نمونه یا مصداق یک امر کلی نیست (Loux, 2006, p 72). یکی از شقوق نام‌گرای، همین قول به ویژگی‌های جزئی و علی‌حده است که به تروپیزم شهرت دارد.^{۱۶} با توجه به توضیحاتی که از ابوالحسن اشعری آوردیم، به نظر می‌رسد دیدگاه او درباره‌ی صفات و اعراض در واقع معادل تروپیزم است؛ زیرا از نظر اشعری، اعراض اولاً به نحو حقیقی و خارجی بر اشیاء جزئی عارض می‌شوند و ثانیاً هیچ عرض واحدی نمی‌تواند هم‌زمان بر دو شیء جزئی عارض شود و تکرار ناپذیر است. بنابراین هر عرضی در واقع خود یک امر جزئی متشخص تکرارناپذیر است که بر شیئی عارض شده است. این دیدگاهی است که قرابت بسیار زیادی با تروپیزم دارد.

۵.۵. خدای فرامقولی

از منظر شارحان، تمام آنچه اشعری درباره‌ی جوهر و عرض بیان کرده است مربوط به جهان ممکنات و محدثات است. یعنی اصولاً طبقه‌بندی و تماثل بین اشیاء و اعراض در این نگاه، مربوط به ممکنات خواهد بود (ابن‌فورک، ۱۹۸۷، ص ۲۱۴ و Frank, 1999, p 217). فرانک از اشعری چنین نقل کرده است که خداوند تحت هیچ جنسی طبقه‌بندی نمی‌شود: «لیس بذی جنس» (Ibid, p 17) و در نوع خودش واحد است (ابن‌فورک، ۱۹۸۷، ص ۶۶). آنها معتقدند اینکه خداوند تحت کلی‌ترین عناوین همچون شیء و موجود باشد، به معنای این نیست که تحت طبقه‌بندی قرار بگیرد. جوینی، یکی از شارحین بزرگ اشعری نیز مقسم تقسیم موجودات به جوهر و عرض را محدثات می‌داند (الجوینی، ۱۹۶۹، ص ۱۴۰). اصولاً مطابق این دیدگاه، موجود قدیم موجودی فرامقولی^{۱۸} است. اشعری خود در کتاب *مقالات الاسلامیین* در توضیح دیدگاه معتزله در باب توحید می‌گوید که آنها خداوند را ذیل جوهر و عرض قرار نمی‌دهند (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱۶) از این جهت، هر دو گروه معتزله و اشاعره در اینکه طبقه‌بندی جوهری و عرضی، مربوط به عالم حادثات است مشترک‌اند. عبدالقاهر بغدادی نیز در شرح و بسط دیدگاه اشعری، جوهر و عرض را مربوط به عالم غیر الوهی می‌داند. او می‌گوید نزد اشاعره عالم به هر چیزی غیر از خدا گفته می‌شود و شامل دو نوع از امور است: جواهر و اعراض (البغدادی، ۱۴۰۱، ص ۳۳).

اشعری در اثبات این ادعا که خداوند در هیچ جهتی با مخلوقات و محدثات شباهتی ندارد استدلالی ارائه می‌کند. استدلال اشعری بر مفهوم قدیم تکیه دارد. او ادعا می‌کند که خداوند قدیم است و هیچ محدثی هم نمی‌تواند قدیم باشد. بنابراین شباهت خداوند به محدثات چه شباهت در برخی جهات و چه در همه‌ی جهات، مستلزم این است که خداوند دست‌کم در برخی جهات، محدث باشد و این با فرض استدلال ناسازگار است (اشعری، ۱۹۵۵، صص ۱۹ و ۲۰):

۱. هر شباهتی با محدثات، مستلزم حدوث است.

۲. اگر خداوند شبیه به محدثات باشد، خود محدث است.

۳. خداوند قدیم است.

۴. خداوند شبیه به محدثات نیست.

این استدلال متکی بر این ایده‌ی روشن است که هیچ محدثی نمی‌تواند قدیم باشد. اما اگر معیار روی امکان باشد نه حدوث، کاملاً می‌توان محدثی را تصور کرد که قدیم هم باشد. بنابراین اشکال این استدلال در معیار حدوث و عدم حدوث است. اما آنچه از این استدلال در این بخش مورد نیاز ماست، این است که از نظر اشعری، هیچ شباهتی بین خدا و مخلوقات وجود ندارد. از این رو در مورد الگوی جوهر و عرض و الگوی شیء جزئی و صفت نیز چنین است. خود او اذعان داشته است که این خداوند است که قائم‌به‌نفس حقیقی است (ابن‌فورک، ۱۹۸۷، ص ۲۹) و اینکه جوهر در ایجادشان وابسته به او هستند و قائم‌به‌نفس بودن در جوهر از باب توسع است؛ یعنی حتی در مفهوم قائم‌به‌نفس بودن نیز اشتراک واقعی بین جوهر و خدا قائل نبود. در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نگاه اشعری و اشاعره، تمام آنچه در باب مقوله‌بندی اشیاء بیان شده است مربوط به مخلوقات است. بنابراین از نگاه اینان، خدا یک جزئی حقیقی فرامقولی است.

۵.۶. ایده‌ی ابوالحسن اشعری در نسبت ذات و صفات

از نگاه شارحان اشعری، او در بیان ایده‌ی خود در نسبت ذات و صفات، متأثر از عبدالله ابن کلاب است و اصولاً او را تابع ابن کلاب می‌شناسند (Frank, 1999, p 215). همان‌طور که بیان شد، ابوالحسن اشعری نه دیدگاه نافیان صفات و گونه‌ای از الهیات سلبی را معتبر می‌داند و نه دیدگاه قائلین به عینیت ذات و صفات را و نه دیدگاه‌های بدیل دیگر را، بلکه از نگاه اشعری، گزاره‌ی «خداوند عالم است» طابق النعل بالنعل متضمن وجود موضوع و وجود محمول به‌نحو خارجی و بالفعل است. در این نگاه، خداوند به‌نحو حقیقی «دارای صفات» است؛ یعنی صفات به‌منزله‌ی یک وجود جزئی حقیقی خارجی و قائم‌به‌ذات ولی قدیم، موجودند.

اشعری در نقل از ابن کلاب، خداوند را به همراه صفاتش قدیم معرفی می‌کند (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۰۲). او در همان‌جا نظریه‌ی ابن کلاب درباره‌ی صفات را بیان می‌کند: «و آن صفاته لا هی هو و لا هی غیره». یعنی صفات خداوند نه او هستند و نه غیر او (همان). و علم خداوند هم نه قدرت او است و نه غیر آن. اما در مورد اینکه آیا صفات قیام به ذات دارند یا نه از قول ابن کلاب چنین نقل می‌کند که: «انها قائمة بالله» (همان، ص ۲۰۲)؛ یعنی صفات خدا قائم به خداوندند. عبدالقاهر بغدادی نیز از قول اشعری چنین نقل کرده است که «إن صفات الله باقية ببقاء الباری» (البغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۰۹). بغدادی سپس در همین‌جا می‌گوید که این دیدگاه مشهور بین اشاعره است. اشعری خود نیز در کتاب *لمع* به اینکه خداوند و صفت علم غیر هم نیستند اشاره کرده است (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۲۸). او چنین توضیح می‌دهد که از آنجاکه خداوند و علمش قدیم‌اند، محال است که غیر هم باشند (همان). این نحوه استدلال چندان نشان نمی‌دهد که چگونه محال است موجوداتی در کنار خدا قدیم ولی غیر او باشند، ولی به‌خوبی دیدگاه اشعری درباره‌ی اینکه خداوند و صفاتش غیر هم نیستند را نشان می‌دهد.

مطابق گزارشی که از دیدگاه اشعری نقل کردیم، می‌توانیم دیدگاه او درباره‌ی نسبت خداوند و صفاتش را به صورت زیر بیان کرد:

- صفات خداوند به‌نحو حقیقی و خارجی موجودند.
- صفات خداوند بقاء به ذات خداوند دارند.

- خداوند و صفاتش قدیم هستند.
- صفات خداوند از یکدیگر به نحو حقیقی متمایز هستند.
- صفات خداوند نه خدا هستند و نه غیر خدا.

۶. ارزیابی دیدگاه ابوالحسن اشعری

اشعری با تکیه بر نظریه‌ی ابن کلاب که معتقد بود صفات نه عین ذات هستند نه غیر از ذات، به نوعی هم الهیات سلبی را نفی کرد و هم نظریه‌ی عینیت ذات و صفات را. اما برای فرو نگلتیدن در اشکال تعدد قدما، بقاء صفات را به بقاء ذات دانست. بنابراین در نگاه او، ذات و صفات، هر دو قدیم‌اند، ولی این صفات هستند که تکیه‌ی وجودی بر ذات دارند و همواره ازلاً و ابداً همراه ذات بوده‌اند و هستند. اشعری دست‌کم هفت صفت ذاتی قدیم را به خداوند نسبت می‌دهد. با نگاه او صفات هیچ وجود مستقلی از ذات ندارند تا اشکال تعدد آلهه وارد باشد. اما همچنان می‌توان اشکال مهم خدای مرکب را به نظریه‌ی او وارد دانست. عمده‌ی تکیه‌ی مخالفین نظریه‌ی زیادت، بر محذور ترکیب خداوند بود.

۶.۱. خدای مرکب در مقابل خدای بسیط

نظریه‌ی اشعری مستلزم ترکیب خداوند از ذات و صفات است. محذور ترکیب مهم‌ترین اشکالی است که علیه دیدگاه «زیادت صفات بر ذات» ارائه شده است. توضیح مطلب آنکه از نگاه افرادی چون ابن‌سینا و قاطبه‌ی متکلمان معتزلی و شیعی، نظریه‌ی زیادت مستلزم خدای مرکب است و خدای مرکب نمی‌تواند بی‌نیاز از اجزایش باشد. تقابل خدای مرکب و خدای بسیط هر کدام لازمه‌ی نوعی از استدلال است که هر کدام از این دو طیف مبتنی بر آن، رابطه‌ی ذات و صفات الهی را توصیف کرده‌اند. ابتدا دیدگاه باورمندان به خدای بسیط و مخالفان اشعری را بیان می‌کنیم:

۶.۱.۱. استدلال (۱) خدای بسیط

۱. اگر خداوند دارای صفات زائد بر ذات است، مرکب است.
۲. خداوند مرکب نیست.
۳. خداوند دارای صفات زائد بر ذات نیست.

می‌توان در مورد استلزام مقدمه‌ی اول تأمل کرد، زیرا مخالفان بساطت ممکن است با مقدمه‌ی اول موافق باشند، ولی با مقدمه‌ی دوم موافق نباشند و بتوانند از خدای مرکب دفاع معقول کنند، به این معنی که ترکیب از ذات و صفات را یک ترکیب مستلزم نقص ندانند. در سوی مخالف نیز می‌توان استدلالی علیه دیدگاه بساطت ارائه کرد که در واقع صورت استدلال ابوالحسن اشعری است:

۶.۱.۲. استدلال (۲) خدای مرکب

۱. اگر خداوند بسیط باشد، صفت و ذات این‌همانند.
۲. محال است صفت و ذات این‌همان باشند.
۳. خداوند بسیط نیست.

مقدمه‌ی دوم از هر دو استدلال مهم‌ترین ادعایی است که طرفین آن را موجه می‌دانند و مبتنی بر آن نمی‌توانند نظر مخالف را بپذیرند. اینکه خداوند مرکب نیست ادعایی است که متفکرانی چون ابن‌سینا درباره‌ی خدای واجب و خدای غیرمحتاج ارائه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، صص ۵۵۱ و ۵۵۲). ابن‌سینا و متکلمان معتزلی مدعی

هستند وجود هر جزء، مقدم بر وجود کل است؛ بنابراین با در نظر گرفتن خدای مرکب، چنین خدایی باید محتاج اجزاء خود باشد (همان).

۳.۱.۶. استدلال (۳) عدم ترکیب

۱. اگر خداوند مرکب از ذات و صفت باشد، وجودش نیازمند به اجزایش خواهد بود.

۲. خداوند نیازمند به چیزی نیست.

۳. پس خداوند مرکب نیست.

مقدمه‌ی دوم از لحاظ کلامی، متکی بر آموزه‌ی قیومیت خداوند است و بر این امر دلالت دارد که خداوند مطلقاً بی‌نیاز است. و از لحاظ فلسفی نیز متکی بر مفهوم موجودی است که علت‌العلل و موجود الاول است که هم در آثار فارابی (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۴۷ و فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۹) و هم در آثار ابن‌سینا به آن پرداخته شده است. یعنی در این نگاه، «الاول» و «علت‌العلل» عقلاً نمی‌تواند متکی و مؤخر از اجزاء خود باشد. اما مقدمه‌ی دوم از استدلال ۲ نیز خود متکی بر استدلالی است که از اشعری نقل کرده‌ایم:

۴.۱.۶. استدلال (۴) عدم بساطت

۱. این‌همانی ذات و صفت، مستلزم امور نامعقولی مانند خلط مقولی است.

۲. خلط مقولی محال است.

۳. این‌همانی ذات و صفت، محال است.

ملاحظه می‌شود که مقدمه‌ی دوم این استدلال نیز روشن است و اشعری شواهدی آورد بر اینکه پذیرش عینیت خارجی ذات و صفت نامعقول و غیرشهودی است. ما وجه نامعقول بودنش را در خلط دو مقوله‌ی متمایز با یکدیگر معرفی کردیم. هیچ امر تعلق‌پذیری مانند ویژگی نمی‌تواند با یک امر جزئی و قائم‌به‌نفسی همچون جواهر و ذات خداوند، این‌همان باشد؛ زیرا دو ماهیت به‌کلی متمایزند و تباین کلی از یکدیگر دارند. از نگاه اشعری، پذیرش اینکه علم، عالم است شهوداً نامعقول است و پذیرش اینکه علم، شخص باشد نیز شهوداً نامعقول است. اشکال دیگری که از اشعری صورت‌بندی کردیم در باب نامعقول بودن این‌همانی دو واقعیت خارجی علم و قدرت بود:

۵.۱.۶. استدلال (۵) عینیت صفات با یکدیگر

۱. این‌همانی ذات و صفات، مستلزم عینیت علم و قدرت است.

۲. این‌همانی علم و قدرت شهوداً نامعقول است.

۳. این‌همانی ذات و صفات، نامعقول است.

این استدلال نیز با فرض نامعقول بودن عینیت در دو صفت علم و قدرت، ملزوم آن، یعنی آموزه‌ی بساطت را منتفی می‌داند. این‌همانی ذات و صفات طبق قانون این‌همانی در یکی بودن طرفین تساوی، اولاً مستلزم این‌همانی صفات و ذات خواهد بود و ثانیاً به‌معنای تساوی همه‌ی صفات، از جمله علم و قدرت با یکدیگر خواهد بود. اشعری در این استدلال، تصور این‌همانی علم و قدرت را نامعقول می‌داند و از نگاه او تصور نامعقول، مستلزم ناممکن بودن چنین تساوی‌ای در خارج است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در هر دو سو، استدلالی نسبتاً شهودی به سود بساطت یا زیادت وجود دارد. معتزله به‌تبع فلاسفه، «خدای بی‌نیاز» را بر اساس برهان فلسفی، پایه‌ی احتجاج خود در مخالفت با آموزه‌ی زیادت و ترکیب قرار می‌دهند. در

فرامقولی بودن خداوند و الگوی رابطه‌ی ذات و صفات نزد ابوالحسن اشعری ۱۰۱

سوی مخالف، اشعری و پیروانش تناقض آمیز بودن خلط مقولی یا شهوداً نامعقول بودن عینیت و بیژگی علم و قدرت را پایه‌ی انتقاد خود از آموزه‌ی بساطت قرار می‌دهند. تا به اینجا به نظر می‌رسد دو طرف، ادله‌ای محکمی بر ایده‌ی خود ارائه کرده‌اند. می‌توان از این تقابل به تکافؤ ادله یاد کرد. به این معنا که در بادی نظر، به نظر می‌رسد هم استدلال موافقان بساطت از استحکام فلسفی برخوردار است و هم انتقادات مخالفین بساطت معقول است. بنابراین هر دو دلیل به تکافؤ رسیده‌اند. اما چنانچه مخالفین بساطت بتوانند دلیلی ارائه کنند ترکیب خداوند از ذات و صفات هیچ استلزامی در «نیازمندی» کل به اجزایش ندارد و مستلزم هیچ‌گونه نقصی در خداوند نیست، می‌تواند پیروز این تقابل باشند.

۶.۲. ابتناء صفات بر ذات

در بخش مبانی متافیزیکی اشعری اشاره کردیم که اشعری صفات خداوند را محقق و متمایز در خارج تصور می‌کند، اما تکیه‌ی وجودی این صفات را خود ذات می‌داند. این ابتناء عقلاً به معنای وابستگی صفات به ذات است و همچنین مستلزم خلوق ذات از صفات کمالیه. مطابق دیدگاه اشعری، موجود قدیم در مقابل حادث است و قدیم نمی‌تواند مخلوق باشد، زیرا در این دیدگاه، هر مخلوقی حادث است. در نتیجه صفات مخلوق خدا نیستند. به نظر می‌رسد جمع بین قدیم بودن و ابتناء صفات بر ذات، مستلزم تناقض خواهد بود اگر نتوان هیچ توجیه عقلانی درباب چگونگی ابتناء صفات بر ذات جز خلق آنها ارائه کرد. مطابق نقلی که از اشعری در بخش قبل آوردیم، صفات مبتنی بر ذات هستند و ذات ابتناء بنفسه دارد. بنابراین آنچه در اندیشه‌ی اشعری درخور تأمل است سوال زیر است:

- وابستگی صفات بر ذات دقیقاً به چه معنا است؟

در مورد این سوال در آثار اشعری هیچ توضیح روشنی ارائه نشده است. بلکه صرفاً بر ابتناء صفات بر ذات سخن رفته است. پذیرش ابتناء یعنی پذیرش عدم استقلال صفات. بنابراین صفات در این اندیشه مستقل نیستند. تصور امری که هم مستقل نیست و هم مخلوق نیست چندان ساده به نظر نمی‌رسد. اینکه عدم استقلال و عدم علت به چه معنا است، تصویر روشن‌تری از بحث به دست می‌دهد.

- صفات خداوند مستقل نیستند، یعنی برای تحقق خارجی‌شان نیازمند موضوع‌اند.

- صفات خداوند علت ندارند، به این معنا است که در اندیشه‌ی اشعری، آنها اساساً حادث نیستند تا علت‌پذیر باشند.

مطابق این دو معنا، صفات مخلوق ذات نیستند، بلکه صرفاً ابتناء بر ذات دارند. صفات، همچون ذات، قدیم‌اند. در این نگاه، قدیم بودن به مفهوم ضرورت نزدیک است. موجودی که به سبب علتی به وجود نیامده است وجودی ضروری خواهد بود، اما چگونه یک موجود ضروری ابتناء وجودی بر یک ذات خواهد داشت؟ با مبانی متافیزیکی که از اشعری به ما رسیده است پاسخ دشوار است و اشعری به راحتی نمی‌تواند از این موضع دفاع کند. به نظر می‌رسد عدم استقلال صفات در تکیه بر ذات، چیزی شبیه الگوی عروض عرض بر جوهر است. در نگاه اشعری، عرض نیز موجود غیرمستقل و محتاج به موضوع است. همان‌طور که در بخش مبانی متافیزیکی اشعری بیان کردیم، تنها تمایز عرض و صفت الهی در این است که اعراض حادث‌اند و صفات الهی قدیم‌اند.

۶.۳. توسعه‌ی دیدگاه مقوله‌ای بر خدای فرامقولی

با توجه به ایده‌ی ابتناء صفت بر ذات، به نظر می‌رسد آنچه از نحوه‌ی ارتباط صفات و ذات الهی در اندیشه‌ی اشعری وجود دارد، کاملاً رونوشتی از دیدگاه مبتنی بر جوهر و عرض است. همان‌طور که از شارحان اشعری نقل کردیم، در جهان محدثات، عرض معادل صفت است که بر جواهر عروض پیدا می‌کند و وابسته به وجود جوهر است. حال الگوی ابتناء صفات الهی بر ذات در واقع توسعه‌ی الگوی عروض یک عرض خاص بر موضوع خود است و طبیعتاً مستلزم آن است که صفات وابسته به ذات توصیف شوند. در اینجا تنها تمایزی که مابین عرض و صفت الهی وجود دارد در حادث و قدیم بودن است.

اشعری و پیروانش تقسیماتی همچون جوهر و عرض و طبقه‌بندی امور را مربوط به عالم دانستند و عالم را هم امور مادون خدا و صفاتش تعریف کردند. اما تحلیل و توصیف رابطه‌ی ذات و صفات خداوند از طریق همان نظام مقوله‌ای این جهانی، در واقع خلط بین امور ماهوی و امور غیرماهوی است و این خطای آشکاری است که در تحلیل و تبیین رابطه‌ی ذات و صفات خداوند نمی‌تواند الگوی درستی را ارائه کند. وابستگی عرض به جوهر در یک نظام مقوله‌ای و ماهوی کاملاً معقول و مفهوم است، اما توسعه‌ی نحوه‌ی تحقق این مقولات به اموری که به اذعان خود اشعری فرامقولی‌اند نمی‌تواند هیچ توجیه و تصویر درستی از رابطه‌ی ذات و صفات ارائه کند؛ زیرا اساساً شناخت ما در یک نظام ماهوی و مقوله‌ای از جهان، از رهگذر مقولات ماهوی به جهان تحقق دارد. اما در مورد جهان فرامقوله‌ای باید مبتنی بر متافیزیک همان جهان سخن گفت. همان‌طور که در بخش مبانی متافیزیکی اشعری آوردیم، نزد اشعری و پیروانش هر توصیفی مستلزم واقعیتی خارجی است که آن واقعیت خارجی صدق‌ساز آن توصیف است. اما در نگاه اشعری و پیروانش، همان‌طور که پیش از این ذکر کردیم، تمام مباحث مربوط به طبقه‌بندی و مقوله‌بندی امور، مربوط به جهان مادون خداوند و صفاتش است و در نگاه اینان، خداوند نوع واحدی است که تحت هیچ جنسی طبقه‌بندی نمی‌شود. پس:

- جهان ماهوی و مقوله‌ای، متشکل از امور مرکب است.
 - گزاره‌های توصیفی از امور جهان مقوله‌ای، مستلزم وجود دو امر خارجی حقیقی است که یکی بر دیگری عارض شده است.
 - خداوند فرامقولی است.
 - گزاره‌های توصیفی درباب خداوند، نشان نمی‌دهد که خداوند نیز دارای دو جزء است که یک جزء بر جزء دیگر ابتناء دارد.
- بنابراین می‌توان چنین ادعا کرد که دیدگاه اشعری با استناد به متن آثارش متضمن خلط احکام جهان ماهوی و امور غیرماهوی است. اشعری و پیروانش مطابق دیدگاه خودشان نمی‌توانند احکام گزاره‌های توصیفی از جهان ممکنات را به امور فرامقولی مانند خداوند توسعه دهند. اما یک پرسش مهم در این میان وجود دارد: آیا می‌توان از موجودی که تحت مقولات نیست سخن گفت؟ مخالفان نظریه‌ی زیادت چگونه می‌توانند از جهان فرامقوله‌ای سخن بگویند و مدعی شوند که متافیزیک خداوند نمی‌تواند از الگوی جوهر- عرض تبعیت کند؟ این پرسش بسیار مهمی است. شاید بتوان گفت تنها دسترسی معرفتی ما به موجود فرامقولی صرفاً استلزامی است که یک برهان مانند برهان امکان و وجوب ما را مجاب به پذیرشش می‌کند.

مخالفان نظریه‌ی زیادت همچون ابن‌سینا می‌توانند خود را کاملاً موجه بدانند در اینکه نسبت صفات و ذات در اموری غیرماهوی مانند خداوند، کاملاً با نسبت عرض و جوهر در امور ماهوی متمایز است و تنها دلیلی که ما می‌توانیم در توضیح چگونگی این نسبت به آن تمسک کنیم، توجه به «واجب بودن» و بی‌نیازی موجود اول است. وجوب خداوند مهم‌ترین ویژگی است که از طریق آن می‌توانیم چنین تصور کنیم که رابطه‌ی صفات با ذات او مطابق الگوی امور ماهوی نیست، زیرا در امور ماهوی، این الگو معادل ترکیب موجود است و ترکیب خداوند از ذات و صفت با اصل بی‌نیازی او در تضاد است. بنابراین موافقین بساطت می‌توانند با تکیه بر براهینی همچون برهان امکان و وجوب و به دلالت این براهین، به «خدای واجب و بی‌نیاز» دسترسی معرفتی پیدا کنند و پس از آن، هر آنچه که با الگوی ماهوی به معنای نقص و نیاز درباره‌ی چنین خدایی باشد را از او سلب نمایند. و از آنجاکه در این دیدگاه ترکیب مستلزم نقص و نیاز است، خدای مطلقاً بی‌نیاز نمی‌تواند موجودی مرکب باشد. با وجود این، الگویی که در رابطه با ذات و صفات او می‌توان بیان کرد الگویی است که مخالف ترکیب است و از همینجاست که خدای آنها خدای بسیطی است که حتی ترکیب ذات و صفات نیز در او راه ندارد.

این نکته نیز درخور تأمل است که از نگاه اشعری، جسم امری تألیفی یا تجمیعی از دست‌کم دو جزء است. و چون خداوند واحد است پس جسم نیست. این ادعایی است که اشعری محتوای آن را در کتاب *اللمع* (۱۹۵۵: ۲۳) به روشنی بیان کرده است. این استدلال می‌تواند درک روشنی از فهم اشعری از موجود بسیط به دست دهد. در اینجا اشعری کوشیده است نشان دهد که بساطت و واحد بودن به این معنا است که آن شیء دست‌کم دو جزئی نباشد و همین معیار را فرق فارق جسم و خداوند معرفی کرده است. اما نکته‌ای که در همان کتاب در بخش صفات خداوند و در نفی نظریه‌س بساطت بدان توجه نداشته است، این است که چگونه در برهان عدم جسمانیت خداوند، خدا را واحد و بسیط معرفی کرده است، ولی در مواجهه با موافقین نظریه‌ی بساطت، تلاش می‌کند نشان دهد حتی تصور این‌همانی ذات و صفات نامعقول است، چه رسد به تحقق خارجی‌اش؟ به‌هرحال، اشعری دست‌کم پذیرفته است که خدا مرکب از ذات و صفات خواهد بود. و از آنجا که اشعری هفت صفت را به عنوان صفت ذات و قدیم معرفی کرده است، خدای او دارای هشت جزء است؛ یک ذات و هفت صفت خارجی بالفعل زائد بر ذات. اگر ادعای ترکیب خداوند از ذات و صفاتش را ادعای قوی‌تر اشعری بدانیم، آنگاه استدلال او بر عدم جسمانیت خداوند، استدلال صحیحی نخواهد بود. و اگر طرف استدلال به سود عدم جسمانیت خداوند بایستیم، خدای او نیز باید خدایی بسیط و بدون اجزاء باشد. مگر آنکه از نگاه اشعری، اجزاء ذات و صفتی در واقع موجب مرکب بودن شیء نشوند که با توجه به خارجیت و زیادتی که برای صفات و همچنین قیام صفات بر ذات قائل است، نمی‌توان چنین ادعایی را معقول دانست.

تنها راه باقی‌مانده برای اشاعره و مخالفان بساطت این است که به‌خوبی نشان دهند که ترکیب از ذات و صفات به معنای نیازمندی کل به اجزایش نیست. دیدیم که خود اشعری با الگوی ابتناء وجودی صفات بر ذات، نمی‌تواند از الگوی ترکیب به‌خوبی دفاع نماید، زیرا فرض ابتناء صفات بر ذات یعنی نیازمندی صفات به ذات و وجود صفات زائد بالفعل معنایش ترکیب خداوند است از ذات و صفات. در میان پیروان اشعری، اما

کسانی مانند غزالی (۱۹۶۶م، ص ۱۷۳) و تفتازانی (۱۴۱۹ق، ۷۸) کوشیده‌اند به گونه‌ای دیگر، رابطه‌ی ذات و صفات را تصویر کنند. آنها کوشیده‌اند پیوستگی صفات و ذات را به معنای استحاله‌ی تفکیک صفات از ذات معنا کنند و این از نگاه آنان الزاماً به معنای نقص نیست. این دیدگاه در واقع به نوعی ارائه‌کننده‌ی نظریه‌ی ابتناء غیرعلی است.

۷. نتیجه‌گیری

با بررسی آرای ابوالحسن اشعری در متن مهم‌ترین آثارش و با مراجعه به مهم‌ترین شارحان او، این نتیجه به دست آمد که از نگاه اشعری، نظریه‌ی عینیت ذات و صفات به دلیل آنکه اولاً مستلزم خلط مقولی است و ثانیاً مستلزم امور نامعقولی مانند ناتوانی خداوند و ناشخص‌بودگی او و این‌همانی خارجی صفات مانند صفت علم و قدرت است، پذیرفتنی نیست. ابوالحسن اشعری جهان مادون خداوند را جهان جواهر و اعراض معرفی می‌کند و خداوند را موجودی فرامقولی می‌داند، ولی الگوی رابطه‌ی صفات و ذات در خداوند را دقیقاً همان الگوی نسبت اعراض با جواهر نشان می‌دهد. در این الگو، خداوند متشکل از یک ذات و هفت صفت خارجی بالفعل و قدیم است. در نظر او صفات الهی ابتناء بر ذات دارند. هرچند انتقادات اشعری به نظریه‌ی بساطت و عینیت، درخور تأمل‌اند، ایده‌ی ایجابی او در نسبت صفات و ذات نمی‌تواند دفاع معقولی از خدای مرکب در مقابل افرادی باشد که هرگونه ترکیب در خداوند را مستلزم نقص و نیاز کل به اجزایش می‌دانند. خدای فرامقولی اشعری همچنان تابع الگوی جوهر-عرض است و صفاتش ابتناء بر ذات دارند، ولی در دیدگاه افرادی چون ابن‌سینا لزومی ندارد در خدای فرامقولی همان الگوی ممکنات در حمل و عروض پیروی شود. در این نگاه، خدای واجب به مثابه‌ی «علت‌العلل» یا «موجود الاول» از طریق برهان شناخته می‌شود و صفاتش به اقتضای ادراک عقلانی برخاسته از ذات واجیش بر او حمل می‌شود، نه به دلیل زیادت خارجی. در این میان، تنها می‌توان تفسیر تفتازانی و غزالی از ایده‌ی ابتناء را پاسخی به انتقادات موافقین نظریه‌ی بساطت دانست.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافعی گزارش نکرده‌اند.

1. individual being
2. exists in
3. belongs to

۴. فلا یحتمل المعنی معنی.

۵. آنچه در اینجا مد نظر ما است، بیان دیدگاه ابوالحسن اشعری در باب «معنی» است. این اصطلاح در سنت کلام اسلامی خصوصاً نزد معتزله به معانی مختلف از جمله سبب به کار رفته است (ر.ک: عطایی نظری، ۱۴۰۰).

6. something

۷. فرانک در مقاله‌ای مستقل نیز که «معنی» در کلام اسلامی را کاویده است، از مترادف عرض و معنا سخن گفته، هرچند در آنجا کوشیده است تا بین کاربرد اصطلاح «معنی» در سبب و عرض، نسبتی معقول برقرار کند (ر.ک: Frank, 1967). این مقاله‌ی فرانک از آنچه از او در متن نقل کردیم قدیمی‌تر است و فرانک در وجودشناسی اشعری، معنی را همانند ولفسن، معادل «چیزی» می‌داند که اشاره به یک واقعیت خارجی دارد.

8. referent

9. truth maker

۱۰. الجوهر هو المتحيز.

11. unique

12. Tropism

13. Realism

14. Nominalism

15. universal

۱۶. در اینجا وجود کلي صفات در خارج نفی می شود نه وجود جزئی.

17. trans categorical being

18. trans categorical being

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. (تحقیق و تقدیم: محمدتقی دانش پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن فورک، ابی بکر (۱۹۸۷). *مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن اشعري*. (تحقیق: دانیل ژیماره). بیروت: دارالمشرق.
۳. اشعري، ابوالحسن (۱۴۱۱ق). *الایانة عن اصول الديانة*. (تحقیق: بشیر محمد عیون). دمشق: مکتبه دارالبیان، مکتبه المؤید.
۴. اشعري، ابوالحسن (۱۳۶۹ق). *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين* (جلد ۱). (تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید). قاهره: مکتبه العصریه.
۵. اشعري، ابوالحسن (۱۳۶۹ق). *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين* (جلد ۲). (تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید). قاهره: مکتبه العصریه.
۶. اشعري، ابوالحسن (۱۹۵۵م). *كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع*. (تصحیح و تقدیم: حموده زکی غرابه). قاهره: مطبعه مصر شرکه مساهمه مصریه.
۷. البغدادي، عبدالقاهر (۱۴۳۰ق). *الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم*. القاهره: مکتبه الثقافه الدينیه.
۸. البغدادي، عبدالقاهر (۱۴۰۱ق). *اصول الدين*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. پلنتینگ، الوین (۱۳۹۹). *ماهیت خدا*. (ترجمه: مهدی فرجی پاک، مقدمه: دکتر محمد سعیدی مهر). تهران: نگاه معاصر.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۹ق). *شرح المقاصد* (جلد ۴). (تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره). بیروت: عاله الکتب.
۱۱. الجوينی، عبدالملک بن عبدالله (۱۹۶۹). *الشامل في اصول الدين*. (تحقیق: علی سامی النشار). اسکندریه: منشأة المعارف.
۱۲. الجوينی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۳۰ق). *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد*. (تحقیق: احمد عبدالرحیم سايح). قاهره: مکتبه الثقافه الدينیه.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۳ق). *الملل و النحل*. (تصحیح و تعلیق: احمد فهیمی محمد). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. عطایي نظری، حمید (۱۴۰۰). *اصطلاح معنی در کلام اسلامی*. آیین پژوهش، ۳۲ (۱۸۸)،

- ۱۰۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۱، بهار ۱۴۰۳، شماره ۹۰، صص: ۸۵-۱۰۷
۱۵. غزالی، محمد (۱۹۶۶). *تهافت الفلاسفة*. (تصحیح: سلیمان دنیا). مصر: دار المعارف.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۹۸۶). *آراء اهل المدينة الفاضلة*. (تقدیم و تعلیق: البیر نصری نادر). بیروت: دار المشرق.
۱۷. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. (تحقیق: محمدحسن آل یاسین). قم: بیدار.
۱۸. ولفسن، هری استرین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*. (مترجم: احمد آرام). تهران: نشر الهدی.

References

- Ash'ari, A. H. (1949). *Maghalat al-Islamiyin Va Ikhtelaf al-Musallin* (Vol. 1). (Research: M. Mohi-al-Din Abdul Hamid). Cairo: Maktaba al-Asriyah. [in Arabic]
- Ash'ari, A. H. (1949). *Maghalat al-Islamiyin Va Ikhtelaf al-Musallin* (Vol. 2). (Research: M. Mohi-al-Din Abdul Hamid) Cairo: Maktaba al-Asriyah. [in Arabic]
- Ash'ari, A. H. (1990). *Al-Ibaneh an Usul al-Diyanah*. (Research: B. M. Ayoun). Damascus: Maktaba al-Dar al-Bayan, Maktaba al-Mu'ayed. [in Arabic]
- Ash'ari, A. H. (1955). *Kitab al-Luma fi al-Arrad Ala Ahl al-Zigh Va al-Bida'a*. (Revised and presented by H. Z. Gharabah). Cairo: Misr Publishing House, Musahamah Masriyeh.
- Ata'ei Nazari, H. (2021). The Term Meaning in Islamic Kalam. *Ayane Pazhouhesh*, 32(188), 175-218. [in Persian] **Doi: 10.22081/JAP.2021.70686**
- Al-Baghdadi, A. Q. (1980). *Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya. [in Arabic]
- Al-Baghdadi, A. Q. (2008). *Al-Farq Bayn al-Feraq and Bayan al-Farqa al-Najiyah menhom*. Cairo: Mataba Al-Thaqaf al-Diniyeh. [in Arabic]
- Farabi, A. N. (1984). *Fosus al-Hekam*. (Research: M. H. al-Yassin). Qom: Bidar. [in Arabic]
- Farabi, A. N. (1986). *Aara Ahl al-Madinah al-Fazelah*. (presented & suspended: A. N. Nader). Beirut: Dar al-Mashreq.
- Frank, R. M. (1999). The Aš'arite's Ontology: I Primary Entities. *Arabic Sciences and Philosophy*. 9(-), 163-231.
- Frank, R. M. (1967). Al-ma'nà: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr. *Journal of the American Oriental Society*, 87(3), 248-259.
- Ghazali, M. (1966). *Tahafot al-Falasefa*. (Edit: S. Dunya). Egypt: Dar al-Maarif.
- Ibn Furak, A. B. (1987). *Mojarrad o al-Maghalat al-Sheikh Abi al-Hasan al-Ash'ari*. (Research: D. Gimareh). Beirut: Dar al-Mashreq.
- Ibn Sina, H. A. (1985). *Al-Najah Men al-Gharq fi Bahr al-Dilalat*. (Research & dedication: M. T. Danesh Pazhoh). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]

15. Al-Jawaini, A. M. A. (2008). *Al-Irshad to al-Qawaate al-Adilla fi Avval al-Itqad*. (Research: A. A. R. Sayeh). Cairo: Maktaba al-Thaqaf al-Diniyeh. [in Arabic]
16. Al-Jawaini, A. M. A. (1969). *Al-Shamil fi Usul al-Din*. (Research: A. S. al-Nashar). Alexandria: Mansah al-Maarif.
17. Loux J. M. (2006). *Metaphysics, a Contemporary Introduction*. By Routledge Press.
18. Plantinga, E. (2019). *The Nature of God*. (Translate: M. Farjipak & introduction: Dr. M. Saeedi Mehr). Tehran: Negah-e-Moaaser. [in Persian]
19. Rea, M. (2014), *Metaphysics, The Basics*. London: Routledge press.
20. Shahrestani, M. A. K. (1992). *Al-Milal va al-Nihal*. (correcte and revise: A. Fahimi Muhammad). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [in Arabic]
21. Taftazani, S. Din. (1998). *Sharh al-Maqasid* (Vol. 4). (Research & suspension: A. R. Umira). Beirut: Aala al-Kotob. [in Arabic]
22. Wolfsen, H. S. (1989). *Philosophy of Theology*. (Translate: A. Aaram). Tehran: Al-Hadi Publishing House. [in Persian]