



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

An Evaluation of Richard Frank's View on the Ontological Status of *Aḥwāl* and Its Implications in Abū Hāshim al-Jubbā'ī's Theory

Mostafa Eslami¹ , Mohammadhossein Montazeri² , Sayyed Ali Taleqani³

¹ Ph.D. Student in Imāmiyya Theology, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. Eslami69.mz@ut.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran (**Corresponding Author**). Montazery.hosein@ut.ac.ir

³ Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University (A.S.), Qom, Iran. taleqani@bou.ac.ir

Abstract

based on textual evidence, Richard M. Frank argues that in the ontology of *Abū Hāshim al-Jubbā'ī* (d. 321 AH), the ontological order of states [*aḥwāl*] is distinct from that of entities [*dhawāt*] (including essences [*jawāhir*] and accidents [*a'rāḍ*]). The existence of *dhawāt* is explained using the term *ḥudūth* [coming to be]; thus, *jawāhir* and *a'rāḍ* are either *muḥdath* and existent or *yaṣiḥḥ al-ḥudūth* and non-existent. However, the existence of *aḥwāl* is explained using the term *tajaddud* [becoming]; thus, *aḥwāl* are either *mutajaddid* or *ghayr mutajaddid*. Frank claims that *tajaddud* is more general than *ḥudūth*, meaning not every *mutajaddid* is an existent *muḥdath*, nor is every *ghayr mutajaddid* a non-existent *yaṣiḥḥ al-ḥudūth*. Therefore, *aḥwāl* are “neither existent nor non-existent.” This study shows that Frank's argument relies on three pieces of evidence, none of which substantiate his view. One pertains to the *aḥwāl* in *Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī*'s thought, which differs from *Abū Hāshim*'s. In the other two, the term *tajaddud* alongside *aḥwāl* does not aim to explain their ontology. Moreover, Frank's interpretation requires *Abū Hāshim* to include *yaṣiḥḥ al-ḥudūth* within *mutajaddid* entities that are not *muḥdath*. Yet, neither *mutajaddid ḥāl* nor *ṣifah* [attribute] is ever attributed to non-existent entities in his followers' texts.

Keywords: Abū Hāshim, *Aḥwāl* [states], Richard M. Frank, Ontology, *Tajaddud* [becoming], *Ḥudūth* [coming to be].

Received: 2025/01/29; Revision: 2025/03/11; Accepted: 2025/04/05 ; Published online: 2025/05/04

■ Eslami, M., Montazeri, M. & Taleqani, S. A. (2025). An Evaluation of Richard Frank's View on the Ontological Status of *Aḥwāl* and Its Implications in Abū Hāshim al-Jubbā'ī's Theory. *Journal of Religious Thought*, 25(2), 19-34.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52324.3190>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

The ontology of “*Aḥwāl*” in the thought of *Abū Hāshim al-Jubbā’ī* (d. 321 AH), given the claim that “*Aḥwāl* are neither existent nor non-existent,” remains an enduring puzzle within the history of *Kalām*. In his seminal article, “Abu Hashim's theory of 'states': Its structure and function,” Richard M. Frank criticizes previous historical interpretations and clearly rejects the view that *Abū Hāshim* considered *Aḥwāl* as occupying an “intermediate position between existence and non-existence.” Frank proposes instead that *Abū Hāshim*’s followers utilized the term “*tajaddud*” rather than “*ḥudūth*” to articulate the ontology of *Aḥwāl*. According to Frank, “*tajaddud*” is a more general term than “*ḥudūth*”; thus, entities explained by “*ḥudūth*,” such as *jawāhir* and *a’rāḍ*, are classified either as actually existent or as non-existent possibles (*ma’dūm yaṣiḥḥu l-ḥudūth*). In contrast, entities defined by “*tajaddud*”, namely *Aḥwāl*, fall into a broader category, described as either “*mutajaddid*” or “*ghayr mutajaddid*”.

Methodology

This study conducts a critical and analytical review of Richard Frank’s arguments, employing textual analysis to evaluate Frank’s interpretation. The methodology involves a careful examination of primary *Kalām* texts, detailed scrutiny of Frank’s references, and logical argumentation to assess the consistency and validity of his conclusions.

Discussion

Frank notes the linguistic challenges in English associated with distinguishing “*tajaddud*” from “*ḥudūth*” due to inherent implications of existence in terms denoting “becoming.” He suggests using “being” and “existence” for “*wujūd*”, “coming-to-be” for “*ḥudūth*”, and “becoming” for “*tajaddud*”. Frank’s analysis has significantly influenced subsequent historical and metaphysical studies. Thiele (2018), for instance, uses Frank’s interpretation to delineate *Abū Hāshim*’s theory from certain Ash‘arite adaptations, while Zolghadr (2022) employs Frank’s views to examine parallels with specific truthmaker theories. In contrast, Alami (2001) provides a critique, but its relevance is limited due to reliance on the outdated view of *Aḥwāl* as an intermediary between existence and non-existence.

In the present research, Frank’s ontological claims regarding *Aḥwāl* are summarized into a structured argument comprising key premises and deductions:

1. Ontology of entities (*jawhar* and *‘araḍ*) explicated by the term *ḥudūth*.
2. Ontology of *Aḥwāl* explained by the term *tajaddud*.
3. *Ḥudūth* defined as *tajaddud al-wujūd*, making an existent entity (*al-mawjūd al-muḥdath*) *mutajaddid al-wujūd*.
4. *Ma’dūm* (non-existent entity) denotes *mā yaṣiḥḥu ḥudūthuhu*, meaning an entity whose *tajaddud al-wujūd* is possible.
5. From premises 1, 2, and 3, *tajaddud* emerges as a broader term than *ḥudūth*, allowing entities to be *mutajaddid* without being *mutajaddid al-wujūd*. Thus, the ontology of *Aḥwāl* is *mutajaddid* without being existent as *muḥdath*.
6. From premises 1, 2, and 4, the non-being of *Aḥwāl* differs from *ma’dūm* since neither *tajaddud al-wujūd* nor *ḥudūth* is applicable to *Aḥwāl*.

Conclusion

The evaluation proceeded in two phases. Initially, it revealed that Frank’s argument relies on three textual references, none adequately substantiating his interpretation. Particularly, one crucial reference pertains to *Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī* (d. 436 AH), whose use of *Aḥwāl* significantly diverges from that of *Abū Hāshim*. The remaining two sources also fail to clarify *tajaddud* as a primary ontological descriptor for *Aḥwāl*. Subsequently, logical reasoning demonstrates that explicating *Aḥwāl*’s ontology through *tajaddud* contradicts *Abū Hāshim*’s foundational views on *ma’dūm yaṣiḥḥu l-ḥudūth*. Frank’s interpretation, implying that at least one *ḥāl* is *mutajaddid* for “*al-ma’dūm*”, directly opposes *Abū*

Hāshim's explicit stance. According to *Abū Hāshim* and his adherents, *tajaddud* and *mutajaddid Aḥwāl* exclusively characterize "*al-mawjūd al-muḥdath*", and thus, no *mutajaddid ḥāl* pertains to the *ma'dūm*.

ارزیابی دیدگاه ریچارد فرنک درباره منزلت هستی‌شناختی احوال و پیامدهای آن در نظریه ابوهاشم جبائی

مصطفی اسلامی^۱، محمدحسین منتظری^۲، سید علی طالقانی^۳

^۱ دانشجوی دکتری کلام امامیه، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

Eslami69.mz@ut.ac.ir

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Montazery.hosein@ut.ac.ir

^۳ استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، قم، ایران.

taleqani@bou.ac.ir

چکیده

ریچارد فرنک با استناد به پاره‌ای از شواهد متنی، معتقد است در هستی‌شناسی ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ق)، منزلت هستی‌شناختی احوال با ذوات (جواهر و اعراض)، متفاوت است. هستی ذوات با اصطلاح «حدوث» تبیین می‌شود؛ به این ترتیب، جواهر و اعراض، یا «مُحَدَّث» و موجودند، یا «یَصَحَّ الْحُدُوثُ» و معدوم هستند. اما هستی احوال با اصطلاح «تَجَدُّد» تبیین می‌شود. بر این اساس، احوال یا متجددند یا غیرمتجدد. فرنک معتقد است، پیروان ابوهاشم، تجدّد را اصطلاح کلی‌تری از حدوث می‌دانند. از این رو، هر متجدّدی الزاماً موجود حادث نیست و هر غیرمتجدّدی نیز معدوم یصحّ الحدوث نیست. پس احوال نه موجودند و نه معدوم. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که استدلال فرنک بر پایه سه شاهد متنی استوار است که هیچ‌یک نمی‌تواند شاهی بر درستی دیدگاه فرنک باشد. یکی از این شواهد مربوط است به اصطلاح احوال در اندیشه ابوالحسن بصری (م. ۴۳۶ق) که با احوال ابوهاشم متفاوت است. در دو شاهد دیگر نیز، کاربرد اصطلاح تجدّد در کنار احوال، با هدف تبیین هستی احوال نبوده است. بعلاوه، براساس دیدگاه فرنک لازم است بپذیریم که ابوهاشم، معدوم یصحّ الحدوث را در دامنه متجدّدی قرار می‌دهد که محدث نیستند، اما در عبارات پیروان او هیچ حال یا صفت متجدّدی برای معدوم اثبات نمی‌شود.

واژگان کلیدی: احوال، ابوهاشم، فرنک، هستی‌شناسی، تجدّد، حدوث.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

□ اسلامی، مصطفی؛ منتظری، محمدحسین؛ طالقانی، سید علی (۱۴۰۴). ارزیابی دیدگاه ریچارد فرنک درباره منزلت هستی‌شناختی احوال و پیامدهای آن در نظریه ابوهاشم جبائی. *فصلنامه فلسفه و فقه*، ۲۵(۲)، ۱۹-۳۴.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52324.3190>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

هستی‌شناسی احوال در اندیشه ابوهاشم جبائی، با توجه به اینکه احوال نه موجودند و نه معدوم، همواره معمایی در تاریخ کلام بوده است. علاقه‌مندان به این حوزه، نظریات مختلفی درباره منشأ پیدایش و چستی این اندیشه، ارائه کرده‌اند. برای مثال، فان دن برگ^۱ نظریه احوال ابوهاشم را برگرفته از فلسفه رواقیان می‌داند^۲ و فان اس^۳ معتقد است با توجه به تطورات پیچیده‌ای که این نظریه پس از ابوهاشم طی نموده، اکنون قادر به بازایی مراد ابوهاشم نیستیم^۴. ریچارد فرنک^۵ در مقاله «نظریه احوال ابوهاشم، ساختار و عملکرد آن»^۶، نظریات پیشین از جمله دیدگاه فان دن برگ و فان اس را رد می‌کند^۷. وی در این مقاله به دنبال آن است که ساختار متافیزیکی و عملکرد فلسفی این نظریه را با روشی دقیق بررسی کند.

1. Van Den Bergh

۲. فان دن برگ در ترجمه‌اش بر *تهافت/تهافت*، درمورد اصطلاح «حال» در عبارتی از ابن‌رشد، توضیحاتی را در یادداشت ارائه کرده است. عبارت ابن‌رشد چنین است: «لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل، هي بعينها حالة في وقت عدم الفعل، فهناك لابد حالة متجددة» (ابن‌رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹). فان دن برگ در یادداشت توضیح می‌دهد که: «کلمه "حال" را به disposition، diathesis (diathesis)، [به معنای حالت ناپایدار]، ترجمه کرده‌ام که مقابل آن، "ملکه" (habitude، hexis)، [به معنای عادت پایدار] است. اما احتمالاً مراد ابن‌رشد از حال در این عبارت، اصطلاح حال در کلام است. دانش کلام تا حد زیادی وابسته به فلسفه رواقی است. حال در کلام، ترجمه اصطلاح رواقی *προς ἔχον* (pos echon) است. این اصطلاح در فلسفه رواقی به شیء یعنی واقعیت مادی دلالت ندارد؛ بلکه حالتی است واسطه میان وجود و عدم، واقعیت و عدم واقعیت» (Van Den Bergh, 1954, vol. 2. p. 4).

3. Van Ess

۴. استدلال فان اس برای این مطلب به این صورت است که:
- اصطلاح «حال» در گزارش‌ها منسوب به ابوهاشم است، اما در آثار شاگردان ابوهاشم مانند قاضی متداول نیست.
- هم‌زمان با شاگردان ابوهاشم، اصطلاح حال، در آثار مخالفان ابوهاشم، یعنی برخی از اشاعره متداول می‌شود.
- هیچ‌یک از آثار خود ابوهاشم هم در دسترس نیست.
- بنابراین با توجه به شواهد در دست، مقدور نیست که بگوییم نظریه، نزد صاحب آن چگونه بوده است (نک: van Ess, 1966, p.206; van Ess, 1965-1966, p.137).

۵. ریچارد مک دونا فرنک (Frank, MacDonough, Richard) (۱۹۲۷ ایالات متحده آمریکا، کنتاکی، جفرسون (Jefferson County, Kentucky, USA) تا ۲۰۰۹ مونتگومری، مریلند (Montgomery County, Maryland, USA)) استاد گروه ادبیات و زبان‌های سامی و مصری، دانشگاه کاتولیک آمریکا (Catholic University of America)، سال‌ها پیرامون تاریخ تفکر در دانش کلام، پژوهش نمود. او خاطرات علمی خود و سیر پژوهش‌هایش را در کنفرانسی که به افتخار او در دانشگاه کمبریج (ژوئن ۲۰۰۲) برگزار شد، در گزارشی که خودش «یا کلام» (Yā kalām) نامید، ارائه نمود. فرنک در حدود ۱۹۸۸ با مطالعه برخی از پژوهش‌ها و متون کلامی، به تحقیق و بررسی در تاریخ دانش کلام، به خصوص دوره شکل‌گیری این دانش، علاقه‌مند می‌شود. او می‌گوید: «البته این علاقه و کنجکاوی درباره کلام در من تازگی نداشت. در دوران دانشجویی مقداری از کتاب الملل و النحل شهرستانی را با لوی دلا ویدا (Giorgio Levi Della Vida) [شرق‌شناس یهودی و ایتالیایی] خوانده بودم. اما در سال ۱۹۸۸ توجهم بیشتر به کلام متقدم جلب شده بود. آنچه از مقالات الاشعری، فرق بین الفرق و اصول الدین البغدادی پیرامون مدرسه اشاعره و معتزله خوانده بودم، سیستم نظری منحصر به فردی را نشان می‌داد که مفاهیم، اصول و ساختار اساسی آن در گزارشات تبیین نشده بود. حتی اللمع اشعری و تمهید باقلانی بسیاری از مباحث نظری را بدون توضیح باقی گذاشته بودند» (Frank, 2005, p. 2). مجموعه مقالات فرنک در سه جلد با عنوان *متون و مطالعات تحولات و تاریخ کلام (Texts and Studies on the Development and History of Kalām)* به ویرایش دیمیتری گوتاس (Dimitri Gutas) به چاپ رسیده است.

6. "Abu Hashim's theory of 'states': Its structure and function".

۷. دلیل مخالفت فرنک آن است که: ۱. «اکثر شاگردان ابوهاشم، به نظریه احوال علاقه‌مند بوده‌اند. اصطلاح "حال" تنها اصطلاح ارجاع‌دهنده به نظریه احوال در این متون نیست». ۲. «من نه می‌توانم بپذیرم که دانش کلام از فلسفه رواقی اتخاذ شده و نه اینکه شباهت بسیاری میان تفکر کلامی و تفکر رواقی وجود دارد. شواهد موجود در متون نشان می‌دهند که ابوهاشم نظریه احوال را با استفاده از منابع اولیه کلامی ارائه کرده است. شباهت میان "حال" و اصطلاح رواقی مذکور، ثابت نیست. اگر هم شباهتی باشد، اقتباس یا اخذ مستقیم را ثابت نمی‌کند. نهایتاً، ممکن است بگوییم، راه حل‌های مشابهی برای مسائل مشابه ارائه شده است» (Frank, 2007, pp. 86-87).

فرنک در مهم‌ترین بخش از مقاله‌اش، به معمای هستی‌شناسی احوال پاسخ می‌دهد. مسأله فرنک در این بخش، آن است که، مراد ابوهاشم از اینکه احوال نه موجودند و نه معدوم، به لحاظ هستی‌شناختی چیست؟ وی به درستی متوجه می‌شود که احوال، «برخلاف دیدگاه فان دن برگ و فان اس، واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست» (Van Den Bergh, 1954, vol. 2. p. 4; van Ess, 1966, p. 207). ابوهاشم در هستی‌شناسی احوال از اصطلاح «تجدد» استفاده می‌کند نه اصطلاح «حدوث». تجدّد کلی‌تر از حدوث است. آنچه هستی‌اش با اصطلاح حدوث تبیین می‌شود، مانند جواهر و اعراض، یا موجود است یا معدوم. اما آنچه هستی‌اش با اصطلاح تجدّد تبیین می‌شود، مانند احوال، نه موجود است و نه معدوم.

در پژوهش حاضر، نخست مراحل را مرور خواهیم نمود که فرنک در مقاله‌اش برای ترسیم ساختار و عملکرد نظریه احوال طی می‌کند. سپس دیدگاه مطرح شده از فرنک را در دو گام، ارزیابی خواهیم نمود. در گام نخست، با بررسی دلالت شواهد موجود در متن بر دیدگاه فرنک، خواهیم دید که مهم‌ترین شواهدی که وی ارائه نموده است، مؤید دیدگاه او نیست. در گام دوم، با طرح یک استدلال، اثبات خواهیم کرد که پذیرفتن تبیین هستی‌شناسی احوال با اصطلاح تجدّد، با مبانی ابوهاشم در بحث «معدوم ممکن» سازگار نیست.

۲. ساختار و عملکرد نظریه احوال ابوهاشم در مقاله فرنک

فرنک، پس از بیان کلیات پژوهش، برای بازیابی نظریه احوال، در مرحله نخست، انگیزه ابوهاشم؛ در مرحله دوم، هستی‌شناسی احوال؛ در مرحله سوم، عملکرد احوال در ساختار متافیزیکی اجسام و در مرحله چهارم، کاربرت احوال در مسأله صفات الهی یا عملکرد آن در الهیات را بررسی می‌کند.

۲-۱. مرحله نخست، شناسایی انگیزه ابوهاشم

در نظام جوهر-عرض، عرض در بخشی از جسم (محل) قرار می‌گیرد. اما وصفی که عرض، علت بالفعل شدن آن است، به کلّ یا اصطلاحاً «جمله»، مثلاً انسان، نسبت داده می‌شود. از این نظر، اعراض و جواهرند که وجود دارند و جمع آن‌ها یا جمله، چیزی جز همین جواهر و اعراض که در کنار هم قرار گرفته‌اند نیست؛ پس چرا می‌گوییم این انسان مرکب یا جمله، عالم است؟ عالم بودن که به جمله نسبت می‌دهیم، با توجه به اینکه، «عالم بودن»، نه جوهر است نه عرض، چگونه موجودی است؟ فرنک معتقد است، ابوهاشم با طرح نظریه احوال، پاسخ داده است که: گرچه عرض علم فقط در محلّ خود (قلب انسان) قرار می‌گیرد، «معنی» و «علت» است برای حال یا صفتی به صورت «کونه عالم: عالم بودن انسان» که به جمله تعلّق دارد. «کونه عالم»، یک موجود مستقل از جمله نیست، بلکه «حالی است برای جمله به واسطه معنایی در آن: حال هی علیها لمعنی» (نک: Frank, 2007, pp. 89-90).

ممکن است این سؤال مطرح شود که در هر صورت در نظام جوهر-عرض، انسان عالم و انسان جاهل، مجموعه‌ای^۸ از جواهر و اعراضند که به شکلی خاص در کنار هم قرار گرفته‌اند. در یک مجموعه عرض علم قرار دارد و در مجموعه دیگر عرض جهل. پس چرا ابوهاشم تفاوت میان انسان عالم و انسان جاهل را براساس وجود همین دو عرض متفاوت، توضیح نمی‌دهد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است نخست با مجموعه نسبت‌هایی که ابوهاشم و پیروان او میان دو ذات (جوهر یا عرض) قائلند آشنا شویم، به اعتقاد ایشان: دو ذات اگر در صفتی از صفات ذاتی‌شان اشتراک داشته باشند، نسبت میان آن‌ها «تمائل» است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۳۲)؛ مانند تماثل میان دو جوهر. دو ذات اگر در صفتی از صفات ذاتی‌شان اشتراک نداشته باشند، یا وجود یکی مستلزم نفی دیگری نیست که نسبت میان آن‌ها «تخالف» است؛ مانند تخالف میان اراده و اعتقاد، یا وجود یکی به نحو شرطیت مستلزم نفی دیگری است که نسبت میان آن‌ها «تضاد» است. تضاد هم یا تضاد در حقیقت است؛ مانند تضاد میان «فناء» و «جوهر» یا تضاد در جنس است؛ مانند تضاد میان سواد و بیاض. توضیح آنکه:

«ولا یثبت التضادّ بین الشیئین فی الجنس، إلا بعد ثبوت التضادّ فی الحقيقة، وإن کان قد ثبت التضادّ فی الحقيقة و لا یجعل فیهِ تضادّ فی الجنس، علی ما بیناه فی الفناء و الجواهر. و نعی بهذا (أي بضدّ الجنس) أنه من قبیل ما لو وجد فی محله لفناء» (ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۳۵)؛
«أو إذا تعلّقت بمتعلّقها علی وجه واحد لفناء» (ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۵۳۸).

اکنون با توجه به توضیحاتی که گذشت، پاسخ ابوهاشم به سؤالی که اشاره شد، این است که ممکن نیست انسان نسبت به یک چیز در زمان واحد، هم عالم باشد و هم جاهل. از طرفی، نسبت میان عرض علم و عرض جهل، «تخالف» است؛ پس ممکن است عرض علم و

عرضِ چهل هم‌زمان در یک محلّ (قلبِ یک انسان) قرار گیرند. نتیجه آنکه عدم امکان در مقدمه نخست را نمی‌توان با وجودِ عرضِ علم و عرضِ چهل توضیح داد.

فرنک نیز متوجه این سؤال است. او توضیح داده است که: «شبهات و تفاوتی که ابوهاشم به‌واسطه احوال به جمله‌ها نسبت می‌دهد؛ مثل تفاوتِ انسان عالم و انسان جاهل به‌واسطه حالِ کونه عالم در اولی با تماثل و اختلاف میانِ جواهر و اعراض، فرق دارد» (Frank, 2007, p. 89). پس با اختلافِ میانِ عرضِ علم و عرضِ چهل نمی‌توان تفاوتِ انسانِ عالم و انسانِ جاهل را نشان داد. فرنک معتقد است با توجه به نظریه احوال، «اعراض تقسیم می‌شوند به: ۱. اعراضی که به محلّ خود خصوصیت می‌دهند و حالی را برای محلّ ضروری می‌کنند؛ مانند اکوان. ۲. اعراضی که به محلّ خود خصوصیت می‌دهند، اما حالی را برای آن ضروری نمی‌کنند؛ مانند ألوان. ۳. اعراضی که به جمله خصوصیت می‌دهند و حالی را برای جمله ضروری می‌کنند، باین‌همه، هیچ تأثیری روی محلّ خود نمی‌گذارند؛ مانند اراده و اعتقاد. ۴. اعراضی که به جمله خصوصیت می‌دهند، حالی را برای آن ضروری می‌کنند و روی محلّ خود هم تأثیر می‌گذارند؛ مانند حیات و قدرت (Frank, Ibid., p. 90)؛ زیرا:

«أن الأعراض علی ضروب، منها ما يختص المحل و توجب له حالا كالأكوان، و منها ما يختص المحل، و لا یوجب له حالا كالألوان. و منها ما يختص الجملة و یوجب لها حالا و لا تأثیر له فی المحل البتة، كالارادة و الاعتقاد. و منها ما یوجب للجملة حالا، و له تأثیر فی المحل كالقدرة و الحیاة» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۱۶۲).

به‌همین جهت، پیروان ابوهاشم به اعراضی که حالی را برای محلّ یا جمله ضروری می‌کنند «معنی» می‌گویند. احوال در دسته سوم و چهارم، احوالی جمله هستند، پس وقتی که جمله را با این احوال توصیف می‌کنیم، توصیف ما ربطی به اعراضی که علت این احوال هستند ندارد؛ زیرا با این توصیف، نه آن عرض و محلش را از عرضِ دیگر، بلکه جمله را از جمله‌ای دیگر متمایز می‌کنیم (Frank, 2007, p. 92)؛ زیرا:

۱. «و لو صحّ ذلك لوجب أن يكون محل الإرادة هو المرید بها. و هذا يؤدي الى أن يكون القلب، بل كل جزء منه، مریداً. و هذا بین الاستحالة، و یوجب صحة ذلك فی سائر ما يختص الجملة من علم و حیاة و غیرهما. و هذا ظاهر الفساد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، صص ۱۵۸-۱۵۹).
۲. «السنا قد بینا فی باب الصفات أن وصف العالم بأنه عالم ليس بمشتق من العلم البتة، و إنما یفید اختصاصه بحال یفارق بها غیره من الجمل؟ و ذلك یمنع مما ادعیته. فقد صح أن أفعال القلوب كلها لا یشق منها اسم لمحلها، و لا لمن المحل بعضه، و ذلك یبطل ما ادّعاها» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۱۵۷).

۲-۲. مرحله دوم، هستی‌شناسی احوال

دیدگاه فرنک درباره هستی‌شناسی احوال را می‌توان در سه گام تبیین نمود:

گام نخست: «در منظومه مادیات تنها موجودات واقعی اتم‌ها (جواهر) و اعراض هستند. بدین‌رو، "حال" که از منظر هستی‌شناختی، هویت^۹ نیست، فاقد وجود است» (Frank, 2007, p. 92). «متکلمانی که پس از ابوهاشم، نظریه احوال را پذیرفتند، برای فهماندن این تمایز، یعنی تمایز هستی حال با هستی ذواتِ جوهر یا عرض، ادبیاتِ خاصی دارند. ایشان برای هستی ذوات از اصطلاحاتِ «حدوث» و «وجود»، در عوض برای احوال و «صفات زائده» از اصطلاح «تجدّد» استفاده می‌کنند» (Frank, Ibid., p. 93).^{۱۰} شاهدِ فرنک برای کاربرد تجدّد نزد طرفداران

9. entity

۱۰. فرنک در همین بخش، مطالبِ جالبی را درباره معادل این اصطلاحات در زبان انگلیسی بیان می‌کند و مرادش آن است که در ترجمه این اصطلاحات لازم است دقت کنیم که معادلِ تجدّد، برخلاف حدوث، مستلزم وجود نباشد. «تمایز [میانِ حدوث و تجدّد] را نمی‌توان به راحتی در زبانِ انگلیسی نشان داد. هر کلمه‌ای که در زبانِ انگلیسی خصوصیتِ "شدن"، (becoming) در تجدّد را برساند، ضرورتاً مستلزم "موجود شدن" (coming to be) در نتیجه مستلزم "وجود" (existence) است. درحالی‌که این اصطلاحات [از سوی متکلمان] وضع شده‌اند تا از این استلزام اجتناب شود. من در این مقاله، از «being» و «existence» برای "وجود" و مشتقاتِ آن [نظیر الموجود]، از «coming-to-be» برای "حدوث" و مشتقاتِ آن [نظیر المحدث و الحادث] و از «becoming» برای "تجدّد" استفاده می‌کنم» (Frank, 2007, p. 93).

نظریه، این عبارت است: «لحادث هو الموجود بعد عدمه و اما ما لاوجود له و تجدد فيقال له تجدد و لايقال له حدوث»^{۱۱}. یعنی: حادث، پس از عدم، موجود می‌شود، درحالی که به آنچه تجدد یافته اما هیچ وجودی ندارد، به جای آنکه بگوییم حدوث دارد، می‌گوییم تجدد دارد (Frank, 2007, p. 93).

گام دوم: «عبدالجبار در متنی که به درک [این مصطلحات] کمک می‌کند، پیرامون «اکنون» می‌نویسد: «إن هذه الصفات الصادرة عن المعاني متجددة فيجب في المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً. فإذا ثبت تجددتها ثبت حدوثها، لأن لا نعي بالحدوث أكثر من تجدد الوجود» (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۰). یعنی، صفاتی که نتیجه این اعراض هستند، تجدد یافته‌اند. پس آنچه این صفات را تولید کرده است هم باید تجدد یابد. وقتی تجدد این اعراض ثابت شد، حدوث آن‌ها نیز ثابت خواهد شد، چون مراد ما از حدوث، چیزی بیشتر از تجدد یافتن وجود نیست» (Frank, 2007, p. 94). نتیجه آنکه: «الحدوث را به "تجدد الوجود" تعریف می‌کنند؛ چون وجود خودش یک حال است [و استفاده کردن از اصطلاح تجدد برای آن صحیح است]. بنابراین تجدد اصطلاح عام‌تری [از حدوث]، به معنای "نو شدن زمانی یک فعلیت"^{۱۲} است. بدین‌رو می‌توان از تجدد برای «الموجود الحادث یا المحدث»، استفاده کرد» (Frank, Ibid., p. 93).

همچنین:

«و قد بينا، من قبل، أنه لا يصح أن يقال: ان كونه مدركا يولد العلم؛ لأن ما تختص به الجملة من الأحوال، لا يصح فيه حكم التوليد، لأن من حقه أن تختص الحوادث. فمضى حدث الشيء عقيب غيره و بحسبه، وجب كونه مولدا له. فأما ما لا يختص بالحدوث، من الأحوال المتجددة، فان ذلك يستحيل فيها» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲، صص ۷۷-۷۸).

فرنک معتقد است، قاضی در این عبارت، حال «گونه مدرکاً» را متجدد می‌داند نه حادث. بنابراین با توجه به اینکه تجدد عام‌تر از حدوث است و احوال متجددند نه حادث، هستی احوال به معنای متجدد بودن آن‌هاست نه موجود حادث بودنشان (Frank, 2007, p. 94).

گام سوم: اگر حال، موجود حادث نباشد، پس سخن گفتن از «معدوم» بودن آن نیز بی‌معناست. چون: «انما نثبت معدوما من حيث لم يكن موجود» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۷۷؛ ج ۶، ص ۷۱). یعنی فقط به شیئی می‌گوییم معدوم، که بالفعل موجود نباشد. اما حال جمله حتی با تجددش حادث نمی‌شود تا بتواند موجود محسوب شود، به همین دلیل، صحیح نیست که بگوییم معدوم است، چه پیش از تجددش، چه پس از تجدد و بالفعل شدنش. البته باید مراقب مصطلحات باشیم. «حال» بنابر آنچه گفته شد، در اندیشه ابوهاشم واسطه‌ای میان الموجود و المعدوم یا واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست. (برخلاف آنچه فان دن برگ و فان اس نتیجه گرفته‌اند (نک: Van Den Bergh, 1954, vol. 2. p.4; Van Ess, 1966, p. 207); زیرا غیرموجود بودن «حال»، [از لحاظ هستی‌شناختی] در نظامی متفاوت [از غیرموجود بودن المعدوم] قرار دارد (Frank, 2007, p. 94).

در نتیجه، احوال، اشیاء موجود نیستند؛ در عوض، فعلیت «علی‌حال» بودن جمله هستند. به همین علت، حال مستقلاً متعلق علم ما نیست: «فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم، ففارق أحدهما الآخر» (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۰). متعلق علم ما معمولاً اجسام و مؤلفه‌های آن است که ذات (جوهر و عرض) هستند. ما شهودی درباره‌ی حال داریم؛ اما در واقع این شهود، علمی است که به قرار گرفتن جسم در فلان حال داریم، نه به خودِ حال (Frank, 2007, pp. 94-95).

بنابراین دیدگاه فرنک آن است که «حال موجود نیست»؛ ولی باین حال، «حال هست»، یعنی هستی حال از نوع وجود، موجود و حدوث نیست؛ بلکه از نوع عام‌تری است که با تجدد و متجدد تبیین می‌شود. چون حدوث که همان تجدد الوجود است، نوع خاصی از تجدد است که مخصوص ذوات است؛ ولی حال ذات نیست. همچنین «حال معدوم نیست»، یعنی معدوم بودن آن در نحوه وجود ذوات، بی‌معناست؛ چون حال ذات نیست و هستی آن با تجدد تبیین می‌شود، نه وجود. پس نیستی آن نیز به معنای عدمِ تجدد آن است نه به معنای معدوم بودن آن.

۲-۳. مرحله سوم، عملکرد حال در ساختار متافیزیکی اجسام

به اعتقاد فرنک، موجود نبودن حال، بدین معنا نیست که حال، در ساختار وجودی جسم، اهمیت هستی‌شناختی ندارد. درست است که در نظام

۱۱. فرنک درباره منبع این عبارت می‌نویسد: «این نقل قول (متأسفانه) در یادداشت‌های من بدون هیچ اشاره‌ای به اینکه در کدام بخش از آثار قاضی عبدالجبار یافت شده، ثبت شده است» (Frank, 2007, p. 93). در ادامه خواهیم دید که این عبارت متعلق به عضالدین ایجی است نه قاضی عبدالجبار.

فکری ابوهاشم، وجود جسم، همان وجود مؤلفه‌های آن، یعنی وجود جواهر و اعراضی است که در کنار هم، اما متمایز از هم، جسم را تشکیل داده‌اند. وجود هریک از این مؤلفه‌ها متوقف بر حال نیست؛ اما زمانی که اصطلاحاً جمله «تغیر» می‌یابد، یعنی به واسطه قرار گرفتن یک معنی در قسمتی از آن، جمله‌ای دیگر می‌شود، اینجاست که تجدّد یافتن حال برای ابوهاشم (برخلاف ابوالهذیل و ابوعلی)، این امکان را فراهم می‌کند که این تغییر یافتن جمله بما هی جمله را به شکلی سازگار با وجود مطلق مؤلفه‌ها و تغییر نکردن آن‌ها توضیح دهد. بعلاوه:

«كما أن الفعل إنما يصح منه، لكونه قادراً لا للقدرة، وإن كانت القدرة هي التي توجب كونه قادراً» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲، ص ۳۳).

بنابراین، تجدّد حال قادر بودن است که امکان فعل را برای جمله فراهم ساخته است، نه وجود عرض قدرتی که علت تجدّد حال قادر بودن است. وجود عرض الحیة (زندگی) در محلّ خودش، بی‌واسطه امکان حضور عرض علم، ارادة و... را در جسم فراهم نمی‌کند، بلکه شرط حضور این اعراض در جسم، تجدّد حال زنده بودن است (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، صص ۱۳۳-۱۳۴).

۲-۴. مرحله چهارم، کاربری نظریه احوال در مسأله صفات الهی

فرنک معتقد است مطالب او در مرحله پایانی صرفاً یک بیان مسأله است و لازم است در کاربری نظریه احوال در مسأله صفات الهی، پژوهش مستقلی انجام شود. خلاصه مطالب فرنک در این مرحله عبارت است از:

ابوالهذیل معتقد بود: «اللّه عالم است به واسطه علمی که خود اوست»؛ اما نمی‌پذیرفت که خداوند عین علم است. با توجه به این اشکال، ابوعلی، علم را حذف نمود و معتقد بود: «اللّه لذاته عالم است». علم به خداوند و تحلیل محتوای وحی در نظام فکری ابوهاشم مبتنی بر استدلال به الشاهد (حاضر در جهان) بر الغائب (متعالی از جهان) بود. ابوهاشم معتقد بود، دیدگاه ابوالهذیل و ابوعلی مبتنی بر استدلال بالشاهد علی الغائب نیست^{۱۳}؛ زیرا گرچه عالم بودن، در یک موجود مادی، (الشاهد) پایه‌اش عرض علم است، اما از یک سوی، علم همان عالم نیست و از سوی دیگر، علم به «عالم بودن موجود مادی» به عنوان یکی از مقدمات استدلال مذکور، متوقف بر علم به «وجود عرض علم» نیست. ابوهاشم با طرح نظریه احوال، معتقد بود، عالم بودن در الشاهد، یک حال است که به واسطه حدوث عرض علم، تجدّد یافته است. این حال به محلّ حدوث عرض تعلق ندارد؛ بلکه حال الجملة الحیة است. عالم بودن خداوند براساس استدلال بالشاهد علی الغائب، معنایش با عالم بودن در الشاهد یکی است، اما خداوند نه به واسطه حدوث یک عرض، بلکه «لما هو علیه فی ذاته» عالم است. عالم بودن به عنوان یک حال، موجود نیست؛ یعنی حدوث نیافته است و تکراری در ذات خدا به صورت یک ذات متمایز ایجاد نمی‌کند. گرچه واقعیتی است که تجدّد یافته و عالم بودن خدا را توجیه می‌کند (نک: Frank, 2007, pp. 98-100).

۳. ارزیابی هستی‌شناسی احوال از دیدگاه فرنک

۳-۱. گام نخست، بررسی دلالت شواهد متنی

همان‌طور که دیدیم فرنک در مرحله دوم، استدلالی مطرح نمود و نشان داد که هستی حال نزد ابوهاشم، با اصطلاح تجدّد تبیین می‌شود، نه حدوث؛ تجدّد کلی‌تر از حدوث است. بنابراین، حال نه موجود است و نه معدوم. استدلال فرنک بر سه شاهد متنی استوار است.

۳-۱-۱. شاهد نخست

شاهد اصلی فرنک برای این مطلب که اصطلاح حدوث برای هستی ذات و اصطلاح تجدّد برای هستی حال به کار می‌رود، عبارتی از عضالدین ایجی (م. ۷۵۶ق) است:

«الحدث هو الموجود بعد عدمه و اما ما لاوجود له و تجدّد فیقال له تجدّد و لایقال له حدوث» (ایجی، بی‌تا، ص

۲۷۵؛ ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۱).

پیش از بررسی این عبارت لازم است توضیح دهیم که ایجی نه تنها از اشعریان مخالف نظریه احوال است (نک: ایجی، بی‌تا، صص ۵۷-۵۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۱۲؛ ج ۴، ص ۱۸۰؛ ج ۵، ص ۳؛ ج ۸، صص ۱۴ و ۴۸، ۳۴۲)، بلکه برخلاف دیدگاه فرنک، همه قائلان به نظریه احوال را در پذیرفتن «حال» به معنای واسطه‌ای میان وجود و عدم مشترک می‌داند: «وقد أثبتته امام الحرمين أولا والقاضي منا وأبوهاشم من المعتزلة. فانه أول من قال بالحال (و بطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولاواسطة بين

۱۳. استدلال بالشاهد علی الغائب عبارت است از: «الاستدلال بالمعلوم فيما بيننا، علی ما هو غائب عنا، اذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداءً الا بطريقة البناء علی الشاهد» (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، ص ۱۶۷). بنابراین مراد از شاهد، معلوم و مراد از غائب مجهول است که صرفاً با بناء بر معلوم می‌توانیم به آن معرفت پیدا کنیم (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، صص ۱۶۷-۱۶۹؛ Rashed, 2020, pp. 191-228).

النفي و الاثبات) في شيء من المفهومات» (ایچی، بی‌تا، ص ۵۷؛ رک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۲). بنابراین شاهد گرفتن این عبارت، آن‌هم در تبیین مهم‌ترین بخش از ساختار نظریه احوال، با روش‌شناسی خودِ فرنک سازگار نیست. درحالی‌که او همین اشکالِ روش‌شناختی را به پژوهش‌های پیشین خود گرفته است (نک: Frank, 2007, p. 86).

بعلاوه عبارتِ ایچی بر کانون استدلالِ فرنک، (عام‌تر بودنِ تجدد نسبت به حدوث)، دلالت ندارد. ایچی این عبارت را به‌عنوان یکی از مقدمات بحثِ «امتناع قیام حادث بر ذات الهی» مطرح کرده است. در این مقدمه آمده است که مراد از حادثی که قیام آن بر ذات الهی ممتنع است، تجددِ حال، اضافه و سلبِ اضافه نیست. به اعتقاد ایچی، موارد دوم و سوم، یعنی اضافه و سلبِ آن، مانند معیت و سلبِ معیت، به‌وضوح از نزاع قیام حادث بر ذات الهی خارج است. اما موردِ اول یعنی تجددِ حال، براساس گزارشِ ایچی در میان معتزله، فقط ابوالحسین بصری، آن‌هم فقط به تجددِ عالمیت درون ذاتِ خدا به‌واسطه تجددِ معلومات قائل است (نک: ایچی، بی‌تا، ص ۲۷۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸ ص ۳۱). گرچه فرنک پس از نقل عبارت پیش‌گفته از ایچی اشاره‌ای به ابوالحسین نکرده است، اما ابوالحسین و شاگردان او در مباحث هستی‌شناختی با ابوهاشم و پیروان او مخالفند. ابوالحسین نمی‌پذیرد که برخی از اعراض، حالی را برای جمله ضروری می‌کنند و از این‌رو به چنین اعراضی «معنی» گفته می‌شود (ابن‌الملاحمی، ۱۳۹۰ش، صص ۱۸۵ و ۲۷۶). برای مثال، عالم بودن از نظر ابوالحسین، برخلاف ابوهاشم و پیروان او، حالی نیست که به‌علت وجودِ عرض علم در قلب، برای جمله، یعنی شخص ضروری شده باشد؛ بلکه عالم بودن را به شخصِ عالم نسبت می‌دهیم؛ چون رابطه خاصی به نام «تبیین» میان شخص و معلومی که در قلبش می‌یابد، برقرار شده است. ابوالحسین نام این رابطه را حال می‌گذارد (ابن‌الملاحمی، ۱۳۹۰ش، صص ۱۷۸ و ۱۸۳).

همچنین ابوالحسین و شاگردان او با کاربریِ نظریه احوال در مسأله صفات الهی هم مخالفند. یعنی احوالی که ابوهاشم برای خداوند به‌صورت کونه عالم، کونه قادر، کونه حیا و کونه موجوداً اثبات می‌کند، در نظام فکری ابوالحسین نفی می‌شوند (ابن‌الملاحمی، ۱۳۹۰ش، صص ۲۷۶-۲۷۷). گرچه ابوالحسین از اصطلاح «حال» در مورد عالم بودن خدا استفاده می‌کند، اما مراد او از این حال با مراد ابوهاشم از حال کونه عالم برای خداوند کاملاً متفاوت است. منظور او از این حال، رابطه‌ای است که خداوند با معلومش دارد (ابن‌الملاحمی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۷۸). درنتیجه، به‌واسطه عالم بودن خدا و به‌ازای هر معلوم، یک حال، یعنی یک رابطه میان ذات و معلوم، برای خداوند ثابت می‌کند و معتقد است وجود این احوال یا برقرار بودن این رابطه‌ها به‌واسطه ذات خداوند است.

بنابراین، اصطلاح حال در دیدگاه ابوالحسین بصری معنای متفاوتی دارد. بعلاوه، کاربرد اصطلاح تجدد برای حال، حتی در اندیشه ابوالحسین بدین معنا نیست که در هستی‌شناسی او تجدد کلی‌تر از حدوث باشد؛ زیرا مراد ابوالحسین از تجددِ حال، پدید آمدنِ رابطه‌ای میان دو شیء موجود است. پس تجددِ رابطه، متوقف بر وجود و حدوثِ طرفینِ رابطه، پیش از خودِ رابطه است (ابن‌الملاحمی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۶۸).

۳-۱-۲. شاهد دوم

یکی دیگر از شواهدِ فرنک، این عبارت از قاضی است:

«وقد بینا، من قبل، أنه لا یصح أن یقال: ان کونه مدرکا یولّد العلم؛ لأن ما تختص به الجملة من الأحوال، لا یصح فیه حکم التولید، لأن من حقه أن تختص الحوادث. فمتی حدث الشيء عقیب غیره و بحسبه، وجب کونه مولدا له. فأما ما لا یختص بالحدوث، من الأحوال المتجددة، فان ذلك یستحیل فیه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲، صص ۷۷-۷۸).

مراد وی از «الأحوال المتجددة» این نیست که تجدد اصطلاحی کلی‌تر از حدوث است که هستی‌شناسی احوال با آن تبیین می‌شود. ابوهاشم و پیروان او، افعال انسان را به افعال «المبتدأ» یا مباشر و افعال «المتولد» یا «مسبب» تقسیم می‌کنند. فعل مباشر، فعلی است که انسان آن را بی‌واسطه و اصطلاحاً «مبتدأ بالقدرة فی محلها» انجام می‌دهد، مانند اراده کردن. فعل متولد، فعلی است که انسان به‌واسطه یک «سبب»، در غیر محلّ قدره انجام می‌دهد، مانند تولید صوت. (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۹، صص ۱۳-۱۴). اما سبب اصطلاحی است که برای سه نوع از اعراض یعنی «الکون»، «الإعتماد» و «النظر» به‌کار می‌برند و معتقدند این سه نوع، «حظّ تولید» دارند؛ یعنی می‌توانند سبب فعل متولد باشند (ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۳).

قاضی در عبارتی که فرنک شاهد گرفته است، یکی از شرایط سبب‌بودن را مطرح کرده است. وی معتقد است حکم تولید یا همان حظّ تولید، حکمی است که به‌واسطه حدوثِ مسبب، برای سبب اختصاص پیدا می‌کند و به آن نسبت داده می‌شود. درنتیجه گفته می‌شود سبب، مولّدِ مسبب است؛

«لأن من شرط تولید الشيء غیره أن یعلم حدوث ما هو سبب و حدوث غیره بحسبه علی وجه لولا حدوثه لما حدث

المسبب» (ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۵).

اما نسبت دادنِ حظّ تولید به احوال مُحال است؛ زیرا احوال یا «مستمر» هستند، مانند کونه جوهراً برای جوهر، یا «متجدّد» مانند کونه مدرکاً برای جمله الحیه یعنی انسان. مُحال بودنِ حظّ تولید برای احوال مستمر واضح است؛ زیرا این احوال به واسطه ذات، ضرورت می‌یابند؛ درحالی که سبب و آنچه حظّ تولید دارد لازم است توسطِ فاعلِ قادر حدوث یابد. به همین دلیل، می‌گویند:

«لأن فاعل السبب يجب كونه فاعلاً للمسبب» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۱۳۹).

اما در مورد احوال متجدّد، یعنی آن احوالی که به واسطه حدوث یک «معنی»، گاهی برای جمله ضرورت می‌یابند، ممکن است این شبهه پیش بیاید که این احوال می‌توانند سبب باشند؛ زیرا معنایی که علتِ احوال جمله است، توسطِ فاعلِ قادر حدوث یافته است. پس احوال متجدّد نیز هر چند با واسطه، شرط لازم برای سبب بودن را دارند. قاضی در مقام پاسخ به این شبهه معتقد است: تجدّد این احوال پس از حدوثِ معنی یا علتِ آنها، بدین معنا نیست که این احوال مانند یک سبب، توسطِ فاعلِ قادر حدوث یافته باشند؛ زیرا تجدّد این احوال بدین معناست که پس از حدوثِ علت، بدون دخالتِ فاعل، ضرورت می‌یابند.

ابورشید نیشابوری این مطلب را در بحث دیگری مطرح کرده است:

«و لا يجوز أن يقال إن الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة للمعلول، لأن العلة لا توجب الذات و إنما توجب الأحكام لأجل أن العلة لا توجب الصفة للذات دون غيرها إلا و تكون مختصة بها و لا تختص بها إلا و تكون موجودة فيترتب وجودها على وجود هذا المعلول. فكيف يجوز مع هذا أن يكون وجود هذه الذات صادراً عنها؟ على أن الموجب عن العلة يكون لأمر يرجع إلى ذات العلة و الوجود بالحدوث يكون بالفاعل، فلا يصح أن تكون العلة موجبة لوجود الذات. فإن قيل: أليس من قولكم أن السبب يوجب وجود المسبب لما هو عليه مع أن وجود المسبب بالفاعل يحصل، فلم لا يجوز أن تكون العلة موجبة لوجود الذات و إن كان ذلك الوجود حاصلًا بالفاعل؟ قيل له: إن السبب في الحقيقة لا يوجب وجود المسبب، و الموجب هو الفاعل يفعل المسبب عند فعله للسبب» (ابورشید نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱؛ ۱۹۷۹، ص ۶۵).

با توجه به این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که در ادبیات پیروان ابوهاشم، تأثیر به دو نحو است:

اول: تأثیر علت بر معلول. مانند ضروری شدنِ حالِ کونه عالماً به واسطه علم. معلول علت، هیچ‌گاه یک ذات نیست؛ بلکه صفت، حکم یا حال است؛ زیرا علت، موجب یک صفت برای ذات نمی‌گردد، مگر آنکه آن صفت برای ذات اختصاص پیدا کند. صفت برای ذات اختصاص پیدا نمی‌کند، مگر آن ذات پیش از اختصاصِ صفت موجود باشد. پس نمی‌توان گفت که وجودِ ذات به واسطه علت بوده است. بعلاوه ایجاب به واسطه علت، به دلیل «ما هو عليه» یا حقیقتِ علت صورت می‌گیرد، درحالی که وجود به دلیل حدوث از ناحیه فاعل صورت می‌گیرد.

دوم: تأثیر سبب بر مسبب. مانند تولید علم به واسطه حدوثِ «نظر» یا تفکر (یکی از اعراض در نظام فکری ابوهاشم و پیروان او)، در اثر فعلِ فاعل قادر. سبب نیز مسبب را ایجاد نمی‌کند، بلکه این فاعل است که با ایجاد و حدوثِ سبب، مسبب را ایجاد کرده است. بنابراین قاضی در عبارتی که فرنک شاهد گرفته است، در مقام بیان این نکته است که تجدّدِ حال در اثر حدوثِ یک علت، به معنای حدوثِ حال از ناحیه فاعلِ علت، مانند حدوثِ مسبب از ناحیه فاعلِ سبب، نیست؛ زیرا فاعلِ علت دخالتی در ضروری شدنِ حال پس از حدوثِ علت ندارد. پس واضح است که تجدّدِ حال جمله پس از حدوثِ علت آن ممکن است. نتیجه آنکه مطرح نمودن اصطلاحِ تجدّد برای احوال جمله در این عبارت نیز نه بدین معناست که تجدّد اصطلاح تبیین‌کننده هستی‌شناسی احوال است و نه به این معناست که تجدّد اصطلاح کلی‌تری از حدوث است.

۳-۱-۳. شاهد سوم

شاهد اصلی فرنک برای این مطلب که حدوث عبارت است از تجدّد وجود در نتیجه تجدّد کلی‌تر از حدوث است، عبارتی از مانکدیم و در مقام نقل قول است. وی پس از آنکه برای حدوثِ اعراض استدلالِ مختار و مقبولِ شیوخ خود از جمله قاضی را بیان می‌کند، می‌نویسد:

«و قد استدل على ذلك بوجه آخر، فقل: إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعاني متجددة فيجب في المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجدها ثبت حدوثها، لأننا لا نعي بالحدوث أكثر من تجدد الوجود» (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۶۶).

این عبارت نیز بر محور استدلالِ فرنک (تجدّد کلی‌تر از حدوث)، دلالت ندارد. قاضی و شاگردان او از جمله مانکدیم، حدوث را در دو معنای متفاوت به کار می‌برند. حدوث در معنای اول، در برابر «قدم» است و براساس آن «المحدث» ما لوجوده اول» در برابر «القديم» قرار می‌گیرد. در استدلالِ فرنک نیز همین حدوث، به عنوان اصطلاح تبیین‌کننده هستی‌شناسی جواهر و اعراض لحاظ شده است؛ اما حدوث در معنای دوم، در برابر «بقاء» است و براساس آن «الحادث» ما يتجدّد وجوده فی حال الخبر عنه بأنه موجود» در برابر «الباقی» ما لم يتجدّد [بل

تسمراً وجوده فی حال الخبر عنه بأنه موجود» قرار می‌گیرد.^{۱۴} هر حادثی، محدث است، اما هر محدثی، حادث نیست. هم‌چنین قدیم، باقی است، اما هر چه باقیست، قدیم نیست.

بنابراین حدوث در معنای اول لزوماً به معنای تجدد الوجود نیست،^{۱۵} به‌خصوص اگر مراد از تجدد طبق تعریف فرنک: «نو شدن زمانی یک فعلیت» باشد؛ زیرا حدوث در معنای اول، زمانی نیست.

«لأنه يجوز حدوث الحادث عندنا في غير وقت، كما يحدث الوقت لا في وقت، وإن كان كل حادث يصلح أن يكون وقتاً لغيره، و مؤقتاً به لو وجد معه غيره، وإذا لم يوجد فعلى ضرب من التقدير. فإذا صح ذلك بطل قولهم أنه لابد من وقت يحدث فيه العالم، بل الأوقات يقف حصولها على حصول العالم، و حدوث حركات الأفلاك» (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، صص ۷۳-۷۴).

اما مانکدیم در پایان عبارت، می‌نویسد:

«إلا أن هذا لايعم جميع الأعراض، و لا بد على حدوث ما يوجب لمحلّه حالا أو حكماً، و لا يلزم على هذا القديم و تأثيره في هذه الحوادث، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار، و كلاً ما فيما يؤثر على طريقة الإيجاب» (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۶۶).

یکی از مقدمات استدلال قاضی و شاگردان او بر حدوث اجسام، اثبات حدوث معانی (مانند الکون) است. ایشان برای حدوث معانی دو روش مطرح می‌کنند:

اول: روش تجدد صفات: می‌دانیم برخی از صفات جسم متجدد هستند. صفت متجدد، مؤثر متجدد می‌خواهد. تجدد مؤثر، یا به معنای حدوث آن است که همان مطلوب است، یا به معنای انتقال آن از یک محل به محل دیگر است. تجدد مؤثر صفت نمی‌تواند به معنای انتقال باشد. پس حدوث مؤثر یا همان معنی ثابت است.

دوم: روش جواز عدم معنی: می‌دانیم جسم پس از آنکه «مقترق» بوده، «مجتمع» شده است. عندالاجتماع، افتراق کماکان در جسم باقی نیست، پس از آن زائل شده است. زائل شدن افتراق یا به معنای انتقال است یا به معنای معدوم شدن آن. زائل شدن افتراق نمی‌تواند به معنای انتقال باشد، پس به معنای معدوم شدن است. برای قدیم معدوم شدن جایز نیست. پس جواز معدوم شدن برای افتراق، دلالت بر حدوث آن دارد. سپس این دو روش را با هم مقایسه می‌کنند.

مانکدیم در عبارت بالا دو دلیل آورده است که نشان دهد روش دوم بهتر است: ۱. این استدلال (روش اول)، ناقص است و با آن نمی‌توان حدوث همه اعراض را ثابت کرد؛ چون به واسطه این استدلال نهایتاً حدوث اعراضی که برای محل خود، حال یا حکمی را ضروری می‌کنند، ثابت می‌شود. ۲. با این استدلال نمی‌توانیم قدیم و تأثیر او بر حوادث را ثابت کنیم؛ چون تأثیر قدیم به صورت اختیاری است، اما تأثیری که در این استدلال مطرح است به صورت ایجابی است.

ممکن است گفته شود در روش دوم به اثبات این مقدمه که «عدم برای قدیم محال است» نیاز داریم، درحالی‌که در روش اول به آن نیاز نداریم، پس روش اول بهتر است. ابن‌متویه می‌نویسد: «و لقاتل أن يقول: هب أنها حدثت الآن، هلّا كانت من قبل موجودة بطريقة القدم، ثم دمت، ثم حدثت الآن؟ فلا يدل على ما تريده إلا بأن تبين أن القديم لا يصح أن يعدم» (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، ص ۵۷). یعنی در استدلال به روش اول یا تجدد نیز به مقدمه «أن القديم لا يصح أن يعدم» نیاز داریم؛ زیرا در این روش نیز اگر مقدمه مذکور اثبات نشود، ممکن است گمان کنیم معنی، موجود قدیم بوده، سپس معدوم شده و الآن حادث شده باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که قاضی و شاگردان او معتقدند: «علم به تجدد» اعم از «علم به حدوث» است. واضح است که این اعم بودن به معنای فراگیرتر بودن تجدد در هستی‌شناسی نیست، بلکه به این معناست که در استدلال، برای علم به حدوث شیء، علم به تجدد شیء کافی نیست. چون علم به تجدد شامل شیئی که قدیم بوده، معدوم شده و اکنون حدوث یافته نیز می‌شود. پس لازم است به این علم، علم به جایز نبودن عدم برای قدیم را اضافه کنیم تا علم به حدوث شیء ثابت شود.^{۱۶}

۱۴. عبارات متعددی در آثار قاضی و شاگردان وی بر این دو کاربرد از حدوث دلالت دارند (نک: ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، صص ۲۲ و ۲۶؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، ص ۱۴۸؛ ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۱۶۴؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق، صص ۵۸-۵۹؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۳۸).

۱۵. البته میان ابوهاشم و ابوعلی جبائی در این زمینه اختلاف بوده است (نک: ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، صص ۶۹ و ۶۶).

۱۶. شیخ طوسی عبارتی ناظر به همین مطالب دارد (نک: طوسی، ۱۳۶۲ش، ص ۸) که برخی با توجه به عبارت وی گفته‌اند: «بر این اساس می‌توان گفت که هر محدثی متجدد است ولی هر متجددی لزوماً محدث نیست، بلکه حتی ممکن است قدیم باشد». (عطائی نظری، ۱۴۰۱ش،

۳-۲. گام دوم، ناسازگاری «تجدّد کلی‌تر از حدوث است» با مبنای ابوهاشم درباره «معدوم ممکن»

با توجه به استدلال فرنک، اگر تجدّد اعم و حدوث نوع خاصی از تجدّد یعنی تجدّد وجود باشد، آن‌گاه عدم حدوث اعم از عدم تجدّد است. به‌همین دلیل (عدم حدوث اعم از عدم تجدّد)، فرنک معتقد است: نیستی حال به‌معنای معدوم بودن حال نیست. چون معدوم بودن در اصطلاح پیروان ابوهاشم به‌معنای معدوم ممکن (ما یصحّ حدوثه) یا عدم حدوث (اعم) است؛ اما نیستی حال به‌معنای عدم تجدّد (اخص) است. اگر معدوم ممکن به‌معنای عدم حدوث و اعم از عدم تجدّد باشد، در نتیجه طبق استدلال فرنک، باید بپذیریم که معدوم ممکن در نظام فکری ابوهاشم و پیروان او در دامنه متجدّد‌هایی است که حادث نیستند. اگر معدوم ممکن، متجدّد باشد، آن‌گاه لازم است لااقل یک حال یا یک صفت زائد، برای آن تجدّد یافته باشد. اکنون سؤال آن است که ابوهاشم و پیروان او چه حالی را برای معدوم، متجدّد می‌دانند؟ معدوم ممکن، ما یصحّ حدوثه یا جوهر است یا عرض؛ زیرا از یک سوی:

«لأن من حق كل معدوم أن یصح حدوثه علی وجه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۲۴۷)؛

و از سوی دیگر

«كل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعضاء» (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶، ص ۳۶).

مجموعه احوالی که برای ذات جوهر اثبات می‌شوند، با توجه به اینکه جنس ذات جوهر واحد است (ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱)، در همه جوهر یکسان است و عبارتند از: ۱. «کونه جوهر» که چون علت آن ذات است، به آن «صفة الذات» می‌گویند. ۲. «کونه متحیزاً» که چون علت آن ذات است، اما مشروط به وجود جوهر است، به آن «صفة المقتضى عن صفة الذات» می‌گویند. ۳. «کونه کائناً فی جهة» که چون علت آن «معنی» -عرض الـکون- است، به آن صفة المعنی می‌گویند. ۴. «کونه موجوداً» که نتیجه تعلّق قدرت قادر است. احوالی که برای ذات اعراض اثبات می‌شوند، با توجه به اینکه جنس ذات اعراض متنوع و مختلف است، در هر جنس با جنس دیگر متفاوت است. اما هر ذات عرض نیز، یک صفة الذات و یک صفة المقتضى عن صفة الذات دارد و ممکن است یک صفة الوجود نیز در صورت حدوث و تعلّق قدرت قادر، برای آن اثبات شود. ولی صفة المعنی برای اعراض، به دلیل «استحالة حلول عرض بر عرض»، ممکن نیست (نک: ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۳).

متجدّد بودن معدوم، با توجه به استدلال فرنک، به‌معنای تجدّد کدامیک از احوال اثبات شده برای ذات جوهر یا ذات عرض است؟

الف) معدوم ممکن، محدث نیست. در نتیجه حال وجود برای آن تجدّد نیافته است.

ب) «شیئیت معدوم» هم به‌معنای اثبات حال «کونه معدوماً» برای ذات معدوم نیست (نک: Frank, 2007, p. 205؛ نک: ابن‌متویه،

۲۰۰۹، ج ۱، صص ۱۷-۱۸). بنابراین متجدّد بودن معدوم به‌معنای تجدّد «کونه معدوماً» هم نخواهد بود.

ج) صفة المقتضى عن صفة الذات نیز مشروط به وجود جوهر یا عرض است.

د) صفة المعنی در عرض ممکن نیست و در جوهر نیز مشروط به تحیز آن در صورت وجود است.

ه) در نتیجه تنها فرض باقی‌مانده آن است که بگوییم، متجدّد بودن معدوم، به‌معنای تجدّد صفة الذات است.

ح) اما با توجه به این عبارت متجدّد بودن صفة الذات نیز مردود است:

«قد ثبت وجوب تحیز الجوهر عند الوجود و استحالته عند زواله. فلا بدّ من وجه... و لا یصح فی الوجود أن یكون

علة التحیز،... فیجب أن یكون شرطاً و المؤثر غیره و ذلك الغير اذا كان لا یصح إلا أن یكون صفة أخرى تؤثر فيه،

... فتلك الصفة إما أن تكون مستدامة أو متجددة. فإن كانت متجددة، حلت محلّ التحیز. فلا یكون تعلیل التحیز

بها أولى من تعلیلها بالتحیز. فیجب أن تكون مستدامة فی كلّ حال». (ابن‌متویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۲۱).

ط) نتیجه آنکه با توجه به دیدگاه فرنک، معدوم متجدّد است، اما در نظام فکری ابوهاشم و پیروان او متجدّد بودن معدوم، به‌هیچ‌وجه

صحیح نیست.^{۱۷}

ج ۱، صص ۱۶۸-۱۶۹). یعنی تجدّد عام‌تر از حدوث است. البته نه به‌معنای نحوه‌ای عام‌تر در هستی‌شناسی که فرنک در مقاله‌اش به آن رسیده است؛ بلکه بدین معنا که متجدّد ممکن است قدیم باشد. حال آنکه فرنک مرادش آن است که متجدّد ممکن است نه قدیم باشد نه محدث. اما از عبارت شیخ طوسی نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که متجدّد ممکن است قدیم باشد. در واقع مراد شیخ همان است که علم به تجدّد اعم از علم به حدوث است.

۱۷. طبق بیان ملاصدرا نظریه احوال قائل به وجود واسطه‌ای میان وجود و عدم است که نه موجود است و نه معدوم، بلکه یک «حال» است. ملاصدرا این نظریه را از سه جهت نقد می‌کند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۷۶-۷۷).

۴. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، مقاله «ساختار و عملکرد نظریه احوال ابوهاشم جبائی» اثر ریچارد فرنک با نگاهی انتقادی و تحلیلی ارزیابی شد. فرنک نظریه احوال را در چهار مرحله ارزیابی کرده است. این مراحل عبارتند از: ۱. شناسایی انگیزه ابوهاشم؛ ۲. هستی‌شناسی احوال؛ ۳. عملکرد احوال در ساختار اجسام؛ ۴. کاربست احوال در مسأله صفات الهی. فرنک در مرحله دوم، استدلالی مطرح نموده است که صورت آن را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی نمود: ۱. هستی ذوات (جوهر و عرض) با اصطلاح حدوث تبیین می‌شود. ۲. هستی احوال با اصطلاح تجدد تبیین می‌شود. ۳. حدوث عبارت است از تجدد الوجود و موجود محدث یعنی متجدد الوجود. ۴. معدوم عبارت است از «ما یصح حدوثه» یعنی آنچه متجدد الوجود بودنش ممکن است. ۵. از ۱، ۲ و ۳ نتیجه می‌شود که اصطلاح تجدد کلی‌تر از حدوث است. یعنی ممکن است چیزی متجدد باشد، اما متجدد الوجود نباشد. هستی حال نیز به معنای متجدد بودن حال است نه موجود محدث بودن حال. ۶. از ۱، ۲ و ۴ نتیجه می‌شود که نیستی حال نیز به معنای معدوم بودن حال نیست، چون تجدد وجود و حدوث برای حال ممکن نیست.

با بررسی سه مورد از مهم‌ترین شواهد فرنک به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌یک از این شواهد، به‌طور کامل مقدمات و نتایج این استدلال را تأیید نمی‌کنند. بعلاوه، نشان دادیم که براساس دیدگاه فرنک، لازم است بپذیریم که در اندیشه ابوهاشم و پیروان او، لااقل یک حال برای «المعدوم»، متجدد است. درحالی‌که ایشان به‌صراحت با چنین برداشتی مخالفت می‌ورزند و معتقدند تجدد و احوال متجدد، مخصوص «الموجود المحدث» است و معدوم هیچ حال متجددی ندارد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.
مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

منابع

- ابن‌الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین محمود بن محمد (۱۳۹۰ش). *المعتمد فی اصول‌الدین*. (محقق: ویلفرد مادلونگ، برای مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین). تهران: میراث مکتوب.
- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳م). *تهافت‌التهافت*. (محقق: محمد العربی). بیروت: دار الفکر اللبناني.
- ابن‌متویه، حسن بن احمد (۲۰۰۹م). *التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراس*. (محقق: دانیل ژیماره). قاهره: المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
- ابورشید النیشابوری، سعید بن محمد (۱۹۷۹م). *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*. (مقدمه و محقق: معن زیاده و رضوان السید). طرابلس: معهد الانماء العربی.
- ابورشید النیشابوری، سعید بن محمد (بی‌تا). *فی التوحید*. (محقق: محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: المؤسسة المصریة العامه للتألیف و الترجمة و الطباعة و النشر.
- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن أحمد (بی‌تا). *المواقف فی علم الکلام*. بیروت: عالم الکتب.
- جرجانی، میر سیدشریف علی بن محمد (۱۳۲۵ق). *شرح‌المواقف*. (تصحیح: محمد نعلانی حلبی). قم: الشریف الرضی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش). *تمهید‌الأصول فی علم الکلام*. (تألیف: سید مرتضی، علی بن حسین، مقدمه و تصحیح: عبدالمحسن مشکوة‌الدینی). تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- عطائی‌نظری، حمید (۱۴۰۱ش). *تاریخ برهان‌های اثبات وجود خدا در کلام امامیه از مکتب بغداد تا مکتب اصفهان*. اصفهان: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد الهمدانی (۱۹۶۵م). *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*. (محقق: جورج قنوتی). قاهره: الدار المصریة.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد الهمدانی (۲۰۰۶م). *المحیط بالتکلیف (المجموع المحیط بالتکلیف فی العقائد)*. (گردآوری: ابن‌متویه، حسن بن احمد، تحقیق: احمد فؤاد اهوانی و عمر سید عزمی). قاهره: الدار المصریة للتألیف و الترجمة.
- مانکدیم، احمد بن حسین بن ابی هاشم (۱۴۲۲ق). *تعلیق/شرح‌الأصول الخمسة* (به اشتباه منسوب به قاضی عبدالجبار). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

References

- Abū Rashīd al-Naysābūrī, S. M. (1979). *al-Masā'il fī al-Khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa-l-Baghdādiyyīn*. (Introduction and edit: M. Ziyāda & R. al-Sayyid). Tripoli: Ma'had al-Inmā' al-'Arabī.
- Abū Rashīd al-Naysābūrī, S. M. (N. D.). *fī al-Tawhīd*. (Researcher: M. A. H. Abū Rayda). Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-Āmma lil-Ta'līf wa-l-Tarjama wa-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr. [In Arabic]
- ʿAṭā'ī Nazārī, H. (2022). *Tārīkh-i Burhān-hā-yi Ithbāt-i Wujūd-i Khudā dar Kalām-i Imāmiyya az Maktab-i Baghdād tā Maktab-i Isfahān*. Isfahan: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]
- Frank, M. R. (1967). Al- Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār. *American Oriental Society*, 87(3), 248-259. **Doi:** <https://doi.org/10.2307/597718>
- Frank, M. R. (1978). *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University of New York Press.
- Frank, M. R. (2005). *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam* (Texts and Studies on the Development and History of Kalām: Yā kalām), Vol. 1. (Edit: D. Gutas). Farnham: Ashgate Publishing.
- Frank, M. R. (2007). *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and Al-Ash'arī*. (Texts and Studies on the Development and History of Kalām: Abu Hashim's Theory of States: Its structure and function), Vol. 2. (Edit: D. Gutas). Farnham: Ashgate Publishing
- Frank, M. R. (2007). *The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers* (Texts and Studies on the Development and History of Kalām: Al-Ma'dūm wal-Mawjūd), Vol. 2. (Edit: D. Gutas). Farnham: Ashgate Publishing
- Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, R. D. M. M. (2011). *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Dīn*. (Researcher: W. Madelung, for Islamic Studies Institute of the Free University of Berlin) Tehran: Mīrāth-i Maktūb. [In Persian]
- Ibn Mattawayh, H. A. (2009). *al-Tadhkira fī Ahkām al-Jawāhir wa-l-A'rāḍ*. (Researcher: D. Gimaret). Cairo: al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī lil-Āthār al-Sharqīyah.

- Ibn Rushd, M. A. (1993). *Tahāfut al-Tahāfut*. (Researcher: M. al-‘Uraybī). Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.
- Ījī, A. A. A. (N. D.). *al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub. [In Arabic]
- Jurjānī, M. S. Sh. A. M. (1907). *Sharḥ al-Mawāqif*. (Edit: M. N. Ḥalabī). Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Mānkadīm, A. H. A. H. (2001). *Ta ‘līq Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* (misattributed to Qāḍī ‘Abd al-Jabbār). Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic].
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, A. J. A. H. (1965). *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-‘Adl*. (Researcher: G. Qanawātī). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, A. J. A. H. (2006). *al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*. (Compile: Ibn Mattawayh and Edit: A. F. Ahwānī & U. S. ‘Azmī). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya.
- Rashed, M. (2020). Abū ḥāshim al-ḡubbā’ī, algèbre et inférence. *Arabic sciences and philosophy*, 30(2), 191-228. **Doi: <https://doi.org/10.1017/S0957423920000028>**
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth.
- Thiele, J. (2016). Abū Ḥāshim al-Jubbā’ī’s (d. 321/933) Theory of ‘States’ (aḥwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians. (Edit: S. Schmidtke). *The Oxford handbook of Islamic Theology* (pp. 364-407). Oxford University Press. **Doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.021>**
- Ṭūsī, M. H. (1983). *Tamhīd al-Uṣūl fī ‘Ilm al-Kalām* by al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn Ḥusayn. (Edit: A. M. Mishkāt al-Dīnī). Tehran: University of Tehran Press.
- Van Den Bergh, S. (1954). *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence). London: Oxford Univ. Press Luzac.
- Van Ess, J. (1965-1966). Ibn Kullāb und die Miḥna. *Oriens*, 18(19): 92-142. **Doi: <https://doi.org/10.2307/1579732>**
- van Ess, J. (1966). *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des 1. Buches seiner Mawaqif*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.