

تحلیل نظریه شیئیت معدوم در حکمت سینوی و صدرایی

An analysis of the Theory of "Thingness of non-Existent" in Avicevan and Sadraean Wisdom

MohammadJafar Heydari*

MohamadJafar Jamebozorgi**

محمدجعفر حیدری*

محمدجعفر جامه بزرگی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱

Abstract

One of the issues of Islamic philosophy, which was the result of some theological debates between scholars of Islamic theology, and was also concerned with the ontological issues of philosophers, is "thingness of non-Existent" and basically the distinction between the Existing and the Thing. The Mu'tazilites, with the motive of correction of the eternal divine knowledge to Possibilities and the incorrect impression of Platonist-Aristotelian doctrines were believed in "thingness of non-Existent". Regardless of the examination of positive and negative evidences, the analytical and historical view of this issue reveals the existence of a cognitive divide not about words but also in understanding the conceptual basis of these meanings among the Mu'tazilites, mystics, and philosophers and hence the subject of this these two concepts are very different both in terms of structure and content. This article shows that the neglect of the reality of existence and the essential look at being- being filled with objects that are distinct from one another - the origin of the creation of two different images of the Mu'tazilites and philosophers to the issue of extinction, the supervenience of the existence on essence, the type of relationship of existence and essence, and Also, divine knowledge and deeds are related to the possible beings.

Keywords: The distinction between Existence and Essence, Confirmation, Thingness of Non-Essence, Mu'tazilite, Mulla Sadra.

چکیده

یکی از مسائل فلسفه اسلامی که نتیجه برخی مباحثات و مناظرات عقیدتی مشارب فکری در میان اندیشمندان کلام اسلامی بوده و دامنه آن مباحث هستی‌شناختی فیلسوفان را نیز درگیر خود نمود، مسأله «شیئیت معدوم» و اصولاً تمایز یا عدم تمایز میان موجود و شیء است. معتزله با انگیزه تصحیح علم ازلی الهی به ممکنات و برداشت نادرست از آموزه‌های افلاطونی-ارسطویی، قائل بر شیئیت معدوم شدند. فارغ از بررسی ادله مثبتین و منکرین، نگاه تحلیلی و تاریخی به این مسئله نشان از شکاف و اختلاف هستی‌شناختی نه پیرامون الفاظ بلکه در شناخت مبادی تصویری این معانی در میان معتزله، عرفا و فیلسوفان دارد، از این رو می‌توان گفت موضوع این دو مفهوم هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ محتوا اختلاف زیادی دارند. این مقاله نشان می‌دهد که غفلت از حقیقت وجود، اصالت وجود و نگاه ماهوی به هستی - هستی مملو از اشیاء متباین و منفک از هم - منشأ ایجاد دو نگرش متفاوت معتزله و فلاسفه به مسئله معدوم، زیادت وجود بر ماهیت، نوع رابطه وجود و ماهیت و همچنین علم و فاعلیت الهی در ارتباط با ممکنات شده است.

واژگان کلیدی: تمایز وجود و ماهیت، ثبوت، شیئیت معدوم، ماهیت، معتزله، ملاصدرا.

*. Assistant Professor at Payame Noor University of Qazvin, Abyek, Iran. mohammadjafarh@yahoo.com

** Faculty Member of IRIP, Tehran, Iran.

mj.jamebozorgi@gmail.com

*. استادیار دانشگاه پیام نور، واحد آبیک (نویسنده مسئول) mohammadjafarh@yahoo.com

** عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

mj.jamebozorgi@gmail.com

مقدمه

بنا بر یک نگاه تاریخی، متکلمان مسلمان برای اولین بار مسئله شیئی و موجود را در فضای تفکر اسلامی و در مباحث مربوط به اعتقادات و در محدوده رابطه میان خداوند و دیگر مخلوقات مطرح نمودند و دایره آن را تا مسائل مربوط به معاد جسمانی و طرح قاعده جواز اعاده معدوم و امتناع آن گستراندند. به اعتقاد آنها، حشر موجودات و همچنین معاد جسمانی به نوعی به بحث از شیئیت معدوم بازمی‌گردد. البته طرح این مسئله از سوی متکلمان معطوف به دیدگاه اعتقادی بود و به هیچ وجه جنبه فلسفی و متافیزیکی به خود نگرفت، بلکه مفهوم شیء و شیئیت در ارتباط با دو مسئله اصلی علم و قدرت الهی مورد نظر آنان بود. در واقع، در بررسی قرآن به عنوان منبع اصلی استخراج اعتقادات اسلامی، متکلمان با مفهوم شیء مواجه شدند و بنابراین بطور خاص به تفسیر و تبیین مقصود کلام خداوند از این واژه پرداختند. از سویی خداوند در قرآن کریم خود را متمایز از همه مخلوقات معرفی می‌کند و از سوی دیگر این سؤال مطرح است که اگر او شیء نیست پس چیست؟^۱

گروهی قائل به آن شدند که خداوند به طور کاملاً متمایزی اصلاً شیء نیست و اطلاق شیء نیز بر خداوند صحیح نیست اما گروهی دیگر معتقدند خداوند شیء هست اما همانند سایر اشیاء نیست. اینکه متکلمان از هر فرقه‌ای چه تعریفی از شیء ارائه کرده‌اند اکنون مورد نظر ما نیست، لیکن آنچه مهم است این است که در دیدگاه متکلمان، قرآن به اشیاء اشاره دارد قبل از آنکه اراده خداوند بر ایجاد آنها تعلق بگیرد (یس/۸۲؛ نحل/۴۰). این مسئله خود پیش‌درآمدی است بر بحث از مفاهیمی همچون ثبوت و شیئیت معدوم توسط معتزله. در این میان فلاسفه اسلامی و در رأس آنان حکیم ابونصر فارابی بواسطه هم‌عصری با متکلمانی که به بحث از چنین مفاهیمی پرداختند، با استفاده از مواد فکری آنان

مسئله تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را مطرح نمودند. نوشتار حاضر می‌کوشد با بررسی سیر تاریخی دیدگاه معتزله پیرامون سه مفهوم شیء، موجود و معدوم، عوامل اعتقاد آنان به این دیدگاه و آثار و نتایج آن را نشان داده، از رهگذر آن چگونگی بسط مسئله تمایز وجود و ماهیت توسط فارابی و ابن‌سینا و نقد آنها و دیگر متفکران، به‌ویژه ملاصدرا بر بحث تمایز شیء و موجود را تبیین نماید. در این راستا به شش پرسش باید پاسخ داده شود:

۱. مدعای معتزلیان در مسئله ثبوت و شیئیت معدوم چیست؟
۲. این ادعا بر چه پیش‌فرض‌هایی استوار است؟
۳. دلایل معتزله بر اثبات مدعا چیست؟
۴. آثار و نتایج این عقیده چیست؟
۵. این دلایل و پیش‌فرض‌ها از چه استحکام عقلانی و استدلالی برخوردارند؟
۶. چه نقدهایی بر این عقیده در دو نظام فلسفه سینوی و صدرایی قابل طرح است؟

۱. معتزله

مکتب فکری معتزله، براساس گزارش تاریخی، در آغاز قرن دوم هجری قمری شکل گرفت^۲ و خصیصه اصلی آن عقل‌گرایی و تلاش در جهت تحلیل مسائل اعتقادی بر اساس تفکر و تأمل و آوردن حجج عقلی بود.^۳ آنان به دلیل همین گرایشات عقلی به اصحاب عقل و عدل مشهور شدند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۳/۱). شهرستانی امتیاز معتزله از سایر فرق کلامی اسلامی را آزادی در ارائه عقیده، اعتماد به عقل در تبیین عقائد و عدم تقیید آنان به نص قرآن و روایات برشمرده است (همان: ۵۹). از جمله مهم‌ترین آراء فلسفی که معتزله به بحث و استدلال درباره آنها پرداخته‌اند مسئله سه ضلعی: خداوند، انسان و عالم است. از دیدگاه معتزله این سه مسئله ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند و بن‌مایه تفکر آنان را در نفی صفات از خداوند متعال، قدرت انسان بر خلق

از صفت وجود منفک است، در عین حال در خارج ثابت و متقرر است و البته از شرایط امکان معدوم این است که قابلیت و پذیرش وجود را داشته باشد و الا شیء نخواهد بود و به هیچ وجه متحقق نخواهد شد.

نظریه معدوم در میان معتزله دارای دو شاخه فکری شد: شاخه اول معتزلیان که از آنها به بغدادیون یاد می‌شود، معتقدند معدوم فقط ذات است. از این جهت معدوم جز شیئیت و معلومیت چیز دیگری نیست؛ بنابراین نه جوهر است و نه عرض. پس مقدورات قبل از تحقق مقدورند (یعنی به همین صفت مقدوریت شیئیت دارند) و معلومات نیز قبل از تحقق معلومند (یعنی به همین صفت معلومیت شیئیت بر آن قابل اطلاق است). از این رو معلوم، صفت واحدی به نام شیئیت دارد. گمان بر این است که این اندیشه (اینکه معدوم معرای از تمام صفات به جز ذات بودن است) شاید حاصل رسوبات تفکر ارسطویی در دیدگاه معتزلیان باشد، زیرا از نظر ارسطو، هیولای اولی ماده ازلی هستی است که خالی از هرگونه صورتی است و امکان پذیرش صور مختلفه را داراست.

شاخه و فرقه دوم معتزله در مورد معدوم معتقدند معدوم شامل ذات و یکسری اوصاف می‌گردد. این اوصاف عبارتند از:

(الف) صفات جوهری: (۱) جوهریت؛ (۲) وجود که از خداوند بهره‌مند است؛ (۳) تمایز؛ (۴) تحیز یا همان بودن در مکان؛ (۵) صفتی که ناشی از مکان‌بند بودن آن است (البته به شرط اینکه قابلیت وجود را داشته باشد).

(ب) صفات عرضی: این‌گونه صفات که همان قابلیت ذات برای پذیرش اعراض است صفاتی است که در حقیقت شامل حلول و مکان‌بند شدن عرض در ذات است. از نظر معتزله برای هر عرضی مکانی هست و مکان عرض چیزی جز ذات نیست (عجالی‌المعتزلی، ۱۴۲۰: ۲۹).

پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است

اعمال، شیئیت معدوم و اعاده معدوم، که مربوط به مباحث هستی‌شناسی و معادشناسی می‌شود، دربردارد.

۱-۱. نگاهی مختصر به سیر تحول مسئله

هستی‌شناسی، خداشناسی، خلقت و به‌ویژه معادشناسی در دیدگاه معتزله به‌طور عمیقی با مفهوم عدم و مسئله شیئیت معدوم پیوند دارد. بنا بر بررسی‌های تاریخی، برای نخستین‌بار ابویعقوب یوسف ابن عبدالله بصری معروف به شحام (ف. ۲۶۷هـ.ق)، از اندیشمندان و مفسران معتزلی و رئیس معتزلیان بصره، شیء بودن معدوم را مطرح نمود و برای اثبات آن استدلال آورد. ابوالحسین خیاط از بزرگان معتزله نیز سرسختانه از رأی او پیروی نمود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۳۶؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۱۲۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۹). پس از شحام این مسئله در میان بزرگان معتزله به‌عنوان یک اصل مطرح گردید.

از نظر معتزله عالم معدوم بوده و وجود خویش را با استمداد از حق تعالی بدست آورده است. به عبارت دیگر، شیء معدوم از ناحیه خداوند متعال از وجود بهره‌مند می‌شود. واژه «منح» در اصطلاحات معتزله بر بهرمندی چیزی از چیز دیگر اشاره دارد.^۴ می‌توان از همین جا رگه‌هایی از تفکر افلاطونی را در افکار معتزله رصد نمود. از منظر ایشان عدم، ماده عالم و وجود، صورت آن است (رازی، ۲۰۰۹: ۱۶۷). از سوی دیگر، ماده بدون صورت تحقق و فعلیت ندارد و وجود جز از ناحیه خداوند منشأ دیگری ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۳۲). می‌توان از سخن ایشان استنباط نمود که معدوم همانند موجود، شیئیت و عینیت دارد و ذاتی همانند وجود است که صفاتی همچون قیام عرض به جوهر را که از خصائص موجود است، می‌پذیرد (همان: ۱۳۷). بنابراین در دیدگاه ایشان معدوم ممکن است و شیئیت دارد؛ به این معنی که اگرچه

صور موجود در مثل ازلیه بر ماده بی‌نظم تأثیر نموده و آن را به نظمی هماهنگ با نظام مثل ازلی درآورده است (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۱۸). از نظر برخی دیگر، چنین دیدگاهی را به ارسطو می‌توان نسبت داد، زیرا ارسطو نیز همانند استاد خویش، هیولای اولی یا همان ماده عالم را ازلی پنداشته که واجد قوه همه اشیاء و فاقد صورت است و محرک اول نیز به‌عنوان غایت واجد جمیع صور و کمالات اشیاء و صورت محض و فاقد هرگونه ماده است. بنابراین تمام اشیاء برای موجودیت و جوهریت خود و به‌رمندی از صورت به‌سوی او در حرکت تعشقی هستند و این حرکت نیز ازلی و دائمی است (همان: ۲۷).

باید گفت اینکه از نظر معتزله خداوند به معدومات ازلی علم دارد و بنابراین عالم را براساس علم به معدومات ممکن خلق نموده است، ضمن تقویت پذیرش دو فرض پیشین، ایده ثابتات ازلی یا همان اعیان ثابته عرفا را نیز پیش می‌کشد. ماهیات در نظریه معتزله ثابتاتی ازلی هستند، با این تفاوت که این ثبوت ناشی از جعل جاعل و حتی به‌تبع وجود چیز دیگری هم نیست؛ زیرا عرفا معتقدند ماهیات ثابتاتی در علم الهی هستند که تابع وجود اسماء و صفات الهی‌اند (حلی، ۱۴۳۲: ۴۲). برخی نیز این دیدگاه را متفرع بر مسئله زیادت وجود برماهیت می‌دانند که در جای خود به‌طور مفصل بحث خواهد شد.

با قبول دو دیدگاه فوق، به‌نظر می‌رسد اندیشه معدومات ازلی معتزله را بیش از هر چیز باید در فضای اندیشه اسلامی جست. از این‌رو اگرچه فلسفه یونان و در محور آن فلسفه افلاطون و ارسطو، تأثیر به‌سزایی در بینش متفکران اسلامی برجای گذاشت، اما این نظریه بیش از هر چیز معطوف به تفسیر هستی و توحید و یگانگی خداوند و تباین او با مخلوقات است.

از مهم‌ترین انگیزه‌های معتزله در طرح این عقیده، تصحیح علم ازلی قبل از ایجاد الهی به

که اولاً، انگیزه آنان از طرح این مسئله چه بوده و ثانیاً، چه استدلالاتی برای عقیده خود دارند؟ ثالثاً، این اعتقاد بر چه پیش‌فرض‌هایی مبتنی است و از کدام دیدگاه‌های فلسفی متأثر است؟ رابعاً، با در نظر گرفتن این نظریه، علم الهی و فاعلیت حق تعالی نسبت به ماسوی‌الله چگونه تبیین می‌شود؟

۲-۱. انگیزه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی معتزله

یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های نحله فکری معتزله در طرح نظریه شیئیت معدوم این است که اصولاً معتزله به‌دنبال نفی هرگونه تشابه جوهری میان مخلوقات و خداوند تبارک و تعالی بودند و از نظر آنها یگانه راه حلی که می‌تواند این تباین را به‌نحو واضحی تفسیر و تبیین نماید، نظریه معدوم است. به‌عبارت دیگر، آنچه آنان را به‌سوی قبول نظریه معدوم رهنمون شد، تلاش آنان در مباحثات خود در دفاع از توحید حق‌تعالی و حفظ این تفکر بود که خداوند از هرگونه ترکیب از ماده مبراً است. آنها برای اینکه به‌طور کامل خداوند متعال را از هرگونه ارتباط یا جعل و تأثیر در ماده و صفات مادی دور نمایند و از این رهگذر نگاه تشبیهی را برطرف سازند، به این نظریه روی آوردند که خداوند فقط در اعطای وجود و تکوین معدومات نقش دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۳۷). می‌توان این دیدگاه را با نظریه افاضه ابن سینا مقایسه نمود.

یکی دیگر از انگیزه‌های این دفاع سرسختانه معتزله از قول به شیئیت معدوم، مبارزه فکری آنان با مشبهه و مجسمه بوده است. از نظر برخی از اندیشمندان اسلامی، مصدر چنین تفکری در میان معتزله دو چیز است: اول، قرآن کریم که به‌صراحت خداوند را از هرگونه شباهت با مخلوقات تنزیه می‌نماید (شوری / ۱۱). دوم، به‌احتمال قوی معتزله به ترجمه کتاب تیمائوس افلاطون دسترسی داشته و آن را مطالعه کرده بودند (همان: ۱۳۹)؛ زیرا خداوند یا همان صانع^۵ از نظر افلاطون، با توجه به

و می‌گوید: از جمله دلایل این مذهب آن است که علم مستلزم معلوم است و اگر این معلوم موجود نیست پس ثابت است و بنابراین برخی معدومات ثابت هستند (طوسی، ۱۴۱۶: ۲۸). دیگر اینکه، ممکنات محفوف میان دو ضرورت هستند و بنابراین باید ماهیت ثابتی قبل از وجود داشته باشند (حلی، ۱۴۱۵: ۲۸).

صاحب قاموس البحرین در شرح دیدگاه معتزله می‌گوید: از دلایل ایشان بر ثبوت عدم این است که وجود موجود نیست و گرنه تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا اگر وجود را وجود بود، آن وجود را وجود دیگری باشد و هلم جراً و هو محال. از این رو وجود معدوم نیست و گرنه واجب آید که شیء موصوف به نقیض خویش گردد و این ممتنع است. پس برای معدوم شیئیتی لازم باشد (حمید مفتی، ۱۳۷۴: ۶۱).

علامه حلی در تسلیک النفس الی حظیره القدس، پس از بیان نظر معتزله می‌گوید: از دلایل معتزله بر این اعتقاد آن است که وجود موصوف به وجود نمی‌شود؛ زیرا اولاً، مستلزم تسلسل است و ثانیاً، موجود هر ذاتی است که به صفت وجود متصف شده است، در حالی که وجود ذات نیست و بنابراین موصوف به وجود نمی‌شود و از طرف دیگر، موصوف به عدم هم نمی‌شود بخاطر تغایر میان وجود و عدم. پس معدوم هر ذاتی است که صفت وجود ندارد و بنابراین معدومات در حال عدم اتصاف به وجود، شیئیت دارند (حلی، ۱۴۲۶: ۳۰).

از جمله دلایل دیگر معتزله این است که مقدر و بدون ایجاد قادر موجود نمی‌شود و ایجاد قادر متوقف بر تعلق قدرت قادر به آن است و تعلق قدرت قادر نیز متوقف بر تمیز آن شیء از دیگر اشیاء است، بنابراین وجود آن متوقف بر تمایز آن در مرتبه قبل از وجود است. از این رو معدوم قبل از تعلق به قدرت ثبوت دارد (همو، ۱۴۳۰: ۶۰).^۷ نکته بسیار مهمی که دیدگاه معتزله را از یک

اشیاء بوده است. از نظر آنان اگر نه وجود اشیاء و نه ماهیات آنها موجود نبوده باشد، علم به آنها ممتنع است و اگر وجود داشته باشند قدم آنها لازم می‌آید (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱ / ۷۵؛ حلی، ۱۴۱۵: ۴۴۱). دیگر اینکه، در تصور آنان ذوات به دلیل آنکه در ذات بودن شریک هستند، برای اینکه از یکدیگر امتیاز پیدا کنند، نیازمند به اوصاف متمایزکننده‌اند. معتزله به این نکته توجه نکرده‌اند که در این صورت، اوصاف نیز به دلیل اشتراک در وصف بودن، محتاج به اوصاف دیگری هستند تا از یکدیگر ممتاز شوند و آن اوصاف نیز بدون آنکه به نهایی منتهی شوند محتاج به اوصاف بعدی خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱ / ۵۰۴). علامه حلی درباره انگیزه‌های معتزله برخی آیات را به‌عنوان مستمک آنان برشمرده است؛ برای نمونه، در سوره حج، آیه نخست از زلزله روز قیامت به شیء تعبیر نموده، در حالی که چنین زلزله‌ای معدوم است. یا آیات ۲۱ سوره حجر و ۲۳ سوره کهف اشیائی را وصف کرده که معدوم هستند (حلی، ۱۴۳۰: ۶۱).^۶

در بخش‌های بعدی ضمن بررسی ادله معتزله مهم‌ترین انگیزه‌های آنان نقد خواهد شد.

۳-۱. دلایل معتزله بر شیئیت معدومات

اکثر معتزله مانند ابی‌یعقوب، ابی‌علی و فرزندش ابوهاشم، عبدالسلام بن محمد جبایی، ابی‌الحسن الخیاط، بلخی، ابی‌عبدالله، ابن عیاش و عبدالحبار همدانی معتقدند معدومات قبل از اتصاف به وجود، ذواتی ممکن و اعیانی خارجی هستند و فاعل تنها در جعل آن به موجودات مؤثر است (همو، ۱۴۳۲: ۶۸). علامه بحرانی در قواعد المرام می‌گوید: یکی از دلایل معتزله این است که معدومات متمایز هستند و هر متمایزی ثابت است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۴۹ و ۵۰). خواجه نصیر نیز در قواعد العقاید ضمن شرح دیدگاه معتزله به دلایلی از اعتقاد آنها به ثبوت و شیئیت معدوم اشاره کرده

سویی معتزله این تمایز را مفهومی و مربوط به عالم ذهنی ندانسته بلکه معطوف به عالم خارج و مصداق هر یک می‌داند و از سوی دیگر، برای ماهیت پیش از بهره‌مندی از وجود، شیئیتی - ولو نه به صورت جوهر - قائل هستند. اما به نظر می‌رسد آنچه تبیین تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت را به ارمغان می‌آورد، تمایز فهم معتزله و فلاسفه از مسئله وجود محمولی است، زیرا این وجود محمولی است که بحث تمایز شیء و وجود یا ماهیت و وجود را از ساحت مفهومی صرف به ساحت مصداق و مابازاء واقعی می‌کشاند.

۲. وجود محمولی نزد معتزله و فیلسوفان

یکی از مسائل بنیادین فلسفی که محصول مستقیم تفکر اسلامی است، وجود محمولی است؛ مسئله‌ای که هرگز امکان بروز و ظهور را در فضای فکری یونان نداشت. ارسطو واقعیت خارجی را جوهر می‌دانست و بنابراین از نظر وی شیء خارجی ترکیبی از ماده و صورت بود که ماده حامل آن است و براساس میل به غایت در حال حرکت است. برای او هر شیء خارجی ترکیبی از ماده و صورت بود که در ذهن به جنس و فصل تفکیک می‌گردد. از این نظر وجود در هر گزاره ناظر به هستی یک موجود، چیزی جز یک واژه برای اشاره به شیء خارجی نیست و بنابراین نشان از افزایش چیزی بر ماهیت آن شیء نیز نخواهد بود. اما از نظر فارابی و ابن‌سینا از ضمیمه شدن بی‌نهایت ماهیت بر یکدیگر هرگز شیئی در خارج موجود نخواهد شد، بلکه آنچه موجب تحقق خارجی شیء است همانا عروض وجود بر ماهیت مقرر است. وجود محمولی از این منظر نشان از افزایشی در ماهیت شیء در خارج دارد (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۳). این نظریه را برای اولین بار فارابی در جهان اسلام ارائه داد و ابن‌سینا در بسط و گسترش آن تلاش فراروانی نمود به طوری که می‌توان گفت در واقع بنیان فلسفه ابن‌سینا بر تمایز

بحث کلامی صرف خارج کرده و به مثابه یک مسئله تمام عیار فلسفی مطرح می‌کند، این است که از نظر برخی این مسئله متفرع بر دو مسئله «مساوقت وجود و شیئیت» و «زیادت وجود بر ماهیت» است (همان: ۵۴؛ رازی، ۲۰۰۹: ۵۶؛ لاهیجی، ۱۴۳۳: ۲۸). تنها در صورت زیادت وجود بر ماهیت است که با شیء دانستن ماهیت و تقسیم اشیاء به ماهیت و وجود، احتمال اینکه ماهیت معدومه، مصداق شیء بوده و از ثبات برخوردار باشد پدید می‌آید و زمینه قول به اعم بودن شیئیت از وجود پیدا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱-۱ / ۵۰۹). از سوی دیگر، بین مسئله «زیادت وجود بر ماهیت» و نزاهت وجود ذات مقدس الهی از ماهیت پیوند عمیقی وجود دارد (همان: ۱-۲ / ۲۲۲).

به منظور بررسی دقیق نظریه معتزله و فهم درست دلایل ایشان لازم است مسئله زیادت وجود بر ماهیت به طور دقیق بیان گردد و این امر نیز مستلزم آن است که حالات مختلف این مسئله تصور شود. حالت اول اینکه وجود و ماهیت در خارج هر یک جوهری جدا و مستقل از دیگری باشند.

حالت دوم اینکه وجود واقعی ممتاز از ماهیت شیء لیکن جوهری جدا و مستقل از آن نبوده و نظیر عرض از اوصاف منضم به ماهیت شمرده شود (همان: ۱-۳ / ۴۱۴).

حالت سوم اینکه منظور از زیادت وجود بر ماهیت این باشد که آن دو مرادف لفظی یکدیگر نیستند و هر یک در ذهن معنایی مغایر با دیگری دارد. حالت چهارم اینکه مغایرت بین وجود و ماهیت به این معنا نیست که دو جوهر ممتاز یا دو شیء منضم به یکدیگر باشند بلکه دو امر متحدی هستند که در تحلیل عقلی، یکی از ضعف دیگری حکایت می‌کند (همان: ۴۱۵).

آنچه در نظر اول حاصل می‌شود این است که ریشه تفاوت دیدگاه معتزله و فلاسفه در پذیرش حالت اول و دوم و چهارم نهفته است؛ زیرا از

حسی و مطابق با ماهیتی خارج از نفس است. از سوی دیگر، چون هر یک از این معقولات (اولی) حاضر در ذهن با ماهیت خارجی خود مطابق‌اند، پس صادق نیز هستند (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۷). عدول فارابی از تفکر ارسطو از همین‌جا بروز می‌کند. او برخلاف ارسطو هر دو معنای موجود را متعلق بحث فلسفی می‌دانست.

نکته دیگری که فارابی در طریق فلسفی خود به آن دست یافت، گذار از تمایز میان شیء و موجود بود. در واقع معتزله با طرح تمایز خارجی میان شیء و موجود و شیئیت معدوم، از ایده وجود ماده ازلی یا ماهیات ثابت پیروی می‌کردند که فارابی سخت با آن مخالف بود. البته او از ماده فکری معتزله به‌سود پیشبرد طرح خود استفاده کرد و شیئیت را به‌عنوان ماهیتی در نظر گرفت که اعم از خارج و ذهن است و این‌گونه اساساً بحث ثبوت و شیئیت معتزله را نقد نمود. از نظر فارابی شیء اعم است، زیرا هم بر ماهیت خارج از نفس صدق می‌کند و هم بر ماهیت صرفاً متصور در نفس. او می‌گوید: به محال هم شیء گفته می‌شود، اما موجود فقط بر ماهیت خارج از نفس اطلاق می‌شود و از این‌رو به محال موجود گفته نمی‌شود (همان: ۱۲۸).

این نظریه نشان می‌دهد که از نظر ابن‌سینا ماهیت پیش از تحقق همراه با عدم است و برای تحقق خارجی نیاز به افاضه و اعطای وجود از ناحیه حق‌تعالی دارد که از این احتیاج به امکان ذاتی تعبیر می‌شود. این امکان ذاتی در واقع صفت ماهیت است که امری اعتباری است و نشانگر آن است که موجود ممکن نسبت به وجود و عدم لا-اقتضا است؛ به‌عبارت دیگر، فی نفسه هم نسبت به وجود و هم نسبت به لاوجود علی‌السویه است. پس از اعطای وجود به ماهیت همراه با عدم، این ماهیت به ماهیت همراه با وجود تبدیل می‌شود و شیء در خارج متقرر و محقق می‌گردد. از نظر

متافیزیکی وجود و ماهیت استوار است و این اصلی است که تا به امروز در فضای تفکر فلسفی اسلامی محل تأمل و تعمق فیلسوفان اسلامی بوده است (همانجا).

نکته بسیار مهم در طرح و بسط نظریه وجود محمولی، مواجهه اندیشه‌های فلسفی فارابی با عقاید فکری کلامی معتزله است. فارابی به‌طور موشکافانه‌ای طرح فکری معتزله در تمایز میان شیء و موجود را مورد بررسی قرار داد و درواقع با عدول از اندیشه ارسطو و عبور از تفکر معتزلی به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت نائل گردید. هم‌عصری او با بزرگان کلام اسلامی در قرن سوم هجری و تلاش وی در جهت سازگاری میان دین و فلسفه، شاهدی بر این مدعاست. ارسطو جواهر عینی و اعراض را مصادیقی برای موجود یا «آنچه شیء است» در نظر می‌گرفت و برای وی چهار نوع موجود وجود داشت: موجود بالعرض، موجود بالذات، موجود همچون حقیقت و موجود بالقوه و بالفعل. از این چهار نوع موجود، موجود بالعرض موضوع هیچ علمی نیست، چون فقط وجودی اسمی دارد و یک شیء نیست. موجود همچون حقیقت، موضوع منطق است و موجود بالقوه در ارتباط با موجود بالفعل معنا دارد. پس می‌ماند موجود بالذات و موجود بالفعل (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۴).

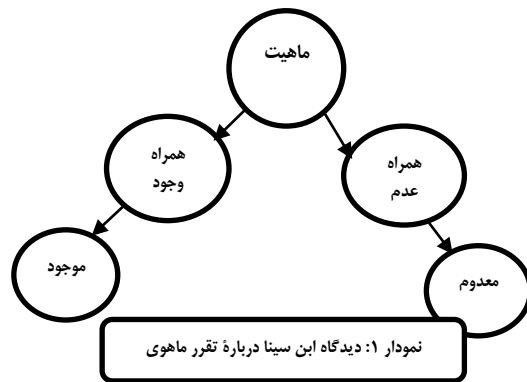
درواقع از نظر ارسطو سه گونه اطلاق بر موجود داریم که یکی متعلق بحث منطقی است و دوتای دیگر به یک معنا قابل تقلیل‌اند که همان مقولات است. فارابی همچون ارسطو در بیان معنای موجود، آن را بر سه چیز قابل اطلاق می‌دانست: بر تمام مقولات (یعنی تمام جواهر و اعراض)، بر یک قضیه ذهنی که محکی آن در خارج موجود است، و ماهیت منحاز خارج از نفس. از نظر او این سه معنا می‌تواند به دو معنا تقلیل یابد، چرا که هر یک از مقولات قابل اشاره

بسیطه است و تا وجود نباشد ماهیت محقق نخواهد بود تا آنکه صفت وجود را بپذیرد (همان: ۱۳۴).

ملاصدرا در این مسئله دیدگاه بهمن‌یار را نیز نقد و نقض می‌کند (همان: ۱۳۷). به نظر صدرالمتهلین اساساً تا وجود محقق نشده باشد، ماهیت نیز معدوم است و معدوم مطلق چیزی نیست تا از اوصاف او و بلکه از ذات و ذاتیات او خبر داده شود. از نظر وی مصداق وجود و ماهیت در ذهن نیز متحد است، لیکن ظهور ماهیت در ظرف ذهن، با غفلت از وجودی که حاضر بوده و عین اوست قرین می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که ادراک نکردن آن از باب عدم الاعتبار بوده، نه اعتبار عدم (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱ / ۴۲۴). از نظر صدرالمتهلین منظور از زیادت وجود بر ماهیت این نیست که همه فیلسوفان و متکلمان بر مغایرت مفهوم وجود با ماهیت اتفاق دارند، زیرا این مسئله روشن است، بلکه مراد این است که امتیاز مصداق وجود از مصداق ماهیت، مختص به ظرف ادراک بوده و حاصل تعمل دقیق عقل است؛ یعنی ذهن در دقیق‌ترین تحلیل عقلی با غفلت از وجود به شهود ماهیت پرداخته و حکم به امتیاز ماهیت از وجود می‌دهد، و گرنه وجود و ماهیت در خارج و ذهن همواره با یکدیگر متحدند (همان: ۴۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۸). بنابراین اگرچه به لحاظ تحلیل عقلی، ماهیت مقدم بر وجود است، اما درحقیقت متعلق جعل وجود است و ماهیت به تبع وجود موجود می‌شود و حاکی از حد وجود است (همان: ۳۷).

از نظر ملاصدرا ماهیت نه دون جعل است و نه مافوق جعل، بلکه منجعل از وجود است. ملاصدرا بر پایه اصالت وجود و گذار از امکان ماهوی و نیل به وجود رابط و تعلقی برای همه وجودات امکانی، امکان فقری را به اثبات رسانده که همان وجوب بالغیر است. این ویژگی نشان از ضعف وجود دارد. بنابراین ملاصدرا برای ماهیت که چیزی جز ابهام نیست، شأنی جز حکایت از حد همین وجود

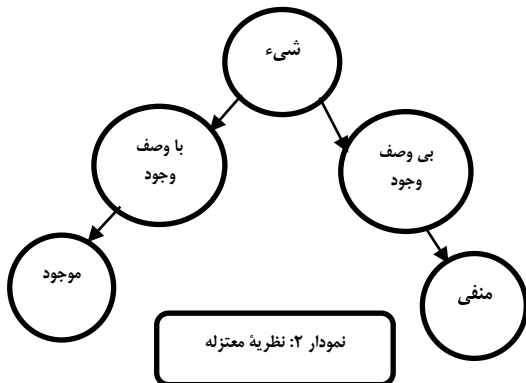
ابن‌سینا اگرچه ماهیت دون جعل است و جعل فقط به وجود تعلق می‌گیرد، با این حال ماهیت تقدم متافیزیکی بر وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۶). او در شفاء بر این امر بسیار تأکید دارد که معنای تقرر و امکان ماهوی هرگز به معنای تحقق آن پیش از وجود نیست (همو، ۱۴۰۴: مقاله اولی، فصل ۴). همچنین وی به شدت با این عقیده که ذات ممکن پیش از وجود دارای شئیت و ثبوت باشد، مخالفت می‌ورزد (همانجا). می‌توان دیدگاه ابن‌سینا درباره تقرر ماهوی را به صورت زیر نشان داد:



بر این اساس می‌توان در دستگاه فکری و فلسفی ابن‌سینا، علیت را به معنای ایجاد الشیء من شیء تفسیر نمود، زیرا از نظر او فاعلیت خداوند بالعنایه است و بنابراین علم به اشیاء - که در واقع صور مرتسمه در علم الهی به نحو کشف تفصیلی هستند- منشأ فعل و ایجاد اشیاء و عالم است. به عبارت دیگر، از نظر ابن‌سینا شیء علمی است که به شیء عینی تبدیل می‌شود.

اما در دیدگاه حکمت متعالیه که محصول رویکرد وجودشناختی خاص ملاصدرا است، این مسئله در افق برتری بررسی می‌شود. بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، گرچه مفهوم ماهیت غیر از مفهوم وجود است، اما براساس تقدم متافیزیکی وجود بر ماهیت که از نتایج اصالت وجود است، نسبت وجود و ماهیت اتحاد است و درحقیقت وجود و ماهیت در خارج به یک وجود موجودند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۳۶). از این رو رابطه این دو نه رابطه هلیت مرکبه، بلکه رابطه هلیت

خداوند متعال و عالم مخلوق بوده است. می‌توان نظریه معتزله را به صورت زیر نشان داد:



در این نگاه، ذات چیزی است که بتوان آن را به تنهایی تصور کرد و از چیزهای دیگر تمیز داد، برخلاف صفت که به تبع ذات تصور می‌شود و نه به صورت فردی (یزدی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۰۱). اما امکان برخلاف نظر فلاسفه، امری اعتباری نیست، زیرا وصفی است که از ناحیه ذات معدوم برای معدوم اثبات می‌شود و وجود، وصفی است که از ناحیه غیر به آن اعطا می‌گردد و وصفی که از ناحیه ذات می‌آید بر وصفی که از ناحیه غیر می‌آید، مقدم است. پس امکان، مقدم بر وجود معلول است و این تقدم حقیقی تنها در صورت خارجی بودن امکان قابل تصور است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱-۲/۵۵۶).

از مجموع مباحث بیان شده می‌توان - با مسامحه - چنین نتیجه گرفت که معتزله مانند فیلسوفان به تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و همچنین وجود محمولی اعتقاد دارند و پیش فرض طرح شیئیت معدوم پذیرش این تمایز است. فخر رازی با طرح مسئله شیئیت معدوم و اعتقاد معتزله به آن، این نظریه را متفرع بر بحث تمایز وجود و ماهیت دانسته و در مبحث «المعدوم لیس بشیء» می‌گوید: «و هذه المسألة متفرعة علی مسألة أخرى و هی أن الوجود، هل هو مغایر للماهیة، أم لا؟» (رازی، ۱۴۲۹: ۱/۸۲).

اما آنچه در فهم اندیشه آنان و نتایج اعتقادی که به آن ملتزم هستند اهمیت بسیار دارد و سیر اندیشه

ضعیف قائل نیست، چه رسد به اینکه ماهیت توان تقدم یا تأخر از وجود را داشته باشد. در واقع تقدم و تأخر آنگاه معنی دارد که ماهیت شیء باشد و بتواند موضع امکان یا وجوب قرار گیرد، حال آنکه ماهیت چیزی جز حکایت از حد وجود نیست و به واسطه وجود است که از ابهام به در آمده و محصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/۱۱۵). در این صورت موضوعیت ماهیت در قضایا از باب عکس‌العمل بوده و در نتیجه ماهیت هیچ‌گونه شیئیتی نخواهد داشت، بلکه به نظر ادق ماهیت چیزی جز معقول ثانی نیست و معقول اول همان وجود است (همان: ۱/۴۴۴).

اما بنا بر آنچه از بنیان فکری معتزله در هستی‌شناسی و خلقت بیان شد، گذار شیء از عدم به وجود و هستی یافتن شیء علمی (معلوم معدوم)، دارای شرطی است و آن امکان وجود آن شیء است. به عبارت دیگر، از دیدگاه آنان تأثیر قدرت خداوند متعال فقط و فقط در وجود است و وی فقط وجود را اعطا می‌کند و ممکن جز از جهت وجود، در ذات خود محتاج به قادر متعال نیست. از این رو وظیفه فاعل و تأثیر آن - علت یا همان خداوند - صرفاً محدود و محصور به اعطاء و بهره‌مند نمودن معدومات ممکن از وجود است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۳۶). دلیل معتزله بر این سخن آن است که اگر خداوند علاوه بر اعطاء وجود، ماهیت معدوم را نیز به آن اعطاء کند، ماهیت خداوند مشابه ماهیات مخلوقات می‌گردد؛ در صورتی که او طبق صریح آیات الهی، مثلی ندارد (شوری / ۱۱). بنابراین صفات ذاتیه جواهر و اعراض و همین‌طور ذات آنها، هرگز متعلق فعل الهی و قدرت قادر مطلق نخواهد بود و بطور کلی آنچه وظیفه خداوند در ایجاد و خلق عالم است، فقط بهره‌مند نمودن معدومات از وجود است نه خلق ماهیات معدومات.

همان‌گونه که بیان شد، بخشی از تلاش معتزله در اثبات این نظریه، ردّ هرگونه مشابَهت میان

ایشان را از فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا و حتی فخر رازی جدا می‌کند، این است که آنها زیادت وجود بر ماهیت و به عبارت دیگر، تمایز وجود از ماهیت را امری عینی و متحقق در خارج می‌پندارند نه تمایزی حاصل از تحلیل عقلی (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۳۶). با توجه به اینکه شیئیت حقیقتی ممتاز از صفت وجود است و ذات شیء پیش از اتصاف و بهره‌مندی از وجود، ثبوت و شیئیت دارد، بنابراین تحقق خارجی هم وجود و هم ذات شیء می‌بایست اصلی قابل قبول برای معتزله تلقی گردد، چه اینکه از نظر معتزله مقسم موجودات نه وجود و نه ماهیت، بلکه معدوم است؛ به این بیان که معدوم یا ممکن است یا ممتنع. اگر ممکن باشد، شیء نامیده می‌شود، زیرا بنابر آنچه گفته شد معدوم ممکن اگرچه از صفت وجود خالی است با این حال از شیئیت و ثبوت برخوردار است، و اگر ممتنع باشد، منفی نامیده می‌شود (همانجا). از سوی دیگر، مقسم در تمامی اقسام حضور دارد و بنابراین معدوم به‌عنوان مقسم خود شیئیتی پیشینی دارد و این شیئیت پیشینی است که ملاک اتصاف ذات اشیاء به وجود از یکسو و ملاک فاعلیت حق را از سوی دیگر تأمین می‌نماید. در واقع با نگاهی فلسفی می‌توان گفت از نظر معتزله جعل به معنای اعطاء به صفت وجود تعلق می‌گیرد (عجالی معتزلی، ۱۴۲۰: ۱۷۱). بر این اساس، آنان ماهیت را نه دون جعل که مافوق جعل می‌دانند.

۳. نقد دیدگاه معتزله

دیدگاه معتزله توسط اکثر حکما و متکلمان مورد نقد و رد قرار گرفته است. به اعتقاد ملاصدرا گرچه انگیزه و داعیه کسانی که شیئیت ماهیات معدومه را پذیرفته‌اند حق است، لیکن راه استدلال آنها خطا و دلیلشان باطل و ناشی از خلط مباحث وجود خارجی با ذهنی است. شهرزوری معتقد است نزاع معتزله با سایر اندیشمندان به بحث از وجود ذهنی و به‌ویژه مسئله کلیات بازمی‌گردد.

آنها شنیده‌اند که کلیات موجود من جمیع الوجوه نیستند، زیرا کلیات در خاج از ذهن موجود نیستند؛ از طرفی هم کلیات معدوم من جمیع‌الجهات نیستند، زیرا در ذهن موجودند. بنابراین به این دو اعتبار نه موجودند و نه معدوم. یکی از نتایج دیدگاه معتزله، تعطیل معرفت به وجود خداوند است. اگر خدا موجود باشد، در وجودش با سایر موجودات مشارک است و این مستلزم آن است که خداوند از قبیل احوال باشد و بنابراین خداوند نه ماهیتی و نه ذاتی و نه شیئیتی داشته باشد، چراکه در این امور، مشارک با ماهیات می‌شود و این بالضرورة باطل است. از سوی دیگر، اگر اطلاق وجود بر خدا صحیح نباشد، پس باید نقیض آن بر خدا اطلاق شود و این مستلزم آن است که خداوند وجود حقیقت و حتی ذات و ماهیت و شیئیت نداشته باشد و نیز لازم می‌آید که خداوند هرگز شناخته نشود، چرا که انگیزه معتزله همین است که خداوند مشارک با دیگر اشیاء نیست و این قول به تعطیل است (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۳۵). از همین‌جا روشن است که به‌نظر شهرزوری این قوم دچار مغالطه انگیزه و انگیزه شده‌اند.

به‌نظر اکثر اندیشمندان کلامی و فلسفی، ادراک ما از مفهوم هستی و وجود، ادراکی بسیط، روشن، متمایز و بی‌ابهام و به عبارت دقیق‌تر بدیهی است و از این‌رو ما بطور مستقیم و بی‌واسطه مفهوم وجود و واقعیت را در ارتباط حواس خود با خارج و موجودات جزئی تجربه و دریافت می‌کنیم؛ از این‌رو هرگونه تعریف از مفهوم وجود تنها در حد تنبیه بر آن است (رازی، ۱۳۸۱: ۱۲). اما به‌نظر می‌رسد نقیض وجود، یعنی عدم و لاجود، در نسبت با موجودات و با فعالیت ذهنی ناشی از بسط مفهوم عدم، از تباین نسبی میان موجودات حسی به‌دست می‌آید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴: ج ۳). این برداشت معرفتی صحیح که البته خالی از نوعی فعالیت ذهنی روانشناختی نیست، ممکن است به‌طور غیرمستقیم این انحراف هستی‌شناختی

که در رد دیدگاه معتزله در تصحیح علم الهی به ممکنات وجود دارد این است که علم مستلزم ثبوت در خارج نیست، بلکه ممکن است در ذهن باشد. خداوند گرچه علم قبل‌الایجاد به اشیاء دارد ولی معلوم ثابتی در خارج ندارد و این اشکالی ندارد (حلی، ۶۷: ۱۴۳۰).

بحث و نتیجه‌گیری

معتزله شاید اولین مکتبی بودند که به مفهوم شیء و شیئیت نگاه ویژه‌ای داشتند و در بسط و گسترش آن در فلسفه اسلامی تأثیر به‌سزایی گذاشتند، تا جایی که مسائلی چون زیادت وجود بر ماهیت، مساوقت وجود و شیئیت و حتی وجود محمولی، بی‌تأثیر از آراء آنان نیست. اگرچه برداشت آنها از رابطه مثل افلاطونی با ماده محسوس یا حتی رابطه ماده و صورت ارسطویی، موجب انحراف هستی‌شناختی در فهم علم و فاعلیت الهی شد و حتی به نظر برخی به تعطیل شناخت خدا نیز منجر می‌شود، اما ورود آنها به این مسئله نشان از جسارت آنان در اندیشه‌ورزی و پایبندی به شعار استقلال در تفکر عقلانی دارد و از این حیث، کوشش آنان شایسته تقدیر است. اشتباه معتزله از دیدگاه حکمت صدرایی برآیند غفلت از حقیقت وجود و اصالت وجود و گرفتار آمدن در نگاه ماهوی به عالم است. آنان با غفلت از وجود محمولی، زیادت وجود بر ماهیت را معطوف به ساحت مصداق و ناظر به جهان خارج دانستند، در حالی که شیئیت و مفاهیمی از این دست معقولات ثانی فلسفی قلمداد می‌شوند و تمایز وجود و ماهیت محصول تأمل و تحلیل عقلی است و از این‌رو خلط میان این دو ساحت، منجر به اشتباهات خطرناکی در حوزه عقاید می‌شود. بنابراین پذیرش ثبوت معدومات از سوی معتزله از نوعی خلط میان ذهن و عین ناشی شده است. می‌توان گفت خداشناسی و ادراک این گروه از مفهوم عدم به‌نحو آشکاری حدافلی و ناقص

را در نظر برخی ایجاد کند که چون هستی آنچه برای ما به‌عنوان مُدرک حسی است، مقدم بر نیستی آن است و اصولاً مفهوم نیستی در نسبت تباینی میان موجودات به‌دست می‌آید و از این‌رو مفهومی انتزاعی و اعتباری است. از سوی دیگر، عدم برخی ممکنات عدمی نسبی است نه مطلق. بنابراین این امکان به‌لحاظ هستی‌شناختی وجود دارد که میان وجود مطلق موجودات و عدم مطلق معدومات، مفهومی به نام ثبوت قابل‌اطلاق باشد که معدومات ممکن را از جهت نحوه‌ای ثبوت ولو ذهنی دربرمی‌گیرد. علامه طباطبایی قبول این دیدگاه را در حد واژگان‌سازی دانسته و به‌همین دلیل بحث از آن را غیرعلمی و بیهوده می‌داند (ر.ک: همانجا).

سهروردی با اشاره به معتزله، دیدگاه آنان را برآمده از فهم نادرست از مبانی متصوفه و برخی نوشته‌های منتسب به یونانیان در دروه اموی می‌داند که از حد لغّاطی عبور نمی‌کند و هیچ نصیبی از مکتب عرفا ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۵). به‌زعم معتزله، ماهیات معدومه در حال عدم ثابتاتی هستند نه اصالتاً موجود که منشاء اثر باشند و نه تبعاً موجود که بدون اثر باشند، در حالی که اعتقاد عرفا این است که معدومات در حال عدم در علم باری تعالی به وجود تبعی موجودند (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۹: ۳۶۷). به‌عبارتی، ممکنات معدومه، حقایقی متعین در علم الهی هستند که متصف به صفت جعل نیستند، بلکه وجود تبعی به تبع وجود عینی به‌حسب حکم دارند (حسن زاده آملی، ۱۴۱۳: ۱۸۵).

ایجی در شرح *المواقف* استدلال معتزله بر تمایز معدومات را ناشی از عدم توجه به ظرف ذهن دانسته و می‌گوید: تمایز معدومات، امری ذهنی و بحسب نفس‌الامر آن در عقل است نه در خارج تا متصف به شیئیت شود. بنابراین هرچه از معدومات تصور شود، موجود در ذهن است و این امتیاز برای موجودات ثابت است نه معدوم مطلق (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۸۷ و ۱۸۸). بنابراین پاسخ دیگری

منابع

- القرآن الکریم.
- ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء. ج. قم: کتابخانه آیه الله المرعشی النجفی.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- البیضاوی، ناصرالدین عبدالله (۱۳۹۳). طوابع الانوار من مطالع الانظار. حاشیه علی بن محمد الجرجانی. قم: نشر الرائد.
- ایچی، عضدالدین (۱۳۲۵). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۶). بنوتیوس. تهران: انتشارات الهام.
- _____ (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۴۰۶ق). قواعد المرام. تحقیق احمد الحسینی. قم: کتابخانه آیه الله المرعشی النجفی.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق). الفرق بی الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم. بیروت: دارالجیل.
- _____ (۱۹۹۲م). الملل و النحل. بیروت: دارالمشرق.
- تفتازانی، سعدالدین (۲۰۱۱م). شرح المقاصد. تصحیح ابراهیم شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دشتبانی، نیره (۱۳۸۶). آراء عرفانی عارف حکیم آیت الله العظمی میرزا محمدعلی شاه آبادی در آثار امام خمینی (ره). تهران: بنیاد علوم و معارف اسلامی.
- ذهنی تهرانی، محمدجواد (۱۳۶۹). فصوص الحکمة، شرح فارسی شرح منظومه. قم: حاذق.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). ریح مختوم. قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق). کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد. تعلیقات حسن حسن زاده آملی. قم: نشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۲۶ق). تشکیک النفس الی حظیره القدس. تحقیق فاطمه رضانی. تقدیم جعفر سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____ (۱۴۲۸ق). منهاج الیقین فی اصول الدین. قم: مجمع البحوث الاسلامیه.
- جلوه می نماید. رسوخ برخی برداشتهای سطحی و محدود از هستی، رسوب اندیشه یونانی به شکل نادرست، تفسیر حداقلی از کلام الهی و حتی گرفتار آمدن در فهم ظاهر برخی آیات - برخلاف شعار افراطی آنان که توسل به عقل گرایی حداکثری در فهم عقاید است - نیز از جمله علل انحراف اندیشه آنان محسوب می شود.
- ## پی نوشت ها
- البته این آیات در مباحثی همچون مسئله تنزیه و تشبیه ذات اقدس الهی نیز مطرح شده است که به نوشتار حاضر مرتبط نمی شود. برای بحث تفصیلی در باب مسئله تنزیه و تشبیه ر.ک: دشتبانی، ۱۳۸۶.
 - درباره ظهور و چگونگی ظهور این مکتب فکری آراء متفاوتی وجود دارد. برخی سند ظهور این تفکر را به اعتزال آنان از امام حسن (ع) پس از صلح با معاویه دانسته اند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۰۳).
 - لازم به ذکر است که عقل گرایی معتزله را نباید با راسیونالیسم افراطی در جهان غرب خلط کرد. برای بررسی تفاوت دیدگاه تفکر عقلی معتزله با راسیونالیسم غربی ر.ک: ایلخانی، ۱۳۸۲.
 - منح، یمنح، منحه: العطیه، به معنای بهره مندی شیء از چیزی دیگر است (طریحی، ۱۳۷۵: ۲/۴۱۵).
 - صانع یا دمیورژ از نظر افلاطون در رتبه ای پایین تر از مثل قرار دارد.
 - علامه حلی این آیات را جزو ادله معتزله آورده است اما به نظر می رسد این آیات بیشتر تأکیدی بر ادعای معتزله هستند و نقش انگیزشی دارند و بنابراین دلیل عقلی و مستقل به شمار نمی آیند. البته می توان این آیات را جزو دلایل نقلی محسوب کرد، اما با این کار بحث فلسفی تعلیق خواهد شد.
 - بیشتر متکلمان و فیلسوفان در آثار خود همین استدلال ها را با عباراتی مشابه بیان کرده اند. برای مطالعه بیشتر ر.ک: البیضاوی، ۱۳۹۳: ۲۹۷-۳۰۰؛ رازی، ۱۴۲۹: ۱۲۵-۱۳۴؛ حسینی تهرانی، ۱۴۳۳: ۴۰-۴۲؛ قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۳۸ و ۱۳۹؛ عاملی، ۱۳۸۱: ۴۶ و ۴۷؛ تفتازانی، ۲۰۱۱: ۱۸۹ و ۱۹۰؛ حلی، ۱۴۲۸: ۴۹ و ۵۰.

طوسي، خواجه نصيرالدين (١٤١٦ق). قواعد العقايد. تحقيق على رباني گلپايگاني. قم: مؤسسه امام صادق(ع).

عاملي، سيد محمد شرفالدين (١٣٨١). علاقة التجريد. تصحيح حامد ناجي اصفهاني. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي ايران.

عجالي معتزلي، مختارين محمود (١٤٢٠ق). الاستقصا في ما بلغنا من كلام القدماء. قاهره: المجلس الشئون الاسلاميه.

فارابي، ابونصر (١٩٨٦م). الحروف. بيروت: دارالمشرق. قاضي عبدالجبار (١٩٦٥م). المغني في ابواب التوحيد و العدل. قاهره: الدار المصريه.

_____ (١٩٧٢م). المنية و الامل. اسكندريه: دار المطبوعات الجامعيه.

قوشجي، علاءالدين علي بن محمد (١٣٩٣). شرح الجديد. تصحيح محمدحسين زارعي رضايي. قم: نشر راند.

لاهيبي، عبدالرزاق (١٤٣٣ق). شوارق الالهام. تحقيق اكبر اسدعلي زاده. قم: مؤسسه امام صادق(ع).

مفتي حميد، محمد ابوالفضل محمد (١٣٧٤). قاموس البحرين. تصحيح علي اوجبي. تهران: ميراث مکتوب.

ملاصدرا (١٩٨١م). الأسفار الأربعة. به همراه تعليقات ملاهادي سبزواري. بيروت: دار احياء التراث العربي.

_____ (١٣٨٨). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. به همراه تعليقات ملاهادي سبزواري. قم: بوستان كتاب.

_____ (١٣٦٣). المشاعر. تصحيح و تحقيق هانري كرين. تهران: طهوري.

يزدي مطلق، محمود (١٣٨٦). معتزله. مشهد: انتشارات قاف.

_____ (١٤٣٠ق). نهاية المرام في علم الكلام. جزء الاول، تحقيق فاضل العرفان. قم: مؤسسه امام صادق(ع).

_____ (١٤٣٢ق). انوار الملكوت في شرح الياقوت. تحقيق حسن حسن زاده آملی. بيروت: دار المحجۀ البيضاء.

خراساني، سيد شرفالدين (١٣٨٩). متافيزيك ارسطو. تهران: حكمت.

رازي، فخرالدين (٢٠٠٩م). الاربعين في اصول الدين. بيروت: دار الكتب العلميه.

_____ (١٤٢٩ق). المباحث المشرقية. تحقيق عبدالرحمان بدوي. قم: ذوالقربي.

_____ (١٣٨١). الملخص. تصحيح و تعليق احد فرامرز قراملكي. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).

سبزواري، ملاهادي (١٤١٣ق). شرح منظومه ج ١. تصحيح حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.

_____ (١٩٨١م). تعليقات اسفار الاربعه. بيروت: دار احياء التراث العربي.

سهروردي، شهابالدين (١٣٨٠). مجموعه مصنفات. ج ١. تصحيح و مقدمه هانري كرين. تهران: مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران.

شهرزوري، شمسالدين محمد (١٣٨٥). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية. تصحيح نجفقلبي حبيبي. تهران: مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران.

شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (١٣٦٤). الملل و النحل. قم: شريف الرضي.

طباطبائي، سيدمحمدحسين (١٣٩٤). نهاية الحكمة. تصحيح و تعليق غلامرضا فياضي. قم: مؤسسه امام خميني (ره).

طريحي، فخرالدين (١٣٧٥). مجمع البحرين. تهران: مرتضوي.