



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 15, Issue 1, No.31, Spring & Summer 2024 pp. 165-170

Receive: 28/06/2023

Accepted: 13/05/2024

The Objectivity of Nonexistent in the View of Mu'tazila and an Analysis of Received Criticisms on it

Aflatoon Sadeghi *

Associate Professor, Department of Theology and Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Payam Nour University, Tehran, Iran
a_sadeghi@pnu.ac.ir

Abstract

Mu'tazila put forward the theory of the objectivity of nonexistent to prove God's eternal knowledge of possible beings before creation. The criticisms of Ash'arites and Islamic philosophers are the eternity of the world, denying the contradiction and its ineffectiveness in proving God's eternal knowledge of creatures. According to the semantics of objectivity and non-existent, there is no criticism in Mu'tazila's point of view of the denying of contradiction and the eternity of the world. In this theory, objectivity means a constant that can be reported. The non-existent in this theory is something that does not exist on the outside. Therefore, objectivity of non-existent is the stability of things that do not exist outside, but exist in God's eternal knowledge, and this does not mean the eternality of objective beings. Similarly, stability is external existence and is not in contradiction with the negation of external existence. Therefore, the principle of this opinion is rationally acceptable. On the other hand, the requirement of this theory is the contradiction between existence and essence, mental existence and the belonging of counterfeit to the existence. This study examines this theory and its criticisms using a descriptive-analytical method.

Keywords: Mu'tazila, Objectivity, Nonexistent, Eternity of the World, Eternal Knowledge.

Introduction

The attribute of divine knowledge appears in the theological and even philosophical works of Muslim thinkers more than other attributes. There are more than 350 verses of this attribute in *the Holy Qur'an*. In the theological, philosophical, and mystical fields, in the discussion of God's knowledge, God's knowledge of other beings before creation has been a complicated issue. How can things that do not have a reality become known to divine knowledge? One of the opinions put forward in this context and attributed to the Mu'tazila is the theory of objectivity of nonexistent. Ash'ari and Imamiyyah theologians, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra and other Islamic philosophers have proposed and criticized this theory in their works. In addition, in recent years, some works have been published in this field. The importance of examining this theory in Islamic theology goes back to solving the important issue of divine knowledge of beings before creation. The research questions of this study are: 1) What does Mu'tazila mean by objectivity, nonexistent, and the objectivity of nonexistent? 2) What is the effectiveness of the objectivity of nonexistent theory in proving God's eternal knowledge? 3) What is the effectiveness of incoming criticisms? This research hypothesizes that, with a thorough analysis, it can be said that these criticisms do not apply to the group that emphasizes the originality of reason.

*Corresponding author

Sadeghi, A. (2024). The objectivity of nonexistent in the view of Mu'tazila and an analysis of received criticisms ride it. *Comparative Theology*, 15 (1), 165-182.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2024.138220.1831

Materials and Methods

Based on the methodology of religious and scientific studies, in this research, the topic has been discussed first. Then, since there are many theoretical differences in the definition of fundamental concepts, an effort has been made to clearly express the definition of these concepts in this theory using the semantic method. Then, according to the descriptive-analytical method, the description of those concepts, the principle of the theory, and the received criticisms have been presented. Then, with a final analysis, it has been shown that the effectiveness of this theory can be determined by the semantics of its keywords in the works of Mu'tazila. Considering the centrality of analysis of the main concepts in data collection, this research relies on the library method and the main texts.

Research Findings

The theory of eternal Shiism from Mu'tazila's point of view means that things are fixed in divine knowledge that do not exist outside of eternity. Therefore, God's knowledge of creatures before creation is justifiable, without any change in His essence. Their critics claim that the Mu'tazila have placed something called stability between the two opposites of existence and non-existence, which is against reason. On the other hand, theologians emphasize that this theory will lead to the acceptance of the eternity of the world, which is not acceptable from a religious point of view. In addition, it does not have the necessary efficiency to realize its goal, which is to prove the eternal knowledge of God before creation. According to the works of Mu'tazila, it can be said that objectivity in this theory has a fixed meaning that can be reported. On the other hand, when the Mu'tazila talk about non-existence and non-existence objects, they not only mean external non-existence as opposed to external existence and being but also both external non-existence and non-existence. Therefore, one of the examples of non-existence in this theory is a known issue that does not have an external real existence, and non-existence is the stability of things that do not exist outside the object, but exist in God's eternal knowledge. This does not mean the eternity of objective beings. Similarly, what inferred from Mu'tazila's statements is that stability is both an external existence and not in contradiction with the negation of external existence. Therefore, according to the semantics of the object and the non-existence in the works of the Mu'tazila, the criticism of the contradiction and the eternity of the world will be rejected. By referring to the works of Mu'tazila and explaining the meaning of the object and the non-existence, the criticisms are rejected, and the effectiveness of this point of view in proving its goal, which is to prove God's eternal knowledge of creatures, is accepted based on its foundations.

Discussion of Results and Conclusions

In spite of minor differences, the theory of objectivity of nonexistent to solve the problem of divine knowledge is attributed to Mu'tazila. Mu'tazila believe that things are fixed in divine knowledge before they are created, and based on them, beings are realized outside. They have no difference in correspondence with external objects after creation. Therefore, objects are non-existent before their creation, but they exist as objects in divine knowledge. This theory has been criticized and rejected by Ash'ari theologians and Islamic philosophers. According to the Mu'tazila's meaning of objectivity, it means something that is fixed in some way and can be reported, and the meaning of non-existent means something that does not exist outside. Based on the meaning that the Mu'tazila define as knowledge, which is a belief that takes place in the soul of a person, and the meaning they have of the term "fixed" in the sense of external existence, the theory of objectivity of nonexistent can be justified in itself. This theory is effectively based on principles such as the contradiction between existence and essence, mental existence, and the belonging creation to existence, which are philosophical principles. Of course, in terms of the principle of essence, this theory is not efficient because it leads to the eternity of the possible beings or the multiplicity of divine nature.

شیئیت معدوم در دیدگاه معتزله و تحلیلی از نقدهای وارده بر آن

افلاطون صادقی*، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
a_sadeghi@pnu.ac.ir

چکیده

معتزله نظریه شیء بودن معدوم یا ثابتات ازلی را برای اثبات علم ازلی خداوند به موجودات ممکن قبل از ایجاد مطرح کرده‌اند. نقدهایی از سوی اشاعره و فلاسفه اسلامی بر این نظر وارد شده است. منجر شدن به قدم عالم، نفی تناقض و ناکارآمد بودن آن در اثبات علم ازلی خداوند به موجودات از نقدهای اشاعره و فلاسفه اسلامی است. با توجه به معنانشناسی شیئیت و معدوم در دیدگاه معتزله نقد قدم عالم و نفی تناقض وارد نیست. کارآمدی این دیدگاه در اثبات هدف خود هم براساس مبانی و لوازم آن رفع شدنی است. شیئیت در این نظریه به معنای ثابتی است که می‌توان از آن خبر داد. معدوم در این نظریه چیزی است که در خارج و عین وجود ندارد؛ بنابراین، شیئیت معدوم ثبات چیزهایی است که در خارج و عین وجود ندارند؛ ولی در علم ازلی خداوند موجودند و این به معنای قدم و ازلیت موجودات عینی نیست. همین‌طور آنچه از بیانات معتزله برمی‌آید این است که ثبات اعم از وجود خارجی است و در تناقض با نفی وجود خارجی نیست. همچنین، لازمه این نظریه مغایرت وجود و ماهیت، وجود ذهنی و تعلق جعل به وجود است که فلاسفه اسلامی تأیید کرده‌اند؛ بنابراین، اصل این نظر از نظر عقلی پذیرفتنی است. کارآمدی آن از نظر ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن خواهد بود. این مقاله، ضمن تفکیک اصل نظریه و مسئله کارایی آن، با روشی توصیفی تحلیلی به بررسی آن و نقدهای وارده بر آن می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

معتزله، شیئیت، معدوم، قدم عالم، علم ازلی

* مسؤل مکاتبات

صادقی، افلاطون. (۱۴۰۳). شیئیت معدوم در دیدگاه معتزله و تحلیلی از نقدهای وارده بر آن، *الهیات تطبیقی*، ۱۵(۱)، ۱۶۵-۱۸۲.



مقدمه

از ابتدای پیدایش علم کلام، صفات الهی از مباحث اولیه و اصلی علم کلام بوده است. به بیان محققان، آنچه اساس رشد و پیشرفت علم کلام را پدید آورد، تأویلاتی است که درباره صفات خداوند دور می‌زند (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص. ۳۶۸). همچنین، در میان صفات الهی مباحث مربوط به صفت علم در آثار کلامی و حتی فلسفی اندیشمندان مسلمان پیش از سایر صفات، رخ‌نمایی می‌کند (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص. ۳۶). در کتاب آسمانی قرآن از این صفت برای خداوند در آیات مختلف ذکر شده است. درباره علم الهی بیش از ۳۵۰ آیه در صیغه‌های «علم‌الله»، «عالم»، «علیم»، «أعلم»، «یعلم» و «نعلم» آمده است (ر. ک. عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، صص. ۲۲۳-۲۲۵، ۴۶۹-۴۸۰، ۵۳۶-۵۳۸). مسئله علم و معرفت در انسان یکی از مسائل پیچیده و چالش‌برانگیز است؛ بنابراین، توجه بسیار به علم خداوند و بحث‌های زیاد درباره آن، در آثار کلامی و فلسفی اندیشمندان مسلمان، با توجه به تأکیدات قرآن و با توجه به پیچیدگی آن، توجیه‌پذیر است.

در حوزه کلامی و فلسفی، در بحث از علم خداوند از سه مرتبه از علم سخن گفته شده است که شامل علم خداوند به ذات خود و علم خداوند به ماسوی است که آن هم علم خداوند به ماسوای خود قبل از ایجاد و علم خداوند به ماسوای خود بعد از ایجاد است. در میان این سه مرتبه، علم خداوند به ماسوا قبل از ایجاد آنها موضوع پُرتنشی در کلام و فلسفه است. این بحث چالشی مهم با مسئله جبر و اختیار در انسان دارد که یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی و کلامی است. اصلاً آیا چنین مرتبه‌ای از علم وجود دارد؟ چه ضرورتی بر وجود چنین علمی برای خداوند است؟ اندیشمندان اسلامی اعم از فلسفی و کلامی بر وجود چنین علمی و بر ضرورت آن تأکید داشته و برای آن دلایلی آورده‌اند؛ اما اشیاء قبل از ایجاد چگونه معلوم علم الهی قرار گرفته‌اند؟ چگونه اموری که تحقیقی ندارند، معلوم علم الهی و حتی معلوم علم بشری قرار می‌گیرند؟ آیا ماهیت آنها قبل از موجودیت عینی آنها در علم الهی بوده است؟ آیا آنها غیر از

وجود عینی بعد از ایجاد، دارای وجود دیگری در علم الهی هستند؟ آیا اشیاء دارای یک وجود اصلی در عالم ملکوت الهی هستند و وجود آنها در این دنیا وجودی فرعی برای آنهاست؟ بخشی از آثار کلامی، عرفانی و به‌ویژه فلسفی به این پرسش‌ها و پاسخ آنها و طرح نظریات و نقد و بررسی آنها اختصاص دارد.

یکی از نظراتی که در این زمینه مطرح شده و منسوب به معتزله است، نظریه شیثیت معدوم است. اشاره به این نظریه در آثار کلامی معتزله مشاهده می‌شود. درباره پیشینه این بحث باید گفت در بیشتر آثار کلامی از گذشته تا کنون به این بحث پرداخته شده است؛ اما آنچه بیش از این، این نظریه را نمایان ساخته، بیان متکلمان مخالف معتزله در آثارشان و نقد و بررسی فلسفی آنها در آثار فلسفی فلاسفه اسلامی است. متکلمان اشعری و امامیه به‌عنوان مخالف این نظریه به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند. ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در جاهای مختلفی از آثار خود این نظریه را طرح و نقد و بررسی کرده‌اند و در این زمینه بیانات مختلفی دارند (ر. ک ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۴-۴۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج. ۲۰۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱/۷۵-۷۶؛ ۳۸۷، ج. ۲/۲۸۸، ۳۴۸-۳۴۷، ج. ۶/۱۸۷-۱۸۱). در سال‌های اخیر هم کتب و مقاله‌هایی در این زمینه منتشر شده‌اند. مقاله‌ای با عنوان «نقد شیثیت معدوم معتزله از دیدگاه مولوی»، نوشته مرتضی کمالی در سال ۱۳۷۷ در شماره ۲۶ مجله کلام اسلامی به چاپ رسیده که در آن، قرابت مولوی عرفانی را با این نظر و نیز مخالفت مولوی اشعری را با آن نشان می‌دهد. مقاله دیگری با عنوان «نسبت وجود و شیثیت در دیدگاه ابن‌سینا و نیش سمن»، نوشته آذر کریمی و آقای سعیدی مهر در ۱۳۹۳ در شماره ۴۳ مجله معرفت فلسفی منتشر شده است که در آن ضمن ارائه نظر معتزله رویکرد ابن‌سینا را با نگرشی از فلسفه تحلیلی معاصر بررسی کرده است. سومین مقاله «تحلیل نظریه شیثیت معدوم در حکمت سینوی و صدرایی» است که از سوی محمد جعفر

قائل به شیئیت معدومات و تحقق آن معدومات در ازل هستند (ر. ک. الاشعری، ۱۹۸۰م، ص. ۱۶۳-۱۵۸). جوینی می‌گوید: نخستین کس از معتزله که نظر شیئیت معدوم را مطرح کرد، «شحام» بود. سپس معتزله بصره از او تبعیت کردند. آنها اثبات کردند معدوم، شیء، ذات و واقعی است و آن را به ویژگی‌هایش، متصف و گمان کرده‌اند که آن خود در حالت عدم جوهر و عرض است (الجوینی، ۱۹۶۹م، ص. ۱۲۴). جوینی در این زمینه کعبی و پیروان او را استثنا می‌کند (ر. ک. الجوینی، ۱۹۶۹م، ص. ۱۲۵).

عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ ق) مورخ اشعری قرن پنجم می‌گوید «معتزله غیر از «صالحی» معتقدند که معدوم، شیء، معلوم و بیان‌شدنی است. از معتزله کعبی هم همین نظر را دارد. به گمان ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم جبائی هر ویژگی که برای ذات حادث و اجناس آن شایسته است، در نزد خداوند برای حال عدم آن هم ثابت است. به گمان آنها جوهر در حال عدم، جوهر و عرض در حال عدم، عرض است، سیاهی و سفیدی در حال عدم هم، سیاهی و سفیدی می‌باشند. همه آنها از اینکه معدوم را جسم بنامند، خودداری کرده‌اند. نظر «خیاط» در این زمینه نسبت به همه معتزله متفاوت است. او معتقد است جسم در حال عدم هم جسم است (البغدادی، ۱۹۷۷م، ص. ۹۶-۹۵). **اسفراینی** (م ۴۷۱ ق) آورده است: «همه معتزله، به غیر از صالحی، بر این سخن ننگ‌آور اتفاق نظر دارند که معدوم شیء است. حتی گفته‌اند که جوهر، عرض، سیاهی و سفیدی قبل از وجود، جوهر، عرض، سیاهی و سفیدی بوده‌اند؛ آنها می‌گویند این صفات همگی قبل از وجود تحقق دارند و هرگاه موجود شوند، در صفات آنها چیزی اضافه نمی‌شود، بلکه جوهر، عرض و سیاهی در حال وجود دارای حقایقی هستند که در حال عدم دارند» (الاسفراینی، ۱۳۵۹ق، ص. ۶۰). ابن حزم (م ۴۵۶ ق) و **شهرستانی** (م ۵۴۸ ق) هم نظریه شیئیت معدوم را به معتزله نسبت می‌دهند (ر. ک. ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ص. ج. ۲۰۲/۴؛ الشهرستانی، ۲۰۰۹م، ص. ۱۵۵-۱۴۷).

حیدری و جامه بزرگی در شماره ۱۵ حکمت صدرایی در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است. در این مقاله تأثیر معتزله از ارسطو و افلاطون و تأثیر فلاسفه اسلامی و نوع رویکرد آنها به این نظریه از معتزله بحث بررسی شده است. آنچه در مقاله حاضر مدنظر است و از سایر آثار انجام‌شده متفاوت است، تحلیلی از این نظریه و نقدهای وارده بر آن است؛ با این هدف که بین این نظریه و کارآمدی آن تفکیک می‌کند و تقریری پذیرفتنی از معتزله عقل‌گرا ارائه شود و در عین حال، نقص کارآمدی آن را نشان دهد. در این خصوص، این پرسش‌ها طرح‌پذیر است: آیا معتزله قائل به نظریه شیئیت معدوم هستند؟ منظور آنها از شیئیت چیست؟ منظور آنها از معدوم چیست؟ منظور آنها از شیئیت معدوم چیست؟ مبانی و لوازم این نظر چیست؟ کارایی این نظریه در اثبات علم ازلی خداوند چه میزان است؟ آیا آنچه معتزله در پاسخ به پرسش‌ها دارند با آنچه منتقدان مطرح کرده‌اند مطابقت دارد؟ آیا نظر بعضی که شیئیت معدوم را متأثر از نظریه و دیدگاه‌های مثل افلاطونی، هیولا و امکان وجود ارسطویی و هندوئیسم دانسته‌اند، درست است؟ در چه صورت این نظریه پذیرفتنی بوده و در اثبات علم ازلی خداوند به موجودات قبل از ایجاد کارآمد است؟ این مقاله درصدد است تا با روشی توصیفی تحلیلی به این مباحث پردازد.

۱. معتزله و نسبت نظریه شیئیت معدوم به آنها

در آثار بسیاری از مورخان و محققان نظریه شیء بودن معدوم به معتزله نسبت داده شده است. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) سرسلسله اشعریان در کتاب *مقالات الاسلامیین* بخشی را به اختلاف نظر معتزله اختصاص داده و در این بخش نظرات معتزله را درباره شیئیت معدوم بیان داشته است. او از اشخاصی از معتزله نام می‌برد که معتقد به شیئیت معدومات هستند. به بیان او، عباد بن سلیمان، ابن راوندی، جبائی، الشحام، متکلمان بغداد و عده‌ای دیگر از معتزله بجز هشام بن عمرو القوطی و ابوالحسن الصالحی

از فعل شاء است که به معنای چیزی است که مورد خواست و قصد و نیت است. در لغت اسم برای هر چیزی است که بتوان آن را شناخت یا به آن حکم کرد یا به آن خبر داد. در *لسان العرب* آمده است: «شیء» بر آنچه ما از آن خبر می‌دهیم، حمل می‌شود (ابن منظور، ۲۰۰۰م، ج. ۹۷۲). در این معنا همه چیز از جمله خداوند و حتی چیزهای معدومی که می‌توان از آنها خبر داد، شیء هستند؛ به همین دلیل، گفته شده که شیء در مفهوم شامل موجود، معدوم، ممکن و محال است (التهانوی، ۱۹۹۶م، ج. ۱۰۴۷/۱).

فرقه‌های کلامی مختلف در مصداق شیء اختلاف نظر دارند. اشاعره گفته‌اند شیء همان موجود است؛ شیء ای جز موجود نیست (لاشیء إلا موجود)، پس هر شیء ای نزد آنها موجود است و هر موجودی شیء است؛ یعنی آن دو در صدق تلازم دارند، چه در مفهوم مترادف و چه مختلف باشند؛ جوینی از اشاعره در این باره می‌گوید: «نظر پیروان حق این است که شیء در حقیقت همان موجود است و هر شیء ای موجود و هر موجودی شیء است؛ امری که متصف به شیئیت نشود، متصف به وجود هم نمی‌شود، همین‌طور چیزی که متصف به وجود نشود، متصف به شیئیت هم نمی‌شود. جوینی در تأیید نظر خود یعنی نظر اشاعره که آن را حق می‌داند، به آیه‌ای از آیات قرآن استناد می‌کند و می‌گوید: سخن خداوند تعالی که «وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً» (مریم، ۹۷) به معنای «و لم تک موجوداً» است (الجوینی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۳۴)؛ بنابراین، از نظر اشاعره، شیء بودن خداوند هم به این معنا است که او موجود است (التهانوی، ۱۹۹۶م، ج. ۱۰۴۷/۱). مشبهه دیگر فرقه کلامی معتقدند مصداق شیء، موجود جسمانی است و آنها گفته‌اند خداوند شیء است؛ به این معنا که خداوند جسمی موجود است (الاشعری، ۱۹۸۰م، ص. ۵۱۸).

فلاسفه در بیان معنای شیء چه می‌گویند؟ فارابی

از فلاسفه مسلمان، ابن سینا و پیروان او، سهروردی و طرفداران فلسفه اشراق و ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، این نظریه را طرح و نقد و بررسی می‌کنند (ر. ک ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۵-۴۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج. ۲۰۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۷۵-۷۶/۱، ۳۸۷؛ ج. ۲۸۸/۲، ۳۴۸-۳۴۷؛ ج. ۱۸۷/۶-۱۸۱). همچنین، در آثار معاصر از سوی نویسندگانی مسلمان و غربی هم نسبت این نظر به معتزله دیده می‌شود. از جمله «سولمان پینس^۱» و «ماکس هورتن^۲» دو مستشرق غربی به نظریه شیئیت معدوم معتزله اشاره دارند (ر. ک. پینس، ۱۹۴۶م، ص. ۷۲). در میان نویسندگان عرب معاصر هم این نسبت مشاهده می‌شود (برای نمونه ر. ک. هویدی، ۱۹۷۹م، ص. ۱۴۵؛ زهدی، ۱۹۷۴م، ص. ۶۰-۵۹؛ صبحی، ۱۹۸۵م، ص. ۲۵۷). در آثار متکلمان معتزلی هم بیاناتی از این نظریه دیده می‌شود (برای نمونه ر. ک. عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۶ به بعد). با دقت در نظر معتزله و نقدهای مخالفان می‌توان گفت شفاف نبودن معنای شیء و معدوم در این اختلاف نظرها نقش مهمی دارد. در ادامه، معناشناسی آنها و معنای مدنظر معتزله بررسی می‌شوند.

۲. معناشناسی شیء و شیئیت

«شیء» لفظی است عربی و شیئیت و شیء بودن از آن مشتق شده است. در زبان فارسی، هم «شیء» به کار رفته و هم واژه «چیز» که برگردان آن است. در زبان فارسی، به‌ویژه در بیان عرف، شیء و چیز معمولاً برای موجودات جامد مثل میز، صندلی، کتاب، قلم و ... به کار می‌رود و در مقابل آن شخص برای انسان به کار می‌رود. گاهی هم شیء و چیز برای همه و هرکس حتی خدا به کار برده می‌شود. وقتی در تعریف امری می‌گوییم که «چیزی است که فلان و فلان» چیز برای همه به کار می‌رود.

«شیء» در زبان عربی اسم مصدر و به معنای اسم مفعول

²Max Horten

¹ Solomon Pence

۳. معناشناسی معدوم

لفظ معدوم یک لفظ عربی است که در زبان فارسی هم به کار می‌رود و از ریشه عدم است که در مقابل وجود است، پس معدوم در مقابل موجود است. هرچند معدوم اسم مفعول از عدم است، ولی مانند موجود در معنای اسم مفعول به کار نمی‌رود. عدم به معنای فقدان و نیستی است و معدوم یعنی چیزی که نیست و چیزی که وجود ندارد. آنچه به‌طور کلی دربارهٔ این نظریه از متکلمان در معنای معدوم می‌توان گفت این است که اشاعره موجود را برابر با ماهیت، شیء و تحقق خارجی می‌دانند و در مقابل عدم و معدوم را لاشیء و نیستی محض تلقی می‌کنند. به نظر آنها آنچه از معدوم خارجی در ذهن وجود دارد و در ساحت علمی تحقق پیدا می‌کند، شیء تلقی نمی‌شود؛ معدوم از هر جهت منتفی است و تنها مفهومی است که علم به آن همان علم به منتفی بودن آن است (الجوینی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۳۴).

در طرف مقابل، وقتی معتزله از عدم و معدوم سخن می‌گویند، منظورشان تنها عدم عینی در مقابل وجود موجود عینی نیست، بلکه اعم از عدم و معدوم عینی است. یعنی چیزی است که می‌تواند در خارج معدوم باشد، ولی در علم ثابت باشد، حتی در بحث از این نظریه به‌طور صریح معدوم به‌عنوان معلوم معرفی می‌شود. قاضی عبدالجبار از اعظام معتزله می‌گوید: «فالأولی: أن یحد المعدوم بأنه المعلوم الذی لیس بموجود» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۶)؛ بنابراین، در حقیقت یکی از مصادیق معدوم در این نظریه معلومی است که وجود عینی ندارد. از دید فلاسفه اسلامی که به وجود ذهنی قائل‌اند، مسئله روشن‌تر است. معدوم در بیان فلاسفه به معنای غیر موجود است؛ ولی آنها برای موجود ظروف مختلفی از خارج، ذهن و نفس‌الامر قائل‌اند که به تبع آن معدوم هم می‌تواند در این ظرف‌ها لحاظ شود. گاهی معدوم یک مفهومی است که خود به‌خودی‌خود در ذهن وجود دارد و موضوع حکمی قرار می‌گیرد؛ مانند وقتی

کاربرد شیء را در معانی مختلف می‌داند. به نظر او، شیء اعم از موجود است. به بیان او، شیء بر هر چیزی اطلاق می‌شود که دارای ماهیت باشد. این ماهیت ممکن است در خارج از نفس تحقق داشته باشد و ممکن است فقط به نوعی در تصور موجود باشد. چیزی که نه در خارج و نه در نفس وجود ندارد، شیء نیست (ر. ک. فارابی، ۱۹۷۰م، ص. ۱۰۵-۱۰۴). در بیان ابن‌سینا معنای موجود جدا از معنای شیء نیست، بلکه معنای موجود همواره ملازم با شیء است؛ زیرا شیء یا موجود در خارج یا موجود در وهم و عقل است و اگر چنین نباشد، اصلاً شیء نخواهد بود (ر. ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۳). فلاسفه اسلامی تقریباً همین نظر را دارند (ر. ک. طوسی، بی‌تا، ص. ۱۴-۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳۸۷/۱).

اما معتزله که دارای نظریه شیئیت معدوم هستند، شیء را به چه معنا می‌دانند؟ آنها شیء را به معنای امر ثابت و معلوم می‌دانند و بر همین اساس شیء را بر خداوند و معدومات حمل می‌کنند. «تنهاوی» می‌گوید: «جاحظ و بصری‌ها و معتزله قائلند که شیء عبارت از امر ثابت و امر معلوم است؛ به همین دلیل، گفته‌اند معدوم ممکن، شیء است؛ به این معنا که آن ثابت است و در خارج جدا از صفت وجود تحقق دارد» (التنهاوی، ۱۹۹۶م، ج. ۱۰۴۸/۱). ابوالحسین خیاط معتزلی شیء بودن خداوند را به معنای ثابت بودن او می‌داند. ابوعلی جبائی از معتزله معتقد است شیء عنوان هر معلوم و هر چیزی است که بتوان آن را بیان کرده و از آن خبر داد. از آنجا که خداوند متعال معلوم و قابل بیان بوده و می‌توان از او خبر داد، ضرورتاً او شیء است (الأشعری، ۱۹۸۰م، ج. ۱۸۱/۲-۱۸۰). از آنچه گذشت روشن می‌شود در نگرش معتزله در این نظریه منظور از شیئیت، موجودیت و معلومیت است و اینکه موجود و معلوم ثابت است و می‌توان از آن خبر داد؛ اما معنای معدوم چیست و در این نظریه چه معنایی منظور شده است؟

۱۶۰). به نظر آنها این معلوم‌ها اشیاء معدوم هستند یا به عبارت دیگر، آنها معدوماتی هستند که به آنها تنها می‌توان شیء اطلاق کرد؛ ولی دارای همه صفات خود هستند و از آنجا که اگر در هنگام ایجاد، صفت جدیدی پیدا کنند، در علم خداوند به آنها و در حقیقت در ذات خداوند تغییر حاصل می‌شود، پس هر شیء و تمام صفات هر شیء از ازل ثابت بوده در حالت معدوم متحقق‌اند.

عباد بن سلیمان از معتزله معتقد است: «المعلومات معلومات لله قبل كونها و ... و الأشياء أشياء قبل عن تكون، و كذلك الجواهر جواهر قبل عن تكون، و الاعراض اعراض قبل عن تكون، و الافعال افعال قبل عن تكون. لم يزل الله عالماً بالمعلومات، لم يزل الله عالماً بالأشياء، لم يزل الله عالماً بالجواهر و الاعراض، لم يزل الله عالماً بالأفعال، لم يزل الله عالماً بالخلق» (ر. ک. الاشعری، ۱۹۸۰م، ص. ۱۵۹-۱۵۸). معتزله در تأیید این نظر خود به آیات قرآنی هم استناد کرده‌اند. خداوند در قرآن می‌فرماید «اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (یس/۸۲). در اینجا یک پرسش طرح می‌شود که متعلق اراده الهی چیست؟ مسلماً شیء موجود نیست که اگر چنین باشد، تحصیل حاصل است. معدوم مطلق هم نمی‌تواند باشد که اصلاً هیچ است؛ بنابراین، یک امر ثابت ولی غیر موجود است. از طرف دیگر، به بیان آنها خداوند در این آیه که «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» (الحج/۱)، به زلزله قیامت شیء نسبت داده است، در حالی که در واقع موجود نیست؛ پس نشان می‌دهد در آن امری قبل از وجودش شیء نامیده شده است» (ر. ک. الجوینی، ۱۹۶۹م، ص. ۱۳۶).

بنابراین، شیئیت معدوم در دیدگاه معتزله به معنای ثابت‌بودن چیزها در علم الهی است که در خارج وجود ندارند. منتقدان از متکلمان و فلاسفه در سه محور به نقد نظریه شیئیت معدوم معتزله پرداخته‌اند. در یک محور نقدی در حوزه مفهوم است و آن قائل شدن به ثابت بین موجود و

گفته می‌شود از معدوم مطلق نمی‌توان خبری داد. گاهی معدوم به‌عنوان نسبی، تلقی و در ذهن لحاظ می‌شود که اشاره به عدم چیزی در خارج دارد؛ مثل وقتی گفته می‌شود که عدم امنیت (امنیت معدوم) حاصل چنین سیاستی است؛ بنابراین، در نگرش متکلمان اشعری و معتزله در این نظریه منظور از معدوم چیزی است که در خارج وجود ندارد؛ اما معتزله قائلند که می‌تواند در علم وجود داشته باشد و اشاعره با آن مخالف هستند. یادآوری می‌شود اشاعره علم را نوع اضافه ولی معتزله آن را اعتقادی می‌دانند که در نفس آدمی جای می‌گیرد و باعث آرامش می‌شود. براساس معانی مذکور از شیئیت و معدوم، و نظر معتزله درباره علم، نظر معتزله در بیان شیئیت معدوم چیست؟

۴. شیئیت معدوم از دیدگاه معتزله

در بحث اصلی کلام معتزله، جایگاه بحث شیئیت معدوم در حوزه علم خداوند قبل از ایجاد است. معتزله معتقد به نفی صفات از ذات الهی و به نوعی معتقد به عینیت ذات و صفات است و بعضی از آنها مدعی هستند که ذات خداوند نایب مناب صفات اوست؛ یعنی ذات الهی در عین وحدت، حی، عالم، قادر و ... است. او به تمام موجودات جهان هستی از ازل عالم است. علم خداوند به موجودات بعد از ایجاد آنها نیست که اگر چنین باشد، منجر به تغییر در ذات خواهد شد که امری نادرست است؛ بنابراین، آنچه بعداً تحقق می‌یابد که به آن موجود گفته می‌شود و قبل از موجودشدن، معلوم علم الهی است. قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «خداوند متعال عالم به چیزی است که ازلی است و جایز نیست که با جهل یا فراموشی از این ویژگی خارج شود. او به همه معلوماتی که قابل تعلم هستند، عالم است؛ اما آنچه دلالت می‌کند بر اینکه او عالم به چیزی است که ازلی است، این است که اگر به چیزی که ازلی است عالم نبود و علم او بعد از فقدان، حاصل می‌شد، لازم می‌آمد او به علم متغیر حادث، عالم باشد که این امری نادرست است» (ر. ک. عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص.

۱۹۴۶م، ص. ۷۲). «نایبرگ^۱» بین نظریه اسلامی شیء بودن معدوم و نظریه نوافلاطونیان درباره عالمی که در آن مثل قبل از پیدایش آن در این عالم و بعد از آن یافت می‌شود، نسبتی می‌بیند. از طرف دیگر، معتقد است در بحث از این نظریه اسلامی می‌توان به نظر رواقیان هم رجوع کرد (ر. ک. پینس، ۱۹۴۶م، ص. ۷۲). بعضی از نویسندگان ایرانی هم مبنای نظریه معتزله را موارد یادشده می‌دانند (برای نمونه ر. ک. حیدری و جامه بزرگی، ۱۳۹۸، ص. ۳۹). ملاحظه می‌شود از نظر برخی متفکران اسلامی و مستشرقان غربی مبنای این نظریه در مکاتب غیر اسلامی وجود دارد؛ اما حقیقت چیست؟ آیا می‌توان با قاطعیت مبنای نظریه معتزله را مکاتب یونانی و شرقی دانست؟ مبنای معتزله در ارائه این نظر چیست؟

قبل از پاسخ، توجه به یک مطلب روشن‌گر آن است. در رویکرد تاریخی از قدیم‌الایام و در رویکرد جدید تطبیقی گاهی به تأثیر یکی از دیگری حکم می‌شود؛ اما باید توجه کرد این نظر تطبیق‌گر است. ممکن است چنین بوده باشد و می‌تواند چنین نباشد؛ زیرا تاریخ اندیشه و رویکردهای مختلف فکری گواه بر این است که اندیشمندان زیادی در جوامع مختلف و کاملاً مجزا با مسائل مشترک یا مسائلی که جنبه‌های مشترکی دارد، روبه‌رو شده‌اند. آنها براساس بینش و مبنای نظری خود به آنها پاسخ داده‌اند؛ در حالی که در آن زمان ارتباطی با سایر اندیشمندان نداشته و از نظرات آنها آگاه نبوده‌اند. محققان بعدی با توجه به آگاهی از هر دو نظر به بحث از ارتباط آنها پرداخته‌اند. رویکردهای تطبیقی که امروزه در هر رشته و گرایش مورد توجه قرار دارد، بر همین وظیفه عمل می‌کند.

اما در رویکرد تطبیقی بر این مسئله تأکید می‌شود که پرهیز از مقایسه ظاهری و داوری در این زمینه براساس شباهت‌های آنها امری ضروری است. اگر متکلمان اشعری

معدوم است. در محور دیگر که بیشتر نقدی کلامی است، منجرشدن این نظریه به قدم عالم است. در محور سوم در بحث از اثبات علم ازلی الهی است. نقد کلی دیگر به مبنای اخذ این نظریه از سوی معتزله مربوط می‌شود.

۵. مبنای و لوازم قائل‌شدن معتزله به شیئیت معدوم

در برداشت‌های مختلف، معتزله را در طرح این نظریه متأثر از نظریات فلاسفه و مکاتب غیر اسلامی معرفی کرده‌اند و به نظر آنها مبنای این نظریه تأثیری است که معتزله از نظریات خاصی دارند که در حوزه فکری غیر مسلمانان طرح شده است. شهرستانی می‌گوید: «آنها مطلبی از فلاسفه شنیدند و چیزی از کتاب‌های آنها تفسیر کردند و قبل از رسیدن به کنه حقیقت مطلب، آن را به‌صورت خام با علم کلام مخلوط کردند. آنها آن را از اصحاب هیولی و نظریه ایشان درباره آن گرفته و آن را در قالب مسئله معدوم درآوردند؛ در حالی که نظریه‌پردازان هیولی، در اثبات هیولای مجرد از صورت بر خطای روشنی هستند» (الشهرستانی، ۲۰۰۹م، ص. ۷۲). او سپس در ادامه می‌گوید: «به نظر معلم اول، هر حادث از عدمی، ضرورتاً مسبوق به امکان وجود خود است و امکان وجود، عدم محض نیست، بلکه امری است که قابلیت وجود و عدم را دارد. معتزله این مطلب را از ارسطو گرفته و گفتند معدوم شیء است و شیء را ممکن الوجود معرفی کردند» (همان).

همین‌طور، «هورتن» مستشرق معاصر گفته است: «نزد مسلمانان دو نظریه است که بر تأثیر مذهب و ایشیشکا (از مذاهب هندی) بر علم کلام اسلامی دلالت می‌کند». اولین نظریه، نظریه شیء بودن معدوم است. (ر. ک. پینس، ۱۹۴۶م، ص. ۷۲). پینس در تبیین نظر هورتن می‌گوید: در اینکه بین این دو نظریه در اصل و اساس شباهت وجود دارد اختلافی نیست؛ اما در اصل این مذهب کلامی می‌توان به مکتب قدمای یونانی رجوع کرد (ر. ک. پینس،

¹ Nyberg

در فرهنگ اسلامی و دیوید هیوم فیلسوف قرن هیجدهم انگلیسی در توجیه ضرورت علی عادت بشری را مطرح می‌کنند، می‌توان به تطبیق آن دو نظر پرداخت؛ اما نمی‌توان گفت یکی متأثر از دیگری است و نظر خود را بر مبنای نظر دیگری ارثه داده است. در رویکرد تطبیقی تأکید بر این است که مبنای و به‌ویژه علت پیدایش مسئله در دو نظر قابل تطبیق باید شایان توجه قرار گیرد.

اگر شباهت‌های ظاهری بین نظریه شیئیت معدوم با نظر هیولای ارسطویی، مثل افلاطونی، دیدگاه رواقیان، الیثانیان و مذهب وایشیشکا وجود دارد یا اگر این نظر با هر کدام از آنها مشترکاتی دارد، باید دقت کرد در هیچ کدام مبنای اصلی بحث در ساحت خداشناسی و به‌ویژه توحید نیست. دغدغه هیچ‌کدام عدم تغییر ذات الهی نیست. معتزله با توجه ویژه به توحید و بحث صفات الهی، با این مسئله روبه‌رو شده و درصدد حل آن برآمده‌اند. مبنای نظر معتزله مسئله توحید، صفات الهی، به‌ویژه علم ازلی خداوند و ثبات و عدم تغییر در ذات الهی است. مبنای نظر آنها این است که «خداوند متعال عالم به چیزی است که ازلی است و جایز نیست که با جهل یا فراموشی از این ویژگی خارج شود؛ اما آنچه دلالت می‌کند بر اینکه او عالم به چیزی است که ازلی است، این است که اگر به چیزی که ازلی است، عالم نبود و علم او بعد از فقدان، حاصل می‌شد، لازم می‌آمد او به علم متغیر حادث، عالم باشد که این امری نادرست است (ر. ک. القاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۶۰)؛ بنابراین، اصل توحید، معتزله را به تنزیه خداوند از هر چیزی که شایسته او نیست رسانده است و در این زمینه به علم او به اشیاء قبل از تحقق خارجی و عینی پاسخی داده‌اند که با توحید الهی و ثبات ذات او منافاتی نداشته باشد.

از سوی مخالفان معتزله، مهم‌ترین لازمه این نظریه را قائل شدن به قدم جهان هستی معرفی کرده‌اند و از این نظر معتزله را به شدت شماتت می‌کنند. شاید این اتهام ناشی از همان اتهام تأثیر معتزله از نظریات یادشده است؛ زیرا تقریباً

بیشتر صاحبان آن نظریه‌ها به قدم عالم قائل‌اند. اسفرائینی می‌گوید: «همه معتزله، به غیر از صالحی، بر این سخن ننگ‌آور اتفاق نظر دارند که معدوم شیء است. این نظر از ایشان تصریح به قدم عالم است» (الاسفرائینی، ۱۳۵۹ق، ص. ۶۰؛ همچنین، در این ادعا ر. ک. الجونینی، ۱۹۶۹م، ص. ۱۲۵؛ البغدادی، ۱۹۷۷م، ص. ۱۶۵-۱۶۴، ۱۴۰۱ق، ص. ۷۱). برخی از نویسندگان معاصر هم از لوازم نظریه شیئیت معدوم، قدم عالم دانسته‌اند (در این مورد ر. ک. زهدی، ۱۹۷۴م، ص. ۶۰-۵۹؛ صبحی، ۱۹۸۵م، ص. ۲۷۶). آیا می‌توان لوازم این نظریه را دقیقاً قدم عالم دانست؟ آیا می‌توان اعتقاد به قدم عالم را به معتزله نسبت داد؟

اینکه از لوازم این نظر قدم موجودات و ممکنات عالم است، ممکن است پیامد ظاهری این نظر باشد؛ ولی آیا نخست، معتزله به قدم عالم معتقد هستند؟ و دوم، آیا نمی‌توان حدوث موجودات ممکن را به نوعی با نظریه شیئیت معدوم سازگار دانست؟ آنچه از نظرات صریح بیشتر معتزله برمی‌آید مخالفت شدید با قدم عالم است. آنها حتی با اشاعره که به قدم ثمانیه یعنی قدم ذات و هفت صفت الهی قائل‌اند، به شدت مخالفت دارند. آنها در رد نظر اشاعره از این جهت، به نفی صفات و به نوعی عینیت صفات قائل‌اند. دیدگاه معتزله مبنی بر اختصاص قدم تنها برای خدا و اینکه آن خاص‌ترین صفت اوست، منجر به نفی صفات حقیقی از خداوند، یعنی قادر بودن خداوند به وسیله قدرتی و یا عالم بودن او به وسیله علمی شده است؛ زیرا این صفات منجر به تعدد قدم می‌شد. شهرستانی از ابو هذیل معتزلی این سخن را حکایت کرده است که: «خداوند متعال عالم است به علم، در حالی که علم او ذات اوست، قادر است به قدرت، در حالی که قدرت او ذات اوست، حی است به حیات، در حالی که حیات او ذات اوست» (الشهرستانی، ۱۳۶۷، ص. ۶۴؛ همچنین ر. ک. التفازانی، ۱۴۲۱ق، ص. ۳۷).

شهرستانی در ادامه می‌گوید: «معتزله صفات قدیم را کلاً نفی کردند و گفته‌اند: خداوند متعال به علم، قدرت و

۶. تحلیلی از نقدهای دیگر بر نظریه شیئیت معدوم

نقد دیگر متکلمان اشعری و فلاسفه بر این نظر قائل شدن به نفی تناقض است. آیا چنین است؟ ابتدا توجه به این نکته لازم است که معتزله به عقل و روش عقلی و استدلالی بهاء بسیاری می‌دهند و حتی به نوعی به اصالت عقل قائل‌اند. این امر در بحث خدانشناسی معتزله کاملاً مشهود است. نفی جسمیت، زمان و مکان برای خداوند، نفی تغییر در ذات الهی و بسیاری از مواردی که در ساحت ملکوتی الهی از ذات و صفات او مطرح می‌کنند، بر مبنای حکم عقل است. همچنین، اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین یک اصل عقلی است و مسلماً معتزله قائل به نفی آن نیستند؛ اما اینکه آیا این نظریه منجر به نفی تناقض می‌شود، درخور بررسی است.

این نقد از سوی متکلمان چنین بیان شده که از موارد مقرر در علم منطق این است که نفی و اثبات تقابل دارند و منفی و مثبت به تقابل تناقض متقابل‌اند؛ یعنی اگر چیز معینی، در حالت خاصی، از جهت خاصی، نفی شود، اثبات آن، در آن حالت و از آن جهت خاص، ممکن نیست. کسی که منکر این قضیه شود، حقایق اولیه را منکر شده است و چون معدوم و منفی مترادف است، اگر معدوم ثابت باشد، منفی ثابت است. پس در اصل حکم اجتماع نقیضین را رد کرده است. تبیین این مطلب در طرف مقابل چنین قیاسی است که هر معدومی منفی است؛ هیچ منفی ثابت نیست؛ پس هیچ معدومی ثابت نیست (ر. ک. الشهرستانی، ۲۰۰۹م، ص. ۱۵۲-۱۵۱). فلاسفه اسلامی هم این نقد را در جاهای مختلف مطرح کرده‌اند (ر. ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ج. ۱/۷۶-۷۵؛ ج. ۲/۲۸۸؛ مطهری، ۱۳۶۱، ص. ۱۵-۱۴۸).

بر این اساس، باید پرسید منظور معتزله از ثبوت معدومات چیست؟ در چه صورت نظر آنها مشمول این نقد منطقی است؟ آنچه به طور صریح در اینجا می‌توان گفت این است که اگر منظور معدوم نفی هر گونه وجودی باشد، این نقد وارد است و عبارت شیئیت معدوم به این

حیات، عالم، قادر و حی نیست، بلکه او به ذاتش همه آنهاست. اینها صفات و معانی قدیم قائم به ذات او هستند؛ زیرا اگر این صفات در قدم که خاص‌ترین صفت اوست با او مشارکت داشتند، با او در اولویت مشارکت پیدا می‌کردند» (الشهرستانی، ۱۳۶۷، ص. ۶۴)؛ بنابراین، معتزله مذهب خود را درباره صفات الهی بر اساس اصل اول از اصول پنج‌گانه خود، یعنی توحید، بنا کردند. معتزله معتقدند وحدانیت کامل خداوند متعال اقتضا می‌کند که خداوند به تنهایی قدیم ازلی باشد و غیر از او هر چه هست حادث و مخلوق است (الشهرستانی، ۱۳۶۷، ص. ۵۶-۵۷). به نظر جبائی معتزلی خاص‌ترین صفت باری تعالی قدم است (الشهرستانی، ۱۳۶۷، ص. ۹۴). قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «پس اگر اثبات شود که خداوند قدیم است، این صفت ذاتی اوست و کسی که حکم کرده است که این صفت به ذاتی اختصاص دارد، مشروط به غیر آن نیست» (عبدالجبار، ۱۹۶۲م الف، ج. ۵۴/۱).

معتزله بر اساس این اصل حکم کردند که: «خداوند متعال شیء‌ای متفاوت با همه اشیاء است. او جسم، جوهر، عرض، جزء و عنصر نیست، بلکه او آفریننده جسم، جوهر، عرض، جزء و عنصر است. او در دنیا و آخرت به ادراک هیچ حسی از حواس در نمی‌آید؛ هیچ مکانی او را دربر نمی‌گیرد؛ در هیچ سرزمینی جای ندارد، بلکه او موجود ازلی است که زمان، مکان، حد و نهایت ندارد. او آفریننده اشیاء و خلق آنها را لاشیء بوده و قدیم است و هر چیزی غیر از او حادث است» (ر. ک. المسعودی، بی‌تا، ص. ۱۷۴).

ملاحظه می‌شود که مبنای این نظریه از سوی معتزله اصل توحید و نفی تغییر در ذات واحد الهی است. آنها به صراحت بر قدم ذات الهی و نفی قدم از هر چیزی تأکید دارند و با توجه به تعاریفی که از شیئیت و معدوم داشتند، نمی‌توانند نظریه شیئیت معدوم منجر به قدم عالم شود. لازمه این نظریه قدم همه چیز در ساحت علم الهی است که آن هم برخلاف نظر اشاعره تبیینی با ذات الهی ندارد.

پس شیئیت ندارد؛ اما معتزله که علم و معلوم را اعتقادی می‌دانند که در نفس جایی دارد و موجب سکون و آرامش می‌شود: «انه اعتقاد الشیء علی ما هو به ... مع سکون النفس الّذی یختص به العلم» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م ب، ج. ۱۵/۱۲) و در نظریه شیئیت معدوم، معدوم را معلوم می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۶)، قائل به شیئیت معدوم هستند. پس، معتزله برای معدومات خارجی جایی در علم و با توجه به تعریفشان از علم در نفس لحاظ می‌کنند.

بر این اساس، نظریه شیئیت معدوم معتزله در صورت پذیرش نمی‌تواند بر مبنای اضافه‌بودن علم باشد. نمی‌تواند بر مبنای این نظر باشد که شیء همان ماهیتی است که در خارج موجود است و مغایرتی با وجود خارجی ندارد. اگر برای معلوم مغایرت ماهیت از وجود قائل باشیم و اگر برای ماهیت معلوم جدا از وجود خارجی آن وجودی قائل باشیم و شیئیت معدوم به معنای اینکه ماهیت یک شیء معدوم در خارج، ثبوتی در نفس دارد، بدانیم نظریه شیئیت معدوم نظریه صحیحی است. معماری که تصویری از خانه‌ای دارد که هنوز در خارج به وجود نیامده، چیزی (شیء‌ای) در نفس و ذهن دارد که معدوم خارجی است.

این برداشت از سوی برخی از اندیشمندان اسلامی هم مطرح شده است. ابوعلی مسکویه (۴۲۱-۳۲۶ق) فیلسوف قرن چهارم در تحلیل نظریه معتزله همین نظر را دارد. او معتقد است برخی از اختلاف‌نظرها و نزاع‌های متکلمان در این بحث، ناشی از خلطی است، میان معدوم مطلق و معدوم حسی که «لاشیء» است، با معدوم در وهم که «شیء» به‌شمار می‌آید. باید میان معدوم مطلق که لاشیء محض است و دیگر معدومات، تفاوت قائل شد و اگر معدوم از جهت قراردادن در وهم خود در نظر گرفته شود، می‌توان آن را شیء به‌شمار آورد؛ زیرا صورت وهمی آن حقیقتاً موجود است و اگر معدوم از جهت حسی در نظر گرفته شود، نمی‌توان آن را شیء محسوب داشت؛ زیرا امر حسی، نیازمند پدیده محسوس عینی است

معنا یک پارادکس و تناقض‌گویی است؛ اما اگر ثبوت اعم از وجود خارجی و عینی باشد، یعنی شامل هم وجود عینی و هم وجود ذهنی شود، دیگر نمی‌توان از تناقض دم زد. ابن‌سینا به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید «جایز است که شیء در ذهن ثابت باشد و در اعیان خارج معدوم باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۳). ملاصدرا هم از یک طرف شیئیت در بیان معتزله را به معنای ثبوت می‌داند: «إن شیئیة الماهیة و هی المعبرة عندهم بالثبوت» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳۴۷/۲) که در این معنا منظور از عبارت شیئیت معدوم ثبوت معدومات است و نیز شیئیت ماهیت به معنای ثبوت ماهیات در نظر معتزله را ظهور آنها نزد عقل به نور وجود تأیید می‌کند (ر. ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳۴۷-۳۴۸/۲). حاج ملاهادی سبزواری هم نظر معتزله مبنی بر شیئیت معدوم را به این معنا که ثبوت اعم از وجود عینی باشد، پذیرفتنی می‌داند. او حتی به دلیل نفی کثرت در ذات الهی در بحث از علم ازلی خداوند ثبوت در این نظر را در مقابل نفی می‌داند؛ اما غیر از وجود عینی و ذهنی می‌داند (ر. ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳۴۷-۳۴۸/۲).

از آنجا که اشاعره علم و معلوم انسان را نوعی اضافه به شیء خارجی می‌دانند (رازی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۲۰) و معتقدند نخست، شیء همان موجود خارجی است، و دوم، علم انسان به موجود عینی تعلق می‌گیرد و علم ما به معدوم علم به شیء معدوم نیست، علم به عدم شیء است (الجوینی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۳۴)؛ بنابراین، ثبوت معدوم را همان وجود معدوم تلقی می‌کنند و آن را یک تناقض می‌دانند؛ در حالی که ثبوت معدوم به معنای وجود علمی معدوم خارجی است و در این تناقضی نیست. به عبارت دقیق‌تر، اشاعره به یکی از شرایط هشت‌گانه تناقض یعنی مکان توجه نکرده‌اند؛ یعنی عدم و نفی چیزی در خارج، با وجود و ثبات چیزی در علم، متناقض نیست.

خلاصه: اشاعره که معتقدند علم اضافه است و معدوم چیزی است که تحقق خارجی ندارد و معلوم ما نیست، نمی‌توان از آن خبر داد و نه می‌توان درباره آن حکم کرد،

خلال سخنان آنها که به بعضی اشاره شد و از این نظریه به آنها پی برد. تفکیک معدوم مطلق، معدوم نسبی و معدوم در خارج و اینکه معتزله قائل به معدوم عینی است و معدوم مطلق منظور نمی‌کند، مشکل این نظریه را حل می‌کند. قائل بودن به وجود ذهنی از آن برداشت می‌شود و نیز آنچه از این نظریه دریافت می‌شود پذیرش مغایرت ماهیت از وجود است. اگر هر موجودی همان ماهیت دارای وجود خارجی است، پس معدوم به معنای نفی ماهیت است و نمی‌تواند در جایی موجود شود و ثبات یابد؛ اما اگر ماهیت مغایر با وجود است، می‌تواند در علم انسان و علم الهی ثبوتی و وجودی داشته باشد. فخر رازی از مبانی شیئیت معدوم را مغایرت ماهیت از وجود می‌داند که نظر فلاسفه است و می‌گوید «و هذه المسألة متفرعة علی مسألة أخرى و هي أن الوجود، هل هو مغایر للماهیة، أم لا» (رازی، ۱۴۲۹ق، ص. ۸۲/۱). سبزواری ضمن تصریح به نقد مخالفان بر نظریه ثبوت معدومات، با نگاهی فلسفی به تبیین و توجیه این نظریه پرداخته است. او معدوم را به دو قسم تقسیم می‌کند که یکی نفی محض است و آن را «مرفوع الشیئین» می‌نامد؛ یعنی نه دارای شیئیت وجود است و نه دارای شیئیت ماهیت؛ این قسم معدوم در نظر معتزله، ثابت به‌شمار نمی‌آید. سبزواری قسم دوم را «مرفوع شیئیه الوجود» می‌نامد که دارای شیئیت ماهیت است و این قسم است که معتزله آن را ثابت دانسته‌اند. بر این اساس، سبزواری نظریه ثابتات معتزله را تمایزی میان تقرر وجودی و تقرر ماهیتی به‌شمار می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱۸۴/۲). همچنین، معتزله قائل به تعلق جعل به وجود هستند که اشاره شد. حال، با توجه به مطالب یادشده آیا این نظریه در اثبات علم ازلی خداوند کارا است؟ آیا با وجود اینکه نقدهای وارده بر این نظریه پذیرفتنی نیست، آیا اصل نظریه در اثبات علم ازلی خداوند کارایی دارد؟

۸. کارایی نظریه شیئیت معدوم در مسئله علم ازلی

(ابن مسکویه، ۳۷۰ق، ص. ۳۴۳-۳۴۴). شهرستانی با بیانی دیگر بر این معنا تأکید می‌ورزد که معتزله گمان کرده‌اند امور متصور در اذهان مانند اجناس و انواع، اشیائی ثابت در اعیان به شمار می‌آیند و بدین سبب معدوم را شیء انگاشته‌اند (الشهرستانی، ۲۰۰۹ق، ص. ۱۶۳). فخرالدین رازی، متکلم اشعری قرن هفتم هم به باورداشتن معتزله از وجود ذهنی در طرح این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید پذیرندگان وجود ذهنی برآن‌اند که ماهیت در ذهن، وجود و ثبوت دارد و ازین‌رو، نیازمند ثبوتی خارجی نیست (ر. ک. رازی، ۱۴۲۹ق، ج. ۶۰/۱-۶۱). ملاصدرا این نکته را به گونه‌ای دیگر بیان کرده و پس از ذکر نظریه ثابتات تصریح کرده است که «شاید آنان [معتزله] از امور ذهنی غافل بوده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۹۶/۱).

۷. نظریه شیئیت معدوم و علم ازلی الهی

همانطور که اشاره شد جایگاه اصلی نظریه شیئیت معدوم در رویکرد معتزله در علم ازلی الهی به موجودات است. معتزله معتقدند تمام ماهیات قبل از تحقق خارجی و در حالی که معدوم هستند، از ازل در علم خداوند ثابت می‌باشند؛ بنابراین، هر چیزی با تمام ویژگی‌های آن قبل از ایجاد در علم الهی ثبوتی دارد و خداوند در هنگام ایجاد تنها به آنها وجود عینی داده است. بر همین اساس، معتزله معتقدند جعل تنها به وجود تعلق می‌گیرد: درواقع از نظر معتزله جعل به معنای اعطاء به صفت وجود تعلق می‌گیرد (ر. ک. عجمالی معتزلی، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۷۱)؛ بنابراین، معتزله در نظریه شیئیت معدوم به مبنایی قائل‌اند که با فلسفه متعالیه سازگار است. آن مبنا مسئله جعل است.

بنابراین، معلوم شد که نظریه شیئیت معدوم فی‌نفسه براساس مبانی و لوازمی که از آن متفرع می‌شود، نظریه‌ای توجیه‌پذیر است. هرچند این مبانی و لوازم از سوی متکلمان معتزله به‌طور صریح بیان نشده‌اند، می‌توان از

خداوند

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱۸۲/۲-۱۸۳)

توضیح اینکه اگر با اصالت ماهیت، تفکیک ماهوی بین ماهیات و بین ماهیت و صفات آن و جدایی آنها از ذات الهی به شیئیت معدوم و ثبات آن در ذات الهی قائل باشیم، یا قائل به قدم عالم و ماهیات آن می‌شود یا به نفی وحدت ذاتی الهی منجر خواهد شد؛ زیرا نخست، ماهیات از هم متمایز هستند و دوم، برای ماهیات در ازل ثبوت عینی قائل شده‌ایم؛ بنابراین، اگر این ماهیات متمایز دارای وجود عینی ازلی جدا از ذات الهی تلقی شوند، قدم آنها نتیجه می‌دهد و اگر لاینفک از ذات الهی دانسته شود، وحدت ذات الهی را نفی می‌کند، ذات الهی محل حوادث دانسته می‌شود.

اما اگر منظور از معدوم نبود در جهان خارج عینی بالفعل باشد و شیئیت، ماهیت ممکنه ثابت و موجود در ساحت علمی تلقی شود، شیئیت معدومات و ثبوت آنها عبارتی صحیح است و در صورتی که بتوان وجود آنها را در ذات الهی بدون لوازم منفی ترسیم کرد، یعنی بدون تمایز، بدون وجود عینی و ذهنی و دارای ثباتی به تبع ذات الهی، نظر صحیحی است (ر. ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱۷۵/۱). حال چنین برداشتی در چه صورت ممکن است؟ با اصالت ماهیت چنین برداشتی ممکن نیست. تمایز و انفکاک ماهوی براساس هر نظریه‌ای در حوزه علم ازلی خداوند چالش‌برانگیز است. نظریه فلاسفه مشاء و حتی نظریه اعیان ثابته صوفیه هم با چنین چالشی روبه‌رو است.

خلاصه، از نظر ملاصدرا و فلاسفه پیرو حکمت متعالیه، اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن مبانی است که می‌تواند نظریه ثبوت معدومات و اعیان ثابته عرفا را در اثبات علم ازلی خداوند به موجودات قبل از ایجاد پذیرفتنی سازد. بر اساس این مبانی، هر ماهیتی و هر صفتی از هر ماهیتی وجوداً و به صورت تشکیکی در ذات الهی ثابت و متحقق است و بر این اساس، ثابتات ازلی در هر نظریه‌ای توجیه‌پذیر است. هر چند در این زمینه ملاصدرا نظر خاصی بر مبنای دیدگاهش نسبت به علیت دارد که جای آن در اینجا نیست.

نتیجه

صدرالمتألهین اندیشمندی است که به طور نسبتاً مفصل به بررسی کارایی این نظریه پرداخته است. ابن‌سینا سهروردی و دیگر متفکران اسلامی قبل از ملاصدرا توجه خود را بیشتر به اصل مسئله معطوف داشته و به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند (ر. ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۵-۴۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج. ۲۰۵/۱). ملاصدرا در بیشتر آثار خود قبل از اظهار نظریه خاص خود درباره علم ازلی خداوند، این نظریه را همراه با نظرات دیگر آورده و به نقد و بررسی آنها پرداخته است. به طور کلی، از نظر ملاصدرا هر چند این نظریه از جهاتی می‌تواند صحیح باشد، در اثبات علم ازلی خداوند از کارایی پذیرفتنی برخوردار نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۹).

ملاصدرا معتقد است عدم اصالت وجود و جدایی وجود از ماهیت به معنای عروض آن، محور اشکال نظریه معتزله و حتی نظریه اعیان ثابته صوفیه است. بدون اصالت وجود نمی‌توان برای ماهیت حکمی کرد. ملاصدرا می‌گوید: «لقائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما غلظهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيات، إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۲۸۸/۲). و در جای دیگر می‌گوید: «فعلم الباری تعالی عند المعتزلة به ثبوت هذه الممكنات فی الازل یقرب ما ذهب الیه الصوفیة لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عینياً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱۸۸/۶) سپس همان نقد و رد نظر معتزله را نقد و رد نظر صوفیه می‌داند و ثبوت معدومات بدون وجود و اصالت آن را به هر بیانی واضح الفساد می‌خواند. حاجی سبزواری در حاشیه همین ادعا بطلان این نظر را براساس اصالت ماهیت و اعتباریت وجود به هر صورتی که باشد، معرفی می‌کند (صدرالدین

الناجیه من الهالکین (محمد زاهر الکوثری، علق علیه و حقه؛ چاپ اول). مطبعة الأنوار.

الأشعری، ابوالحسن علی بن إسماعیل (۱۹۸۰م). مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین (چاپ اول). فرانز شتاينر.

البغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۱ق). اصول الدین (چاپ اول). دار الکتب العلمیه.

البغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م). الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم (نوبت چاپ). دار الافاق الجديده.

بینس، سالمون (۱۹۴۶م). مذهب الذره عند المسلمین و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود (محمد عبدالهادی ابوریده، نقله من الألمانية؛ چاپ اول). مکتبه النهضه المصریه

التفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۱ق). شرح العقائد النسفیة (چاپ اول). المکتبه الأزهریه للتراث.

التهانوی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقاسیم و إشراف و مراجعه توفیق للعجم (علی دحروج، محقق، نقل النص الفارسی الی العربیه عبد الخالدي؛ چاپ اول). مکتبه الناشرین.

الجوينی (۱۹۶۹م). الشامل فی اصول الدین (علی سامی النشار، فیصل بدیر عون، سهیر محمد مختار، تحقیق و تقدیم؛ چاپ اول). دارالمعارف.

الجوينی (۱۹۹۵م). کتاب الإرشاد الی قواطع الأدله فی أصول الاعتقاد (محمد یوسف موسی، علی عبد المنعم عبد الحمید، حقق و علق علیه؛ چاپ اول). مکتبه الخانجی.

جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). کلام اسلامی (چاپ اول). حکمت.

حیدری، محمدجعفر، و جامه بزرگی، محمدجعفر (۱۳۹۸). تحلیل نظریه شیئیت معدوم در حکمت سینوی و صدرایی. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۸(۱)، ۲۹-۴۱.

<https://doi.org/10.30473/pms.2020.32741.1500>

الرازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق). مطالب العالیة من العلم

۱. معتزله نظریه شیئیت معدوم یا ثابتات ازلی را برای اثبات علم ازلی خداوند به موجودات ممکن قبل از ایجاد مطرح کرده‌اند. متکلمان اشعری و فلاسفه اسلامی، این نظریه را نقد و رد کرده‌اند. براساس معنایی که معتزله از شیئیت، یعنی چیزی که به‌نوعی ثابت است و می‌توان از آن خبر داد و معنای معدوم که منظور چیزی است که در خارج موجود نیست و براساس معنایی که معتزله از علم و معلوم می‌کنند که اعتقادی است و در نفس آدمی جای می‌گیرد و باعث آرامش می‌شود و منظوری که از ثابت به معنای اعم از موجود خارجی دارند، نظریه شیئیت معدوم را به‌خودی‌خود توجیه‌پذیر می‌داند.

۲. این نظریه براساس مبانی مغایرت وجود و ماهیت، وجود ذهنی و تعلق جعل به وجود که از اصول حکمت متعالیه است، مبتنی است؛ هرچند معتزله از آنها بیان صریحی ندارند.

۳. معتزله این نظر را در جهت اثبات علم الهی مطرح کرده‌اند. با اصالت ماهیت، این نظریه چنین کارایی ندارد؛ زیرا به قدم موجودات ممکن یا تكثر ذات الهی و محل حوادث دانستن آن منجر می‌شود.

منابع

قرآن کریم

ابن حزم (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل و الأهماء و النحل (چاپ اول). دارالکتب العلمیه.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، مصحح؛ چاپ اول). انتشارات جامعه مدرسین.

ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۰ق). الشوامل ضمن الهوامل و الشوامل (احمد امین و احمد صقر، مصحح؛ چاپ اول). دارالکتب.

ابن منظور (۲۰۰۰م). لسان العرب (چاپ اول). المکتبه الفیصلیه.

الإسفراینی (۱۳۵۹ق). التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۴۱۶ق.). شرح الأصول الخمسة، حققه و قدم له عبد الكريم عثمان (چاپ اول). مكتبة وهبه.

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۹۶۲م. الف). المجموع فی المحيط بالتكليف (الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، مصحح؛ ج. ۱؛ چاپ اول). مطبعة الكاثوليكية.

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۹۶۲م ب)، المغنی فی ابواب التوحيد و العدل (ابراهيم مدكور، تصحيح و مقدمه؛ ج. ۱۲؛ چاپ اول). دارالكتب العربی.

عجالی معتزلی، مختار بن محمود (۱۴۲۱ق.). الاستقصا فی ما بلغنا من كلام القدماء (چاپ اول). المجلس الشئون الاسلامیه.

الفارابی، ابی نصر (۱۹۷۰م.). كتاب الحروف (مهدي محسن، مصحح؛ چاپ اول). دارالمشرق.

کریمی، آذر، و سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳). نسبت وجود و شیئیت در دیدگاه ابن سینا و نیشن سمن. معرفت فلسفی، ۱۱ (۳)، ۱۲۰-۹۹.

<https://ensani.ir/fa/article/337344>

کمالی، مرتضی (۱۳۷۷). نقد شیئیت معدوم معتزله از دیدگاه مولوی. کلام اسلامی، (۲۶)، ۲۹-۴۱.

<https://ensani.ir/fa/article/92615>

المسعودی (بی تا). المروج للذهب (شارل پلا، محقق؛ چاپ اول). طبعه بون سویسرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). شرح منظومه (ج. ۱؛ چاپ اول). انتشارت حکمت.

هویدی، یحی (۱۹۷۹م.). دراسات فی علم الکلام و الفلسفة الإسلامیة (چاپ اول). دار الثقافة و التوزیع.

الالهی (چاپ اول). دارالكتب العربی.

الرازی، فخرالدین (۱۴۲۹ق.). المباحث المشرقیة (عبدالرحمان بدوی، محقق؛ چاپ اول). ذوالقربی.

زهدي، جارالله (۱۹۷۴م.). المعتزلة (چاپ اول). الأهلية للنشر و التوزیع و الطباعة.

سهروردي، شهاب الدين (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات (هانری کرین، مصحح؛ چاپ سوم). پژوهشگاه علوم انسانی.

الشهرستاني، محمد بن عبدالکريم (۱۳۶۷). الملل و النحل (چاپ اول). المكتبة الانجلو المصرية.

الشهرستاني، محمد بن عبدالکريم (۲۰۰۹م.). (نهاییة الأقدام فی علم الکلام، حرره و صححه الفريد جیوم؛ چاپ دوم). المكتبة الثقافة الدينية.

صبحی، أحمد محمود (۱۹۸۵م.). فی علم الکلام (چاپ اول). دار النهضة العربیة.

صدرالدين شیرازی، ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة (جلال الدین آشتیانی، تعليق و تصحيح؛ چاپ دوم) مرکز نشر دانشگاهی

صدرالدين شیرازی، ملاصدرا (۱۹۸۱م.). الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (چاپ اول). دار احیاء التراث.

طوسی، خواجه نصیرالدین، و حلّی، جمال الدین (بی تا). كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد (ابوالحسن شعرانی، ترجمه و شرح؛ چاپ اول). انتشارات کتابفروشی اسلامیة.

عبدالباقي، محمدفؤاد (۱۳۶۴). المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم (چاپ اول). مطبعة دارالكتب المصرية.

Council Affairs Islamic. [In Arabic].

Al- qazi, A. J. (1962a). *Al-Majmoo' fi al-Muhit bi al-Takleef* (corrected by F. J. Yousef Houben al-Jisoui). Catholic Press. [In Arabic].

Al- qazi, A. J. (1962b). *Al-Mughni in the chapters on monotheism and justice* (corrected & introduced by I. Madkour).

References

The Holy Quran

Abdel-Baqi, M. F. (1985). *The Indexed Dictionary of the Words of the Noble Qur'an*. Egyptian Book House Press. [In Arabic].

Ajali Mu'tazili, M. b. M. (2000). *Investigating what we have learned from the old words*.

- Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Al- qazi, A. J. (1995). *Explanation of the Five Principles* (verified & presented to him by A. K. Othman) Wahba Library. [In Arabic].
- Al-Ashari, A. (1980). *Maqalat Al Islamein va Ekhtelaf Al Mosllin*. Franz Steiner. [In Arabic].
- Al-Baghdadi, A. (1977). *The difference between al-farq and the statement of the group of survivors*. Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic].
- Al-Baghdadi, A. (1980). *Usul al-Din*. Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Al-Farabi, A. N. (1970). *The Book of Letters* (corrected by M. Mohsen). Dar Al-Mashreq. [In Arabic].
- Al-Isfarayni (1980). *al-Tabasir Fi al-Din va Tamiz Al-ferqat E Najiyah Men al-Halkin* (by M. Zahir Al-Kawthari). Al-Anwar Press. [In Arabic].
- Al-Jowini, A. (1969). *Al-Shamil fi Usul al-Din* (research & submission by A. Sami al-Nashar, F. Badir Aoun & S. Mukhtar). Maarif. [In Arabic].
- Al-Jowini, A. (1995). *Kitab al-Irshad al-Qawatah al-Edildis fi Asul al-Ithiqad* (Haqq & Alaq by M. Y. Musa, A. Abdul Moneim Abdul Hamid). Khanji School. [In Arabic].
- Al-Masoudi, A. (n. d). *Meadows of Gold*, Edition Bonn. [In Arabic].
- Al-Razi, F. (1986). *Maad al-Aaliyyah Man Alam Al-Ilahi*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Al-Razi, F. (2008). *Al-Mahabhir al-Mashrekhii* (research by A. Badavi's). Zulqorbi. [In Arabic].
- Al-Shahristani, M. A. (1988). *Al-Milal wa Al-Nahl*. Anglo-Egyptian Library. [In Arabic].
- Al-Shahristani, M. A. (2009). *The End of Foots in the Science of Theology* (edited & corrected by Al-Fareed Guillaume). Religious Culture Library. [In Arabic].
- Al-Taftazani, S. (2000). *Sharh al-Aqeed al-Nasafiyyah*. Al-Maktab Al-Azhariyah. [In Arabic].
- Al-Thanavi. (1996). *Kashaf al-Funun and Ulum terms, presented and honored and reviewed Tawfiq al-Ajam*. (Research by A. Dahrouj, Naql al-Nus al-Farsi al-Arabiya by A. Khaldi). Maktaba al-Nashrun. [In Arabic].
- Heydari, M. J., & Jameh bozorgi, M. J. (2018). Analysis of the Theory of Immortal Shiism in Hekmat Sinavi and Sadraei. *Two Quarterly Journals of Hekmat Sadraei*, 8(1), 29-41. <https://doi.org/10.30473/pms.2020.32741.1500> [In Persian].
- Hoveidi, Y. (1979). *Studies in Islamic Kalam and Islamic Philosophy*. Dar Al-Taqwa and Al-Tawzi'ah. [In Arabic].
- Ibn Hazm, A. (1995). *Al-Fasl fi Al melal val Ahvahe val Nehal*. Dar al-Kitab Al-Elamiya. [In Arabic].
- Ibn Manzoom, M. (2000). *Lesan Al-Arabs*. al-Maktab al-Faisaliyah. [In Arabic].
- Ibn Maskowayh, A. (1991). *Al-Shwamil", including Al-Hawamil and Al-Shwamil* (with the efforts of A. Amin & A. Saqr). Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Ibn Sina A. A. (1997). *Al-ElaHiyat Men Kitab al-Shifa* (by H. Hasanzadeh Amoli). Jame Modaresin Press . [In Persian].
- Jahangiri, M. (2011). *Islamic Words*. Hikmat. [In Persian].
- Motahari, M. (1982). *Sharh Manzomeh*. Hekmat Publishing. [In Arabic].
- Pines, S. (1946). *The Theory of the atom among the Muslims and its interest in the Schools of the Greeks and the Hindus* (M. Abd al-Hadi Aburidah, Trans.). Al-Nahda Al-Masriyya. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, M. S. (1981). *Deistic evidence, commentary* (correction & introduction by J. Ashtiani). Daneshgah Publishing Center. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, M. S. (1981). *Transcendental Wisdom in the Four Books of Reason*. Dar Revival of Heritage. [In Arabic].
- Sobhi, A. M. (1985). *in Theology, Lebanon*. Arab Renaissance House. [In Arabic].
- Sohravardi, S. (2010). *Collection of Works* (Corrected by H. korban). Research Institute of Human Sciences. [In Arabic].

Tusi, Q. H., & Hali, G. (n. d). *Kashf al-Murad Sharh Tajreed al-I'tiqad* (translated and explained by A.H. Sha'rani). Islamic book publications. [In Arabic].

Zohdi, J. (1974). *Al-Mu'tazilah*. Al-Ahliyyah. [In Arabic].