

## بررسی تطبیقی:

### اعیان ثابته در عرفان اسلامی و ثابتات ازلی در کلام معتزله

اصغر نوروزی\*

#### چکیده

در این مقاله، به بررسی تطبیقی دو آموزه اعیان ثابته در عرفان اسلامی و ثابتات ازلی در کلام معتزله می‌پردازیم. تبیین و تعریف اعیان ثابته و ثابتات ازلی و نیز بررسی رابطه ثابتات ازلی و احوال در کلام معتزلی بحث‌های مقدماتی این نوشتار است. همچنین بررسی دیدگاه اندیشمندان اسلامی در تبیین رابطه دو آموزه فوق و ارزیابی مشابهت‌های آن دو، به لحاظ مفهوم، کارکرد و ادله آنها، بحث‌های اصلی این نوشتار می‌باشد.

#### کلیدواژه‌ها

اعیان ثابته، ثابتات ازلی، حال (احوال).

\* پژوهشگر گروه عرفان مرکز دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی. تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۲/۲۲.

آموزه «اعیان ثابتة» و «ثابتات ازلی» به دو حوزه متفاوت کلام و عرفان تعلق دارد و به قرن سوم و هفتم هجری مربوط است. ارتباط میان این دو آموزه، از همان آغاز مورد توجه محققان و عرفان‌پژوهان قرار داشت.<sup>۱</sup> در بررسی تطبیقی این دو آموزه، نخست به اجمال به معرفی این دو آموزه می‌پردازیم.

### ۱. ثابتات ازلی

شیء ثابت، معدوم ثابت، ثابت ازلی، یا معدوم ازلی، مفهومی معتزلی در کلام اسلامی است. به ظاهر نخستین کسی که این مفهوم را مطرح کرد، متکلم معتزلی ابویعقوب یوسف بن اسحاق شحام (۲۸۰م) باشد.<sup>۲</sup> پس از وی، شاگردش ابوعلی جبایی (۳۰۲م) به بسط و شرح این مفهوم پرداخت و بعدها دیگر عالمان معتزلی همچون ابوهاشم جبایی، قاضی عبدالجبار و ابوالحسین خیاط به شرح و تفصیل و دفاع از آن پرداختند.

برابر این آموزه، معتزله معتقدند معدومات ممکن، پیش از وجود یافتن دارای ذوات و اعیان و حقایقی هستند که ثبوت و تقرر دارند و این ذوات، ازلی و ابدی‌اند و غیرمجموعول‌اند و تأثیر حق تعالی در آنها جعل این ذوات نیست، بلکه وجود بخشیدن به آنهاست.<sup>۳</sup>

معتزله با نوعی خرق اجماع و با تغییر در قلمرو مفهوم، واژگانی همچون وجود، عدم، ثبوت، شیئیت و نفی، مبنایی متفاوت بنا کردند. اینان بار د تساووق و تساوی مفهوم وجود، ثبوت و شیئیت، مفهوم ثبوت را اعم از وجود و معدوم را اعم از منفی گرفتند و بر آن شدند که ثبوت شامل وجود واجب و وجود ممکن و ممکن معدوم است و معدوم ممکن در همان حال عدم، شیئیت و ثبوت دارد. در مقابل، معنای عدم را نیز شامل معدوم ممتنع و معدوم ممکن گرفتند. بر این اساس، وجود و عدم نقیض یکدیگر نبودند، بلکه ثبوت و نفی در مقابل و نقیض هم می‌شوند.<sup>۴</sup>

بنابراین، معدومات ثابت ذواتی هستند که واسطه میان وجود و عدم‌اند. که همان ماهیات معدوم ممکن (و نه ممتنع) هستند که ثبوت و تقرر در موطنی خارجی (و نه ذهن و عقل) دارند و با این وصف، از معدومات ممتنع که هیچ نوع ثبوتی ندارند متمایزند. از آنجا که این ثابتات متعلق علم

حق تعالی هستند و علم حق تعالی از ازل به آنها تعلق می‌گیرد، به آنها معدومات ازلی می‌گویند. مفهوم ثابتات ازلی نیز، مانند بعضی دیگر از تعبیرهای معتزله، مورد توجه متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان قرار گرفت و درباره آن بررسی‌ها و ارزیابی‌هایی صورت گرفت. متکلمان، به ویژه اشاعره، مفهوم پردازی معتزله را نپذیرفتند، بلکه وجود را با ثبوت و عدم را با نفی به یک معنا گرفتند و وجود و ثبوت را مساوق شیئیت دانستند و نیز واسطه میان وجود و عدم را نپذیرفتند. اشاعره بر آن بودند که ممکن در حال عدم، یعنی پیش از ایجاد، عینی ندارد و در صورتی دارای عین می‌شود که خداوند آن را ایجاد کند.<sup>۵</sup>

گفتنی است گروهی از عارفان و حکیمان تعبیرهای این مفهوم را بررسی کرده‌اند و تبیین‌های قوی‌تری برای حل مسئله ارائه کردند که ضعف مفاهیم و تعبیرهای معتزلی را آشکار ساخت، به گونه‌ای که می‌توانست جای آنها را بگیرد.

در واقع، «ثابتات ازلی» یا «معدومات معلوم»، در عرفان نظری مفهومی متناظر دارد که در مقایسه با این مفهوم از انسجام نظری و قابلیت دفاع بیشتری برخوردار است. این مفهوم، «عین ثابت» یا اعیان ثابتة در عرفان نظری است. اعیان ثابتة - که مفهومی متأخر از ثابتات ازلی است - با ثابتات ازلی رابطه‌ای عمیق دارد. ابن عربی (متوفی ۶۳۸ق) اساساً در طرح مفهوم اعیان ثابتة به نظر معتزله درباره ثبوت توجه داشته است و به احتمال نزدیک به یقین، از این مفهوم پردازی تأثیر پذیرفته است.

در اینجا به مناسبت موضوع، به طور اجمال نظریه حال (احوال) در کلام معتزله و رابطه آن با آموزه ثابتات ازلی را بررسی می‌کنیم و با تبیین تمایز یا عدم تمایز این دو، به بحث اصلی مقاله باز خواهیم گشت.

### نظریه حال (احوال) و رابطه آن با آموزه ثابتات ازلی

معتزله، نظریه حال را در توجیه اتصاف ذات حق به صفات کمالی مطرح کردند. آنان با جبهه‌گیری در مقابل اشاعره در مسئله صفات حق، بار دتعدد قدما، ترکیب ذات با صفات و استکمال ذات حق با صفاتی زائد بر ذات - که همه این موارد را از لوازم سخن اشاعره در مسئله صفات حق می‌دانستند -

به نیابت ذات از صفات و خلو ذات از صفات کمالی زائد بر ذات معتقد شدند و خداوند را فاقد هر صفتی و ذات را نایب از صفات دانستند و آن‌گاه در توضیح نیابت ذات از صفات، نظریه‌ی حال را مطرح کردند. برابر این آموزه معتزله قائل شدند که خداوند دارای صفاتی مثل علم و قدرت و حیات نیست و در عین اینکه عالم و قادر و حیّ است، اما هیچ کدام از این صفات برای او اثبات نمی‌شود، زیرا وجود او بسیط و واحد است و هیچ چیز حتی صفات هم با او شرکت ندارند. خداوند دارای حالاتی است که این حالات افعال حق تعالی را توجیه می‌کند و افعال حق به گونه‌ای است که گویی بیانگر وجود حالات (و نه صفات) در ذات اوست، برای مثال، خداوند دارای صفت علم نیست، اما افعال او همه عالمانه است، پس خداوند دارای حالت عالم بودن است. همچنین است حالت قادر بودن، و حیّ بودن و دیگر احوال. این احوال نه موجودند و نه معدوم؛ یعنی دارای وجودی مستقل از حق نیستند و معدوم هم نیستند؛ چون دارای آثار هستند و از معدومات متفاوتند.<sup>۶</sup>

«حال» نه موجود است (زیرا وجود مستقل خارجی ندارد) و نه معدوم (زیرا چنین نیست که هیچ اثری از خود نداشته باشد).<sup>۷</sup>

البته این متصف نبودن به صفات زائد بر ذات، تنها در مورد خداوند نبود. معتزله با انکار اتصاف همه موجودات به صفات گفتند: اثبات صفاتی همچون وجود، علم، قدرت، قدم، حدوث و مانند آن به موجودات، به تسلسل باطل می‌انجامد، برای مثال، اگر برای موجودی معتقد به صفت علم شویم، برای آن علم هم باید علمی باشد و این به تسلسل باطل می‌انجامد. پس حق آن است که بگوییم موجودات دارای احوالی (و نه صفات) هستند که نه موجودند و نه معدوم.

از این رو، فخر رازی در *محصل الافکار* حال را صفت موجود می‌داند و این‌گونه تعریف می‌کند: «انهم [ابی هاشم و اتباعه من المعتزله] اثبتوا واسطة [بین الموجود و المعدوم] سموها بالحال و حدوها بانها صفة لموجود لا یوصف بالوجود و لا بالعدم».<sup>۸</sup>

در بررسی تمایز یا عدم تمایز «حال» و «ثابتات ازلیه» و تحلیل رابطه دو آموزه، باید گفت معتزله در بحث صفات، نظریه احوال را مطرح کردند و گفتند: حق تعالی (و دیگر موجودات)

احوالی دارند که این احوال نه موجودند و نه معدوم و با این بیان، وجود صفات را برای موجودات انکار کردند. سپس در بحث علم حق تعالی و در تبیین چگونگی علم حق به موجودات پیش از ایجاد، آموزه ثابتات ازلی را مطرح کردند. در اینجا نیز معتزله به ذواتی قائل شدند که نه موجود بودند و نه معدوم، بلکه واسطه‌ای میان وجود و عدم بودند که به آن شیء ثابت می‌گفتند. از این رو، در یک جمع‌بندی باید گفت با وجود قرابت و شباهت این دو آموزه (احوال و ثابتات ازلی)، تفاوت‌هایی نیز میان آن دو هست که به اجمال ذکر می‌کنیم:

انگیزه طرح مسئله حال، تبیین کیفیت اتصاف ذات حق به صفات و توجیه مسئله نیابت ذات از صفات است، اما انگیزه طرح آموزه ثابت ازلی (معدوم ثابت)، تبیین علم ازلی حق به موجودات می‌باشد.

حال همان صفات (به تعبیر تسامحی) برای شیئی موجود است که به تبع او موجود می‌شود و دارای آثار می‌گردد و هیچ‌گاه وجود استقلالی ندارد و به تعبیری نوعی عرض است، ولی ثابتات ازلی ذوات و اشیا هستند که واسطه‌ی میان وجود و عدم‌اند که همان معدومات ممکن باشند. خواجه نصیر در *تلخیص المحصل* به خوبی به این تمایز اشاره دارد. وی پس از بیان دیدگاه حکما درباره معدوم می‌گوید: معدوم یا ممتنع الثبوت است که این قسم نفی محض است و همگان بر این مطلب اذعان دارند و یا ممکن الثبوت است که این نیز نزد ما نفی محض است، اما معتزله آن را نفی محض نمی‌دانند، بلکه برای آن ثبوت قائل‌اند و آن را واسطه میان وجود و عدم می‌دانند. سپس می‌افزاید: معتزله بین موجود و ثابت و میان معدوم و منفی تمایز گذارده‌اند و معتقدند هر موجودی ثابت است، اما هر ثابتی موجود نیست، بلکه برخی از امور ثابت موجود نیستند و واسطه میان وجود و عدم هستند. به این ذواتی که موجود نیستند، اما ثبوت دارند، شیء ثابت و به صفاتی که با این ذوات تعقل می‌شود، حال گفته‌اند.<sup>۹</sup>

## ۲. اعیان ثابتة

اصطلاح اعیان ثابتة از اصطلاحات مستقر در دستگاه عرفانی ابن عربی است. ابن عربی در آثار خود

به ویژه در فتوحات و فصوص این اصطلاح را بسیار به کار می‌برد و لوازم و احکام آن را بیان می‌دارد. در آثار پیروان مکتب ابن عربی، این اصطلاح همراه با تعاریف روشنی به کار رفته است. اعیان جمع عین به معنای ذوات است و در عرفان از دو قسم اعیان سخن به میان آمده است: اعیان ثابتة و اعیان خارجیة. اعیان ثابتة همان حیثیت حدی و ماهوی اسمای حق است. اسما در تعین ثانی و مرتبه علم حق تعالی، دارای تعین و حدی هستند؛ تعین این اسما و تجلیات اسمایی در تعین ثانی را عین ثابت گویند. هر اسم الهی دارای حد، تعین و نفاد است که عین ثابت آن اسم می‌باشد. پس عین ثابت حیثیت‌های تقییدی نفادی اسما هستند، در عین حال اعیان ثابتة حقیقت اشیا خارجی در موطن علم حق تعالی هستند.

اسمای الهی، صوری در علم حق تعالی دارند و این صور علمی از آن جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص (یعنی تعینات اسمایی حق) در مرتبه واحدیت هستند، اعیان ثابتة نامیده می‌شوند:

ان للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث أنها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة،... فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً اولياً.<sup>۱۰</sup>

جامی در نقد/النصوص، اعیان ثابتة را چنین تعریف می‌کند:

حقایق اشیا تعینات و تمیزات وجود حق است سبحانه در مرتبه علم. و منشأ آن تعینات و تمیزات خصوصیات شئون و اعتباراتی است که مستجن است در غیب ذات. الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعين و يتميز عن الوجود المتجلى بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية. و صورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة بـ «الماهیة» و «العین الثابتة». و إن شئت قلت، تلك الحقيقة هي الماهیة، فإنه أيضا صحيح. فالأعيان الثابتة هي الصور الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية و تلك الصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس و التجلي الأول بواسطة الحب الذاتی و طلب مفاتيح الغیب - التي لا يعلمها إلا هو - ظهورها و کمالها.<sup>۱۱</sup>

تعبیرهای متفاوتی بر اعیان ثابتة اطلاق شده است که هر کدام بیانگر نکته‌ای خاص هستند و بار معنایی خاصی را القای می‌کنند. مشهورترین نام، همان اعیان ثابتة است. وجه تسمیة اعیان ثابتة به ثابتة، ثبوت در عدم و عدم اتصاف به وجود خارجی است. به نظر می‌رسد در اینجا نوعی استقراض از معتزله باشد که آنها هم معتقد بودند معدومات ممکن پیش از وجود خارجی، ثبوت دارند و به آن معدوم ثابت می‌گفتند؛ یعنی چیزی میان عدم مطلق و وجود خارجی هست که همان ثبوت باشد. قونوی در نصوص<sup>۱۲</sup> اشاره می‌کند که آنچه محققین از اهل الله، اعیان ثابتة می‌نامند در اصطلاح دیگران ماهیت، معلوم معدوم، شیء ثابت و مانند آن نامیده می‌شود. کاشانی در *لطایف* می‌گوید: اعیان ثابتة در اصطلاح حکما ماهیت و در اصطلاح متکلمان شیء ثابت و معدوم ممکن نامیده می‌شود.<sup>۱۳</sup>

تعبیرهای گوناگون دیگری نیز در زبان اهل عرفان بر اعیان تأثیر اطلاق شده است که به لحاظ بار معنایی خاص و در متن خاص خود باید لحاظ شوند؛ تعبیرهایی همچون حروف غیبی معنوی، کلمات وجودی، کلمات غیبی و حروف وجودی<sup>۱۴</sup> حروف معنوی، کلمات معنوی، حقایق الهی، اعیان علمی، اعیان حقایق، صور علمی الهی، صور اسمایی، صور قدری، ارواح حقایق خارجی، حقایق امکانی، ظلال اسما، صور عالم در علم الهی، قوایل تجلیات الهی (در برابر اسمای الهی که فواعل اند)، صور ازلی اصلی علمی، صورت علمی ازلی غیبی (در مقابل صورت عینی وجودی).

### رابطه اعیان ثابتة و ثابتات ازلی

از آنجا که آموزه اعیان ثابتة را ابن عربی مطرح و می‌توان وی را واضع این نظریه دانست و چون این آموزه به لحاظ زمانی متأخر از آموزه ثابتات ازلی است، نخست به بررسی رابطه این دو از دیدگاه ابن عربی می‌پردازیم.

ابن عربی در فتوحات سه نظریه درباره اعیان ثابتة مطرح می‌کند: قول اشاعره، معتزله و اهل الله. آن‌گاه به نوعی بین آنها تفاوت می‌گذارد، اما در عبارت او چیزی که ثابت کند سخن معتزله با اعیان ثابتة متفاوت است، یافت نمی‌شود. عبارت وی چنین است:

أما غيرهم [ای غیر اهل الکشف] فإنهم على قسمين طائفة تقول لا عين لممكن في حال العدم وإنما يكون له عين إذا أوجده الحق وهم الأشاعرة و من قال بقولهم و طائفة تقول إن لها أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن و ما لا يمكن وجوده كالمحال فلا عين له ثابتة و هم المعتزلة و المحققون من أهل الله يثبتون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة و لها أحكام ثبوتية أيضاً بها يظهر كل واحد منها في الوجود على حد ما قلناه من أن تكون مظهراً أو يكون له الحكم في عين الوجود الحق فهذا يعطيه حضرة الخلق و الأمر، «ألا له الخلق و الأمر» كما له «الأمر من قبل و من بعد» «و الله يقول الحق و هو يهتدى السبيل».<sup>۱۵</sup>

افزون بر این، ابن عربی در موارد متفاوتی تصریح می کند که سخن معتزله همان اعیان ثابت است. وی در فتوحات ذیل حدیث کنت کنزاً مخفياً می گوید:

و أما الخبر النبوي الثاني من الخبرين، فما روى عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه أنه قال: "كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني". - ففى قوله: "كنت كنزاً" - إثبات الأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة. و هي (موضوع) قوله - تعالى -: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ... (كُنْ!)».<sup>۱۶</sup>

در جایی دیگر، پس از طرح مبحث اعیان ثابت و ثبوت آنها در حال عدم گوید:

و هذا<sup>۱۷</sup> من أدل دليل على قول المعتزلى فى ثبوت أعيان الممكنات فى حال عدمها، و أن لها شيئية. و هي قوله - تعالى -: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ».<sup>۱۸</sup>

هم تصریح ابن عربی و هم نوع ادله ای که معتزله برای کلام خود می آورند بیانگر قرابت مبحث اعیان ثابت و سخن معتزله است. ابن عربی در جایی، پس از بیان اینکه اعیان ثابت برزخی میان وجود مطلق و عدم مطلق هستند، به اشاعره در رد معتزله خرده می گیرد.<sup>۱۹</sup>

پس از ابن عربی شارحان مکتب او نیز به رابطه میان آموزه اعیان ثابت و ثابتات ازلی توجه کرده اند. بسیاری از این حکما و عرفا میان بحث اعیان ثابت با معدوم ثابت معتزله تمایز قائل اند و بر بطلان قول معتزله و درستی قول عرفا تأکید دارند.<sup>۲۰</sup> به باور اینان، معتزله به ثبوت معدومات در خارج معتقدند و این با ادله عقلی، بلکه با بداهت عقلی باطل است؛ در حالی که اعیان ثابت دارای ثبوت علمی هستند. به باور این گروه، معدومات معتزله پیش از وجود، مستقل از هر فاعلی و



جاعلی، در خارج مقرر و ثابت اند و این ثبوت نوعی از وجود نیست، بلکه واسطه میان وجود و نفی است؛ در حالی که اعیان ثابتة ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق)، پیش از وجود خارجی در علم الهی ثابت اند و این ثبوت اولاً در خارج نیست، بلکه در علم است؛ ثانیاً مستقل نیست، بلکه وابسته به وجود حق و به وجهی عین اوست؛ و ثالثاً واسطه میان وجود و نفی نیست، بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی است. بنابراین به باور معتزله، خلق همان اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی و موجودات علمی یعنی آثار و احکام آنهاست. افزون بر این، در نظر معتزله با ایجاد حق، خود اعیان در خارج موجود می گردند، اما آن گونه که در گذشته گفته شد به عقیده ابن عربی، احکام و آثار اعیان ثابتة در خارج ظهور و وجود می یابند نه، خود آنها.<sup>۲۱</sup>

البته به باور برخی، بحث اعیان ثابتة ابن عربی با سخن معتزله قرابت زیادی دارد. ثبوت معدومات ممکن در مکتب اعتزال با شیئیت ثبوتی اعیان ثابتة در عرفان، همسانند و حتی هر دو در استثنای معدومات ممتنع مشترک اند هم عرفا و هم معتزله منکر ثبوت معدومات ممتنع هستند. البته تفاوت معتزله و عرفا در این است که معتزله ثبوت را خارجی می دانند، اما عرفا ثبوت اعیان ثابتة را ثبوت علمی در علم حق می دانند.<sup>۲۲</sup>

در میان فیلسوفان متأخر، ملاصدرا بیش از دیگران به مسئله ثابتات ازلی توجه کرده و به تصریح خودش، ظاهر قول به ثابتات ازلی را با قول به اعیان ثابتة مشابه یافته است، اما از سوی دیگر هر چند نظریه ثابتات ازلی را به کلی نامقبول می شمارد، به سبب حسن ظنش به ابن عربی و عرفا می کوشد روایتی از قول به اعیان ثابتة به دست دهد که با نظام فلسفی اش سازگار باشد.<sup>۲۳</sup>

ملاصدرا در *شواهد*،<sup>۲۴</sup> *سفار* و دیگر آثارش بر نزدیکی قول معتزله و صوفیه تأکید دارد. وی در بحث علم حق تعالی و بیان اقوال متفاوت در مورد علم حق تعالی به ممکنات<sup>۲۵</sup> پس از ذکر قول معتزله می گوید این حرف معتزله با قول صوفیه که به اعیان ثابتة معتقدند نزدیک به هم است. البته معتزله به ثبوت معدومات در خارج قائل هستند، اما امثال ابن عربی و قونوی به ثبوت معدومات در ذهن معتقدند. ملاصدرا قول معتزله را نزد عقلا قولی سخیف و رأیی باطل می داند، اما درباره قول صوفیه می گوید: «یرد علی ظاهره ما یرد علی مذهب المعتزله»، ولی به خاطر حسن ظنی که به این

بزرگان و مکاشفات آنها داریم، سخن آنها را بر وجهی صحیح حمل می‌کنیم؛ هر چند ظاهر قول آنها در نظر دقیق در سخافت و بطلان و دوری از عقل، کمتر از کلام معتزله نیست. تأویلی که وی برای سخن عرفا می‌آورد، چنین است: منظور عرفا این نیست که ماهیات قبل از وجود و مجرد از وجود، دارای ثبوتی ذهنی یا خارجی هستند، بلکه آنها هم معتقدند ماهیات فقط با وجود خاص و بالفعل تحقق می‌یابند و قبل از این تحقق، وجود و ثبوتی ندارند. منظور آنها این است که ماهیات به وجود بسیط اجمالی (که قابل صدق بر مفهومات انواع مختلف است) موجودند؛ به تعبیری وجود لا بشرط دارند نه بشرط لا؛ همان وجود بسیط عقلی که اشیا با آن در وجود جمع می‌شوند؛ چون عرفا اعیان ثابت را از لوازم حق و اسمای حق می‌دانند و اسمای حق به وجود واحد بسیط موجودند، پس معدوم مطلق نیستند و از ازل به وجود حق و اسمای حق موجودند، اما وجود بالفعل ندارند. او بر مبنای نظریه‌اش درباره اصالت وجود، مفهوم ثبوت را رد می‌کند و در عالم، امری جز وجود نمی‌بیند. عقل، ماهیت را جز با وجود در نمی‌یابد؛ هر چند ماهیت - «که اهل الله آن را عین ثابت می‌گویند» - در ذات خود نه موجود است نه معدوم. در حقیقت، این ذهن است که مرتبه وجود را متأخر از ماهیت در می‌یابد؛ و گرنه در نفس الامر مرتبه وجود بر ماهیت تقدم دارد. در واقع، ملاصدرا بر مبنای قول به تشکیک وجود، وجود علمی و ذهنی ماهیات یا اعیان ثابت در علم خدا را هم، از سنخ وجود می‌شمارد؛ البته وجودی که مرتبه‌اش با وجود خارجی یکسان نیست، بلکه «وجود بسیط اجمالی» است و عرفا هم اگر از عدم آنها سخن گفته‌اند، مرادشان عدم مضاف به وجود خاص آنها بوده است.<sup>۲۶</sup>

ملاصدرا در توجیه سخن عرفا، کثرت را به دو قسم می‌کند:<sup>۲۷</sup> گاهی کثرت، کثرت اجمالی است که با وجود واحد و بسیط موجود است و گاهی کثرت، کثرت تفصیلی است که با وجودهای متعدد موجود است. سپس بیان می‌کند که مقصود عرفا از «اعیان ثابت» این است که ماهیت‌ها پیش از اینکه موجود شوند و کثرت تفصیلی بیابند، همگی با یک وجود بسیط اجمالی موجودند؛ زیرا اعیان از لوازم اسمای حق تعالی هستند و بدون شک اسما و صفات الهی با وجودی واحد و بسیط موجودند. از نظر ملاصدرا، این نوع «ثبوت اعیان» «ثبوت علمی» است در مقابل کثرت تفصیلی

که همان وجود خارجی (به معنای اعم از وجود ذهنی) است؛ ملاصدرا «اعیان ثابتة» را همان کمالات وجودی ای می‌داند که بر مبنای تشکیک در مراتب وجود، در مراتب عالی وجود به نحو اجمال تحقق دارند.<sup>۲۸</sup> اما «وجود» در نظر ابن عربی واحد شخصی است، نه واحد مشکک که دارای مراتب گوناگونی باشد و اعیان موجودات خارجی به نحو بسیط در مراتب عالی ثبوت داشته باشد.<sup>۲۹</sup>

ملاصدرا در *شواهد/الریویه* در بحث علم حق به ممکنات پس از اینکه قول مشایبان (ارتسام صور اشیا در ذات) و سخن اشراقییان (حضور اشیا نزد حق) و نظر معتزله (ثبوت معدومات) و نظریه مثل افلاطونی و نظریه فروریوس (اتحاد عاقل و معقول) را قول حق نمی‌داند، می‌گوید برای هر کدام از این مذاهب چهار گانه توجیه صحیحی برای علم تفصیلی حق پس از ذات وجود دارد. حاج ملاحادی سبزواری در تعلیقه بر این کلام می‌گوید منظور از مذاهب اربعه چهار قول اخیر (بجز قول مشایبان) است. سپس در وجه تصحیح قول معتزله می‌گوید: «اما القول بثبوت المعدومات فتصحیحها بار جاعه الی قول الصوفیه و هو القول بثبوت الاعیان تبعاً لوجود اسماء اللّه الحسنى لا منفکة عن کافة الوجودات کما یقولہ المعتزله».<sup>۳۰</sup>

البته ملاصدرا و ملاحادی سبزواری، هیچ کدام قول معتزله را نمی‌پذیرند، اما از این سخنان برمی‌آید که حتی منکران سخن معتزله، قرابت آن با اعیان ثابتة و اینکه انگیزه آنها تصحیح علم ازلی حق به ممکنات بوده است را می‌پذیرند.<sup>۳۱</sup>

حاج ملاحادی سبزواری بر مبنای حکمت متعالیه، دو دلیل در رد ثابتات ازلی عرضه کرده است: اولی بر مبنای تفکیک حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است که بنابر آن، معدوم به حمل اولی معدوم، اما به حمل شایع موجود است؛ دیگر اینکه ماهیت، برابر حکمت متعالیه، حد وجود است و حد هر امر، از نظر وجودی متأخر از آن است و در نتیجه، ثابتات نمی‌توانند بر موجودات تقدم داشته باشند.<sup>۳۲</sup>

ابن تیمیه که از منتقدان عرفان ابن عربی است، در نقد آموزه اعیان ثابتة، با طرح نظر معتزله درباره ثابتات ازلی، کوشیده است بر ضد آنها دلایل نقلی نیز اقامه کند.<sup>۳۳</sup>

### بررسی تطبیقی دو آموزه

یکی از فایده‌های این بحث و اثبات نزدیکی یا این‌همانی دو آموزه یادشده این است که در بحث‌های نظری درباره این دو، می‌توان از مباحث مطرح شده در این دو حوزه (عرفان اسلامی و کلام معتزلی) در تأیید و تثبیت آنها کمک گرفت. برای مثال همان ادله عقلی معتزله در اثبات ثابتات ازلی، می‌تواند در اثبات اعیان ثابته و ادله شهودی عرفا، بر تثبیت و غنای مباحث معتزله به کار آید. در اینجا به بررسی تطبیقی این دو آموزه از حیث محتوا، کارکرد، انگیزه طرح و استدلال‌ها می‌پردازیم.

#### الف) تشابه محتوا و مفهوم

ثابتات ازلی، شیئیت ثبوتی دارند؛ یعنی موجود نیستند، به این معنا که در خارج تحقق ندارند و از طرفی معدوم هم نیستند؛ زیرا با ماهیت‌های ممتنع متفاوت‌اند و منظور معتزله از ثبوت معدومات ممکن پیش از تحقق خارجی، ثبوت در ذهن نیست و خود نیز بر آن تصریح کرده‌اند و ناقدان هم بر این مطلب تأکید کرده‌اند، بلکه ثبوت در موطنی و رای موطن ذهن مراد است.

اعیان ثابته نیز دارای شیئیت ثبوتی هستند و وجود عینی ندارند و هرگز به عالم عین نخواهند آمد (ما شمت رائحة الوجود) و از طرفی معدوم هم نیستند، بلکه دارای ثبوتی در موطن تعین ثانی و علم حق هستند. این عربی نیز در این‌همانی اعیان ثابته و ثابتات ازلی معتزله تصریح دارد.

ثابتات ازلی و ماهیت‌ها و اعیان ثابته، جملگی بر موجودات تقدم دارند و خلق، وجود بخشیدن به آنهاست. به بیان دقیق‌تر، جعل و وجود بخشیدن به موجودات بر مبنای آنهاست.<sup>۳۴</sup>

#### ب) تشابه، کارکرد و انگیزه طرح

انگیزه معتزله در طرح ثابتات ازلی تبیین علم ازلی حق بود. دغدغه بسیاری از اندیشمندان، از جمله معتزله اثبات علم ازلی حق تعالی به موجودات بود. اجماع همگانی اندیشمندان اسلامی بر پذیرش علم ازلی حق به موجودات از سویی و پذیرش استحاله علم به معدوم محض از سوی دیگر، این اندیشمندان را در تبیین علم حق تعالی پیش از ایجاد به چالش می‌کشاند؛ مسئله اصلی، یافتن متعلق علم حق پیش از ایجاد بود. علم حق پیش از ایجاد به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ معتزله با اثبات شیئیت و ثبوت برای ممکنات معدوم، متعلق علم حق را همین ثابتات دانستند؛ چون خداوند

علم ازلی دارد و علم بدون ثبوت معلوم، محال عقلانی است؛ ماهیت‌ها از ازل معدوم و ثابت‌اند و علم حق تعالی به این ثابتات ازلی تعلق می‌گیرد؛ (همان‌گونه که فلاسفه مشا صور مرتسمه را به همین منظور طرح کرده‌اند).<sup>۳۵</sup>

جایگاه بحث از اعیان ثابتة در عرفان اسلامی نیز، بیش‌تر در بحث علم حق تعالی است. تبیین دیدگاه عرفا درباره علم ازلی حق تعالی به مخلوقات و متعلق علم او به مدد آموزه اعیان ثابتة می‌باشد. برابر این آموزه، همه موجودات دارای صورت و اصلی ازلی در تعیین ثانی و موطن علم تفصیلی حق تعالی هستند که به آن شیئیت ثبوتی اشیا می‌گویند. براین اساس، اشیا، دو نوع شیئیت (شیئیت ثبوت و وجود) دارند که شیئیت ثبوت، همان تحقق ازلی و ابدی در موطن علم حق تعالی است. بنابراین، طرح ثابتات ازلی معتزله و اعیان ثابتة عرفا هر دو به منظور حل مسئله علم ازلی حق تعالی به دیگر موجودات بوده است.

### ج) بررسی تطبیقی ادله

ادله‌ای که معتزله برای اثبات ثابتات ازلی می‌آورند، دقیقاً بر ادله اثبات اعیان ثابتة قابل تطبیق است که پیش‌تر بدان پرداختیم.

آیاتی مانند آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) و آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) پیش‌روی عرفا و معتزله بود. به موجب این آیات، خدا هر چه را که اراده کند، می‌گوید: «باش» و آن شیء به وجود می‌آید. اگر اشیا پیش از وجود، معدوم محض بوده‌اند و هیچ تمایزی با یکدیگر نداشته‌اند، خداوند به چه چیز و چگونه امر می‌کرده است؟ از سوی دیگر، اگر خدا قدیم و عالم حادث است، علم خدا — که به عنوان صفت خدا، قدیم و غیر قابل تغییر است — به چه چیز تعلق داشته است و آیا حدوث حادثات، تغییر در علم خدا نیست؟ بر مبنای چنین مسائلی، معتزله و عرفا مسئله را بدین صورت تبیین کرده‌اند که ماهیت‌های اشیا غیر از وجود آنهاست. خداوند علم ازلی به معدومات دارد و آنها معلوم خداوند هستند. معدوم‌های ممکن یا معدوم‌های معلوم (یا همان ماهیت‌ها به تعبیر فلاسفه) نسبت به وجود و عدم تساوی دارند، یعنی نه موجودند و نه معدوم و بلکه ثبوت دارند. آنها موجود نیستند تا مشکل تعدد

موجودات قدیم پیش بیاید، بلکه صرفاً ثبوت و تقرر دارند و معلوم خداوند هستند و با اراده او به وجود می‌یابند.<sup>۳۶</sup>

پیش‌تر در بحث پیشینه اعیان گفته شد که معتزله به معدوم ثابت قائل بودند و ابن عربی نیز در برخی موارد اعیان ثابت را همان معدوم ثابت معتزلی دانست. از این رو، ادله عقلی معتزله در اثبات معدوم ثابت قابل بررسی و توجه است. این ادله را اشاعره و فلاسفه نقد کردند و مورد رد و انکار قرار دادند؛ فخر رازی در *المباحث المشرقیه*<sup>۳۷</sup> به شدت معتزله را نکوهش می‌کند و ادله آنها را مورد خدشه قرار می‌دهد.

ایرادهایی که فخر رازی به معتزله و ادله آنها وارد می‌کند، بسیار سست است؛ البته پیش‌فرض او (و همه کسانی که نظر معتزله را باطل می‌دانند) این است که معتزله، معدوم ثابت را دارای ثبوت در خارج یعنی مقابل ذهن می‌دانند؛ در حالی که به ظاهر معتزله به نوعی ثبوت برای معدومات ممکن در خارج (خارج به معنای نفس الامر نه به معنای مقابل ذهن) معتقدند و این مطلب از ادله آنها کاملاً واضح است، از این رو، ایراد فخر رازی - که می‌گوید: «فأما ما احتجوا به اولا فمنشأه الجهل بان للماهیة وجودا فی الاذهان» - ناشی از اشتباه او در فهم معنای خارج است.<sup>۳۸</sup>

یکی از ادله معتزله این است:

المیرد اذا اراد ایجاد نوع من الموجودات فلا بد ان یکون مراده متمیزا عن غیره [والألامتنع ان یکون هو مقصود دون غیره و هو عند تعلق القصد بتکوینه غیر کائن والألامتنع القصد الی تکوینه فان تکوین الكائن محال] و کل ما کان كذلك (ای متمیزاً) فهو ثابت.

پس، موجودات پیش از آنکه اراده شوند، دارای ثبوت هستند نکته‌ای که در مورد ادله معتزله قابل توجه است اینکه ادله آنها عام است؛ بنابراین، وقتی بحث از عالم یا قادر یا مرید می‌شود، هم انسان و هم خداوند را شامل می‌شود و اشتباه امثال فخر رازی این است که در تمام برهان‌ها، عالم، قادر و مرید را در مورد انسان مطرح می‌کنند.

حرف معتزله این است که مرید اگر بخواهد چیزی را اراده کند، مراد او باید متمایز از غیر باشد، و گرنه نمی‌تواند مورد اراده مرید واقع شود؛ چون معدوم مطلق نمی‌تواند متمایز از غیر باشد. پس

باید دارای نوعی شیئیت و ثبوت باشد. حال در پاسخ به این پرسش که این ثبوت در کجاست؟ فخر رازی بی درنگ پاسخ می‌دهد که ثبوت باید در ذهن باشد و همین ثبوت ذهنی برای مورد اراده واقع شدن کافی است، در حالی که دلیل معتزله عام بود و بیشتر در مورد خداوند مطرح می‌شد.

این دلیل، استوار است. خداوند اگر بخواهد چیزی را اراده کند، معدوم مطلق را که اراده نمی‌کند، بلکه کمالی از کمال خود و صورتی از اسمای خود را اراده می‌کند که همان عین ثابت است. ابن عربی هم به نوعی این استدلال را در فتوحات می‌آورد. «أما الخبر النبوی ... ففي قوله: "كنت كنزا" إثبات الأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة. وهي موضوع قوله تعالى: <sup>۳۹</sup> إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ ... كُنْ»

دلیل دیگر معتزله «دلیل علم» است. شکل قیاس، همان شکل برهان پیشین است و تنها صغرای قیاس تفاوت می‌کند. معدوم ممکن، متعلق علم و اراده الهی و معلوم خداوند است. امور معلوم با یکدیگر تمایز دارند؛ زیرا در غیر این صورت متعلق علم واقع نمی‌شوند. تمیز، صفت ثبوتی است. و لازمه هر تمیزی شیئیت و ثبوت است، پس هر معدومی که وجودش ممکن است، حقیقت و ماهیت و عین آن در عدم ثابت است.

بر این اساس، معدومات پیش از ایجاد معلوم هستند و چیزی که معلوم است متمایز از غیر است. پس نوعی ثبوت دارد؛ هم انسان و هم خداوند به معدومات علم می‌یابند؛ این معلوم نمی‌تواند معدوم مطلق باشد. ابن عربی و نیز حکمای مشایی<sup>۴۰</sup> علم به معدوم مطلق را محال دانسته‌اند؛ حق تعالی اگر به چیزی علم داشت این شیء پیش از ایجاد، باید دارای ثبوت باشد، و گرنه معدوم واقع نمی‌شد.

ابن عربی این دلیل را در فتوحات می‌آورد و آن را محکم‌ترین دلیل بر اثبات اعیان ثابتة می‌داند: و هذا (ثبوت اعیان ثابتة در عدم و علم حق تعالی به آنها) من أدلّ دليل علي قول المعتزلي: في ثبوت أعيان الممكنات في حال عدمها، و أن لها شيئية. وهي قوله - تعالى -: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ» (نحل: ۴۰) - فیرانا - سبحانه - في حال عدمنا في "شيئية ثبوتنا"، كما يرانا في حال وجودنا لأنه - تعالى - ما في حقه غيب... فيتجلى تعالى للأشياء،

التي يريد إيجادها في حال عدمها، في اسمه "النور" تعالى، فتفتحق على تلك الأعيان أنوار هذا التجلي، فتستعد به لقبول الإيجاد،... فيقول (تعالى) له، عند هذا الاستعداد: "كن" فيكون من حينه من غير تثبط!<sup>۴۱</sup>

پیش تر اشاره شد که یکی از انگیزه های مهم معتزله از بحث طرح معدوم ثابت، تصحیح مسئله علم ازلی بود. می گفتند: اگر اشیا در ازل، نه وجودشان و نه ماهیتشان باشد، علم به آنها محال است اگر وجود آنها ازلی باشد که قدیم می شود و محال است. پس باید ماهیتشان ازلی باشد و ثابت قدیم باشند.<sup>۴۲</sup>

دلیل دیگر معتزله دلیل قدرت است که می گویند: اگر چیزی بخواهد مقدر و قادر واقع شود، باید نسبتی بین او و قادر حاصل شود. این نسبت بدون تمایز ممکن نیست و تمایز هم مستلزم نوعی ثبوت است.

این سه دلیل برای اثبات اعیان ثابت، دلایل محکمی است؛ به ویژه دلیل علم؛ زیرا اگر کسی می تواند با این بیان که قدرت حق تعالی به مقدر فرضی تعلق دارد؛ یعنی اگر خدا بخواهد، قادر است، دلیل قدرت را نپذیرد؛ یا اگر کسی می تواند با این بیان که اراده حق تعالی همان فعل حق است و به نفس اراده شیء معدوم موجود می شود، دلیل اراده را نپذیرد. هر چند این خدشه ها سست است، دلیل علم بسیار محکم است؛ زیرا علم بدون معلوم معنی ندارد. اگر علم ازلی حق تعالی به اشیا را پذیرفتیم، معلوم ازلی را نیز باید بپذیریم.

دغدغه ابن سینا نیز اثبات علم حق به اشیا پیش از ایجاد بود و او صورت های مرتسمه را نیز برای همین منظور مطرح کرد. معتزله نیز معدوم ثابت را برای توجیه علم ازلی حق مطرح کردند، اما هیچ کدام از حکمت مشایی و کلام معتزلی، غنای زبانی نداشتند و از شهود نیز بی بهره بودند و لذا حق مطلب را ادا نکردند.

عرفان با طرح نظام مند آموزه اعیان ثابت و بیان احکام و لوازم آن همچون، ازلیت و ابدیت، عدم مجعولیت، شیئیت و ثبوت علمی، افزون بر ارائه تحلیلی نو در تبیین و اثبات علم ازلی حق تعالی به موجودات، به تبیین و تحلیل توحید افعالی و چگونگی ارتباط افعال انسان به حق تعالی و نیز به



ارائه تحلیلی نو در حل مسئله اختیار انسان پرداختند؛ مسائلی که در عرفان براساس آموزه اعیان ثابتة، تحلیلی ارزشمند یافتند، عبارتند از: علم ازلی حق به اشیا؛ مسئله اختیار انسان و نفسی جبر و تفویض؛ مسئله قضا و قدر و تبیین سرالقدر؛ نظریه فیض و صدور هستی از حق تعالی (فیض اقدس و مقدس)؛ رابطه عوالم الوهی (عالم اسما و صفات و ذات) با عالم خلق؛ مسئله طینت و سرشت موجودات (استعداد و اقتضا اعیان)؛ مشیت واحده حق و اراده ازلی او؛ سعادت و شقاوت ذاتی و مسائل دیگری در دیگر حوزه‌های کلامی و فلسفی. اینها نمونه‌هایی از مسائلی است که با زبان غنی عرفانی و برخوردار از شهودهای قلبی، تحلیلی نو یافتند که در کلام معتزلی (و حتی در فلسفه مشایی و اشراقی) این درجه از غنار نداشتند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. البته آموزه سومی نیز در فلسفه مطرح بوده است که به عنوان مفهومی مرتبط یا متناظر با این دو لحاظ شده است. این مفهوم، همان ماهیت بود. بررسی ارتباط ماهیت با عین ثابت و ثابت ازلی موضوع نوشتاری جداگانه است.
۲. عبدالکریم شهرستانی، *نهایه الاقدام*، ص ۱۵۱.
۳. همان.
۴. ر.ک: فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، ص ۴۵ و....
۵. ر.ک: محمدبن طیب باقلانی، *تمهید الاوائل*، ص ۲۰۱.
۶. ر.ک: قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسة*، ص ۱۸۳.
۷. شیخ مفید می‌گوید: «ثلاثة لا تعقل و قد اجتهد المتكلمون فی تحصیل معانیها من معتقدیها بكل حيلة فلم یظفروا منهم الا عبارات یتناقض المعنی فیها علی مفهوم الکلام: اتحاد النصرانیة [قول نصاری ای به اتحاد اب و ابن و روح القدس تثلیث] و کسب النجاریة (از اشاعره پیروان حسن بن محمد نجار) و احوال البهشمیة [پیروان ابو هاشم جبایی معتزلی]» *مصنفات الشیخ المفید*، ج ۱۰، ص ۴۶.
۸. فخرالدین رازی، *محصل الافکار*، ص ۵۳.
۹. خواجه نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۷۶.
۱۰. داوود قیصری، همان، ص ۶۱.
۱۱. عبدالرحمن بن احمد جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تحقیق: ویلیام جیتیک، ص ۴۲.
۱۲. صدرالدین محمدبن اسحق قونوی، *رساله النصوص*، تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی، ص ۷۴.
۱۳. همو، *کتاب الفکوک*، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، ص ۱۱۰.
۱۴. همان. ص ۱۸۹.
۱۵. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۴، ص ۲۱۱.
۱۶. همان، تصحیح و تعلیق: عثمان یحیی، جلد ۱۴، ص ۴۰۹.
۱۷. ثبوت اعیان ثابت‌ه در عدم و علم حق تعالی به آنها.
۱۸. همان، جلد ۱۰، ص ۵۱۴.
۱۹. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، جلد ۳، ص ۴۶.
۲۰. جامی در *نقد النصوص*، ص ۱۱۷؛ فناری در *مصباح الانس*، ص ۸۰ و ۱۸۶؛ شکوری در *تعلیق بر نصوص*، ص ۷۴؛ آشتیانی در *تعلیق بر شواهد*، ص ۴۹۷؛ قونوی در *مصباح*، ص ۱۸۶، به نقل فناری و مراسلات، ص ۴۵ و ۱۶۵، سبزواری در *شرح منظومه*، ج ۲، ص ۱۸۳، همگی به این مطلب تصریح کرده‌اند.
۲۱. محسن جهانگیری، *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، ص ۳۷۹.

۲۲. همان، ص ۳۷۸.
۲۳. ر. ک: صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۶۰.
۲۴. همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، مشهد اول، شاهد سوم اشراق پنجم، ص ۱۶۳ و ص ۴۹۷.
۲۵. همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۱۸۱.
۲۶. ر. ک: همان، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۷، ۲۸۳.
۲۷. همان، ۱۸۶-۱۸۷.
۲۸. همو، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۸۶.
۲۹. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۲۸۰.
۳۰. صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۹۷.
۳۱. استاد حسن زاده آملی، دو انگیزه برای معتزله در طرح مسئله معدوم ثابت بیان می‌کند: یکی تصحیح علم ازلی حق و دیگری تصحیح امکان برای ماهیت است. ر. ک: *غرر الفرائد شرح منظومه*، ج ۲، ص ۲۳۶، تعلیقه حسن زاده آملی.
۳۲. ر. ک: سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۹۰.
۳۳. ابن تیمیه، ج ۱، جزء ۲، ص ۷۵-۱۵۱.
۳۴. ر. ک: ابوالعلاء عقیفی، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، ص ۲۱۳.
۳۵. انگیزه دیگر معتزله - بنا بر گزارش ملاهادی سبزواری - تصحیح امکان ماهیات بود؛ به این معنا که درست نیست که از ماهیت، ضرورت وجود و عدم سلب شود، بلکه ماهیت باید پیش از وجود، ثبوتی داشته باشد تا بتوان امکان، یعنی سلب ضرورت وجود و عدم را بر آن حمل کرد؛ (سبزواری، ۱۸۳).
۳۶. ر. ک: ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۱۸۳؛ ابوالعلاء عقیفی، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، ص ۲۱۳.
۳۷. ص ۱۳۴.
۳۸. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۲۸۰.
۳۹. همان، ج ۱۴، ص ۴۰۹.
۴۰. ابن سینا، *در شفاء - دهباشی*، ص ۴۰.
۴۱. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، تصحیح و تعلیق: عثمان یحیی، ج ۱۰، ص ۵۱۴.
۴۲. ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۲، ص ۲۳۶، تعلیقه: حسن زاده آملی.

منابع

۱. ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، «بی تا».
۲. باقلانی، محمد بن طیب، *کتاب التمهید*، بیروت، چاپ ریچارد جوزف مکاریتی، ۱۹۵۷ م.
۳. جمع نویسندگان، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۹، ص ۴. تهران، نشر مجبی، «بی تا»
۴. جهانگیری، محسن، *محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۳ ش.
۵. حسن زاده آملی، حسن، *تعلیق بر شرح منظومه سبزواری*، ج ۲، تهران، نشر ناب، «بی تا».
۶. حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۷. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیة*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق.
۸. —، *کتاب المحصل*، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۸ ش.
۹. سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح المنظومه*، قسم الحکمه. تهران: نشر ناب، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، قم، افست منشورات الشریف الرضی، «بی تا».
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة متعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی «بی تا».
۱۲. —، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهاية الحکمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. : عقیفی، ابوالعلاء، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶ ش
۱۵. قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همدانی، قاضی عبد الجبار، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق: الدكتور عبدالکریم عثمان، «بی جا»، «بی نا»، ۱۳۸۴ ق.