

اصطلاح «معنی» در کلام اسلامی

(معنا، اثبات، نقد)

۱۷۳-۲۱۶

چکیده: اصطلاح «معنی» یکی از اصطلاحات فنی بسیار مهم و کلیدی در کلام قدیم اسلامی به شمار می آید که در مسائل و مباحث مختلف کلامی فراوان به کار رفته است. به رغم اهمیت و کاربرد وافر این اصطلاح در دانش کلام، معنا و مفهوم آن با ابهام و پوشیدگی بسیاری همراه بوده است و چپستی معنای حقیقی آن نزد متکلمان متقدم به پرسشی بحث برانگیز و مناقشه آمیز در تحقیقات کلامی معاصر بدل شده است. در پاسخ به این پرسش، تاکنون مقالات و جستارهای شایان توجهی نشر یافته است و آراء و نظریات گوناگونی در باب معنای اصطلاح «معنی» پیش نهاده شده. در نوشتار حاضر، ضمن مروری موجز بر پژوهش های پیشین در این مسئله، نکاتی در خصوص مفهوم این اصطلاح ایراد می شود و سپس ادله باورمندان به نظریه معانی و اشکالات ناقدان بر آن تبیین و بررسی می گردد.

کلید واژه ها: کلام اسلامی، معنی، معانی، معنر، معتزله، عرض، أعراض، احوال، صفات، بهشمیه.

The Term “Ma‘nā” in Islamic Theology

(Meaning, Proof, Critique)

Hamid Ataei Nazari

Abstract: The term “ma‘nā” is one of the most important and key technical terms in classical Islamic theology. Despite the importance and widespread use of this term in theological discussions, its meaning has been involved with much ambiguity and obscurity, and its precise meaning has become a controversial question in contemporary theological research. In response to this question, various articles and studies have been published over the past decades, and several viewpoints and theories have been put forward concerning the term’s meaning. In the present article, in addition to a brief review of the previous research on this topic, points are made about the meaning of the term ma‘nā in theological texts; at the end, the arguments of the proponents of the theory of ma‘nā and the objections raised by the opponents of the theory are explained.

Keywords: Islamic theology, Ma‘nā, Ma‘ānī , Mu‘ammar, Mu‘tazilites, Accident, Accidents, Conditions, Attributes, Bahshamiyyeh

مصطلح (المعنى) في الكلام الإسلامي
(المعنى، الإثبات، النقد)
حميد عطائي نظري

الخلاصة: يعتبر مصطلح (المعنى) واحداً من المصطلحات الفئتيّة المهمة جداً والأساسيّة في الكلام القديم الإسلامي، حيث يرد في العديد من المسائل والمباحث الكلاميّة. ورغم الاستخدام الواسع لهذا المصطلح في علم الكلام إلا أنّ معناه ومفهومه لا يخلو من الإبهام والغموض، حتّى صارت ماهيّة معناه الحقيقي لدى المتكلمين القدامى مثاراً للتساؤلات والبحث والمجادلة في الدراسات الكلاميّة المعاصرة. وجواباً على هذا التساؤل كتبت ونشرت حتّى الآن العديد من المقالات والبحوث المهمة التي اقترحت آراء ونظريّات متنوّعة حول معنى مصطلح (المعنى). والمقال الحالي ضمن استعراضه السريع للدراسات السابقة في هذه المسألة يقدّم ملاحظاته حول مفهوم هذا المصطلح، ثمّ يبيّن أدلّة القائلين بنظرية المعاني وإشكالات منتقديهم. المفردات الأساسيّة: الكلام الإسلامي، المعنى، المعاني، مُعَمَّر، المعتزلة، الغرض، الأعراض، الأحوال، الصفات، البهسيّة.

اصطلاح «معنی» (جمع آن: «معانی») که در مباحث مختلف علم کلام از جمله در مبحث صفات یا در بحث از حدوث عالم ذکر شده است: «القدرة: معنی توجب هذه الصفة للحي»، «أن الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعاني»^۲ یکی از اصطلاحات فنی بسیار مهم و کلیدی در کلام قدیم اسلامی به شمار می آید. به رغم اهمیت و کاربرد وافر این اصطلاح در دانش کلام، معنا و مفهوم آن با ابهام و پیچیدگی بسیاری همراه بوده است و چپستی معنای حقیقی آن نزد متکلمان متقدم به پرسشی بحث برانگیز و مناقشه آمیز در تحقیقات کلامی معاصر بدل شده است. در پاسخ به این پرسش، تاکنون چندین مقاله و جستار شایان توجه نشر یافته است و آراء و نظریات گوناگونی در باب معنای اصطلاح «معنی» پیش نهاده شده. با توجه به اهمیت و کاربرد فراوان اصطلاح «معنی» در مباحث گوناگون علم کلام و نیز ابهاماتی که همچنان در خصوص معنای این واژه به نظر می رسد، در اینجا تلاش می شود ضمن گزارش چکیده ای از نتایج تحقیقات پیشگفته، نکات و توضیحات افزونتری درباره مفهوم اصطلاح مزبور تقدیم گردد. همچنین، ادله باورمندان به نظریه معانی و اشکالات ناقدان بر آن به اختصار تبیین و بررسی می شود.

۱- معنای «معنی»

معانی لغوی و عرفی واژه «معنی» در زبان عربی^۳ عبارتست از: «مفهوم، معنا، مفاد، مضمون، مدلول، محتوا، مقصود، منظور، مراد» و این واژه گاه در متون کلامی به یکی از همین معانی به کار رفته است.^۴ اما در بسیاری از عبارات دیگر در آثار کلامی مراد از واژه مزبور یک مفهوم فنی و خاص است. شلومو پائیز ضمن عامتر دانستن مفهوم «معنی» نسبت به دو اصطلاح «صفت» و «عرض»، مضمون «معنی» را ابهام آمیزترین و غامض ترین معنا در بین این سه اصطلاح معرفی کرده است.^۵ ابهام و پوشیدگی مفهوم این اصطلاح زمینه برداشت ها و تفاسیر نادرست بسیاری را در این خصوص فراهم آورده است که در ادامه به قریب هشت تفسیر غلط و غیر دقیق از آن اشاره می شود.

احتمالاً نخستین محققى که به تفصیل در خصوص این اصطلاح تحقیق نمود هری اوسترین ولفسین

۱. الموقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۶۹.

۲. الموسوی، علی بن الحسین، الملتخص فی اصول الدین، ج ۱، ص ۷۴.

۳. برای بررسی معانی مختلف لغوی و اصطلاحی واژه «معنی» در زبان عربی و علوم اسلامی نگرید به:

Key, Alexander, *Language between God and the Poets: Mānā in the Eleventh Century*, University of California Press, Oakland, 2018.

۴. برای نمونه در عبارت زیر مراد از این اصطلاح معنای لغوی آن است: «الكلام لا يكون إلا خبراً أو معناه معنى الخبر». الموقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۴۸.

۵. پینیس، شلومو، مذهب الذرة عند المسلمین و علاقته بمذاهب اليونان والهنود، ص ۱۸. مارتین مک درموت نیز تعیین دقیق معنا و مفهوم اصطلاح «معنی» را دشوار دانسته است. نگرید به:

McDermott, Martin j., *the theology of al-shaikh al-Mufīd*, p. 134.

نیز نگرید به ترجمه فارسی این کتاب: اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۸۰.

بود که ابتدا در مقاله‌ای مستقل^۶ و سپس در کتاب ارزشمند خود با نام فلسفه علم کلام به ارائه توضیحاتی در باب مفهوم این اصطلاح و پیش‌زمینه‌های یونانی آن پرداخت.^۷ پس از اورپچارد فرانک در مقاله‌ای سودمند آگاهی‌های بیشتری را درباره مدلول و کاربرد این واژه در کلام اسلامی عرضه کرد.^۸

در کلام شیعه اصطلاح «معنی» در پاره‌ای از عباراتی که از هشام بن حکم (د: ۱۷۹ ه.ق.) نقل شده است^۹ به کار رفته. بنا به نظر برخی محققان، هشام این اصطلاح را در برابر «اعراض» و به مفهوم «صفات» که نه عین موصوف (جسم) است و نه غیر موصوف (جسم) استعمال می‌کرده است.^{۱۰} اما بر اساس گزارش‌ها، نخستین کسی که اصطلاح فنی «معنی» را در کلام معتزله به کار برد متکلم معتزلی بصری، مُعَمَّر بن عَبَّاد شَلَمی (د: ۲۱۵ ه.ق.) بود. فخر رازی او را متکلمی دقیق النظر معرفی کرده است^{۱۱} و ابن ندیم وی را «رئیس أصحاب المعانی» لقب داده و در زمره آثار او از «کتاب المعانی» نام برده است.^{۱۲} مُعَمَّر نظریه «معانی» را برای تبیین علت و چگونگی ائصاف ذوات به صفاتی خاص و معین از میان تمام صفات ممکن مطرح کرده بوده است. در واقع، طرح این نظریه کوششی بوده است برای پاسخ گفتن به این پرسش که: چرا صفات اجسام با یکدیگر متفاوت است و اجسام به صفات مختلفی متصف می‌شوند؟ چرا یک جسم، متحرک است و جسمی دیگر ساکن؟ چرا یکی سیاه است و دیگری سفید؟

بنا به نقل ابوالحسنین خَیاط (د: ۲۹۰ ه.ق.)، مُعَمَّر معتقد بوده است که علت پدید آمدن صفات خاص در ذواتی همچون اجسام حلول امر حادثی در آنها به نام «معنی» است. از نظر او، علت حرکت جسم و ائصاف آن به وصف متحرک، حلول یک «معنی» خاص در جسم است؛ و علت حلول این «معنی» خاص در جسم نیز «معنی» دیگری است. بر این اساس، اگر دو جسم ساکن کنار یکدیگر

6. Wolfson, Harry Austryn, "Mu'ammār's Theory of Ma'nā", in: *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb*, edited by George Makdisi, Leiden, 1965, pp. 673 – 688.

7. Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1976, pp. 147 – 167.

(ترجمه فارسی: ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، صص ۱۵۹-۱۸۲).

8. Frank, Richard M., "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammār", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 87, No. 3. (Jul. - Sep., 1967), pp. 248-259.

۹. «و اختلف الناس فی المعانی القائمة بالاجسام كالحرکات والسكون وما اشبه ذلك هل هی اعراض او صفات. فقال قائلون: نقول انها صفات ولا نقول هی اعراض، و نقول هی معانٍ ولا نقول هی الاجسام ولا نقول غیرها لأن التبايع بين الاجسام، و هذا قول هشام بن الحكم». و قال قائلون: هی اعراض وليست بصفات لأن الصفات هی الاوصاف و هی القول و الكلام كالقول: زيد عالمٌ قادرٌ حوٌّ، فاما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات وكذلك الحرکات والسكون ليست بصفات. «الاشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلکین، ج ۲، ص ۳۶۹.

۱۰. اقوام کرباسی، اکبر، سیحانی، محمد تقی، نقش نظریه «معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا، فصلنامه نقد و نظر، سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸ ش، صص ۱۸-۱۹.

۱۱. الرازی، فخرالدین، الرياض المونقة فی آراء أهل العلم، ص ۲۴۵.

۱۲. (ابن الندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ج ۱ / ۲، صص ۵۷۴-۵۷۵).

قرار گرفته باشد و آنگاه یکی از آن دو شروع به حرکت کند، این حرکت حتماً به سبب حلول «معنی» در آن جسم متحرک پدید آمده است؛ در غیر این صورت، حرکت برای این جسم رجحان پیدا نمی‌کرد. به همین نحو، حلول «معنی» در آن جسم متحرک و اختصاص یافتن «معنی» به خود جسم نیز معلول وجود «معنای» دیگری است. نیز اثرگذاری این معنی در حلول یک معنی در جسم متحرک هم خود، در اثر وجود یک «معنای» دیگر است و همین فرایند تا بی‌نهایت ادامه دارد.^{۱۳} بنابراین، از دیدگاه مُعَمَّر، علت اختلاف اجسام در پذیرش صفات گوناگون حلول «معنای» خاص آن صفات در اجسام است؛ و عدم اتصاف یک جسم به صفتی ویژه نیز معلول فقدان «معنای» خاص آن صفت در همان جسم است.

در گزارش کهن دیگری دربارهٔ نظریهٔ «معنای» مُعَمَّر که ابوالحسن اشعری (د: ۳۲۴ هـ.ق.) نقل کرده است نیز بر این نکته تصریح شده که از نظر مُعَمَّر، حرکت کردن جسم و نیز حرکت آن در زمانی خاص به سبب حلول «معنی» در آن است، همان‌گونه که اختصاص حرکت به جسمی خاص از میان سایر اجسام هم در اثر وجود «معنی» در آن جسم خاص می‌باشد. همین امر، در باب سایر اعراض و صفات مثل حیات و سفیدی و سیاهی نیز صادق است؛ یعنی اختصاص هر یک از آنها به جسمی خاص، در اثر حلول «معنای» مختص به هر یک از آن صفات در آن جسم است. همچنین، طبق این نظریه، اختلاف و تشابه صفات و اعراض نیز معلول وجود معانی می‌باشد و حتی حلول هر «معنایی» در جسم نیز خود، معلول حلول «معنایی» دیگر در آن است.^{۱۴}

از دو گزارش پیشگفته می‌توان دریافت که به نظر مُعَمَّر «معنی»:

۱۳. «أن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمر هو القول بالمعاني، وتفسيره أن معمر أزم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنى حدث له حلت [من أجله] الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. (قال) وكذلك أيضاً إن سُئل عن ذلك المعنى: لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت: لمعنى آخر. (قال) وكذلك أيضاً إن سُئل عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله. والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تنبيته الحركة، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرتة له.». الخياط، ابوالحسن، الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد، ص ۵۵.

۱۴. «و اختلف الناس في المعاني فقال قائلون ان الجسم اذا سكن فانما يسكن (؟) لمعنى هو الحركة لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك [فيه] أولى منه بالحركة قبل ذلك، قالوا: واذا كان ذلك كذلك، فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركة للمتحرك لم تكن بأن تكون حركة [له] أولى منها ان تكون حركة لغيره، وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر. وليس للمعاني كل ولا جميع وانها تحدث في وقت واحد. وكذلك القول في السواد والبيضاء وفي انه سواد لجسم دون غيره وفي انه بياض لجسم دون غيره، وكذلك القول في مخالفة السواد والبيضاء وكذلك القول في سائر الاجناس والاعراض عندهم، وان العرضين اذا اختلفا او اتفقا فلا بدّ من اثبات معان لا كل لها، و زعموا ان المعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي حلته، وكذلك القول في الحي والميت اذا اثبتناه حياً وميتاً فلا بدّ من اثبات معان لا نهاية لها حلت فيه لأن الحياة لا تكون حياة [له] دون غيره الا لمعنى وذلك المعنى لمعنى ثم كذلك لا الى غاية، وهذا قول معمر». الأشعري، ابوالحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، ج ۲، صص ۳۷۲ - ۳۷۳.

- ۱) موجود حادثی است که در جسم حلول می‌کند.
- ۲) علت اختصاص یافتن صفات و اعراض به جسمی خاص است.
- ۳) علت حدوث و حلول صفات و اعراضی مثل متحرک و ساکن و سفید و سیاه بودن در اجسام است.
- ۴) علت اختلاف اجسام در صفات و اعراضشان است.
- ۵) به سبب «معنایی» دیگر، در جسمی خاص حلول می‌کند.

بر اساس نظریه مُعَمَّر حلول اعراضی مثل حرکت و سکون در یک جسم، معلول وجود بی‌نهایت «معنی» است؛ چون حلول هر «معنی» در جسم، معلول «معنای» دیگری است و باز وجود این «معنای» دیگر، خود، معلول «معنای» دیگری، و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. بنابراین، وقتی صفت یا عرضی به سبب یک «معنی» در جسم پدید می‌آید، و رای آن، سلسله‌ای نامتناهی از «معنای» تحقق یافته است. به همین دلیل گاه در توصیف «معنای»، از آنها با عنوان «اعراضی بی‌نهایت که در محلی حلول کرده‌اند» یاد شده است.^{۱۵}

چنانکه اشاره شد، بر بنیاد نظریه مُعَمَّر، تفاوت اجسام با یکدیگر و نیز تمایز معانی با هم نیز به سبب حلول «معنای» خاص در آنها است.^{۱۶} بنابراین، علت اختلاف دو جسم متحرک و ساکن، حدوث دو «معنای» متفاوت در آنها می‌باشد. همچنین، تفاوت حرکت و سکون، به دلیل وجود دو «معنای» گوناگون است. به همین صورت، هر چیزی در عالم، در اثر وجود یک «معنی» از اشیاء دیگر متمایز می‌گردد و حتی تغایر و تمایز خود «معنای» از یکدیگر هم به سبب حلول «معنای» دیگری در آنهاست. پس «معنای»، موجودات نامتناهی حال در محلی است که موجب حدوث صفات برای اجسام و اختلاف و تفاوت اشیاء با یکدیگر می‌شود.^{۱۷} در نتیجه، علت اصلی اختلاف اجسام با یکدیگر در صفات به نحوی که برخی ساکن و برخی دیگر متحرک، بعضی سیاه و بعضی سفید یا دارای رنگ

۱۵. «أثبت أعضاً لا نهاية لها في المحل؛ ولهذا سُمي هو وأصحابه بأصحاب المعاني». الرازي، فخرالدين، الرياض المونقة في آراء أهل العلم، ص ۲۴۵.

۱۶. «والذي تفرَّقه به القول بالمعاني، وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها، وكذلك السكون إنما خالفت الحركة بمعنى هو غيره، وأن ذلك المعنيين إنما اختلفا أيضاً بمعنى هو غيرهما، ثم كذلك كل معنيين اختلفا بمعنيين غيرهما إلى ما لا نهاية له» البلخي، أبو القاسم، كتاب المقالات ومعها عيون المسائل والجاببات، ص ۱۶۴؛ «أنه كان يقول: إن الأشياء تختلف بمعان فيها، وأن تلك المعاني تختلف بمعان آخر فيها، وتلك المعاني أيضاً تختلف بمعان آخر فيها، وهكذا أبداً بلا نهاية». ابن خزم، علي بن أحمد، الفصل في الملئ والأهواء والتبخل، ج ۵، ص ۶۰.

۱۷. «الكلام في المعاني على قول معمر، قال أبو محمد: وأما معمر ومن اتبعه فقالوا: إنا وجدنا المتحرك والسكن فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته، وأن معنى حدث في الساكن به أيضاً فارق المتحرك في صفته، وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارتق السكون، وأن في السكون معنى به فارق الحركة. وكذلك علمنا أن في ذلك المعنى الذي خالفت به الحركة السكون، معنى به فارق المعنى الذي به فارقه السكون، وهكذا أبداً وأجيبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض أي شيء كان معاني فارق بكل معنى منها كل ما عداه في العالم، وكذلك أيضاً في تلك المعاني لأنها أشياء موحودة متغايرة، و أجيبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددها». همان، ص ۱۶۱.

دیگری هستند، وجود «معانی» متفاوت در اجسام است. همچنین، علت و سبب قیام هر عرض به محل خود، و علت مشابهت و مخالفت اعراض و صفات با یکدیگر نیز وجود «معنی» می باشد.^{۱۸}

برخی از محققان با لحاظ نکته اخیر خاطر نشان کرده اند که مُعَمَّر نظریه «معنی» را در واقع برای تبیین ارتباط میان جواهر و اعراض یا به تعبیر دقیق تر، علت قیام اعراض به جواهر و نیز علت تفاوت اعراض با همدیگر مطرح کرده است. به نظر ایشان اصطلاح «معنی» نزد مُعَمَّر مفهومی نزدیک به مضمون دو لفظ «علت» و «سبب» دارد؛ یعنی «معنی» علتی است که موجب قیام عرضی خاص به جوهری معین و سبب تفاوت هر عرض با سایر اعراض می گردد. بر این مبنا، هر عرضی به سبب یک «معنی»، قائم به محل خود، یعنی جوهری می شود و «معانی»، اسباب و علل وجود اعراض و صفات در جواهرند. طبق این تفسیر از اصطلاح «معنی»، این واژه بر خود «عرض» اطلاق نمی شود، بلکه به آن چیزی گفته می شود که سبب قیام اعراض به جواهر و علت تمایز یک عرض از عرضی دیگر باشد. از آنجا که «علت» و «سبب»، اعتباری ذهنی است که رابطه میان پدیده ها را توصیف می کند، «معنی» هم که نوعی علت و سبب است، صرفاً علت و اعتباری ذهنی برای تعلیل و توجیه قیام اعراض به جواهر به حساب می آید و واقعیتی خارجی و حقیقی ندارد.^{۱۹}

در ارزیابی دیدگاه یاد شده باید به این نکته اشاره کرد که هر چند قرابت معنایی اصطلاح «معنی» با دو واژه «علت» و «سبب» مطلبی است صحیح و مقبول - یعنی «معنی» متضمن مفهوم «علت» و «سبب» نیز هست و دلالت بر علت و سببیت دارد - از منظر متکلمان، «معنی»، ذات و علتی حقیقی و خارجی است که در اجسام حلول می کند. بنابراین، برخلاف دیدگاه پیشگفته، نمی توان آن را صرفاً اعتباری ذهنی قلمداد کرد.

برخی دیگر از محققان، در توضیح مدلول و مضمون اصطلاح «معنی» بر لحاظ دو مفهوم «شیئیت» و «وجود حقیقی» در معنای این واژه تأکید کرده اند. وُلَفِسن، که در آثار خود همواره در پی یافتن ریشه های اندیشه های فلسفی و کلامی مسلمانان در آثار و آراء فیلسوفان یونانی و الهی دانان مسیحی و یهودی است، یاد آور شده که اصطلاح «معنی» به مفهوم «چیز» و «شیء»، به عنوان معادل کلمه «پراگما» در ترجمه آثار ارسطو به کار رفته است و اسحاق بن حنین در ترجمه های خود از آن استفاده می نموده.^{۲۰} بنابراین، در این کاربرد، «معانی» معادل و مترادف با کلمه «اشیاء» است. از نظر وُلَفِسن اصطلاح «معنی» به مفهوم «شیء / چیز»، درباره صفات خداوند نیز به کار رفته و در متون کلامی کهن گاه سه

۱۸. «أنه قال إن الأعراس لا تتناهی فی کل نوع، وقال کل عرض قام بمحل فإنما یقوم به لمعنی أوجب القیام، و ذلك یؤدی الی التسلسل و عن هذه المسألة سمي هو و أصحابه، أصحاب المعانی، و زاد علی ذلك فقال: الحركة إنما خالفت السكون لا بداتها، بل بمعنی أوجب المخالفة، و كذلك مغایرة المثل المثل و مماثلته، و تضاد الضد الضد، كل ذلك عنده بمعنی». الشهرستانی، محمّد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، صص ۶۵ - ۶۶.

۱۹. نصری نادر، البیر، فلسفة المعتزلة، ج ۱، صص ۲۲۱ - ۲۲۴.

۲۰. ولفسن، هری اوسترین، فلسفة علم کلام، صص ۱۲۵، ۱۷۵.

واژه «معنی» و «شیء» و «صفت» به صورت مترادف و جانشین یکدیگر استعمال شده است.^{۲۱} اما مُعَمَّر تا تصرف در معنای این واژه، اصطلاح «معنی» به مفهوم «شیء / چیز» را در معنای جدید «چیزی که در اشیاء وجود حقیقی دارد» به کار برده است.^{۲۲} وُلْفِیْن یادآور شده که چون «معنی» وجودی حقیقی در محلّ خود دارند و بر اثر حلول در محلّ موجب حصول صفاتی برای آن می شوند، از منظر مُعَمَّر کاربرد این اصطلاح در باب خداوند و صفات او صحیح نیست؛ زیرا چُنّین کاربردی به معنای پذیرش وجود اشیاء حقیقی متکثّر در ذات خداوند است که موجب حصول صفات در او می شود.^{۲۳}

وُلْفِیْن تبیین و توجیه علت اختلاف و تشابه اشیاء با یکدیگر را انگیزه اصلی مُعَمَّر برای ارائه نظریه «معنی» معرفی کرده است.^{۲۴} به باور وی، نظریه «معنی» مُعَمَّر در اصل، همان نظریه ارسطو در باب طبع است. ارسطو علت حصول صفاتی چون حرکت و سکون در جسم را امری درون جسم به نام «طبع» می دانست. مُعَمَّر برای توجیه پدید آمدن این صفات در اجسام و به منظور اجتناب از اسناد مستقیم آفرینش این صفات در اجسام به خداوند، همچون ارسطو علتی درونی را برای تحقق این صفات در اجسام معرفی کرد. لیک چون برخلاف ارسطو قائل به وجود ماده و صورت در جسم نبود، بجای اصطلاح «طبع» - که ملازم با عقیده به ماده و صورت بود - از اصطلاح «معنی» استفاده نمود.^{۲۵} بر بنیاد این تفسیر، اصطلاح «معنی» به مفهوم شیء و علتی است که وجودی حقیقی دارد و در اشیاء حلول می کند و موجب حصول صفاتی برای آنها می شود.

برخلاف نظر وُلْفِیْن، ریچارد فرانک که پژوهش سودمندی را در باب نظریه «معنی» مُعَمَّر ارائه نموده، بر این عقیده است که نظریه «معنی» مُعَمَّر ارتباطی با مفهوم «طبع» نزد ارسطو ندارد.^{۲۶} او در تحقیق خود برای کشف معنای اصلی و کاربردهای مختلف اصطلاح «معنی» در کلام اسلامی، نخست به استعمال این اصطلاح به جای واژه «عَرَض»^{۲۷} در بسیاری از عبارات متون کلامی و ترادف این دو واژه با هم اشاره کرده است.^{۲۸} سپس با بررسی کاربردهای دیگر اصطلاح «معنی» نشان داده است که این واژه در برخی عبارات نیز در معنای «علت» به کار رفته و استعمال این دو واژه در جای یکدیگر در متون کلامی امری شایع بوده است.^{۲۹} به نظر فرانک اطلاق واژه «معنی» بر «اعراض» نیز به این اعتبار است که اعراض

۲۱. همان، ص ۱۲۸. برای نمونه: «و كان عبد الله بن كُلاب يسمي المعاني القائمة بالاجسام اعراضاً ويسميها اشياء ويسميها صفات». الأثعري، ابوالحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، ص ۳۷۰.

۲۲. ولفسن، هری اوسترين، فلسفه علم کلام، صص ۱۷۵ - ۱۷۶.

۲۳. همان، ص ۱۷۸.

۲۴. همان، ص ۱۷۰.

۲۵. همان، ص ۱۷۴، ۱۷۸.

26. Frank, Richard M., "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammār", p. 249, 250.

27. accident.

28. ibid, p. 249, 250.

29. ibid, 250.

علت و موجب پدید آمدن صفاتی چون گرمی و سردی در اجسام می باشد. همو تصریح می کند که اصطلاح فتی «معنی» در کلام اسلامی تقریباً همیشه به مفهوم «علت درونی و موجب جنبه ای حقیقی از وجود شیء (محل)»^{۳۰} است که این «علت موجب» یک عَرَض یا صفت است.^{۳۱} طبق این تفسیر، معنای اصطلاح فتی «معنی» عبارتست از «علت موجب درونی» یا «موجب (مؤثر) علی درونی»^{۳۲}.

با این وصف، فرانک در تحقیقات بعدی خودش تعاریف و معادل های دیگری نظیر «چیزی (شیئی)»^{۳۳}، «علت»، «عَرَض»، «عَرَض وجودی (موجود)»^{۳۴} و «صفت وجودی (موجود)»^{۳۵} را برای اصطلاح «معنی» برگزیده است. ترکیب «صفت وجودی»، به عنوان معادلی برای اصطلاح «معنی»، اشاره دارد به «صفتی موجود که متمایز است از ذات چیزی که به آن تعلق دارد (موصوف)». چنین صفتی، در مخلوقات، با نام «عَرَض» شناخته می شود.^{۳۸} به گفته فرانک معادل «صفت وجودی» برای اصطلاح «معنی» در واقع برگرفته است از عبارت «معنی زائد علی الذات» - یعنی «چیزی متمایز از ذات موصوف» - که در تعریف دسته ای از صفات به نام «صفة المعنی» بیان شده است: «صفة المعنی: کل وصف دل الوصف بها علی معنی زائد علی الذات، کالعالم و القادر و نحوهما».^{۳۹}

به همین نحو، برخی دیگر از پژوهشگران ترجیح داده اند معادل هایی چون «عَرَض وجودی (موجود)» و «ذات / موجود»^{۴۱} را برابر اصطلاح «معنی» به کار ببرند.^{۴۲} ویلفرد مادلونگ نیز در پاره ای از تحقیقات

30. "in the kalām the term ma'nā (within the area of meaning here under discussion) nearly always means, in one sense or another, an intrinsic, determinant cause of some real aspect of the being of the subject.

31. ibid, 252. See also: p.253.

32. intrinsic causal determinant.

33. Frank, Richard MacDonough, "The As'arite Ontology, I: Primary Entities", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 213- 214.

به نظر فرانک، از باب نمونه، در عبارات زیر اصطلاح «معنی» مترادف است با کلمه «چیزی»: «النفس معنی غیر الروح»، «النفس معنی مرتفع عن الوقوع تحت التدبیر والنشوء».

34. entitative accident.

۳۵. موارد ترجمه اصطلاح «معنی» به «علت»، «عَرَض»، «عَرَض وجودی (موجود)» را نگرید در:

Frank, Richard MacDonough, *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, pp. 181, 194.

36. entitative attribute.

37. Frank, Richard MacDonough, "The As'arite Ontology, I: Primary Entities", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, pp. 213-215.

برای نمونه در عبارت «معنی قولها إینه عَرَضُ أَنه معنی قائم بالجوهر» اصطلاح «معنی» به معنای «صفت وجودی (موجود)» است.

38. ibid, 213.

۳۹. الجوینی، عبدالملک بن عبدالله، الشامل فی أصول الدین (طبع النشار)، ص ۳۰۸.

40. Frank, Richard MacDonough, "The As'arite Ontology, I: Primary Entities", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 214.

41. entity.

42. Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, p. 207; McDermott, Martin j., *the theology of al-saikh al-Mufīd*, p. 134.

خود «معانی» را به مفهوم «اشیاء وجودی حقیقی (دارای وجود خارجی)»^{۴۳} که زائد بر جواهر و اجسامند و در آنها حلول می‌کنند»^{۴۴} یا «موجوداتی با وجود حقیقی (ذوات)»^{۴۵} که در اجسام حلول کرده و صفات آنها را پدید می‌آورند»^{۴۶}، معرفی کرده است. در پژوهشی تازه، اصل نظریهٔ مُعَمَّر و نیز شماری از تعریف‌ها و معادل‌های پیشگفته برای اصطلاح «معنی» مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است که رجوع به آن در فهم بهتر معنای این اصطلاح می‌تواند سودمند باشد.^{۴۷}

تا اینجا مراد مُعَمَّر از اصطلاح «معنی» و مفهوم نخستین این اصطلاح در کلام اعتزالی متقدم توضیح داده شد و معلوم گردید که این اصطلاح به معنای علّت و ذاتی است که وجودی حقیقی دارد و با حلول در اشیاء موجب حدوث و حصول اعراض و صفات مختلفی (مثل متحرک و ساکن و سفید و سیاه بودن) برای آنها و در نتیجه، تمایز اشیاء از یکدیگر می‌شود. با این وصف، تبیین دقیق مفهوم این اصطلاح در متون کلامی بعدی همچنان نیازمند تدقیق و بررسی بیشتری است.

نخستین نکتهٔ مهم در خصوص مفهوم اصطلاح «معنی» در متون کلامی معتزلی و امامی به‌شمی این است که «معنی» یکی از اقسام موجبات و مؤثرات است؛ یعنی چیزی است که باعث پدید آمدن صفت یا حکمی می‌شود. از نظر متکلمان به‌شمی «معنی»، ذاتی موجب و مؤثر^{۴۸} است که دو قسم دارد: اگر موجب حصول «حال» و صفتی برای غیر شود بدان «علّت» می‌گویند^{۴۹}، و اگر موجب حصول ذات دیگری شود آن را «سبب» می‌نامند:

والموجبات علی ضربین: معنی^{۵۰}، و صفة. فالمعنی علی ضربین: أحدهما یوجب صفة

نیز نگرید به ترجمهٔ فارسی این کتاب: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۱۸۱ (که در اینجا معادل «ذات / موجود» برای اصطلاح «معنی» برگزیده شده).

43. real entitative things.

44. Madelung, Wilferd, "Abū L- Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", p. 276.

45. entitative beings.

46. Hassan Ansari, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, "Yūsuf al-Baṣrī's Rebuttal of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī in a Yemeni Zaydī Manuscript of the 7th/13th Century", in: *The Yemeni Manuscript Tradition*, Edited by: David Hollenberg Christoph Rauch, Sabine Schmidtke, p. 28.

47. Key, Alexander, *Language between God and the Poets: Ma'nā in the Eleventh Century*, pp. 50-56, 73-77.

۴۸. منظور از «مؤثر» آن چیزی است که عامل ظهور و پدید آمدن حکمی یا صفتی شود. در کلام معتزلی به‌شمی «مؤثرات» بر سه نوع است: فاعل و علّت و سبب: «نذکر حقیقة المؤثر، و حقیقته هوکل ما یظهر به حکم أو صفة». الرصاص، الحسن بن محمد، کتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات، چاپ شده در:

Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'atṭirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zaydīten al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* (st. 584/1188), p. 3.

۴۹. «حقیقة العلة: ما یؤثر فی إيجاب الصفة للغير». المُقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۳۸: «ثانیهما: العلة وحدها کل ذات توجب لغيرها صفة». الرصاص، الحسن بن محمد، کتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات، چاپ شده در:

Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'atṭirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zaydīten al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* (st. 584/1188), p. 3.

۵۰. شارح متن این رسالهٔ شیخ طوسی، اصطلاح «معنی» را به «ذات» تفسیر کرده است: «الموجبات علی ضربین: صفة وذات».

لغیره، فیسمی علّة، و الآخر یوجب ذاتاً أخرى فیسمی سبباً.^{۵۱}

بنابراین، مفهوم اصطلاح «معنی» اعم از «علّت» و «سبب» است و شامل هر دو قسم می شود.^{۵۲} بر این اساس، هرعلّتی، «معنی» نیز به شمار می آید. به همین جهت، گاه در پاره‌ای از عبارات در متون کلامی، بجای «علّت»، اصطلاح «معنی» به کار رفته است و از علّت به «معنی» تعبیر شده.^{۵۳}

«علّت» و «سبب» هر دو، «ذاتی موجب و مؤثر» هستند؛ اما در عین حال، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند:

(۱) «علّت» فقط موجب حصول صفتی در شیء دیگر می شود؛ در حالی که «سبب» موجب پدید آمدن ذاتی دیگر می گردد.

(۲) «علّت» باید همراه معلول موجود باشد و انفکاک آن از معلول ممکن نیست؛ اما انفکاک «سبب» از وجود مسبّب امکان پذیر است. پس مُحال است علّتی موجود باشد ولی معلول آن تحقّق نیافته نباشد، در حالی که ممکن است سببی موجود باشد اما به دلیل تحقّق مانع، مسبّب آن نباشد.

(۳) «علّت» واحد فقط می تواند صفت و معلول واحدی را پدید آورد؛ در حالی که «سبب» واحد می تواند مسبّبات بسیاری را تولید و ایجاد کند.

(۴) «علّت»، مقدّم بر معلول نیست؛ بلکه همواره مقارن با آن است و تقدّم علّت بر معلول مُحال است؛ اما «سبب» گاه مقدّم بر مسبّب، و گاه مقارن با آن است.^{۵۴}

(۵) رابطه سبب و مسبّب ضروری نیست؛ بدین معنا که لازم باشد مسبّب ضرورتاً از سبب به وجود آید

الحسینی، عبدالرحمن بن علی، شرح المقدمة فی الکلام، ص ۲۳۲.

۵۱. الطوسی، محمّد بن الحسن، المقدمة فی الکلام، ص ۲۲؛ نظیر همین عبارات را نیز نگرید دز ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ج ۲، ص ۲۱۱.

۵۲. برخی از متکلمان برخلاف تعریفی که یاد شد، آنچه که موجب ذات دیگری شود (یعنی «سبب») را «علّت» نامیده‌اند، و آنچه موجب حصول صفتی برای غیر گردد (یعنی «علّت») را «معنی» نام نهاده‌اند. بر این اساس، مثلاً «حرکت» را که موجب حصول صفت متحرک بودن برای جسم می شود یک «معنی» دانسته‌اند: «و فی الناس من یسمی السبب علّة، و العلة معنی». الطوسی، محمّد بن الحسن، المقدمة فی الکلام، ص ۲۲؛ نظیر همین عبارات را نیز نگرید دز ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ج ۲، ص ۲۱۱.

۵۳. برای نمونه: «استحالة الصفة تابعة لاستحالة وجود العلة، لأن استحالة وجود المعنى تابعة لاستحالة الصفة، لأن الصفة تترتب على العلة دون أن تترتب العلة على الصفة». ابن متّویه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، ص ۷۱. همچنین مقایسه عبارت «أن العلماء أجمعوا على التفرقة بين الصفات الجائزة والواجبة فقالوا: الجائزة تحتاج إلى معنى والواجبة ما يستغنى عن معنى». (الهارونی، یحیی بن الحسن، زیادات شرح الأصول، ص ۴۲) با عبارت «الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة». (مائکدیم، أحمد بن الحسن، تعلیق) شرح الأصول الخمسة، ص ۱۱۱) نیز نشان می دهد که اصطلاح «معنی» به جای «علّت» استعمال شده است. عبارت «أن العلة الموجبة لكونه متحرکاً الحركة دون معنى آخر» (الأنصاری، أبو القاسم، الغنیة فی الکلام، ج ۱، ص ۲۹۹) نیز مترادف و جانشینی «معنی» با «علّت موجب» را بازمی نماید.

۵۴. ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ج ۲، ص ۲۱۴.

و با وجود سبب، مسبب هم حتماً موجود شود؛ اما رابطه علت و معلول ضروری است؛ یعنی معلول به نحو ضروری و مستقیم از علت پدید می‌آید بدون اینکه عامل دیگری در تحقق معلول نقش داشته باشد.^{۵۵}

با توجه به کاربردهای اصطلاح «معنی» ویژگی‌های دیگری از این اصطلاح نیز آشکار می‌گردد. از جمله اینکه، اصطلاح «معنی» به مفهوم عام «ذات موجب و مؤثر» تنها در جایی استعمال می‌شود که تأثیر مؤثر، بوجه ایجاب باشد نه اختیار. بنا بر این، واژه «معنی» دلالت بر «ذات موجب و مؤثر موجب» دارد، و در برابر آن، اصطلاح «فاعل» به کار می‌رود که به مفهوم «موجب و مؤثر مختار» است.^{۵۶}

فأما أن يكون تأثيره على وجه الاختيار فهو الفاعل، أو لا كذلك ولكن على وجه الإيجاب فهو المعنى.^{۵۷}

نکته دیگر اینکه «معنی» نیز همچون «فاعل» در زمره علل اثرگذار از خارج یک شیء بر آن است؛ یعنی امری درونی و ذاتی شیء نیست و از خارج بر آن اثر می‌گذارد:

فهذه المفارقة راجعة إلى ما عليه القديم في ذاته، لأنه لو لم تكن راجعة إلى ما عليه القديم في ذاته لكان الذي يؤثر فيه الفاعل أو معني، إذ المؤثرات من خارج ليس إلا ذلك.^{۵۸}

همچنین، «معانی»، برخلاف صفات و احوال^{۵۹}، از سنخ «ذوات حقیقی» هستند و وجودی حقیقی و متمایز از محل خود دارند:

55. Frank, Richard M., "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammār", p. 251.

سایر تفاوت‌ها میان «علت» و «سبب» را نگرید در: حسینی، عبدالرحمن بن علی، شرح المقدمة في الكلام، صص ۲۳۳ - ۲۳۴. ۵۶. «أن الفاعل مؤثر على طريق الصحة والاختيار». الرصاص، الحسن بن محمد، كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات، چاپ شده در:

Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'attirāt wa-mifāh al-muškilāt des Zaydīen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* (st. 584/1188), p. 35.

۵۷. ابن متّویه، الحسن بن أحمد، [المجموع في] المحيط بالتكليف، ج ۱، ص ۴۳؛ «إما أن يكون معني موجباً أو فاعلاً مختاراً». الأنصاري، أبو القاسم، الغنية في الكلام، ج ۱، ص ۲۹۹. نیز نگرید به: مائکدیم، أحمد بن الحسين، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۹۳.

۵۸. ابن متّویه، الحسن بن أحمد، [المجموع في] المحيط بالتكليف، ج ۱، ص ۶۰. ۵۹. «حال» عبارتست از صفت شیء موجودی که نه موجود است و نه معدوم، و به تنهایی متعلق علم قرار نمی‌گیرد اما فقط کافی است با یک ذات همراه باشد تا معلوم واقع شود. برای مثال، صفت «عالمیت» که معلول و اثر علم می‌باشد «حالی» است غیر از خود علم و ذات عالم و واسطه‌ای است میان موجود و معدوم. نگرید به: الحلی، الحسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۵۱؛ الجوینی، عبدالملک بن عبدالله، الشامل فی أصول الدین، ص ۶۲۹. بنا به تصریح ملاحمی، از نظر معتزله «حال» اخض از «صفت» است؛ یعنی هر حالی صفت است اما هر صفتی حال نیست: «وأصحابنا يطلقون اسم الصفة على الحال أيضاً وهو داخل في حدّ الصفة على ما ذكرناه، ولما كانت أخض عندهم من الصفة كان كل حال صفة عندهم، وليس كل صفة حالاً». الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۲۷۱.

تعنون بها الأحوال من كون الأجسام متحركة وساكنة ونحوها؟ أم تعنون به الذات وهي المعاني التي تثبتونها؟^{۶۰}

«ذات»^{۶۱} در اصطلاح متکلمان معتزلی بهشمی عبارتست از «هر چیزی است که علم به آن یا اخبار از آن به نحو مستقل^{۶۲} ممکن باشد»^{۶۳} و مترادف است با دو اصطلاح «معلوم» و «شیء»^{۶۴}. پس در واقع، «معانی»، اشیاء و ذاتی (امور معلوم) حقیقی غیر از جسم و متمایز از آن هستند که در جسم پدید می آیند و موجب حصول صفات و احوالی مثل متحرک و ساکن بودن برای جسم می شوند:

إنه يوجد في الجسم ذوات غير الجسم فتوجب تحركه.^{۶۵}

مراد از «صفت» یا «وصف» ویژگی یا حالتی است که یک ذات (شیء) دارا است^{۶۶} و موجب تمایز آن از اشیاء دیگری شود^{۶۷}، مثل عالم بودن یا متحرک و سفید بودن. برخلاف «ذات» که به طور مستقل معلوم واقع می گردد یا از آن اخبار داده می شود، «صفت» مستقلاً معلوم واقع نمی شود و فقط به تبع ذات و در ضمن علم به ذات معلوم می گردد.^{۶۸}

همچنین، «معانی» برای ایجاد صفت در جواهر و اجسام لازم است در آنها حلول کنند:

۶۰. العجالی، مختار بن محمود، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، ص ۱۵۶.
۶۱. اصطلاح «ذات» در فلسفه و کلام فلسفی اغلب به معنای «جوهر و موجود قائم به نفس» است در برابر اصطلاح «صفت» که به مفهوم «عرض و موجود قائم به غیر» است. برای نمونه نگرید به: فیاض لاهیجی، ملاً عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۲۳۹. باید توجه داشت که معانی دو اصطلاح «ذات» و «صفت» در کلام معتزلی را نباید با مفاهیم فلسفی این اصطلاحات خلط نمود.
۶۲. ذکر فید «به نحو مستقل» برای خارج کردن «احوال» است که طبق نظر متکلمان بهشمی به نحو مستقل و به تنهایی متعلق علم قرار نمی گیرند. بنابراین اصطلاح «ذات» قابل صدق و اطلاق بر «احوال» و صفات نیست. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، صص ۲۶۸-۲۶۹.
۶۳. «الذات ما يصح أن يعلم ويخبر عنه». القاضي صاعد البریدی، أشرف الدین، الحدود والحقائق، ص ۱۹.
۶۴. «الشيء هو الذات، وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه عند من يثبت المعدوم. ومن لم يقل بذلك فالشيء عنده هو الموجود». القاضي صاعد البریدی، أشرف الدین، الحدود والحقائق، ص ۲۱؛ «وقد يعبر عن المعلوم بأنه شيء وذات. وهذه العبارات وإن اختلفت ألفاظها، فمعناها واحد، لأن كل ما يتعلق العلم به من المعدوم والموجود والقديم والمحدث والجواهر والأعراض صح أن يطلق عليه هذه الأسماء... المراد بالذات أو الشيء، ما يصح أن يعلم ويخبر عنه». المقرئ النيسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۲۲؛ «فأما قولنا: شيء، فإن أصحابنا يذكرون فيه ما يذكروه أهل اللغة، وهو أنه ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه، ثم في أكثر الأحوال يعنون به ما يعنون بقولهم: ذات». الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۲۶۹. از نظر ابوالحسن بصری و پیروانش امر معدوم نه ذات است و نه شیء، یعنی دو اصطلاح «ذات» و «شیء» بر «معدوم» صدق نمی کند، به همین جهت «شیء» از دیدگاه آنها مساوی و مترادف با «موجود» است: «قال الشيخ أبو الحسن: إن المعدوم ليس بذات». همان، ص ۲۶۸.
۶۵. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۳۰.
۶۶. «فأما في عرف المتكلمين، فإنهم قد يعبرون بالصفة عن الأمر الذي يكون عليه الموصوف، وربما سمّوا ذلك حالاً وربما امتنعوا منه على خلاف بينهم». الطوسي، محمّد بن الحسن، المقدّمة في الكلام، ص ۱۹.
۶۷. «حدّ الصفة ما تميزت به الذات. وقيل: ما عليه الذات. وقيل: ما تقع به الإبانة بين معلومين. وقيل: هو الأمر الذي يكون عليه الموصوف. وقيل: حالة للموصوف يبين بها غيره. وقيل: قول مشتق من أصل له ليجرى على غيره». ابن شهر آشوب، محمّد بن علي، أعلام الطرائق في الحدود والحقائق، ج ۱، ص ۲۸۳.
۶۸. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۲۶۹.

و غیر جائز آن مؤثر فیہ معنی من المعانی، لآنه لا بد فی العلل من أن تختص علی ابغ ما يمكن من الاختصاص بمعلولها وغایة الاختصاص فی ذلك أن يكون المعنى حالاً فی نفس الجوهر فیوجب تحیزه.^{۶۹}

صفاتی که معلول «معانی» است و در اثر حلول معانی در جوهر و اجسام پدید می آید صفاتی است ممکن (جائز) و غیر ذاتی؛ یعنی ائتصاف جسم به این اوصاف (مثلاً متحرک بودن) در حالی که شرایط و احوال جسم یکسان است، امری است امکانی و غیر واجب. از نظر متکلمان معتزلی صفات بردو قسم است:

۱) صفات واجب: که شامل صفات ذات (مثل جوهریت برای جوهر یا سیاه بودن برای سیاه) و صفات مقتضی و معلول صفات ذات (مثل تحیز برای جوهر) می شود.

۲) صفات ممکن: که عبارتست از صفات معلول «معنی» (مثل صفت متحرک بودن برای جسم) و نیز صفات پدید آمده از سوی فاعل بدون واسطه معانی (مثل صفت حدوث).^{۷۰}

صفات معلول «معنی»، در اصطلاح، «صفة المعنی» نامیده می شوند و عبارتند از صفاتی که معلول معنایی زائد (مغایر) بر ذات موصوف هستند^{۷۱} و فرض انتفاء آنها و بقاء ذات موصوف ممکن است، مثل وصف «قادر» که معلول معنایی متمایز از ذات موصوف به نام «قدرت» است و امکان سلب آن از موصوف وجود دارد.^{۷۲} پس برخلاف صفات ذاتی و نفسی، انفکاک صفات معانی از موصوف امکان پذیر است. در حقیقت، راه شناخت و اثبات «معانی» نیز توجه به همین نکته است که ائتصاف یک موصوف به صفتی ممکن، حتماً معلول وجود یک علت و سبب است - چون تحقق هر موجود ممکنی، متوقف بر وجود علت آن است - و چنانچه علتی در کار نباشد، چنین ائتصافی مستلزم ترجیح بلا مرجح است که مُحال می باشد. پس هر جا صفتی برای موصوفی پدید آید در حالی که ذات موصوف و احوال و شرایط آن تغییری نکرده باشد و عدم ائتصاف موصوف به آن وصف نیز ممکن بوده باشد، در این صورت، حصول صفت مزبور برای موصوف به طور حتم دلیلی است بر وجود یک «معنی»

۶۹. ابن مَنَوِيه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، ص ۶۳.

۷۰. الْمُفَرِّقُ النِّسَابِيُّ، قطب الدین، الحدود، صص ۶۲ - ۶۳. «الصفات ضربان: واجبة و جائزة... وأما الجائزة فعلى ضربين: ما يتعلق بالفاعل و ما يتعلق بالمعنى... وما يرجع إلى المعنى، وهو كل ما يتجدد على الذات في حال بقائها مع جواز أن لا يتجدد، وحال الموصوف واحد». ابن شهر آشوب، محمد بن علی، أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ج ۱، ص ۲۸۵؛ «وما يتعلق بالمعنى فقسم واحد، وهو كل صفة تتجدد على الذات في حال بقائها مع جواز ألا تتجدد وأحوالها على ما كانت عليه، فإنها لا تكون إلا معنوية». الطوسي، محمد بن الحسن، المقدمة فی الکلام، ص ۲۰.

۷۱. «صفة المعنى: كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات، كالعالم والقادر ونحوهما». الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الشامل فی اصول الدين، ص ۳۰۸؛ «صفة المعنى: وهي كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف». همان، ص ۳۰۹.

۷۲. «صفة المعنى: كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات». همان، ص ۳۰۸.

و علتی که موجب پدید آمدن آن وصف در موصوف شده است.^{۷۳}

بنابراین، «معنی»، علت و سبب و عامل ایجاد صفتی برای یک شیء است و به تعبیر دقیق تر: شیء و ذات (امر معلوم) حقیقی مؤثرِ موجبِ (غیر مختار) است که یا ذاتی دیگر را پدید می آورد (= سبب) یا اینکه با حلول در محلی موجب حصول صفتی ممکن برای آن می شود (= علت).

طبق این تعریف، اصطلاح «معنی» بر اعراض^{۷۴} که وجودی حقیقی و متمایز از جسم دارند و با حلول در آن موجب حصول حال و صفتی ممکن (مثل ساکن یا متحرک بودن) برای جسم می شوند یا اینکه ذاتی دیگر را پدید می آورند نیز اطلاق می شود.^{۷۵} در واقع، متکلمان معتزلی برای اثبات «معنی» بودن اعراض و صحت صدق این اصطلاح بر اعراض استدلال نیز اقامه کرده اند.^{۷۶} بر همین اساس، گاه در تعریف «عَرَض» اصطلاح «معنی» به کار رفته است: «العرض هو المعنى القائم بالجوهر»^{۷۷} و این اصطلاح، به عنوان جنس، در تعاریف متکلمان بهشمی از انواع مختلف اعراض به کار رفته است^{۷۸} و

۷۳. «الطریق الی اثبات المعانی هو ثبوت الصفات مع الجواز والحال واحدة». الرصاص، الحسن بن محمد، کتاب المؤثرات و مفتاح المشکلات، چاپ شده در:

Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'attirāt wa-mifāh al-muškilāt des Zaydīten al-Ḥasan ar-Raṣṣās* (st. 584/1188), p. 40.

«و هذه الصفة تستند إلى معنی، لأنها تتجدد مع جواز أن لا تتجدد مع تساوي الأحوال والشروط. وبهذه الطريقة أثبتنا المعانی». الطوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد، ص ۱۲۵.

۷۴. طبق تعریف متکلمان معتزلی «عَرَض» یعنی موجود حادث غیر مُتَّخِز که برخلاف جوهر، ذاتاً حجم و مقدار و مکان ندارد. نگرید به: ابن مثنویه، الحسن بن أحمد، التذکره فی احکام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۱.

۷۵. برای نمونه در عبارتی از یک متکلم اشعری تصریح شده که منظور از «معانی» همان «اعراض» است: «وتلك المعانی هی الأعراض». الفورکی، ابوبکر، النظامی فی أصول الدین، گ ۲۷ آ.

۷۶. «فإن قيل: أليس من مذهبكم أن الجسم يصير باقياً مع جواز أن لا يصير باقياً، ثم كونه باقياً لا يكون لمعنی؟ فكذلك جاز أن يجتمع الجسم مع جواز أن لا يجتمع ولا يكون لمعنی. وهذا السؤال يورده أصحابنا البغداديون ويقصدون به إثبات البقاء معنی، كما أثبتنا الأعراض معنی، ويورده من يخالفنا من المسلمين والملحدین الذين ينفون الأعراض ويقصدون به نفي الأعراض كما نفينا نحن البقاء، قيل له: هذا لا يجوز أن يورد علی دلیلنا، لأننا قلنا أن الجسم يتجدد عليه الاجتماع مع جواز أن لا يتجدد، وبقاء الجسم مع الاستمرار لا يكون جائزاً، بل يكون واجباً. ثم الفرق بينهما أن الباقي في كونه باقياً ليس له صفة زائدة علی الوجود بخلاف الجسم، فإن كونه مجتمعاً له صفة زائدة علی الوجود». الهارونی، يحيى بن الحسين، زیادات شرح الاصول، ص ۲۱.

۷۷. الجوینی، عبدالملک بن عبدالله، الإزشاد إلى قواطع الأدلة، ص ۱۷. ابوالحسن اشعری نیز تصریح نموده که برخی از متکلمان «معانی» قائم به اجسام را «اعراض» می نامیده اند: «وقال قائلون: سمیت المعانی القائمة بالاجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلاح علی ذلك من المتکلمین فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد علیه حجة من كتاب او سنة او اجماع من الأمة واهل اللغة، و هذا قول طوائف من اهل النظر منهم «جعفر بن حرب» و كان «عبد الله بن كلاب» یسمی المعانی القائمة بالاجسام أعراضاً و یسمیها اشیاء و یسمیها صفات». الأشعری، ابوالحسن، مقالات الأسمائین و اختلاف المُصَلِّین، ص ۳۷.

۷۸. اگرچه قطب الدین مقرئ نیشابوری در کتاب الحدود در تعریف و توصیف تمام اقسام بیست و دوگانۀ اعراض به اصطلاح «معنی» اشاره کرده است و آنها را مصادیقی از «معانی» معرفی نموده (نگرید به: المقرئ النیشابوری، قطب الدین، الحدود، سرتاسر کتاب)، حاکم چشمی اتفاق نظر متکلمان معتزلی را درباره «معنی» بودن شمار زیادی از اعراض، و اختلاف نظر برخی از آنها را در خصوص «معنی» بودن اعراضی چون «تألیف» و «اعتماد» یادآور شده است:

«فاتفق أصحابنا في أن اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأصوات والألأم والأكوان والحياة والقدرة والاعتقادات والنظر والإرادات والشهوة والبقاء معان. ثم اختلفوا فيما عدا ذلك؛ فقال مشايخنا: التألیف معنی یحل محلین. وقال أبو القاسم: ليس بمعنی. وقال مشايخنا: الاعتماد معنی. وقال أبو القاسم: ليس بمعنی؛ وإنما هو حركة أو سکون. واتفقوا أن الظن معنی. فاختلفوا؛ فقال أبو هاشم: الظن ليس بمعنی غیر الاعتقاد. وقال أبو علي والقاضي: إنه جنس برأسه. وقال أبو علي: الإدراك

بدین سان اعراض را به «معنی» تعریف کرده‌اند.

در حقیقت، «اعراض» از این حیث که علت حصول وصفی (حالی) یا سبب پدید آمدن ذاتی دیگر در جوهر می‌شوند «معنی» نامیده و خوانده می‌شوند. از این رو، اطلاق «معنی» بر «اعراض» نمودار یکی از حیثیات وجودی آنها است و جنبهٔ موجبیّت و اثرگذاری اعراض را نشان می‌دهد.

پس به عقیدهٔ بسیاری از متکلمان معتزلی «اعراض» - چه «علت» باشند (مثل اکوان) و چه «سبب» (مثل اعتماد و نظر)^{۷۹} - مصادیقی از «معانی» به‌شمار می‌آیند. به همین جهت در متون کلامی، در موارد پرشماری، از اعراض به «معانی» تعبیر شده است و این دو اصطلاح، معادل با یکدیگر استعمال شده‌اند. از همین روست که برخی از متکلمان بر استعمال یکسان دو اصطلاح «عَرَض» و «معنی» تصریح و تأکید نموده‌اند:

المعنى يستعمل عند المتكلمين على الوجه الذي يُستعمل العرض، لأنهم يقولون: الحركة معنى والسواد معنى.^{۸۰}

جانشینی این دو اصطلاح از یکدیگر که در بسیاری از عبارات متکلمان دیده می‌شود به همین اعتبار صورت گرفته است. برای نمونه، در استدلال معتزلیان و امامیان به‌شمی برای اثبات حدوث اجسام، گاه از اصطلاح «معانی» و گاه به جای آن از اصطلاح «اعراض» استفاده شده است:

<p>الدلالة مبنية على دعاوي أربع: أولها: إثبات الأعراض، وثانيها: حدوثها، وثالثها: أنها لا تنفك عن الأعراض، ورابعها: أن يعلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث.^{۸۲}</p>	<p>فالجمله التي ذكرها تحتاج إلى بيان أربعة أشياء: أحدها: إثبات معان غير الأجسام، والثاني: حدوث تلك المعاني، والثالث: أن الجسم لا ينفك منها، والرابع: أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله.^{۸۱}</p>
--	---

باری، از مطالب پیشگفته می‌توان نتیجه گرفت که در متون کلامی معتزلی و امامی اصطلاح «معانی» اغلب معادل با «اعراض» و ناظر است به «علل و اسباب حدوث صفات مختلف در اشیاء». بر این اساس، تعریف اصطلاح «معنی» عبارتست از: شیء حقیقی و ذات (امر معلوم) اثرگذارِ موجبی (غیر

معنی. وقال أبو هاشم: ليس بمعنى. «الجشمي، المحيّن بن محمد بن كرامة، عيون المسائل في الأصول، صص ۳۱۴-۳۱۵. ۷۹. «والعلة كالأكوان مما توجب الصفة للمحل وكالإرادات والكراهات والظنون والأفكار والاعتقادات مما توجب للجمله دون المحل، والسبب هو الاعتماد والنظر والكون». الرصاص، الحسن بن محمد، كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات، چاپ شده در: Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'atfirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* (st. 584/1188), p. 5-6.

۸۰. ابن شروين، العباس، كتاب حقائق الأشیاء، چاپ شده در:

Ansari Hassan, Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, p. 57-58.

۸۱. الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول (طبع جديد)، ص ۵۱؛ (طبع قديم)، ص ۸.

۸۲. الهاروني، يحيى بن الحسين، زيادات شرح الأصول، ص ۸؛ نیز نگرید به: المقرئ النيسابوري، قطب الدين، التعليق، ص ۵.

مختار) خارج یک شیء (جوهر) که در آن حُلُول^{۸۳} می‌کند و وجودی متمایز از محلّ خود دارد و با حلول در آن شیء:

۱) یا موجب ایجاد حال و صفتی ممکن در آن می‌شود و از این جهت، «علّت» نیز نامیده می‌شود (مانند «قدرت» که موجب حصول صفت «قادریت» برای ذات انسان می‌شود یا مثل «حرارت» که موجب گرم شدن اجزاء آتش می‌گردد)؛

۲) یا موجب پدید آمدن ذاتی دیگر می‌شود که در این صورت، به آن «سبب» نیز می‌گویند (مانند عرض «اعتماد» که موجب پدید آمدن عرض دیگری مثل خودش، یعنی اعتماد دیگری می‌شود).

از تعریف یاد شده این نیز معلوم می‌شود که تفسیر اصطلاح «معنی» به «سبب و علّت عرض»^{۸۴} و همچنین به «صورت نوعیه یا فصل حقیقی ذاتی که ممیّز ذاتی وجود اشیاء است»^{۸۵} یا ترجمه آن به «حال» و «حالت»^{۸۶} تعبیر و تفسیری است نادرست. به همین نحو، تعریف «معانی» به «صفات اعتباری نامتناهی خداوند»^{۸۷}، «صفات ذات» یا «قدرت نامتناهی خداوند»^{۸۸}، «قدرت» یا «تحقق قدرت»^{۸۹} درست نیست و با ویژگی‌هایی که متکلمان برای معانی برشمرده‌اند ناسازگار است. همچنین، مترادف دانستن اصطلاح «معنی» و «معانی» با «صفت» و «صفات»^{۹۰} صحیح نیست؛ زیرا «معنی» در حقیقت «علّت» و مبدأ تحقق صفت در ذات است نه خود صفت.^{۹۱} برای نمونه، «حرکت» یک «معنی» است که موجب حصول صفت «متحرک بودن» برای ذات جسم می‌شود همانطور که

۸۳. مراد متکلمان معتزلی از «حلول» عرض در جوهر این است که عرض به تبع وجود جوهر در جایی، در همانجا که جوهر هست موجود شود: «حلوله فیه عندهم هو ان يحصل الكون بحيث الجوهر تبعاً لوجود الجوهر فيه». الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدّین، ص ۱۱۹. ابن متّویه نیز «حلول» را به «موجود شدن [چیزی] در جایی که شیء دیگر مکان داری حاضر است» تعریف کرده است: «جعلنا الحلول وجوداً بحيث الغیر، والغیر متحرّز». ابن متّویه، الحسن بن احمد، التذکرة فی احکام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۱۴۱.

۸۴. «هنا توضیح هام للمعانی، إنها لیست هی الأعرّاض، وإنما هی التي تسبب العرض». النشار، علی سامی، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۵۰۷، ۵۰۹.

۸۵. ابن تعبیر از سوی مرحوم مشکوٰۃ الدینی پیشنهاد شده است. نگرید: الطوسی، محمّد بن الحسن، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه و مقدّمه و تعلیقات: عبدالمحسن مشکوٰۃ الدینی، صص ۱۶ - ۱۷. تفسیر نادرست یاد شده یکی از پیامدهای ناگوار خوانش متون کلامی معتزلی با ذهنیت فلسفی است که موجب بروز چنین سوء تفاهم‌هایی می‌شود.

۸۶. نگرید به: نصرتیان اهور، مهدی، روش شناسی استنباط در علم کلام، صص ۱۵۲ - ۱۵۳.

۸۷. «فالمعانی إذن هی الصفات الإلهیة، وهذه المعانی بسیطة وذلك لأن صفات الله بسیطة، وهذه المعانی غیر متناهیة العدد و صفات الله غیر متناهیة العدد، وهذه المعانی لا إلى غایة و صفات الله لا إلى غایة، وهذه المعانی اعتبارات ذهنیة؛ لأن الصفة هی اعتبار ذهنی يعود إلى الذات». النشار، علی سامی، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۵۰۷.

۸۸. «فهمنا المعانی - كما بینت - علی أنها صفات الذات أو بمعنی أدق هی قدرة الله اللامتناهیة». همان، ج ۱، ص ۵۰۹.

۸۹. «المعانی نفسها لیست اشیاء، إنما هی القدرة، أو تحقق القدرة». همان، ص ۵۱۰.

۹۰. «ولقد تشعبت أقوال المعتزلة فی الصفات وتباينت وجهات نظرهم، وكان بعضهم یتهرب من استعمال لفظ الصفات كمعتمّر بن عباد السلمي الذي استعمل بدلها كلمة المعانی». جار الله، زهدی، المعتزلة، ص ۶۷؛ احمدوند، معروف علی، رابطه ذات و صفات الهی، ص ۱۹۰.

۹۱. «المعانی هی مبادی المحمولات، كالقدرة. ینتزع منها قادر و یحمل علی الذات و كالعلم ینتزع منه عالم فیحمل علی الذات». السیوری، مقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۲۱۶.

«قدرت» یک «معنی» است که موجب حصول صفت «قادر» برای ذات موصوف می شود. در واقع، از دیدگاه متکلمان متقدم «قدرت» صفت نیست، بلکه معنی و موجب تحقق صفت (یا حال) - یعنی «قادر» - است. پس صفت بر معلول «قدرت»، یعنی وصف «قادر» اطلاق می شود.^{۹۲} به همین نحو، تفسیر «معنی» به «خصوصیات ذات»^{۹۳} تفسیر دقیقی نیست و با ابهام همراه است.

در پایان باید به این نکته نیز اشاره کرد که اگرچه نظریه «معانی» مورد استقبال و پذیرش متکلمان معتزلی بغدادی و بهشمی و نیز متکلمان امامی و اشعری قرون چهارم و پنجم هجری قمری قرار گرفت، این نظریه بعدها با انتقادات شدید متکلمان پیرو ابوالحسین بصری روبرو شد و وجود «معانی» از سوی آنان انکار گردید. از نظر این منتقدان، «نظریه معانی» - که بر اساس آن، حرکت و سکون اجسام و نیز سایر صفات آنها به طور مستقیم بر دست فاعل ایجاد نمی شود بلکه به سبب حلول معانی و اعراضی خاص در آنها پدید می آید - صحیح نبوده، حتی مستلزم کفر است؛ زیرا چنین باوری ملازم است با این اعتقاد که خداوند، خود، خالق اجسام نباشد. در ادامه مباحث این جستار، انتقادهای متکلمان یاد شده بر «نظریه معانی» به تفصیل گزارش خواهد شد.

۲- اثبات معانی

چنانکه بیان شد، «معنی» در اصطلاح متکلمان معتزلی و امامی مکتب بغداد عبارتست از: موجود حقیقی و ذات اثرگذارِ موجبی (غیر مختار) خارج یک شیء (جوهر) که در آن حلول می کند و وجودی متمایز از محل خود دارد و با حلول در آن شیء:

(۱) یا موجب ایجاد حال و صفتی ممکن در آن می شود و از این جهت، «علت» نیز نامیده می شود (مانند «حرارت» که موجب گرم شدن اجزاء آتش می گردد)؛

(۲) یا موجب پدید آمدن ذاتی دیگر می شود که در این صورت، به آن «سبب» نیز می گویند (مانند عرض «اعتماد» که موجب پدید آمدن عرض دیگری مثل خودش، یعنی اعتماد دیگری می شود).

بر اساس تعریف یاد شده، متکلمان بهشمی معانی یا اعراض را به چهار دسته تقسیم کرده اند:

۹۲. «فأما القدرة والعلم فليست عندنا صفة، انما يسميها الصفاتية أصحاب الأشعري وأما نحن فنسمي الصفة والحال ما أوجبه القدرة والعلم من كونه قادراً أو عالماً أو [ما] يجري مجرى ذلك». الموسوي، علي بن الحسين، «جوابات المسائل المصرية» چاپ شده در: رسائل الشريف المرتضى، ج ۴، ص ۲۷.

۹۳. «اعلم أنّ المعنى عند المتكلمين عبارة عن خصوصيات الذات من العلم والقدرة والحياة وغيرها وهي التي يعبر عنها بالصفة عند المشهور؛ والصفة عندهم عبارة عن المفاهيم الدالة على تلك الخصوصيات كالعالم والقادر والحى ونحوها... ولكن المشهور لا يراعى هذا الفرق و يطلق كلاً فى موضع آخر؛ كما يظهر من عبارة الشارح حيث أطلق على القدرة والعلم لفظى المعنى والصفة، وأطلق لفظ الصفة على القادرية والعالمية من الصفات المتزاعية». الرباني، الكلبي، «المراد فى شرح كشف المراد»، ص ۱۲۰.

۱- معنایی که موجب حصول حال یا صفتی برای محلّ خودش می شود مثل اکوان اربعه^{۹۴}.

۲- معانی یا اعراضی که موجب حصول حال یا صفتی برای کلّ موصوف خود می شوند و عبارتند از تمام اعراض مشروط به حیات (مختصّ به موجود زنده) یعنی: حیات، قدرت، اعتقاد، نظر، ظن، اراده، کراهت، شهوت، نفرت.

۳- اعراضی که موجب حکمی برای محلّ خود می شوند، مثل تألیف و اعتماد.

۴- اعراضی که موجب پدید آمدن حال یا حکمی برای محلّ خود نمی شوند، مانند اعراض مدرک^{۹۵}.

از نظر متکلمان معتقد به وجود «معانی» تنها راه اثبات «معانی» توجّه به احکام و آثار ناشی از آنها است؛ یعنی وجود معانی فقط از طریق شناسایی آثار و صفات و احکام آنها قابل درک است.^{۹۶} به طور کلی، برای پی بردن به اصل وجود معانی و اعراض در عالم خارج دوره وجود دارد: نخست از طریق حسّ و مشاهده، و دیگری از راه استدلال عقلی. توضیح این مطلب متوقف بر بیان این نکته است که در نظام کلامی معتزله و امامیان مکتب بغداد متأخر، اعراض بر دو قسم است:

[۱] اعراضی که «مُدْرک» است و وجود آنها را می توان با حسّ و مشاهده و تجربه به نحو ضروری دریافت، مثل: گرما (حرارت)، سرما (برودت)، رنگ ها، بوها، طعم ها، دردها و صداها. به این اعراض که وجودشان به نحو ضروری برای ما آشکار و قابل درک است «اعراض مُدْرکه» گفته می شود.

[۲] اعراضی که «غیر مُدْرک» است و وجود آنها با حسّ و مشاهده قابل اثبات نیست؛ بلکه تنها با دلیل عقلی می توان وجود آنها را ثابت کرد، مانند: حیات و قدرت و اکوان چهارگانه.^{۹۷} وجود این دسته از اعراض فقط از طریق صفات و احکامی که در اجسام ایجاد می کنند قابل اثبات است^{۹۸} بدین صورت

۹۴. «اکوان» جمع «کون» نزد متکلمان معتقد به نظریه معانی عبارتست از معنی و علتی که موجب قرار گرفتن جوهر یا جسم در مکان (جهت) و حصول صفاتی چون متحرک و ساکن و مجتمع و متفرق بودن برای آنها می شود. ابن متّویه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی احکام الجواهر و الأعراض، ج ۱، ص ۲۳۷. بنا بر نظر متکلمان، «کون» جنسی است شامل چهار نوع یا قسم عرض به نامهای: حرکت، سکون، اجتماع و افتراق. به این چهار نوع عرض در اصطلاح، «اکوان اربعه» گفته می شود. این معانی و اعراض خاص در اجسام حلول می کنند و موجب اتصاف آنها به صفاتی چون: مجتمع (متصل)، متفرق (منفصل)، متحرک و ساکن بودن، و حصول جسم در مکان می شوند.

۹۵. الطوسی، محمّد بن الحسن، المقدمّة فی الکلام، صص ۱۷-۱۸؛ الموسوی، علی بن الحسن، رساله نقد النیسابوری فی تقسیمه للأعراض چاپ شده در رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۱۰.

۹۶. «لأنّ الطریق إلى إثبات المعانی ظهور احکامها». الطوسی، محمّد بن الحسن، تمهید الأصول (طبع جدید)، ص ۵۷؛ (طبع قدیم)، ص ۱۲.

۹۷. الهارونی، یحیی بن الحسن، زیادات شرح الأصول، ص ۱۰؛ مائکدیم، أحمد بن الحسن، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، صص ۹۲-۹۳.

۹۸. «کل معنی لیس بمدرک، فلا یصح إثباته إلا بصفة موجبة عنه، أو حکم موجب عنه». النیسابوری، أبورشید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ص ۳۶۵؛ «أن المعنی الذي لیس بمدرک لا یصح إثباته إلا بحالة أو حکم صادرین عنه». ابن متّویه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی احکام الجواهر و الأعراض، ج ۱، ص ۲۵۲.

که وقتی صفتی تازه برای جسمی پدید آید در حالی که ذات جسم و احوال و شرایط آن تغییری نکرده باشد و عدم اتصاف جسم به آن وصف نیز ممکن بوده باشد، در این صورت، حدوث و حصول صفت مزبور برای جسم به طور حتم دلیلی است بر وجود یک «معنی» و علتی که موجب حدوث و پدید آمدن آن وصف در جسم شده است:

الطریق إلى إثبات المعاني هو ثبوت الصفات مع الجواز والحال واحدة.^{۹۹}

مبنای این استدلال آن است که اتصاف جسم به صفتی ممکن، حتماً معلول وجود یک علت و سبب است - چون تحقق هر موجود ممکن، متوقف بر وجود علت آن است - و چنانچه علتی در کار نباشد، اتصاف جسم به این صفت خاص در حالی که عدم اتصاف به آن نیز ممکن بوده مستلزم ترجیح بلا مرجح است که مُحال می باشد. این علت و مؤثر، چیزی جز معانی و أعراض نیست و بدین طریق وجود معانی و أعراضی مثل حیات و قدرت و اکوان اثبات می گردد.^{۱۰۰} برای مثال، از اتصاف جسم به وصف متحرک بودن، به وجود نوعی عرض «گون» در جسم که موجب حرکت آن شده است پی می بریم.

بنابراین، برای اثبات وجود معانی و أعراض غیر مُدرکی همچون اکوان در اجسام باید چهار مقدمه زیر تبیین یا اثبات شود:

- [۱] اتصاف اجسام به صفات جدید.
- [۲] نفی ضرورت و اثبات ممکن بودن اتصاف اجسام به صفات جدید.
- [۳] پایداری و عدم تغییر احوال و شرایط اجسام.
- [۴] ضرورت وجود علت و مخصصی برای اتصاف اجسام به صفات جدید.^{۱۰۱}

۹۹. الرصاص، الحسن بن محمد، کتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات، چاپ شده در: Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'attīrāt wa-miftāh al-muškilāt des Zaydīten al-Ḥasan ar-Raṣṣās* (st. 584/1188), p. 40.

«و هذه الصفة تستند إلى معنی، لأنها تتجدد مع جواز أن لا تتجدد مع تساوي الأحوال والشروط. وبهذه الطريقة أثبتنا المعاني.» الطوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد، ص ۱۲۵.

۱۰۰. «و الطريقة فيه، أن نعرض الكلام في واحد منها وهو الشهوة مثلاً، فنقول: إن الواحد منا حصل مشتتاً مع جواز أن لا يحصل مشتتاً، والحال واحدة، والشروط واحد، فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتتاً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنی وهو الشهوة.» نگرید: مائتکدیم، أحمد بن الحسين، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۹۳.

۱۰۱. «في الكلام في إثبات المعاني. يبتني هذا الفصل على أربعة أشياء، أحدها: تجدد الصفات على الأجسام، وثانيها: أن تجدها كان مع جواز أن لا يتجدد، وثالثها: أن أحوال الجسم وشروطه على ما كانت عليه لم تتغير، ورابعها: أن ما ذلك حكمه لا بد له من أمراً.» الطوسی، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول (طبع جدید)، ص ۵۳ - ۵۶، (طبع قدیم)، ص ۹ - ۱۱. در برخی از منابع دیگر، برای اثبات معانی و أعراض استدلالی مشتمل بر چهار مقدمه زیر ارائه شده است: (۱) اجسام دارای صفاتی هستند، (۲) این صفات جسم، جدید و نوپدید است، (۳) حدوث این صفات برای جسم امری غیر ضروری و ممکن است، (۴) حدوث غیر ضروری این صفات جدید برای جسم علتی دارد: «الدلالة على إثبات الأعراض مبنية على أصول، أحدها: أن للأجسام صفة، وثانيها: أن صفتها متجددة، وثالثها: أن صفتها متجددة مع الجواز، ورابعها: أن تجدد ما مع جواز أن لا تتجدد لأمرها.» الهارونی، يحيى بن الحسين، زيادات شرح الأصول، ص ۱۰.

در ادامه، توضیحات و استدلال‌های متکلمان طرفدار نظریه «معانی» برای تبیین و اثبات مقدمات یادشده بازگو می‌شود.

[۱] اتّصاف اجسام به صفات جدید

بدیهی و آشکار است که اجسام گاه به صفاتی جدید متّصف می‌گردند و برای آنها صفاتی نو مثل حرکت، سکون، اجتماع^{۱۲} (اتّصال) و افتراق (انفصال) حادث می‌شود؛ مثلاً از حالت سکون به حرکت درآمده و در مکانی جدید واقع می‌شوند یا برعکس، یا اینکه در کنار جسم دیگری قرار می‌گیرند و پس از مدتی، از آن جدا می‌شوند. حدوث یا تجدد و نوپدید بودن این صفات نیز آشکار است و نیازمند دلیل نیست؛ زیرا وقتی می‌بینیم جسمی در لحظه قبل ساکن بوده و اکنون به حرکت درآمده است، یا اینکه در گذشته کنار جسم دیگری بوده و اکنون از آن جدا است، به تجدد و حدوث دو صفت حرکت و افتراق پی می‌بریم.

[۲] غیر ضروری و ممکن بودن اتّصاف اجسام به صفات

اتّصاف اجسام به صفات حادثی مثل حرکت و افتراق امری است ممکن نه واجب؛ یعنی این امکان وجود دارد که صفات یادشده بر اجسام عارض نشود. دلیل بر این ادّعا آن است که اگر اتّصاف اجسام به این صفات، ضروری بود، نمی‌بایست اتّصاف آنها به صفات مزبور وابسته به اختیار موجود مختار می‌بود و مطابق با قصد و اراده او حاصل می‌شد بلکه جسم می‌بایست همواره به آن صفات متّصف می‌بود.^{۱۳} همچنین اگر، برای نمونه، اتّصاف اجسام به وصف «حرکت» واجب بود آنگاه نمی‌بایست اجسام برای حرکت کردن نیازی به محرک و ناقل می‌داشتند؛ زیرا چنانچه وجود صفتی برای چیزی واجب باشد، آن صفت بی‌نیاز از فاعل خواهد بود^{۱۴}، لیک می‌دانیم که هر جسمی اگر ناقل و محرکی نداشته باشد هیچگاه به خودی خود از مکانش حرکت نخواهد کرد.^{۱۵} بنابراین، اتّصاف اجسام به این صفات امری غیر ضروری و ممکن است که طبعاً علّت و سببی دارد.

[۳] پایداری و عدم تغییر احوال و شرایط اجسام

به هنگام پدید آمدن صفت جدید برای اجسام، در احوال و شرایط پیشین خود اجسام تغییری به وجود نمی‌آید؛ یعنی جسم همان مختصّات ظاهری و اوصاف پیشینی که داشته است را نیز همچنان دارا

۱۰۲. اگرچه معنای اصلی «اجتماع»، «تألیف» - در معنای مصطلح آن در کلام معتزلی - است؛ ولی مراد از آن در بحث حاضر «مجاورت» [یا اتّصال] است که البته معنایی مجازی برای آن است. نگرید به: الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۲۸.

۱۰۳. الجسّمی، الْمُحْتَمِن بن مُحَمَّد بن کَرَامَة، تحکیم العقول فی تصحیح الأصول، ص ۴۹.

۱۰۴. «لأنّ الصفة إذا وجبت، استغنت بوجوبها عن الفاعل». الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۱۱.

۱۰۵. استدلال‌های دیگر بر این مدّعا را نگرید در: الطوسی، محمّد بن الحسن، تمهید الأصول (طبع جدید)، ص ۵۳، (طبع قدیم)، ص ۹؛ الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۱۱.

است و با حدوث صفتی جدید مثل حرکت به جهتی خاص، در اصل وجود و متحیز بودن (مکان مند بودن) جسم تغییری رخ نمی دهد.^{۱۰۶} بنابراین، ائصاف جسم به وصف جدید، معلول تغییری در اصل وجود و مکان مندی جسم نیست.

[۴] ضرورت وجود علت و مُخصّصی برای ائصاف اجسام به وصف جدید

ائصاف اجسام به وصف جدید حتماً باید در اثر علت و امری خاص باشد؛ زیرا چنانکه بیان شد، این ائصاف امری ممکن است و تحقق امر امکانی متوقف بر وجود یک علت و مخصّص است. برای نمونه، وقتی جسمی از مکانی (جهتی)^{۱۰۷} به مکان (جهت) مشخص دیگری منتقل می شود در حالی که ممکن بود اصلاً حرکت نکند و در جای خودش باقی بماند یا به مکان و سمت دیگری حرکت نماید، در این هنگام چون در احوال خود جسم تغییری حاصل نشده است، باید انتقال جسم به مکان و سمت خاص - که امری است امکانی و نه واجب - ناشی از وجود علت و امری خاص در جسم باشد؛ چون ثبوت هر امر ممکن نیازمند به وجود علت و مخصّص است. این علت و امر خاص، مقتضی و موجب حرکت جسم در آن جهت، و قرار گرفتنش در مکانی خاص شده است؛ در غیر این صورت، انتقال جسم از مکانی که در آن بوده به مکان جدید، یا حرکت آن به سمتی مشخص هیچ ترجیح و توجیهی نخواهد داشت و جسم می بایست در همان وضعیت پیشین خود باقی می ماند. پس اینکه جسم وصف «متحرک» را پیدا کرده و به این جهت و مکان مشخص منتقل شده است و نه به سایر

۱۰۶. شیخ طوسی مقصود از «احوال و شرایط جسم که بدون تغییر باقی مانده است» را اندازه، شکل، رنگ جسم و دیگر صفات آن دانسته است. الطوسی، محمد بن الحسن، تهیید الأصول (طبع قدیم)، صص ۹ - ۱۰، (طبع جدید)، ص ۵۴؛ اما قاضی عبد الجبار معتزلی و پس از او متکلمان دیگری همچون قطب الدین مقرئ نیشابوری و رکن الدین ملاجمی «حال» جسم را به معنای «تحیز جسم (متحیز و مکان مند بودن جسم)» - که مصحح حرکت جسم به جهات مختلف است - و «شرط» را عبارت از «وجود جسم» دانسته اند؛ به این دلیل که متحیز بودن جسم، مشروط بر وجود آن است. بر این اساس، از نظر ایشان وجود جسم، و متحیز (مکان مند) بودن آن، قبل و بعد از حدوث صفتی تازه مثل حرکت ثابت است و تغییری در آن ایجاد نمی شود. بنابراین حرکت جسم به سمت خاصی و قرار گرفتنش در مکانی معین، معلول تغییر در تحیز جسم نیست تا گفته شود تغییر در تحیز جسم موجب قرار گرفتن آن در این مکان خاص شده است و چون این تحیز در مکانی دیگر نیست، جسم هم در آن مکان دیگر قرار نگرفته است. نگرید به: مائکدیم، أحمد بن الحسین، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۹۷؛ ابن مثنویه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، ص ۴۲؛ همو، التذکره فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۳۸؛ الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۹۶؛ المقرئ النیسابوری، قطب الدین، التعلیق، ص ۷. ابن شهر آشوب عبارت مورد نظر را به طور خاص در اصطلاحنامه ارزشمند خودش آورده و همچون قطب الدین مقرئ نیشابوری و رکن الدین ملاجمی چنین تفسیر کرده است: (وقول المتکلمین: «انتقل الجسم من جهة إلى أخرى والحال والشرط واحد» یعنون بالحال کون الجسم متحیزاً، وبالشرط وجود الجسم و هو متحیز فی جمیع الجهات). ابن شهر آشوب، محمد بن علی، أعلام الطوائف فی الحدود و الحقائق، ج ۲، ص ۲۱۵.

۱۰۷. اصطلاح «جهت» که در اینجا بکار رفته است (أنّ الجسم ينتقل من جهة إلى غيرها مع جواز أن لا ينتقل أصلاً... نگرید: الموسوی، علی بن الحسین، شرح جمل العلم والعمل، ص ۳۹)، در اصطلاح متکلمان معتزلی و امامی بغدادی به معنای جا و فضا و مکان خالی مفروض و مقدری است که جوهر یا جسم می تواند اشغال کند: «الجهة عبارة عن فراغ إذا وجد فيه الجوهر يشغله و يمنع غيره بحيث هو» القاضی صاعد البریدی، أشرف الدین، الحدود و الحقائق، ص ۲۶. همین تعریف را نگرید در: المقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۳۰. این اصطلاح گاهی نیز به همان معنای مرسوم امروزی، یعنی سمت و سو و محاذات، نیز استعمال شده است. برای نمونه شیخ طوسی در توضیح اصطلاح «جهت» آن را برابر با محاذات، و عبارت از شش سمت راست، چپ، بالا، پایین، جلو و عقب دانسته است. نگرید به: الطوسی، محمد بن الحسن، المقدمة فی الکلام، ص ۸.

جهات و مکانها، حتماً در اثر وجود علت و امر خاصی در جسم بوده است و گرنه ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید.

اکنون باید احتمالات مختلف را دربارهٔ هویت علت و امر خاصی که موجب حدوث صفتی جدید برای جسم و اتصاف آن به وصف تازه «متحرک» شده است بررسی نمود. در یک تقسیم و حصر عقلی، علت پیدایی و حدوث هر صفت جدیدی برای جسم از چهار فرض اصلی خارج نیست. این علت:

یا امری مربوط به ذات جسم و صفات ذاتی آن است [۱]، یا امری است خارج از ذات و صفات ذاتی جسم.

اگر علتی خارج از جسم باشد، یا تأثیرش به نحو اختیاری است (یعنی فاعل است) [۲]، یا تأثیرش به نحو ایجابی و غیر اختیاری است (یعنی معنی است).

اگر تأثیرش به نحو ایجابی و غیر اختیاری باشد (معنی)، یا معدوم است (عدم معنی) [۳]، یا موجود (وجود معنی) [۴].^{۱۰۸}

استدلال‌های زیر نشان می‌دهد که از میان فروض یادشده، سه فرض نخست باطل است و تنها فرض درست در خصوص علت حدوث و پیدایی صفات تازه در اجسام «وجود معنی» است:

(۱) علت حدوث صفات جدید در جسم، «ذات یا وجود یا حدوث جسم یا جوهر و متحیز (= مکان مند) بودن آن» نیست^{۱۰۹}؛ زیرا این امور پیش از آنکه جسم به این مکان خاص تازه حرکت کند، یعنی در حالت سکون آن نیز وجود داشت و پس از انتقال جسم به مکان جدید نیز همچنان ثابت است. همچنین، اگر حرکت یا سکون جسم در اثر یکی از عوامل یادشده بود، از آنجا که این عوامل همواره با اجسام موجودند و به نحو ایجابی و ضروری اثرگذارند، می‌باید هیچ جسم متحرکی هیچگاه ساکن نشود، و هیچ جسم ساکنی هم هیچگاه متحرک نگردد، و نیز همهٔ اجسام در زمانی واحد،

۱۰۸. مائکدیم، أحمد بن الحسین، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۹۸؛ ابن متویه، الحسن بن أحمد، التذکره فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۴۰. در برخی دیگر از آثار معتزله به نه احتمال در تعیین هویت آن امر خاصی که موجب حدوث صفات جدیدی مثل حرکت، سکون، اجتماع یا افتراق در جسم می‌شود اشاره شده و هر یک جداگانه مورد بررسی مفضل قرار گرفته است: «ذلک الأمر لا یخرج عن واحد من تسعة، إما أن یکون لذاته أو لهما هو علیه فی ذاته، أو لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه علی وجه أو لعدمه أو لعدم معنی أو للفاعل أو للحدوث معنی». وجه حصر احتمالات به این موارد آن است که هر یک از این نه امر می‌تواند موجب پدید آمدن حکم یا صفتی شود، همچنین، هر حکم یا صفتی هم که در نظر گرفته شود در ذیل یکی از این موارد نه گانه قابل اندراج است. الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۱۲.

۱۰۹. یحیی بن حسین هارونی برای اثبات اینکه ذات جسم ممکن نیست موجب حصول صفاتی همچون سکون و حرکت و اجتماع و افتراق شود به پنج دلیل اشاره کرده است. البته او ادلهٔ خود را بجای سکون و حرکت، در خصوص اجتماع و افتراق اجسام ارائه کرده است ولی روشن است که همان ادلهٔ بعینه دربارهٔ سکون و حرکت نیز قابل طرح است. وی برای اثبات اینکه حدوث و وجود اجسام نیز نمی‌تواند عامل اجتماع و افتراق اجسام به حساب آید به ادلهٔ جداگانه دیگری اشاره کرده است. نگرید به: الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، صص ۱۳-۱۴.

متحرک یا ساکن باشند، و اینکه جسم در یک لحظه هم متحرک باشد و هم ساکن. بنابراین، علت حرکت جسم از جایی به جای دیگر و ائتصاف آن به وصف جدید «متحرک»، ممکن نیست که یکی از امور یادشده مربوط به خود جسم باشد بلکه به طور حتم موجودی است غیر از ذات جسم و زائد بر آن. همچنین، «عدم جسم» نیز نمی تواند سبب این ائتصاف تازه و تغییر مکان باشد؛ زیرا با معدوم شدن جسم، اساساً انتقال جسم به مکان دیگر و ائتصاف آن به وصف جدید مُحال خواهد شد.

(۲) «فاعل» نیز ممکن نیست بدون واسطه و به طور مستقیم خودش علت حدوث صفاتی چون حرکت و تغییر مکان جسم به سوی مکان خاصی باشد؛ زیرا:

یک) اگر ایجاد حرکت و قرار گرفتن جسم در مکانی خاص به سبب فاعل باشد، باید فاعل بتواند صفات دیگری مثل سیاهی یا حیات یا قدرت را نیز در جسم پدید آورد. زیرا کسی که قادر به ایجاد صفتی در ذاتی است باید برای ایجاد تمام صفاتی که توسط فاعل ممکن است در آن ذات ایجاد شود نیز قادر باشد، مثلاً کسی که قادر است به سخن (کلام) وصف «امری» بدهد حتماً قادر است که به آن وصف «اخباری» یا «پرسی» هم بدهد. این در حالی است که می دانیم فاعل، برای ایجاد آن صفات دیگر در جسم قادر نیست. برای نمونه، ما قادر به حرکت دادن یا ساکن کردن جسم هستیم ولی هرگز نمی توانیم خودمان بی واسطه آن را سفید کنیم یا به آن حیات و قدرت ببخشیم؛ از اینجا معلوم می شود که به حرکت درآوردن یا ساکن کردن جسم نیز به طور مستقیم از سوی خود ما (یعنی فاعل) صورت نمی گیرد بلکه به سبب وجود مؤثر و موجب دیگری (یعنی همان معنی یا عَرَض) انجام می شود. بنابراین فاعل فقط می تواند در جسم معنی و عَرَض «حرکت» را ایجاد کند تا آن معنی سبب حرکت جسم شود؛ اما بی واسطه هرگز قادر به احداث وصف حرکت برای جسم نیست.^{۱۱۰}

دو) تأثیر بی واسطه و مستقیم فاعل تنها در حدوث فعل است و آنچه تابع حدوث است مثل حسن و قبح آن؛ یعنی فاعل فقط می تواند سبب حدوث فعل و صفات تابع حدوث آن (یعنی صفاتی که به هنگام حدوث پدید می آید) شود مثلاً در حین ایجاد کلام، به آن وصف امری یا خبری بودن نیز بدهد و قادر بودن فاعل، فقط در حدوث فعل اثرگذار است. بنابراین اگر انتقال و حرکت جسم بی واسطه از سوی فاعل صورت بگیرد می باید این انتقال و حرکت جسم تنها در حال حدوث جسم انجام شود و حرکت جسم در حال بقاء (که

۱۱۰. الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول (طبع جدید)، ص ۵۵؛ (طبع قدیم)، ص ۱۱. نیز نگرید: مائکدیم، أحمد بن الحسن، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۱۰۱؛ ابن مثنویه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، ص ۴۶؛ همو، الذکره فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۴۳. برخی، از جمله علامه حلی، این استدلال را به دلیل مبتنی بودن بر «قیاس» باطل دانسته اند. نگرید به: الحلی، الحسن بن یوسف، تسلیک النفس، ص ۶۷.

فاعل، قادر به ایجاد و احداث ذات فعل نیست) ممکن نباشد؛ اما می دانیم که:

اولاً: حرکت و انتقال جسم در حال حدوث آن ممکن نیست؛ زیرا حال حدوث، لحظه اختصاص یافتن جسم به یک مکان خاص است و روشن است که زمان اختصاص جسم به یک مکان معین باید غیر از زمان انتقال جسم از آن مکان معین باشد.^{۱۱۱}

ثانیاً: جسم در حالت بقاء نیز ممکن است به وصف حرکت متصف گردد، یعنی متحرک شدن جسم، منحصر به لحظه حدوث آن نیست. بنابراین، حرکت جسم و قرار گرفتن آن در یک مکان نمی تواند بدون واسطه به دست فاعل صورت گیرد.^{۱۱۲} به عبارت دیگر، آنچه توسط فاعل (قادر) ایجاد می شود، حصولش برای جسم در حال بقاء ثابت نیست؛ زیرا فاعل فقط می تواند به تبع احداث و ایجاد یک ذات، صفتی (غیر از حدوث) را برای آن ذات ایجاد کند، مثلاً ایجاد صفت «امری بودن» برای «کلام» صرفاً برای فاعل به تبع ایجاد ذات کلام میسر است. اما در حالت بقاء جسم، فاعل، قدرت بر احداث و ایجاد ذات جسم ندارد؛ زیرا ایجاد چیزی که موجود است اساساً محال است. پس فاعل نمی تواند صفت «بودن در جهت و مکان خاصی» را نیز برای جسم در حالت بقاء آن ایجاد کند. در این صورت، وقتی مشاهده کنیم که فاعلی موجب ایجاد حرکت در جسمی شده است، پی می بریم که فاعل، سببی (یعنی همان معانی و اکوان) را در جسم ایجاد کرده است که موجب حرکت جسم و قرار گرفتن آن در مکان و جهت خاص شده است.^{۱۱۳}

سه) اگر حرکت و انتقال جسم یا سکون آن در یک مکان به سبب فاعل باشد نباید در این صفات کاستی و تزییدی صورت پذیرد؛ زیرا وقوع فزونی و کاستی در صفاتی که فاعل ایجاد می کند و به او ربط دارد، محال است.^{۱۱۴} درست مثل وصف «وجود» که بردست فاعل ایجاد می شود و از این رو در آن زیاده و نقصان قابل فرض نیست. لیک می دانیم که حرکت دادن یا ساکن کردن جسم، تزیید و کاستی می پذیرد و به همین دلیل هم شخص قوی، زمانی که جسمی را در مکانی ساکن می کند، می تواند مانع آن شود که شخص ضعیفتر از او آن را تکان دهد، ولی نمی تواند مانع از این شود که شخصی قویتر آن را تکان دهد.^{۱۱۵}

۱۱۱. المُقرئ النیسابوری، قطب الدین، التعلیق، ص ۷.

۱۱۲. الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول (طبع جدید)، ص ۵۵؛ (طبع قدیم)، ص ۱۱. نیز نگرید: مائکدیم، أحمد بن الحسین، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۱۰۲؛ ابن مَنَویه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحیط بالتکلیف، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراف، ج ۱، ص ۲۴۴.

۱۱۳. الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، الفائق فی أصول الدین، ص ۱۸. نیز نگرید: همو، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۰۱.

۱۱۴. «کل صفة یصح فیها التزیاد فلیست بالفاعل». الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۰۰؛ «ما یتعلق بالفاعل لا یصحّ فیهِ ذلک [أی: التزیاد]. الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول (طبع جدید)، ص ۵۵؛ (طبع قدیم)، ص ۱۱.

۱۱۵. الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول (طبع جدید)، ص ۵۵؛ (طبع قدیم)، ص ۱۱؛ الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج

همین امر دلالت بر آن دارد که شخص قوی، زمانی که قصد منع شخص ضعیف را دارد، امری را افزون بر آن هنگام که چنین قصدی ندارد، در جسم ایجاد می‌کند که این امر همان «معنی» است.^{۱۱۶} پس فزونی و تزیید این صفات باید علتی داشته باشد که چیزی نیست مگر تزیید «معانی» یا أعراضی که فاعل ایجاد می‌کند. افزون بر این، روشن است که برای ما حرکت دادن برخی از اجسام راحت، و برخی دیگر دشوار و برخی دیگر مُحال است. این تفاوت بدان سبب است که فاعل برای حرکت دادن جسم سنگین نیازمند ایجاد معانی و أعراض بیشتری در جسم است که گاه از عهده آن بر نمی‌آید، ولی برای حرکت دادن اجسام سبک محتاج ایجاد آن میزان معانی و أعراض نیست و به همین جهت، قادر بر حرکت دادن آنها است.^{۱۱۷} بنابراین، وقوع فزونی و کاستی در صفات دلیل بر عدم احداث آنها از سوی فاعل است.

چهارم اگر فاعل، علت ایجاد حرکت و سکون در جسم باشد - بر اساس این قاعده که «فاعل و موجد صفت باید فاعل و قادر بر ایجاد نفس ذات موصوف نیز باشد»^{۱۱۸}؛ زیرا اصل و منشأ قدرت داشتن بر ایجاد صفتی در یک ذات، قدرت داشتن بر ایجاد خود آن ذات است - باید قادر بر ایجاد ذات جسم نیز باشد^{۱۱۹}؛ در حالی که چنین نیست؛ یعنی اگرچه

الیقین فی أصول الدین، ص ۹۹. برای نقد این استدلال نگاه کنید به: الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج الیقین فی أصول الدین، صص ۱۰۱ - ۹۹؛ همو، تسلیک النفس، ص ۶۷.

۱۱۶. الحلی، الحسن بن یوسف، تسلیک النفس، ص ۶۷. البته به نظر علامه که منکر وجود معانی در اجسام است، در استدلال یادشده، شخص قوی، صرفاً نیرو و فشار (اعتماد) بیشتری - و نه «معنی و کون افزونتری» - را در جسم ایجاد می‌کند. همچنین، فزونی و تزیید در «کائنات» - به معنای حصول در مکان یا در مقابل جسمی دیگر قرار داشتن - معقول نیست.

۱۱۷. ابن مثنویه، الحسن بن احمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، ص ۴۸؛ همو، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، صص ۲۴۴ - ۲۴۵؛ (منسوب به) النیسابوری، أبورشید، فی التوحید، ص ۴۷.

۱۱۸. «من قدر أن يجعل الذات علی صفة من الصفات من دون معنی يفعل فیها قدر علی ایجادها». (منسوب به) النیسابوری، أبورشید، فی التوحید، ص ۳۰؛ «ولا یقال إنه بالفاعل؛ لأن القدرة علی صفة الذات تتبع القدرة علی الذات، ونحن لا نقدر علی ذات الجواهر کذلک علی صفاتها». الجشتمی، المحدثین بن محمد بن کرامة، تحکیم العقول فی تصحیح الأصول، ص ۴۹.

۱۱۹. یعنی فاعل فقط در چیزی که قادر بر احداث و ایجاد ذات آن است می‌تواند وصفی را ایجاد کند و اگر قادر بر ایجاد اصل ذات چیزی نباشد هرگز نمی‌تواند بدون واسطه به آن وصفی بدهد: «فکل من لم یقدر علی ایجاد ذات من الذوات لم یقدر علی جعله علی صفة من دون معنی». (منسوب به) النیسابوری، أبورشید، فی التوحید، ص ۴۵. برای نمونه، ما فقط می‌توانیم به سخنی که خود ایجاد می‌کنیم وصف امری یا خبری بدهیم، ولی به کلام و سخن دیگران که مقدور و پدیدآمده ما نیست نمی‌توانیم هیچ وصفی بدهیم. الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول، (طبع جدید)، ص ۵۵؛ (طبع قدیم)، ص ۱۱؛ نیز نگرید: ناشناس، خلاصة النظر، ص ۲۵؛ ابن مثنویه، الحسن بن احمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، ص ۴۷؛ همو، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، ص ۲۴۲؛ الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۲۰؛ الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۹۸.

به تعبیر مُقرئ نیشابوری: قدرت بر تغییر و ایجاد صفات، تابع قدرت بر ایجاد موصوف است «إن القدرة علی تغییر الأوصاف الراجعة إلى الفاعل تابعة للقدرة علی ایجاد الموصوف». المُقرئ النیسابوری، قطب الدین، التعلیق، ص ۷.

اما قاضی عبدالجبار معتزلی تلازم میان «قدرت بر ایجاد صفات برای یک ذات با توانایی بر احداث آن ذات» را بدین گونه توضیح داده است که چون ما می‌توانیم سخن خود را به صورت امری یا خبری درآوریم پس قادر بر ایجاد ذات سخن و کلام هم هستیم؛ و از آنجا که نمی‌توانیم این صفات را به کلام دیگران ببخشیم پس قادر بر ایجاد کلام آنها هم نیستیم. بنابراین کسی که قادر است ذاتی را بدون واسطه متصف به صفتی نماید، قادر بر ایجاد خود آن ذات نیز هست. مانکندم، أحمد بن الحسین، [تعلیق] شرح

ما می‌توانیم جسم را به حرکت یا سکون درآوریم، هرگز قادر به ایجاد واحداث یک جسم نیستیم. بنابراین، وقتی جسمی را به حرکت یا سکون درمی‌آوریم، در واقع ما این کار را به‌طور مستقیم انجام نداده‌ایم بلکه از طریق ایجاد یک مؤثر و علتی (یعنی همان «گون» که «حرکت» نوعی از آن است) انجام داده‌ایم. از اینجا معلوم می‌شود که ما قادر به ایجاد صفاتی مثل حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در جسم نیستیم.^{۱۲۰} بنابراین، فاعل نمی‌تواند به‌طور مستقیم و بی‌واسطه جسمی را به حرکت یا سکون یا اجتماع یا افتراق درآورد.^{۱۲۱}

استدلال‌های چهارگانه پیشگفته نشان داد که «فاعل» نمی‌تواند بدون واسطه و به‌طور مستقیم خود، علت حدوث صفاتی چون حرکت در جسم باشد. باری اگر انتقال و حرکت جسم به سبب فاعل بدین مفهوم باشد که فاعل، موجب و مؤثری (یعنی معنی و عرضی مثل گون و حرکت) را در جسم ایجاد می‌کند که در اثر آن، جسم به مکان خاصی منتقل می‌شود، آنگاه این امر همان چیزی است که ما نیز درصدد اثبات آن هستیم.

(۳) «عدم یا فقدان موجب و مؤثر (عدم معنی یا عدم عرض)» نیز نمی‌تواند علت اتصاف جسم به حرکت باشد به این نحو که مثلاً گفته شود: علت حرکت کردن جسم، فقدان یا عدم معنی و عرضی به نام «سکون» در جسم است، یا درباره اتصاف جسم به صفت سکون گفته شود: علت سکون جسم، عدم معنی و عرضی به نام «حرکت» در آن است به همان نحو که می‌گوییم: علت انتفاء علم و قدرت، انتفاء صفت حیات است. بطلان این فرض از آن روست که عدم موجب و مؤثر، اختصاصی به این جسم و این مکان و جهت خاص ندارد^{۱۲۲}، در نتیجه، ترجیحی ندارد که «عدم معنی» فقط موجب حرکت یک جسم خاص در یک سمت مشخص شود و تأثیری بر دیگر اجسام نداشته باشد. پس اگر عدم موجب و مؤثر (یعنی عدم عرض سکون مثلاً)، علت حرکت جسم و اختصاص آن به مکانی ویژه باشد، باید موجب حرکت همه اجسام و قرار گرفتن تمامی آنها در یک مکان خاص گردد. همچنین لازم می‌آید که جسم مفروض - و به همین نحو، دیگر اجسام - بجای انتقال به این مکان و سمت

الأصول الخمسة، ص ۱۰۱. نقد این قاعده و استدلال مبتنی بر آن را نگرید در: الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج الباقین فی أصول الدین، صص ۹۹ - ۱۰۰.

۱۲۰. «وإذا ثبت ذلك الواحد منا بقدر علی نقل الجسم ولا يقدر علی ایجاده، ثبت أنه غير قادر علی نقله إلا بتوسط معنی». المقرئ النیسابوری، قطب الدین، التعلیق، ص ۸؛ «الواحد منا يقدر علی ان يجعل الجسم متحركاً أو ساکناً أو مجتمعاً أو مفترقاً، ولا يقدر علی إحداثه، فدل ذلك علی ان هذه الصفات غير متعلقة بالفاعل». الطوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد، ص ۶۱. نیز نگرید به: الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۲۰؛ (منسوب به) النیسابوری، أبورشید، فی التوحید، ص ۴۴. ۱۲۱. دلایل دیگر بر این مطلب را نگرید در: مائکدیم، أحمد بن الحسین، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، ص ۱۰۱ - ۱۰۲؛ (منسوب به) النیسابوری، أبورشید، فی التوحید، صص ۴۸ - ۵۴.

۱۲۲. معنی یا عرض، زمانی اثرگذار است و موجب حصول صفتی برای محل خودش می‌شود که در جوهر یا جسم حلول کند و بدین طریق به آن اختصاص یابد؛ اما معنی یا عرض معدوم، ممکن نیست در جسم یا جوهر حلول کند، بنا بر این نمی‌تواند به جسم یا جوهری اختصاص پیدا کند و در آن اثر گذارد؛ «لأن المعنی المعدوم لا یخصص إلا بأن یحل حتی یوجب مقتضاه». ناشناس، خلاصة النظر، ص ۲۳؛ نیز نگرید به: همان، ص ۲۵.

خاص، به سایر مکان‌ها و جهات نیز منتقل شود؛ در حالی که می‌دانیم چنین نیست.

افزون بر این، اگر عدم موجب و مؤثر (عدم معنی یا معنای معدوم) علت پدید آمدن اینگونه صفات در جسم باشد؛ یعنی برای نمونه، جسم به سبب عدم عرض سکون، متحرک باشد، یا به سبب فقدان عرض حرکت، ساکن باشد، و به علت عدم عرض افتراق، مجتمع باشد یا به علت فقدان عرض اجتماع، جدا باشد، آنگاه لازم می‌آید که هر جسمی در اثر عدم دو عرض اجتماع و افتراق، هم مجتمع باشد و هم مفترق؛ همانطور که لازم می‌آید تمام اجسام به سبب فقدان دو عرض سکون و حرکت، هم ساکن باشد و هم متحرک، که امریست محال.^{۱۲۳}

نتیجه: اکنون با توجه به اینکه بطلان تمام فروض مطرح شده آشکار گردید، یعنی معلوم شد که علت اتصاف جسم به اوصافی مثل حرکت و سکون، «جسم و امور متعلق به آن» یا «عدم جسم» یا «عدم معنی» یا «فاعل» نیست، ثابت می‌شود که آنچه موجب اتصاف اجسام به صفات جدید و حصول صفاتی چون متحرک و ساکن و مجتمع و متفترق بودن برای آنها می‌شود وجود معانی و اعراضی به نام «اکوان» در اجسام است.^{۱۲۴} یعنی در اجسام، معانی و اعراض خاصی از جمله «اکوان اربعه» (شامل اجتماع، افتراق، حرکت و سکون) که زائد بر جسم و غیر آن است حلول می‌کند و موجب اتصاف ذات اجسام به صفاتی همچون: مجتمع (متصل)، مفترق (منفصل)، متحرک و ساکن بودن، و حصول جسم در مکان یا انتقال از آن می‌شود.^{۱۲۵} حدوث سایر صفات برای اجسام نیز به همین نحو به سبب حلول معانی و اعراض پدید آورنده آنها در جسم است.

اگر این معانی و اعراض، حال در یک جسم خاص نباشند طبعاً اختصاصی به یک محل و جسم خاص پیدا نخواهند کرد و آنگاه ممکن نیست موجب اتصاف آن جسم خاص به حرکت یا حضور در مکانی مشخص شوند.^{۱۲۶} به گفته رکن‌الدین ملاحمی مفهوم حلول «معانی» در اجسام آن است که

۱۲۳. الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، ص ۱۴. برای اطلاع از ادله دیگر بر اینکه «عدم معنی یا عدم موجب و مؤثر» یا «معنای معدوم» ممکن نیست علت پدید آمدن حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در جسم شود نگرید به: ابن متّویه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، صص ۴۳ - ۴۶؛ همو، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، صص ۲۴۵ - ۲۴۸؛ الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، صص ۱۴ - ۱۵؛ (منسوب به) النیسابوری، أبو رشید، فی التوحید، صص ۸ - ۲۳.

۱۲۴. استدلال یاد شده برای اثبات وجود معانی یا اعراض در اجسام را نگرید در: الموسوی، علی بن الحسین، شرح جمل العلم والعمل، ص ۴۰؛ الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول، (طبع جدید)، ص ۵۵؛ (طبع قدیم)، ص ۱۱؛ همو، الاقتصاد، ص ۶۰؛ المقرئ النیسابوری، قطب‌الدین، التعلیق، ص ۸ - ۶؛ ناشناس، خلاصه النظر، صص ۲۴ - ۲۵. همین استدلال را با تفصیل بیشتر نگرید در آثار معتزله از جمله: مائکدیم، أحمد بن الحسین، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، صص ۱۰۴ - ۹۸؛ ابن متّویه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، صص ۴۰ - ۵۴؛ همو، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، صص ۲۳۷ - ۲۴۹؛ الهارونی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول، صص ۲۲ - ۱۲. برای نقد این استدلال نگاه کنید به: الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج البقین فی أصول الدین، صص ۱۰۰ - ۹۹؛ همو، تسلیک النفس، ص ۶۷.

۱۲۵. «أن الجسم لا ينتقل من جهة إلى أخرى ولا يختص بجهة معينة إلا لوجود معنى تحلّه و یوجب انتقاله إليها، و یقتضی اختصاصه بها». المقرئ النیسابوری، قطب‌الدین، التعلیق، ص ۲۶.

۱۲۶. ابن متّویه، الحسن بن أحمد، [المجموع فی] المحيط بالتکلیف، ج ۱، ص ۵۰. فرضیه دیگر در اینجا آن است که این اعراض

«معنی» به تبع حضور جسم در یک جهت و مکان خاص، در همان جهت و مکان یافت شود؛ یعنی کون در جسم حلول می‌کند در حالی که جسم در مکانی جای دارد که به سبب همان کون در آنجا قرار گرفته است.^{۱۲۷} به عبارت دیگر، «معنی» زمانی در جسم حادث می‌شود و موجب قرارگرفتن جسم در جهت و مکانی خاص می‌شود که جسم در همان جهت و مکانی که در اثر «معنی» و «کون» در آن جای گرفته است، حاضر باشد.^{۱۲۸}

آشکارا چنین تفسیری از نحوه حلول معانی در اجسام و ایجاد اوصاف در آنها به سبب حلول معانی مستلزم دور است. همین تفسیر دورگونه از حلول «معنی» در اجسام، بعدها زمینه یکی از نقدهای مهم متکلمان پسابهشمی را بر نظریه «معنی» فراهم نمود.

استدلال پیشگفته برای اثبات معانی و اعراض در اجسام تقریباً با همین سبک و ترتیب در اغلب متون کلامی امامیه در مکتب بغداد و آثار معتزلیان بهشمی ذکر شده است. پیش از مکتب بغداد، سابقه طرح این استدلال در کلام امامیه تا آنجا که می‌دانیم به آثار شیخ صدوق بازمی‌گردد که استدلالی مشابه با آن را در کتاب التوحید خودش ذکر کرده است.^{۱۲۹} اما در متون کلامی اشاعره، استدلال بر وجود معانی و اعراض، با اندکی تفاوت در خصوص احتمالات و فروض مختلف طرح درباره علت اتصاف اجسام به صفات تقریر شده است. برای نمونه، باقلانی در جست‌وجوی علت اتصاف اجسام به صفاتی مثل حرکت و سکون فقط دو فرض «ذات جسم» و «علتی زائد بر ذات جسم» را مطرح کرده است و سپس با ابطال علیت ذات جسم برای این اوصاف - به این دلیل که اگر علت اتصاف جسم به این صفات، ذات جسم باشد نباید این صفات از جسم قابل سلب باشد، در حالی که آشکارا قابل انفکاک و سلب از جسم هستند - وجود علتی زائد بر ذات در اجسام، یعنی همان معانی و اعراض را نتیجه گرفته است.^{۱۳۰} عبدالقاهر بغدادی نیز همین استدلال را در کنار دلیل دیگری بر وجود معانی و اعراض مطرح کرده است.^{۱۳۱} فوزکی نیشابوری نیز استدلال مزبور را با اندکی تغییر در عبارات و اصطلاحات نقل کرده است و دلیل اتصاف اجسام به صفات را وجود معنایی زائد بر جسم

و معانی، بجای حلول در اجسام، در مجاورت آنها قرار گرفته باشند و موجب پدید آمدن صفاتی همچون حرکت در اجسام شده باشند. برای ابطال این نظریه نگرید به: همان، صص ۴۲ - ۴۳.

۱۲۷. «و معنی کونه حالاً فیه هو أن يوجد فی جهة تبعاً لکون الجوهر فیه». الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۰۱، س ۱۵؛ «حلوله فیه عندهم هو أن يحصل الکنون بحیث الجوهر تبعاً لوجود الجوهر فیه». همان، ص ۱۱۹.

۱۲۸. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، الفائق فی أصول الدین، ص ۱۸.

۱۲۹. نگرید به: الصدوق، محمد بن علی، التوحید، صص ۳۰۰ - ۳۰۱.

۱۳۰. «والدلیل علی إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سکونه وسکونه بعد حرکته. ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلیه. فلو كان متحركاً لنفسه، ما جاز سکونه. وفي صحه سکونه بعد تحركه دلیل علی أنه متحرك لعله هي الحركة. وهذا الدلیل هو الدلیل علی إثبات الألوان والطعوم والأراییح، والتألیف، والحیة والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز وغیر ذلك من ضروبها». الباقلانی، أبوبکر، کتاب التمهید، ص ۱۸.

۱۳۱. البغدادی، عبدالقاهر، أصول الدین، ص ۳۷.

معرفی نموده.^{۱۳۲}

شاگرد باقلانی، ابوجعفر سمنانی، به دو فرض یاد شده از سوی باقلانی فرض سومی را افزوده مبنی بر اینکه علت اتصاف اجسام به صفاتی مثل حرکت نه ذات جسم باشد و نه علتی زائد بر ذات جسم، بلکه جسم بدون علت، حرکت کند. سپس این فرض را به این دلیل که در فرض مزبور حرکت و سکون هیچیک برای جسم رجحان ندارد و بنابراین اتصاف جسم به حرکت مُحال خواهد بود، ابطال کرده است و آنگاه نتیجه گرفته که علت حرکت جسم وجود علتی به نام «حرکت» در جسم است.^{۱۳۳}

امام الحرمین جوینی در بحث از اثبات اعراض احتمالات بیشتری را در خصوص علت اتصاف هر جسم به اوصاف مختلف مطرح نموده که اندکی متفاوت است با فروض مندرج در استدلال معروف معتزله. او پس از بیان این نکته که اتصاف جسم به وصف حرکت، یا حرکت جسم به مکان و جهت تازه امری است ممکن، و ثبوت هر امر ممکنی نیازمند به علت و مُخَصَّص است، احتمالات مختلف زیر را در خصوص تعیین این علت بررسی می‌کند:

۱) ذات جوهر یا جسم (۲) علتی عدمی (۳) امری جوهری (۴) امری غیر جوهری (۵) فاعل مختار (۶) معنی موجب.

جوینی سپس اثبات می‌کند که علت اتصاف جسم به حرکت یا فرارگرفتن آن در مکانی خاص باید امری غیر از ذات جسم باشد که برخلاف جسم از مقوله جوهر نیست. این علت غیر جوهری، فاعل مختار نمی‌باشد و بنابراین یک «معنی موجب» است و بدین طریق وجود معانی و اعراض ثابت می‌شود.^{۱۳۴}

متولی شافعی که هم‌عصر جوینی بوده است نیز با استدلالی مشابه با برهان جوینی به اثبات حدوث اعراض پرداخته.^{۱۳۵} همچنین، شاگرد جوینی، ابوالقاسم انصاری عیناً همین استدلال جوینی را بازگو کرده است.^{۱۳۶} اما دیگر شاگرد جوینی، ابوحامد غزالی به صراحت حکم به روشنی و وضوح وجود اعراض و حدوث آنها کرده است و استدلال‌های مبسوط متکلمان برای اثبات وجود اعراض و حدوث آنها را بیهوده شمرده است.^{۱۳۷}

۳- نقد نظریه معانی

از نظر معتزلیان معتقد به وجود «معانی»، یعنی ذوات حقیقی مؤثر موجب (غیر مختار) که با حلول

۱۳۲. الفورکی، ابوبکر، النظامی فی اصول الدین، گ ۲۶ ب.

۱۳۳. السمنانی، ابوجعفر، البیان عن اصول الإیمان، ص ۶۰.

۱۳۴. الجوینی، عبدالملک بن عبدالله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، صص ۱۸ - ۱۹.

۱۳۵. نگرید به: المتولی الشافعی، ابوسعید، الغنیة فی اصول الدین، صص ۵۶ - ۵۷.

۱۳۶. نگرید به: الأنصاری، ابوالقاسم، الغنیة فی الکلام، ج ۱، صص ۲۹۸ - ۲۹۹.

۱۳۷. الغزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹۳.

در اجسام موجب پدید آمدن صفات ممکنه برای آنها می شوند، صفاتی مثل «تحریک» برای جسم، معلول حلول عرض و معنایی به نام «حرکت» در آن است. اما به باور منکران نظریه معانی، از جمله ابوالحسین بصری و پیروانش، صفت «تحریک» مستقیماً و بدون واسطه از سوی فاعل در جسم ایجاد می شود. به بیان دیگر، از دیدگاه طرفداران نظریه معانی وقتی کسی جسمی را به حرکت در می آورد، ذات و حقیقتی متمایز از جسم به نام «حرکت» در جسم حلول می کند که موجب حصول «حال» و صفت «تحریک» برای آن می شود. پس طبق این نظر صفت «تحریک» بی واسطه از سوی فاعل ایجاد نمی شود، بلکه در اثر حلول معنایی به نام «حرکت» در جسم پدید می آید. اما به عقیده ناقدان نظریه معانی، فاعل به طور مستقیم حال و صفت «تحریک» را در جسم ایجاد می کند و حرکت جسم همان تحریک آن است^{۱۳۸} و حرکت، ذات و حقیقتی متمایز از ذات جسم ندارد، یعنی صرفاً وصف و حالی برای آن به شمار می آید. از منظر نافیان معانی، سایر صفات جسم نیز به همین نحو مستقیماً از سوی فاعل در جسم ایجاد می شوند و معلول ذوات و حقایق متمایز از خود جسم و حال در آن به نام معانی نیستند.

قائلان به نظریه «معانی»: فاعل ← معنی (حرکت) ← حال (تحریک)

نافیان نظریه «معانی»: فاعل ← حال (تحریک = حرکت^{۱۳۹})

بنابراین اختلاف اصلی میان معتقدان به نظریه معانی و نافیان آن در این است که هنگام ائصاف جسم (مثلاً انسان) به یک صفت (مثل قدرت) آیا غیر از جسم و حالت و صفت آن، ذات و حقیقت دیگری (مثل قدرت) در جسم پدید می آید که علت به وجود آمدن آن حالت و صفت (یعنی قدرت) در جسم باشد (طبق عقیده قائلان به معانی) یا اینکه چیزی غیر از ذات جسم و صفتش (یعنی قدرت) تحقق ندارد (طبق عقیده نافیان)؟ از نگاه معتقدان به نظریه معانی وقتی انسان متصف به قدرت (قادر بودن) می شود معنایی به نام «قدرت» که غیر از انسان است در او پدید می آید که موجب ایجاد وصف و حالی به نام «قدرت» در انسان می شود. اما از دیدگاه منکران نظریه معانی، در فرض مزبور، غیر از انسان و صفت قدرتی امر حقیقی متمایزی به نام «قدرت» در انسان پدید نمی آید و در واقع، «قدرت» چیزی جز همان «قدرت» نیست.^{۱۴۰}

۱۳۸. ابوالحسین بصری تصریح کرده است که: «لأننا لا نعني بالحركة سوى تحرك الجسم». نگرید به: Hassan Ansari, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, "Yūṣuf al-Baṣīr's Rebuttal of Abū I-Ḥusayn al-Baṣrī in a Yemeni Zaydī Manuscript of the 7th/13th Century", in: *The Yemeni Manuscript Tradition*, p. 45.

۱۳۹. چنانکه اشاره شد، «حرکت» در این دیدگاه به همان معنای «تحریک» است و اسم یک «معنی» نیست.
 ۱۴۰. «أما نفاة الأحوال فالذي ذهب إليه الشيخان أبو الحسنين والخوارزمي من المعتزلة والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب النهاية أن الكون هو نفس الكائنية، وإن العلم هو نفس العالمية من غير زيادة على ذلك، والأسودية هي نفس السواد وهكذا القول في جميع الأعراض. وأما مثبتوا الأحوال، فالذي ذهب بعض الأشعرية أن الكائنية معللة بالكون، والقادرية معللة بالقدرة، والعالمية حالة معللة بالعلم، والأسودية حالة معللة بالسواد، وطردها ذلك في جميع الأعراض. وأما الشيخ أبو هاشم، وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة ففصلوا القول في ذلك، وقالوا أنها على أربعة أقسام: القسم الأول: منها يوجب

فائلان به نظریه «معانی»: فاعل ← معنی (قدرت) ← حال (قادریت)

نافیان نظریه «معانی»: فاعل ← حال (قدرت = قادریت)

ابوالحسین بصری معتقد بود اعراض، واقعیت و حقیقتی متمایز از جسم ندارند و چیزی جز صفات و احوال جسم نیستند.^{۱۴۱} بنابراین، او دیدگاه معتزلیان بهشمی را که برای اعراض ذات و حقیقتی متغایر با جسم و صفات و احوال آن در نظر می گرفتند، یعنی اعراض را از سنخ «معانی» می دانستند، انکار می نمود^{۱۴۲} و بجای استناد به معانی حادث برای اثبات حدوث اجسام (طریقه المعانی)، به احوال حادث جسم استدلال می کرد (طریقه الأحوال). پس از ابوالحسین بصری، متکلمان معتزلی پیرو او و امامیان مکتب متقدم و متأخر حله و نیز متکلمان اشعری متأخر همچون فخر رازی به انتقاد از نظریه «معانی» و نفی آن پرداختند. در ادامه، با مهمترین این نقدها آشنا می شویم.

۱. نقدهای ملاحمی

رکن الدین ملاحمی از شاگردان مکتب ابوالحسین بصری به پیروی از او به نقد «نظریه معانی» پرداخته است. او در خصوص این نظریه سه اشکال اصلی زیر را مطرح کرده است:

یک) نخستین نقد بر «نظریه معانی» اشکالی است بر اساس مبانی مقبول بهشمیه. به نظر ملاحمی این اصل کلی که «تحقق یکی از امور ممکن، متوقف بر وجود مرجح و علت است [یا به تعبیری: ترجیح بلا مرجح محال است]» اگرچه اصلی است عقلی و انکارناپذیر، بر اساس اصول مذهب بهشمی و دیدگاه های آنها پذیرش و رعایت آن در همه جا ضرورت ندارد؛ زیرا بهشمیان در موارد بسیاری احکامی خلاف این اصل را پذیرفته اند و چنین قاعده ای را نادیده انگاشته اند. از جمله اینکه آنها معتقدند برای قادر ایجاد هر یک از دو ضد، یکسان و برابر است، و ممکن است قادر غافل (ساهی) یکی از آن دو ضد را بی آنکه مخصیص و مرجحی مثل داعی و اراده در کار باشد ایجاد کند.^{۱۴۳} بنابراین، در خصوص

حالة للجملة وهذا هو الأعراس المشروطة بالحياة، فالقدرة عندهم توجب حالة للجملة هي القادرية، والعلم يوجب حالة هي العالمية، وهكذا القول في الشهوة، والنفرة وغيرهما من الأعراس المشروطة. الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، ج ۱، صص ۲۴۳ - ۲۴۴. نیز نگرید به: العلوی، یحیی بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، ج ۱، ص ۱۴۲. ۱۴۱. دیدگاه ابوالحسین بصری در باب تعریف و حقیقت اعراض ظاهراً با قدری ابهام همراه بوده است. با توجه به اینکه بصری منکر معانی و اعراض به گونه ای که بهشمیه تعریف می کردند بود، احتمالاً منظور وی از اعراض، همان احوال و صفات اجسام است. در برخی از منابع تصریح شده که بصری در خصوص وجود اعراض تردید داشته و گاه اعراض را نفی می کرده و گاه اثبات. یوسف البصیر در این خصوص گفته است: «... ولهذا تجدد كلامه مضطرباً مرةً يثبت الأعراس و مرةً ينفيها».

Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, "Yūṣuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology", in: *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, p. 281.

۱۴۲. برخی معتقدند که ابوالحسین بصری احتمالاً تحت تأثیر انتقادات فلاسفه نسبت به نظریه معانی این نظریه را انکار کرده است. نگرید به:

Madelung, Wilferd, "Abū L- Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", p. 276.

۱۴۳. فخر رازی نیز باور به «محال نبودن یا امکان ترجیح بلا مرجح» را عقیده اکثر معتزله معزفی کرده است و یادآور شده که نظر آنها در مواردی نظیر عرضه دو قرص نان به شخص گرسنه ضرورتاً معلوم است که شخص حتماً یکی از آن دو را حتی بدون هیچ گونه

اثبات «معانی» هم دلیلی ندارد بهشمیان معتقد باشند که حرکت جسم به سوی مکان خاصی در حالتی که ممکن بوده حرکتش به سمت دیگری باشد، حتماً باید در اثر علت و مخصصی باشد تا بعد با طرد فروض مختلفی که ممکن است علت باشد، ذاتی به نام «معنی» را اثبات نمایند.^{۱۴۴}

دو) این استدلال بهشمیان که ممکن نیست «فاعل» علت حرکت یا سکون جسم و قرار گرفتن آن در محل خاصی باشد به این دلیل که اگر فاعل، ایجادگر و وصف حرکت یا سکون در جسم باشد باید بر ایجاد ذات جسم نیز قادر باشد در حالی که می دانیم قادر بر آن نیست؛ استدلال قابل پذیرشی به نظر نمی رسد. طبق این استدلال، بهشمیه باید معتقد باشند که چون خداوند، قادر بر ایجاد ذات اجسام است، پس باید بر ایجاد حرکت و سکون در آنها بدون واسطه «معنی» نیز قادر باشد؛ در حالی که آنان چنین لازمه ای را نمی پذیرند.^{۱۴۵}

همچنین، برخلاف نظر بهشمیان، دلیل اینکه فاعل نمی تواند اجسام سنگین را حرکت دهد، کمی یا زیادی ایجاد «معانی» از سوی فاعل نیست، بلکه دلیل آن، سنگینی جسم سنگین و عدم ایجاد «اعتماد» و نیروی لازم در جسم از سوی فاعل برای حرکت دادن آن است.^{۱۴۶}

به همین نحو استدلال آنان به اینکه حضور جسم در مکان و حرکت دادن یا ساکن کردن جسم، تزاید و کاستی می پذیرد، بنابراین حدوث این صفات تحت تأثیر فاعل نیست چون وقوع فزونی و کاستی در صفاتی که فاعل ایجاد می کند محال است، استدلالی تام و صحیح نیست؛ زیرا حضور جسم در مکان به معنای اشغال کردن آن جهت و مکان است، و این امر، قابل ازدیاد نیست. به عبارت دیگر، وصف مکان گیر بودن یا اشغال کننده مکان بودن وصفی قابل تزاید و کاستی نیست.^{۱۴۷} از این گذشته، حتی اگر بپذیریم وجود جسم در جهت و مکان امری است قابل ازدیاد و کاهش، هرگز نمی پذیریم که وقوع فزونی و کاستی در صفاتی که فاعل ایجاد می کند محال است.^{۱۴۸}

ملاحظی، همچنین، یکی دیگر از استدلال های بهشمیه را برای نفی انتساب حدوث اکوان در اجسام به فاعل مختار و اثبات وجود معانی نقد نموده است. چنانکه گذشت، بهشمیه معتقد بودند اثرگذاری بی واسطه و مستقیم فاعل تنها در حدوث فعل و امور تابع آن است و فاعل فقط می تواند سبب حدوث فعل و صفات تابع حدوث آن (یعنی صفاتی که به هنگام حدوث پدید می آید) شود، مثلاً در حین

مرحیحی انتخاب می کند. الرازی، فخرالدین، نهاية العقول فی درایة الأصول، ج ۱، ص ۴۰۸.

۱۴۴. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، الفائق فی أصول الدین، ص ۱۹؛ همو، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۰۲.

۱۴۵. همو، الفائق فی أصول الدین، ص ۲۰.

۱۴۶. همان، ص ۲۱؛ نیز نگرید به: همو، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۲؛ الحلّی، الحسن بن یوسف، تسلیک النفس، ص ۶۷.

۱۴۷. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۳؛ نیز نگرید به: الحلّی، الحسن بن یوسف، تسلیک النفس، ص ۶۷.

۱۴۸. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۴.

ایجاد کلام، به آن وصف امری یا خبری بودن نیز بدهد. به همین جهت، آنچه توسط فاعل (قادر) ایجاد می‌شود، حصولش برای جسم در حالت بقاء (که فاعل، قادر به ایجاد ذات فعل نیست) ثابت نمی‌باشد، همانطور که در حالت معدوم بودن شیء نیز برای آن ثابت نیست. براین اساس، فاعل نمی‌تواند صفت «بودن در مکان خاصی» را برای جسم در حالت بقاء آن ایجاد کند. در نتیجه، وقتی مشاهده می‌کنیم فاعلی موجب ایجاد حرکت در جسمی می‌شود به این نکته پی می‌بریم که فاعل، سببی (یعنی همان معانی و اکوان) را در جسم ایجاد کرده است که موجب حرکت جسم و قرار گرفتن آن در مکان و جهت خاص شده است.

ملاحظی در نقد این استدلال اظهار داشته است که ما قبول داریم اثرگذاری مستقیم فاعل تنها در ایجاد و حدوث فعل و امور تابع آن است ولی بر همین اساس معتقدیم که فاعل، موجب ایجاد کون در جسم و قرار گرفتن جسم در مکان خاص می‌شود. یعنی برخلاف نظر بهشمیه که «وجود» را وصفی زائد بر ذات اشیاء لحاظ می‌کنند و آن را فقط برای ذوات و نه صفات، ثابت می‌دانند، وجود برای خود «صفت کون» نیز قابل اثبات است و فاعل می‌تواند صفت کون را نیز در جسم ایجاد و حادث کند. در واقع، فاعل می‌تواند هم ایجادگر ذات باشد و هم پدیدآورنده صفت و حالتی برای ذات فعل. این صفات بردو گونه است: یک دسته، صفاتی است که کیفیتی در حدوث ذات فعل به شمار می‌آید و به همین جهت فقط در حال حدوث برای ذات فعل ثابت می‌شود، مانند خبری بودن یا قبیح بودن یک کلام که این اوصاف فقط در حال حدوث کلام برای کلام ایجاد می‌شود و قابل انفکاک از حدوث آن نیست. اما دسته دوم عبارتست از صفاتی که کیفیتی در حدوث ذات فعل نیست و از این رو قابل انفکاک از حدوث آن است و پس از حدوث هم برای ذات یا فعل ثابت می‌باشد. وصف «بودن جسم در مکان»، در زمره همین دسته دوم از صفات قرار دارد که چون مقتضی و مُصَحِّح آن، یعنی تحیز جسم، در حالت بقاء جسم نیز ثابت است، حتی پس از حدوث جسم نیز برای آن ثابت می‌ماند با اینکه ایجادگر آن فاعل است.^{۱۴۹}

سه) نقد سوم ملاحظی - که به تصریح خودش برگرفته است از نقد ابوالحسین بصری بر نظریه «معانی» در کتاب تصفح الأدلّه^{۱۵۰} - ناظر است به ابطال اصل وجود معانی و اکوان. به نظر او، این سخن بهشمیه در تفسیر حلول «معنی» در جسم که: «معنی» به تبع حضور جسم در یک جهت و مکان خاص، در همان جهت و مکان یافت می‌شود، یعنی کون و معنی در جسم حلول می‌کند در حالی که جسم در مکانی جای گرفته است که به سبب همان کون و معنی در آنجا قرار گرفته، سخنی است نادرست و مستلزم دور. در واقع اگر حلول کون در جسم به معنای حلول آن در جسم به هنگام جای گرفتن جسم در مکانی باشد که مقتضای همان کون است، و حلول کون در جسم شرط اثرگذاری آن در قرار گرفتن جسم در مکانی خاص

۱۴۹. همو، الفائق فی أصول الدین، ص ۲۲؛ همو، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۶.

۱۵۰. همو، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۶.

باشد، توقف شیء بر خودش لازم می‌آید. این توقف از آن روست که از یک طرف، حرکت جسم و حضور آن در مکان دوم، طبق نظریه شمیّه، در اثر حلول کون در جسم و متوقف بر آن است؛ و از طرف دیگر، حلول کون در جسم متوقف است بر حضور جسم در مکان دوم؛ زیرا معنای حلول کون در جسم همین است که کون به تبع وجود جسم در جایی، در همانجا که جسم هست موجود شود. پس تا «کون» در جسم حلول نکند، جسم حرکت نمی‌کند و در مکان دوم قرار نمی‌گیرد، و تا جسم در مکان دوم نباشد، حلول کون در جسم - در حالی که در مکان دوم قرار دارد - امکان پذیر نیست.^{۱۵۱}

براین اساس، نظریه «معانی» طبق هر تفسیری از حلول معنی در جسم با مشکل مواجه است. این مشکل را به نحو دقیق ترمی توان به صورت زیر نیز بازتقریر نمود^{۱۵۲}:

کون برای اینکه موجب حضور جوهر یا جسم در مکان دومی شود، یا نیازمند به اینکه در جهت و مکانی باشد نیست یا نیازمند به آن هست:

آ) اگر کون به حلول در مکان خاصی نیازمند نباشد، آنگاه اختصاص به جوهر و مکانی خاص نخواهد داشت و در نتیجه ترجیحی ندارد که موجب حضور جوهر و جسمی خاص در مکانی خاص شود. طبعاً این امر قابل پذیرش نیست.

ب) اما اگر به حضور در جهت و مکانی خاص نیازمند باشد، چنانچه این مکان خاص همان مکان پیشین جسم باشد چند مشکل لازم می‌آید:

(۱) تقدم علت بر معلول، یعنی تقدم کون که در مکان نخست قرار دارد بر معلول خودش یعنی حضور جسم در مکان دوم؛ در حالی که «علت» هیچ‌گاه مقدم بر معلول نیست؛ بلکه همواره مقارن با آن است و تقدم علت بر معلول محال است.^{۱۵۳}

(۲) اینکه چون کون خودش دارای جهت و مکان خاصی نیست تا موجب قرار گرفتن جسم در مکانی خاص شود، نباید حرکت جسم به جهت راست به سبب کون، ترجیحی بر حرکت آن به سمت چپ داشته باشد.

(۳) اینکه در هنگام حدوث جوهر، وجود کون در جوهر ممکن نباشد؛ زیرا طبق فرض، جوهر در حال حدوث است و پیش از این در مکان و جهتی قرار نداشته تا «کون» در آن مکان پیشین حلول کند و موجب حضور جسم در جهت و مکانی شود که در آن حادث می‌شود.

۱۵۱. همو، الفائق فی أصول الدین، ص ۲۲.

۱۵۲. همو، المعتمد فی أصول الدین، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۱۵۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، اعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ج ۲، ص ۲۱۴.

ج) اما اگر این مکان خاص، جهت و مکان دوم جسم باشد، همان مشکل دور پیش می‌آید که مُحال است؛ زیرا کون برای اینکه موجب حصول جسم در مکان دوم شود، نیازمند حلول در آن است، یعنی اینکه به تبع حصول جسم در مکان دوم، در مکان دوم حاضر باشد. در این صورت، حضور جسم در مکان دوم متوقف است بر حلول کون در جسم، و حلول کون نیز متوقف است بر حصول کون در مکان دوم به تبع حضور جسم در آن.^{۱۵۴}

در نتیجه: وجود معانی در اجسام باطل است چون مستلزم مُحال است.

افزون بر اشکالات پیشگفته، ملاحمی این استدلال ابوالحسین بصری را نیز در ردّ نظریه معانی بازگو کرده است که چون حرکت دادن اجسام به دست ما، تنها وابسته به اراده و دواعی و احوال ماست، دلیل معتبری وجود ندارد که چیز دیگری در این میان به نام «معنی» به عنوان واسطه و سبب حرکت در نظر گرفته شود و وجود حرکت و سکون بر آن تعلیق گردد. در عرف نیز همگان سبب حرکت جسم را خود انسان می‌دانند و هیچ علمی به سبب و واسطه دیگری در این فرایند ندارند. بنابراین چیزی به اسم «معانی» در اجسام وجود ندارد و برای توجیه حدوث حرکات و سکانات در آنها، نیازی به فرض عللی به نام «معانی» نیست. در واقع، همینقدر که علم داریم حرکت دادن جسم وابسته به دواعی و احوال ماست و هرگاه اراده کنیم جسمی را حرکت دهیم جسم حتماً بدنبال اراده ما حرکت می‌کند و لو علم به چیز دیگری نداشته باشیم، دلیلی است بر اینکه حرکت جسم تنها وابسته به اراده ماست و عامل دیگری در این میان اثرگذار نیست.^{۱۵۵}

استدلال دیگر ابوالحسین بصری بر نفی نظریه «معانی» آن است که اگر حرکت کردن جسم، در اثر وجود علتی به نام «معنی» در آن بود، انسان‌ها باید به هنگام حرکت دادن بدن خودشان به آن «معنی» به نحو اجمالی یا تفصیلی آگاهی می‌داشتند تا بتوانند آن را قصد کنند و به سبب آن، بدن خود را حرکت دهند. این در حالی است که انسانها به گاه حرکت دادن بدن خود، به چیزی جز «اعتماد» و تحرک آگاهی ندارند.^{۱۵۶}

برخی از اشکالات یادشده مثل اشکال عدم علم انسان به وجود «معنی» هنگام حرکت دادن اجسام صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چون از عدم علم به چیزی، نمی‌توان به طور قطع عدم وجود آن را نتیجه گرفت. ممکن است گفته شود وقتی انسان حرکت دادن جسمی را قصد می‌کند، بی‌آنکه آگاه باشد موجب ایجاد معانی در جسم می‌شود و قصد او بر تحریک جسم لزوماً همراه با قصد و اراده ایجاد معانی نیست.

۱۵۴. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۲۰.

۱۵۵. همان، صص ۱۱۶ - ۱۱۷؛ نیز نگرید: همو، الفائق فی أصول الدین، ص ۲۲.

۱۵۶. همو، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۷.

۲. نقدهای فخر رازی

فخر رازی، متکلم برجسته اشعری نیز همچون ابوالحسن بصری و متکلمان امامی مکتب حلّه، نافی و ناقد «نظریه معانی» بوده است. به نظر او نیازی به اثبات حدوث اجسام از طریق معانی (طریقه المعانی) نیست، ضمن اینکه اثبات مقصود یاد شده از این طریق با مشکلاتی نیز مواجه است. از جمله اینکه نخست باید وجود معانی با طی مقدمات بسیار اثبات شود که این امر نیز امکان پذیر نیست جز با ابطال این فرض که علت ایجاد صفاتی چون حرکت و سکون در جسم، «فاعل مختار» است. این در حالی است که هیچ استدلال قوی و متینی برای ابطال این فرض وجود ندارد. افزون بر این باید حدوث «معانی» اثبات شود که خود مستلزم پیمودن مقدمات دیگری است مثل ابطال عقیده به ظهور و کمون، ابطال انتقال اعراض، و ابطال قیام یک معنی به معنای دیگر که مقدماتی است صعب و سخت.^{۱۵۷} او در کتاب الأربعین خود نیز به وجود اشکال دور در نظریه «معانی» - که پیشتر در زمره نقدهای بصری و ملاحمی بیان شد - اشاره کرده است و با استناد به آن وجود معانی در اجسام را انکار نموده.^{۱۵۸}

۳. نقدهای صاحب خلاصه النظر

یکی از ناقدان جدی «نظریه معانی» نویسنده کتاب خلاصه النظر است که آگاهی چندانی از نام و احوال او نداریم لیک می دانیم که از حیث منهج کلامی باید او را در زمره متکلمان امامی مکتب حلّه متقدم به حساب آوریم. به نظر او رأی معتقدان به نظریه معانی مبنی بر اینکه «حرکت و سکون اجسام به طور مستقیم از سوی فاعل ایجاد نمی شود بلکه به سبب ایجاد معنی و عرضی به نام «گون» در اجسام پدید می آید» صحیح نیست، و بلکه مستلزم کفر است؛ زیرا چنین باوری ملازم است با این اعتقاد که خداوند خالق اجسام نباشد. او به منظور ابطال ورد «نظریه معانی» اشکالات و استدلال هایی را ایراد کرده است که در اینجا به جهت ضیق مجال از بازگفت کامل آنها صرف نظر می کنیم.^{۱۵۹} به عقیده وی، پذیرش اینکه مکان مند بودن جسم به سبب حلول «گون» در آن است نتایج و پیامدهای باطلی به دنبال دارد، از جمله اینکه مستلزم «دور» است؛ زیرا تا جسم در مکان نباشد «گون» نمی تواند در آن حلول کند، و جسم نیز مکان دار نمی شود مگر آنکه «گون» در آن حلول نماید. در نتیجه، حلول «گون» در جسم، متوقف بر مکان مند بودن جسم است، و مکان مند بودن جسم متوقف بر حلول «گون» در آن.^{۱۶۰} از این گذشته، اثبات «گون» مبتنی بر قبول اصولی است که نه تنها دلیلی بر پذیرش آنها وجود

۱۵۷. الرازی، فخرالدین، نهاية العقول فی درایة الأصول، ج ۱، صص ۳۳۸ - ۳۳۹.

۱۵۸. «أن المشهور عند جمهور المتأخرين أن حصول الجوهر في الحيز، صفة معللة، بمعنى قائم في الجوهر. وذلك المعنى يوجد، كونه حاصلاً في ذلك الحيز. ثم إنهم سمو حصول الجوهر في الحيز بالكائنية. و سمو المعنى الموجب للكائنية بالكون. وقالوا: هذا الكون علة للكائنية. وهذا القول عندنا باطل و ذلك لأن...». همو، كتاب الأربعين فی أصول الدین، صص ۱۸ - ۱۹.

۱۵۹. نگرید به: ناشناس، خلاصه النظر، صص ۲۵ - ۲۸.

۱۶۰. همان، ص ۲۷ و ص ۳۴.

ندارد بلکه دلایلی خاص بر نفی آنها اقامه شده است. اصولی همچون اینکه: جوهر در هنگام عدم نیز ذات و ثبوتی دارد (همان عقیده به شیئیت معدوم که بهشمان بدان معتقدند) و دارای صفاتی نفسی (ذاتی) همچون متحیز و مکان مند بودن است، و اینکه وجود صفتی است زائد بر ذات.^{۱۶۱}

نویسنده خلاصه النظر با توجه به اشکالات پیشگفته ابراز می‌دارد که وجود معنی و عرضی به نام «گون» قابل اثبات نیست، پس باید قائل به بطلان آن شویم و بگوییم: مکان مند شدن اجسام و نیز حرکت آنها نه به سبب «گون»، بلکه به علت فاعل است. در نتیجه، اثبات حدوث اجسام از طریق اثبات «اکوان حادث» نیز امکان پذیر نیست. بر این اساس، کسانی که یگانه طریق اثبات حدوث عالم را اثبات معنی و عرض حادثی به نام «گون» دانسته‌اند قادر بر اثبات حدوث عالم نخواهند بود. وی در پایان این مبحث باری دیگر تأکید می‌کند که به نظر او شخصی که معتقد به این طریقه برای اثبات معانی (اکوان) و حدوث اجسام باشد کافر است.^{۱۶۲}

۴. نقدهای علامه حلی

نظریه معانی مورد انتقاد متکلمان امامی مکتب حله متأخر نیز قرار گرفته است. علامه حلی دیدگاه عقیده مندان به نظریه معانی را اینگونه توضیح داده است که حضور و حصول جسم در مکان (کائنیت) امری است ثبوتی که بهشمان آن را معلول وجود معنی و علتی به نام «گون» دانسته‌اند. طبق دیدگاه آنان زمانی که جسمی را به حرکت درمی‌آوریم، به غیر از نیرو و فشاری (یا به اصطلاح «اعتمادی») که به جسم وارد می‌کنیم و به غیر از «تحزکی» که در جسم ایجاد می‌شود، امر دیگری (یا در اصطلاح یک «معنی») نیز در جسم پدید می‌آوریم که «حرکت» نام دارد و همین «معنی» یا «حرکت» موجب متحرک شدن جسم می‌شود. به همین ترتیب، وقتی جسمی را ساکن می‌کنیم، «معنایی» به اسم «سکون» را در آن ایجاد می‌کنیم که موجب ساکن شدن آن جسم می‌شود و این «معنی» امری است غیر از خود جسم و «اعتماد» و نیرویی که به جسم وارد کرده‌ایم.^{۱۶۳}

علامه حلی^{۱۶۴} و فاضل مقداد^{۱۶۵} وجود این «معانی» یا «اکوان» در جسم را انکار کرده‌اند. به عقیده علامه هر چند صفاتی مثل متحرک و ساکن بودن حقیقتاً موجودند، این صفات، معلول وجود علی موسوم به «معانی (اعراض)» یا «اکوان» در جسم نیستند. در واقع صفاتی مثل متحرک یا ساکن بودن صرفاً

۱۶۱. همان، صص ۲۸ - ۲۹.

۱۶۲. «وإذا كان الكون يؤدي إثباته إلى هذه الأمور الفاسدة فيجب القول ببطلانه وأن الجسم بصير في الجهة بالفاعل حسب ما قدمناه في غير هذه المسألة. وإنما أوردت طريقة إثبات الأکوان بعد ما استدلل على حدوث العالم بالطريقين المتقدمين لتبين ما استدلل به القوم وأذكر ما يلزم من الفساد على دليلهم وأنبه على فساده لتلا يقف عليه من لا يمكنه التوصل إلى ذلك فيعتده فيؤديه إلى الكفر؛ لأن معتقد هذه الطريقة كافر». همان، ص ۲۷.

۱۶۳. الحلی، الحسن بن یوسف، تسلیک النفس، ص ۶۶.

۱۶۴. الحلی، الحسن بن یوسف، مناہج الیقین فی أصول الدین، صص ۹۸ - ۱۰۱؛ همو، تسلیک النفس، ص ۶۷.

۱۶۵. برای نظرو در باب نفی معانی نگرید به: السبوری، مقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۷۰.

به سبب «اعتماد»^{۱۶۶}، یعنی فشار و نیرویی که از سوی فاعل به آنها وارد می شود، در اجسام پدید می آید. از این رو بجز «اعتماد» چیز دیگری از جانب فاعل در جسم ایجاد نمی شود که آن را یک «معنی» یا «کون» به نام «حرکت» بنامیم و علت متحرک شدن جسم بدانیم. در نتیجه، سبب حرکت و حضور جسم در یک مکان خاص، فاعل است و نیازی به پذیرش امر محالی به نام اکوان نیست.^{۱۶۷} طبق این دیدگاه وقتی جسمی را حرکت می دهیم یا ساکن می کنیم، بجای ایجاد «معنی»، در حقیقت اعتمادی در آن در راستای جذب یا دفع ایجاد می کنیم که در نتیجه، تحرک و سکون جسم حاصل می شود. بنابراین، وجود «معانی» در اجسام قابل قبول نیست.^{۱۶۸}

علامه به منظور نفی وجود «معانی» و «اعراض» در جسم به دو استدلال انتقادی تمسک نموده است:

استدلال نخست:

آ) وجود «معنی» یا علتی که موجب حصول جسم در یک مکان خاص می شود، یا پیش از حصول جسم در آن مکان ممکن است یا ممکن نیست.

ب) اگر وجود آن «معنی» و علت در جسم، پیش از حصول جسم در آن مکان ممکن نباشد آنگاه دور لازم می آید. [زیرا بنا بر فرض، حصول جسم در آن مکان متوقف بر وجود «معنی» یا «کون» در جسم است، حال اگر وجود آن «معنی» یا «کون»، پیش از حصول جسم در آن مکان ممکن نباشد یعنی متوقف بر آن باشد، دور لازم می آید].

ج) اما اگر وجود آن «معنی» و علت در جسم، پیش از حصول جسم در آن مکان ممکن باشد، یا موجب راندن آن جسم به سوی آن مکان می شود یا موجب آن نمی شود.

د) اگر وجود آن «معنی» و علت، موجب راندن آن جسم به سوی آن مکان گردد، در این صورت، این «معنی» و علت دقیقاً همان چیزی است که «اعتماد / میل / فشار» نامیده می شود و در وجود آن شکی نیست.

ه) اما اگر موجب رانده شدن جسم به سوی آن مکان نگردد آنگاه حصول جسم در آن مکان معین

۱۶۶. اصطلاح «اعتماد» یا به تعبیر فلسفی «میل»، به کیفیتی اطلاق می شود که به نحو طبیعی یا قسری یا ارادی مقتضی حصول جسم در یک مکان می شود. نگرید به: الشیوری، مقاد بن عبد الله، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة فی المباحث الکلامیة، ص ۱۴۳.

۱۶۷. الحلّی، الحسن بن یوسف، الأبحاث المفیدة فی تحصیل العقیدة، ص ۲۸.

۱۶۸. «حصول الجوهر فی الحیز أمر ثبوتی. وهل هو معلل بمعنی، أم لا. ذهب أبو هاشم إلى ذلك. وتقريره أنا إذا حرکنا جسماً أو سکنناه فَعَلْنَا فيه اعتماداً نحوَ الجذب والذّفع، فیحصل التحرک والتسکون. وقال أبو هاشم: إنا نفعّل معنی زائداً، یسمی حركة ذلك المعنی یوجب کونَ الجسم متحرکاً. و ذلك المعنی زائدٌ علی الاعتماد و علی التحرک؛ فأثبت الکونَ والمقتضی له والحالة المعللة به و هي الکائنیة و نفاه باقي المتکلمین». الحلّی، الحسن بن یوسف، تسلیک النفس، ص ۶۶. نیز نگرید: همو، مناہج البیقین فی أصول الدین، ص ۹۷؛ همو، أثار الملکوت، ص ۶۳.

به سبب آن «معنی» هیچ ترجیحی بر حصول جسم در مکانی دیگر ندارد.

بنابراین: وجود «معنی» یا علتی غیر از «اعتماد» که موجب حصول جسم در یک مکان خاص گردد قابل پذیرش نیست و دلیل معتبری بر آن وجود ندارد.

استدلال دوم:

اگر به هنگام حرکت دادن یا ساکن کردن اجسام، «معنی» یا علتی خاص که موجب حرکت یا حصول جسم در یک مکان معین گردد، توسط ما در جسم ایجاد می‌شد، آنگاه می‌بایست ما از ایجاد چنین چیزی در جسم اجمالاً یا تفصیلاً آگاه می‌بودیم؛ زیرا فاعل قادر فقط فعلی را انجام می‌دهد که نسبت به آن علم دارد (انجام فعل فرع بر قصد آن است و قصد فعل فرع بر معرفت به آن است)؛ در حالی که وجداناً از ایجاد چنین «معنی» یا علتی خاص در جسم آگاهی نداریم.^{۱۶۹} بنابراین دلیلی بر پذیرش وجود معانی در اجسام وجود ندارد.

این نقد علامه، چنانکه گذشت، در واقع یکی از همان استدلال‌هایی است که ابوالحسین بصری و ملاحمی در ردّ نظریه معانی بیان کرده بوده‌اند.^{۱۷۰} در اینجا نیز دوباره می‌توان این اشکال را ایراد کرد که عدم علم ما به وجود چیزی دلیلی قطعی بر عدم وجود آن نیست. در واقع ممکن است در اثر فعل فاعل، علتی که موجب حرکت جسم می‌شود در جسم ایجاد شود در حالی که فاعل از موجود شدن چنین علتی آگاه نباشد.

به هر روی، انتقادات گوناگونی که متکلمان پیرو مکتب ابوالحسین بصری در خصوص نظریه «معانی» مطرح نمودند موجب انکار و ابطال این نظریه از سوی غالب متکلمان ادوار بعدی شد به گونه‌ای که احتمالاً از قرن هفتم هجری به بعد نظریه «معانی» در زمره آراء و نظریات طبیعی منسوخ و مطرود متکلمان پیشین قرار گرفت.

کتابنامه

(ابن) الندیم، ابوالفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقیق: ایمن فؤاد سید، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ۱۴۳۰ ه.ق.

(منسوب به) النیسابوری، ابرشید، فی التوحید، تحقیق: محمد عبدالهادی أبو زید، المؤسسة المصرية العامة، ۱۹۶۹ م. ابن خزم، علی بن أحمد، الفضل فی الملک و الأهواء و التحل، ۵ ج، حقه: محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، دار الجیل، بیروت، بی‌تا.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی، أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ۲ ج، تحقیق: سید علی طباطبائی یزدی، انتشارات ندای نیایش (وابسته به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، تهران، ۱۳۹۳ ش.

۱۶۹. الحلّی، الحسن بن یوسف، مناهج الیقین فی أصول الدین، صص ۹۷-۹۸؛ همو، تسلیک النفس، ص ۶۶؛ همو، أنوار الملکوت، صص ۶۳-۶۴.

۱۷۰. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۱۷.

- ابن مَنَوِيه، أبو محمّد الحسن بن أحمد، التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ج ۲، تحقيق: دانيال جيماريه، المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة، ۲۰۰۹ م.
- ابن مَنَوِيه، الحسن بن أحمد، [المجموع فى] المحيط بالتكليف، ج ۱، تحقيق: عمر السيد عزمى، مراجعة: أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ۱۹۶۵ م.
- احمدوند، معروف على، رابطة ذات و صفات الهى، بوستان كتاب، قم، ج ۲، ۱۳۸۹ ش.
- الأشعري، ابوالحسن على بن اسمعيل، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، ج ۲، عنى بتصحيحه: ه. ريتز، مطبعة الدولة، استانبول، ۱۹۲۹ م.
- اقوام كرباسى، اكبر، سبحانى، محمّد تقى، نقش نظرية «معنا» در تبیین هشام بن حكيم از ماهيت ارادة خدا، فصلنامه نقد و نظر، سال بيست و چهارم، شماره چهارم (پياپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸ ش، صص ۶ - ۲۷.
- الأصارى، أبو القاسم، الغنية فى الكلام، إعداد: مصطفى حَسَنين عبدالهادى، ج ۲، القاهرة، دارالسلام للطباعة والنشر، ۱۴۳۱ ق.
- الباقلانى، أبوبكر، كتاب التمهيد، عنى بتصحيحه ونشره: الأب رتشد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت، المكتبة الشرقية، ۱۹۵۷ م.
- البغدادى، عبدالقاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ۱۳۴۶ هـ ق.
- البلىخى، أبو القاسم، كتاب المقالات و معه عيون المسائل والجوابات، حَقَّقَه: حسين خانصو، راجح كُردى، عبدالحميد كُردى، كورامر و دارالفتح للدراسات والنشر، استانبول - عَمَّان، ۱۴۳۹ هـ ق.
- بينيس، شلومو، مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود، نقله عن الألمانية: محمّد عبدالهادى أبو زبيدة، مكتبة النهضة المصرية، ۱۳۶۵ هـ ق.
- جار الله، زهدى، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ۱۹۷۴ م.
- الجِشْمى، المُحَسِّن بن محمّد بن كرامة، تحكيم العقول فى تصحيح الأصول، تحقيق: عبدالسلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية، الطبعة الثانية، ۱۴۲۹ هـ ق.
- الجِشْمى، المُحَسِّن بن محمّد بن كرامة، عيون المسائل فى الأصول، تحقيق ودراسة: رمضان يلدرم، دار الإحسان، القاهرة، ۲۰۱۸ م.
- الجوينى، ابوالمعالي، الشامل فى أصول الدين، حَقَّقَه و قدم له: على سامى النشار، فيصل بُكدير عون، شهير محمّد مختار، الاسكندرية، المعارف، ۱۹۶۹ م.
- الجوينى، عبدالملك بن عبدالله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، حَقَّقَه و علّق عليه و قدم له و فهرسه: محمّد يوسف موسى، علي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۳۶۹ هـ ق.
- الحسينى، عبدالرحمن بن على، شرح المقدمة فى الكلام، تحقيق و تقديم: حسن انصارى، زابينه اشميتكه، تهران، ميراث مكتوب، ۱۳۹۲ ش.
- الحلّى، الحسن بن يوسف، الأبحاث المفيدة فى تحصيل العقيدة، تحقيق: يعقوب جعفرى، قم، مجلّة كلام اسلامى، ش ۳، باييز ۱۳۷۱ ش.
- الحلّى، الحسن بن يوسف، أنوار الملوك فى شرح الباقوت، تحقيق: على اكبر ضبائى، مؤسسة الهدى للنشر و التوزيع، تهران، ۱۳۸۶ هـ ش.
- الحلّى، الحسن بن يوسف، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمه رضانى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۶ هـ ق.
- الحلّى، الحسن بن يوسف، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح: حسن حسن زاده أملى، الطبعة التاسعة، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ۱۴۲۲ هـ ق.
- الحلّى، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين فى أصول الدين، آستان قدس رضوى، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۸۸ هـ ش.

- الخياط، ابوالحسين، الانتصار والردّ على ابن الروندى الملحد، مع مقدّمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نبيّرح، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٣٤٤ هـ.ق.
- الرازى، فخرالدين، الرياض المونقة فى آراء أهل العلم، تحقيق: أسعد جمعة، مركز النشر الجامعى، تونس، ٢٠٠٤ م.
- الرازى، فخرالدين، كتاب الأربعين فى أصول الدين، ٢ ج، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازى السقا، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، ١٤٣٧ هـ.ق.
- الرازى، فخرالدين، نهاية العقول فى دراية الأصول، ٤ ج، تحقيق: سعيد عبداللطيف فودة، بيروت، دارالذخائر، ١٤٣٦ هـ.ق.
- الربانى، الكلبيگانى، على، إيضاح المراد فى شرح كشف المراد، راند، قم، ١٣٩٢ ش.
- السمنانى، أبو جعفر، البيان عن أصول الإيمان، تحقيق: عبدالعزيز بن رشيد الأيوب، دارالضياء، الكويت، ١٤٣٥ هـ.ق.
- السُّيُورى الحلىّ، مقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيّد مهدي الرجائى، قم، مكتبة آية الله المرعشى العامّة، ١٤٠٥ ق.
- الشرفى، أحمد بن محمّد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، ٢ ج، دراسة وتحقيق: أحمد عطاء الله عارف، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤١١ هـ.ق.
- الشهرستاني، عبدالكريم، الملل والنحل، تخريج: محمّد بن فتح الله بدران، القاهرة، مكتبة الانجلو المصريّة، الطبعة الثانية.
- الصدوق، أبو جعفر محمّد بن على، كتاب التوحيد، تصحيح وتعليق: السيّد هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، بى تا.
- الطوسى، محمّد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تحقيق: السيّد محمّد كاظم الموسوى، قم، دليل ما، ١٤٣٠ هـ.ق.
- الطوسى، محمّد بن الحسن، المقدّمة فى الكلام، چاپ شده در: الحسينى، عبدالرحمن بن على، شرح المقدمة فى الكلام، تحقيق وتقديم: حسن انصارى، زابينه اشमितكه، تهران، ميراث مكتوب، ١٣٩٢ ش.
- الطوسى، محمّد بن الحسن، تمهيد الاصول در علم كلام اسلامى، ترجمه و مقدّمه و تعليقات: عبدالمحسن مشكوة الدينى، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، تهران، ١٣٥٨ ش.
- الطوسى، محمّد بن الحسن، تمهيد الاصول، راند، قم، ١٣٩٤ ش.
- الطوسى، محمّد بن الحسن، تمهيد الاصول، مقدّمه و تصحيح: دكتور عبدالمحسن مشكاة الدينى، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٦٢ ش.
- العجالى، تقى الدين مختار بن محمود، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، دراسة وتحقيق: السيّد محمد الشاهد، وزارة الأوقاف، القاهرة، ١٤٢٠ هـ.ق. / ١٩٩٩ م.
- العلوى، يحيى بن حمزة، التمهيد فى شرح معالم العدل والتوحيد، ٢ ج، تحقيق: هشام حنفى سيّد، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٩ هـ.ق.
- الغزالى، أبوحامد، الاقتصاد فى الاعتقاد، عنى به: أنس محمّد عدنان الشرفاوى، دارالمنهاج، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٣٣ هـ.ق.
- الفوركى، أبوبكر، النظامى فى أصول الدين، نسخته خطى شماره ٢٣٧٨ كتابخانه اياصوفيه استانبول.
- القاضى صاعد البريدى الآبى، أشرف الدين، الحدود والحقائق، تحقيق: حسين على محفوظ، مطبعة الإسلام، قم (افست طبع مطبعة المعارف بغداد، ١٩٧٠ م.).
- لاهيجى، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحيح وتحقيق: مؤسسه تحقيقاتى امام صادق (ع)، نشر سايه، تهران، ١٣٨٣ هـ.ش.
- مانكديم، أحمد بن الحسين (بروى جلد منسوب به: قاضى عبدالجبار معتزلى)، [تعليق] شرح الأصول الخمسة، حقّقه و قدّم له: عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٢٧ ق.

- المتولّى الشافعى، أبو سعيد، الغنية فى أصول الدين، تحقيق: عماد الدّين أحمد حیدر، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- المقداد السیوری، جمال الدّین، اللوامع الإلهیة فى المباحث الکلامیة، تحقیق: قاضی طباطبائی، نشر بوستان کتاب قم، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- المُقَرَّرُ النیسابوری، قطب الدین، التعلیق فى علم الکلام، التتحقیق: محمود یزدی مطلق (فاضل)، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۵ ش.
- المُقَرَّرُ النیسابوری، قطب الدّین، الحدود، تحقیق: محمود یزدی مطلق (فاضل)، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- مک درموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فى اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۰ ش.
- الملاحمی الخوارزمی، رکن الدّین محمود بن محمّد، الفائق فى أصول الدّین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- الموسوی، علی بن الحسین، المملّخص فى أصول الدّین، ج ۲، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۴۱ هـ.ق.
- الموسوی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، إعداد: السید أحمد الحسینی، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- الموسوی، علی بن الحسین، شرح جُمَل العلم والعمل، تحقیق: الشیخ یعقوب الجعفری المراغی، الطبعة الثانیة، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، قم، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ناشناس، خلاصة النظر، تحقیق و مقدمه: زابینه اشمیتکه، حسن انصاری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ش.
- النشّار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فى الاسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة.
- نصرتیان اهور، مهدی، روش شناسی استنباط در علم کلام، مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث، قم، ۱۳۹۵ ش.
- نصری نادر، البیر، فلسفة المعتزلة، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسکندریة، بی تا.
- النیسابوری، أبورشید، المسائل فى الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: مَعن زیادة، رضوان السید، بیروت، معهد الأنماء العربی، ۱۹۷۹ م.
- وُلفسن، هری اوسترین، فلسفة علم کلام، ترجمه: احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- الهارونی البطحانی، یحیی بن الحسین، زیادات شرح الأصول (طوالع علم الکلام المعتزلی: کتاب الأصول لأبی علی محمد بن خلّاد البصری وشروحه)، کامیلا آدانغ، ولفرد مادلنغ، زابینا اشمدتکه، لیدن، بریل، ۲۰۱۱.
- Adang, Camilla and Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke (eds.), *Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Kbālād's Kitāb al-uṣūl and its reception*. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buḥḥānī (d. 424/1033), Brill, Leiden, 2011.
- Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Resources in Arabic and Islamic Studies 7, Atlanta, Georgia, Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, "Yūsuf al-Baṣīr's Rebuttal of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr in a Yemeni Zaydī Manuscript of the 7th/13th Century", in: *The Yemeni Manuscript Tradition*, Edited by: David Holtenberg, Christoph Rauch, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden, 2015.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden/New

- York, 1994.
- Frank, Richard M., "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammār", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 87, No. 3. (Jul. - Sep., 1967), pp. 248-259.
- Frank, Richard MacDonough, "The Aš'arite Ontology, I: Primary Entities", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, Cambridge, 1999, pp. 163-231.
- Frank, Richard MacDonough, *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Studies in Islamic Philosophy and Science), Albany: State University of New York Press, 1978.
- Key, Alexander, *Language between God and the Poets: Ma'nā in the Eleventh Century*, University of California Press, Oakland, 2018.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, "Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology", in: *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, eds. C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare, Würzburg: Ergon, 2006.
- Madelung, Wilferd, "Abū I-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, pp. 273-80.
- McDermott, Martin j., *The Theology of al-Shaikh al-Muḥīd (d. 413/1022)*, Beirut, 1978.
- Thiele, Jan, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'attirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zaydīten al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)*, Brill, Leiden, 2011.
- Wolfson, Harry Austryn, "Mu'ammār's Theory of Ma'nā", in: *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb*, edited by George Makdisi, Leiden, 1965, pp. 673 - 688.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1976.