

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دهم، پاییز ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۷

اندیشه فلسفی سنخیت میان خدا و خلق؛ نقدها و پاسخها

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۱

اعظم عظیمی *

عباس جوارشکیان **

سیدمرتضی حسینی شاهرودی ***

عدم درک صحیح از مسئله سنخیت میان خدا و خلق، موجب مطرح شدن اشکالاتی از سوی مخالفان شده است. تمامی این اشکالات در این سؤال اساسی خلاصه می‌شود که: چگونه سنخیت میان خدا و خلق موجب تشبیه او به مخلوقات نمی‌گردد؟ در پاسخ به این سؤال با مراجعه به متون فلسفه اسلامی و استفاده از روش تحلیلی، درمی‌یابیم که تنزل معلول از علت - به عنوان یکی از مبانی اثبات سنخیت - میان علل فاعلی ایجاد و معلولاتشان رخ می‌دهد، نه علل طبیعی، و خداوند در این مسئله، شباهتی با علل طبیعی ندارد. افزون بر این، او با شدت وجودی خویش از سایر علل ایجاد نیز متمایز است. لازمه سنخیت، واجب بودن ممکن و تعدد واجب‌الوجود نیست؛ زیرا وجود همانند ماهیت نیست تا لازم باشد در تمام مصادیقش، ذات خود را حفظ کند. قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» شامل فاعل بالاراده‌ای چون خداوند نیز می‌باشد؛

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

*** استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

با این تفاوت که مالکیت خداوند بر وجودی که به مخلوقات عطا کرده، مالکیت حقیقی و برترین نوع مالکیت است. سنخیت میان خالق و مخلوق از جهاتی و تباین میان این دو از جهات دیگر، مستلزم ترکیب در ذات خداوند نخواهد بود؛ زیرا این جهات هر دو به وجود برگشت می‌کنند که حقیقت واحدی است.

واژگان کلیدی: سنخیت، علیت، نظام تشکیکی وجود، مالکیت حقیقی.

مقدمه

در ادبیات حکما، سنخیت به رابطه‌ای خاص میان علت و معلول اطلاق می‌شود که بر اساس آن، معلول خاص فقط از علت خاص سر می‌زند و علت خاص تنها معلولی خاص را به وجود می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۵۱۰). در فلسفه اسلامی، اصل سنخیت میان علت و معلول از فروع اصل علیت است و اثبات آن بر تحلیل عقلانی رابطه علت و معلول مبتنی است (ابن سینا، بی تا، ۳: ۱۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۵؛ صدر، ۱۴۱۰ق، ۶: ۲۶۹). اصل سنخیت، مبنای مهمی برای استنتاجات فلسفی دیگر قرار گرفته است. برای مثال، قوام قاعده الواحد که یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی است، به اصل سنخیت است (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۲۲؛ ملاصدر، ۱۴۱۰ق، ۷: ۲۳۶). سنخیت میان خالق و مخلوق، یکی از مهم‌ترین مصادیق سنخیت میان علت و معلول است که فهم نادرست آن، زمینه نمایان شدن انتقادهایی بر این امر شده است. در این پژوهش در مقام پاسخ‌گویی به برخی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر مسئله سنخیت میان خالق و مخلوق هستیم.

مفهوم‌شناسی سنخیت میان خالق و مخلوق

سنخیت از «سنخ» به معنای اصل، ریشه، بُن و پایه هر چیزی است که جمع آن «اسناخ» و «سنوخ» است (طریحی، ۱۳۷۵، ۲: ۴۳۵؛ زبیدی، ۱۳۸۷، ۴: ۲۷۹؛ ازهری،

۱۴۲۵ق، ۷: ۱۴). برای مثال، حدیث شریف «التَّقْوَى سِنْخُ الْإِيْمَانِ» بیانگر این است که تقوا اصل و ریشه ایمان است (طریحی، ۱۳۷۵، ۲: ۴۳۵). بنابراین می‌توان گفت در لغت، سنخیت بدین معناست که چیزی اصل دیگری و آن دیگری، فرع این اصل است.

در فلسفه اسلامی، اصطلاح سنخیت میان علت و معلول به این صورت تبیین می‌گردد که از علت معین، فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صدور می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۶۸: ۵۱۰)؛ یعنی هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید، بلکه علیت، رابطه و مناسبتی خاص میان موجوداتی معین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۲: ۶۶). این مناسبت، همان مناسبت میان اصل و فرع یا حقیقت و رقیقت است؛ زیرا علت، اصل و حقیقت معلول بوده، دارای کمالات وجودی معلول به صورت اتم و اکمل است و بر این اساس، باید میان این دو مسانخت وجودی حاکم باشد.

سنخیت میان علت و معلول، سنخیتی وجودی است، نه ماهوی؛ بنابراین، سنخیت به معنای تماثل و تشابه ماهوی نیست. در فهم این نکته و نیز برای درک بهتر مسئله سنخیت میان خدا و خلق باید به شناخت سنخیت میان علت فاعلی و معلولش پرداخت؛ زیرا خداوند مصداق کامل علت فاعلی است (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۷).

علت فاعلی، معطی یا افاده‌کننده وجود به شیئی است که ماهیت امکانی دارد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۱: ۳۶). سنخیت میان علت فاعلی و معلول آن به این معناست که علت فاعلی تمام کمالات وجودی معلول خود را داراست؛ زیرا اعطاکننده آن کمالات به معلول است. این سنخیت تا بدان حد است که می‌توان علت و معلول

را از باب حمل حقیقت و رقیقت بر یکدیگر حمل نمود. توضیح آنکه، در هر حملی لازم است جهت وحدت و جهت اختلاف میان موضوع و محمول موجود باشد. این جهت وحدت میان موضوع و محمول در حمل حقیقت و رقیقت اصل وجود آن دو، و اختلافشان در کمال و نقص است (همان: ۲۴۲). بنابراین، جهات نقص معلول که ماهیت او را شکل می‌دهد، بر علت فاعلی حمل نمی‌گردد و سنخیت میان علت فاعلی و معلول آن سنخیت ماهوی نیست.

اساساً هیچ‌گاه از دو موجودی که تشکیک خاصی دارند و یکی از آنها از مراتب وجود دیگری و شعاعی از آن به شمار می‌رود، نمی‌توان ماهیت واحدی را انتزاع کرد؛ زیرا معنای اینکه دو موجود ماهیت واحدی داشته باشند، این است که حدود وجودی آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در خصوص دو مرتبه وجود که یکی کامل‌تر از دیگری و طبعاً دارای محدودیت و نقایص کمتر است، امکان ندارد؛ ولی نداشتن ماهیت معلول و حدود وجود آن، به معنای نداشتن کمال وجودی آن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۲: ۶۶).

پیشینه سنخیت میان خدا و خلق در فلسفه اسلامی

ابن سینا به لزوم سنخیت میان علت و معلول باور داشته است. او در اثبات قاعده الواحد در اشارات می‌نویسد:

مفهوم علت از آن حیث که «الف» از آن واجب می‌شود، غیر از مفهوم علت است از آن حیث که «ب» از آن صادر می‌شود. پس هرگاه از واحد، دو شیء واجب شوند، این وجوب از دو حیثیتی خواهد بود که دارای دو حقیقت مختلف هستند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ق، ۳: ۱۷).

همان‌گونه که از این بیان برمی‌آید، ابن سینا صدور هر معلولی را از علت از

حیث خاصی می‌داند و آن را دارای مناسبت وجودی جداگانه‌ای می‌پندارد. این مناسبت در نگاه وی تا اندازه‌ای است که هرگاه دو معلول از یک علت صادر شوند، پی خواهیم برد که آن علت، دارای دو حیثیت وجودی جداگانه است و واحد من جمیع الجهات نیست.

ابن سینا در جای دیگری این معنا را درباره‌ی خداوند تکرار می‌کند و بیان می‌دارد که اگر دو چیز متباین از او صادر شود، در آن صورت هر یک باید جهت خاص خود را در ذات الهی داشته باشد و اگر این اختلاف جهت در ذات نباشد، بلکه در لوازم ذات باشد، پرسش تکرار می‌شود تا اینکه به ذات بازمی‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰، ۲: ۴۵۶). این بیان نشان‌دهنده‌ی لزوم سنخیت میان خالق و مخلوق از دیدگاه اوست.

باید دقت کرد که لازمه‌ی این بیان ابن سینا، انکار کثرت مخلوقات یا پذیرش جهات متعدد در ذات خداوند نیست؛ زیرا هنگامی که اصالت با وجود باشد، تمامی مخلوقات با وجود کثرت و تباین ماهوی خویش، دارای وحدت سنخی هستند و با همین وجه واحد خویش به خدای واحد انتساب می‌یابند. افزون بر این در سلسله‌ی صدور، آنچه از عقل فعال صدور می‌یابد، افاضه‌ی واحدی است و تمایزات موجود در عالم طبیعت، از جانب ماده‌ی قابل آن است.

ابن سینا در آثار خود به تبیین جداگانه‌ای از سنخیت میان خالق و مخلوق پرداخته و از آن به منزله‌ی امری بدیهی استفاده کرده است. با وجود این، سنخیت میان خدا و خلق از دستگاه فکری وی قابل برداشت است. او موجودات را به دو دسته‌ی واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌کند، آن‌گاه وجود و کمالات وجودی ممکنات را ضمن رابطه‌ی علیت به خدای تعالی بازمی‌گرداند (ابن سینا،

بی‌تا، ۳: ۱۸). بدین ترتیب، از آنجا که کمالات وجودی ممکنات از سوی خداوند به آنها اعطا شده است، باید میان آنها سنخیت و تناسب وجودی برقرار باشد؛ به این معنا که هر آنچه از کمالات وجودی در معلول هست، باید به صورت کامل تری در علت نیز موجود باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. این رابطه میان هر علت فاعلی دیگری و معلولش نیز موجود است.

سنخیت در نظام فکری شیخ اشراق به این ترتیب قابل برداشت است که خداوند در نگاه او «وجود صرفی است که هیچ‌چیز خاص و عامی با او آمیخته نشده است و ماسوای او، لمعه او یا لمعه‌ای از لمعات او هستند. او با کمالاتش از غیر خود ممتاز می‌گردد و او کل‌الوجود است» (همان، ۱: ۳۵).

از این بیان می‌توان سنخیت میان خدا و خلق را برداشت کرد؛ زیرا اگر خداوند با خلق خود متباین باشد، دیگر نمی‌توان او را کل‌الوجود دانست؛ زیرا معنای تباین مخلوقات با وی آن است که مخلوقات کمال یا کمالاتی را دارا باشند که وی آنها را فاقد است؛ لذا کل‌الوجود نخواهد بود و در این صورت خداوند مرکب از وجود و عدم خواهد بود.

کل‌الوجود بودن خداوند سبب تسری ذات وی در حیطة امکان و آمیختگی او به اوصاف ممکنات نمی‌گردد؛ زیرا در اینجا سخن از وحدت سنخی وجود است، نه وحدت شخصی آن. در وحدت سنخی وجود، آنچه در نظام هستی موجود است، با خدا تباین ندارد؛ زیرا خداوند جامع همه کمالاتی است که در ممکنات موجود است. در نظام تشکیکی وجود، تمامی مراتب وجود، از باب حمل رقیقه بر حقیقت خود، بر ذات نامتناهی الهی قابل حمل‌اند. در این حمل، جهت وحدت میان موضوع و محمول، اصل وجود آن دو، و اختلافشان در شدت و

ضعف است (طباطبائی، ۱: ۲۴۲). در این حمل، جهات نقص معلول که ماهیت او را شکل می‌دهد، بر علت فاعلی حمل نمی‌گردد و اساساً سنخیت میان علت فاعلی و معلول آن، سنخیت ماهوی نیست تا نگران آمیختگی علت فاعلی به اوصاف عدمی معلول آن باشیم.

از نظر صدرا، وجود، حقیقت واحدی در تمام اشیاء است که مراتب شدت و ضعف دارد. بر این اساس، او وجود ضعیف معلول را از سنخ حقیقت علت، و علت را دارای تمام حقیقت معلول می‌داند (ملاصدرا، ۱۰: ۱۴۱۰ق، ۷: ۱۵۸). ملاصدرا معتقد است اصل هر کمال وجودی که در موجودات مشاهده می‌شود، در علت آنها و نیز در علة‌العلل به نحو اعلی و اکمل موجود است. بنابراین، خداوند دارای جمیع خیرات است و نقایص و اعدامی که لازمه معلولیت است، از وی سلب می‌شود (همان، ۶: ۲۶۹). طبق این بیان، میان خدا و خلقش سنخیت وجودی حاکم است.

ذکر این نکته لازم است که مراتب شدید و ضعیف وجود در مقابل هم نیستند تا بر این اساس بتوان گفت در وجود شدید، چیزی از وجود ضعیف نیست و میان آنها سنخیتی وجود ندارد. اساساً تشکیکی بودن حقیقت وجود اقتضا دارد مرتبه ضعیف وجود، نازله مرتبه شدید آن باشد؛ به گونه‌ای که مرتبه شدید، دارای کمالات مرتبه ضعیف باشد، بی‌آنکه نقایص و اعدام مراتب ضعیف به آن تسری یابد. ضعف، امری عدمی است و وجود ضعیف، وجودی است که با اعدام احاطه شده است. پس سلب ضعف و عدم از خداوند، به معنای سلب کمالات وجودی مخلوقات از وی نیست. ما اگرچه نقایص و اعدام مخلوقات را از خداوند سلب می‌کنیم، کمالات وجودی آنها را پس از تجرید جهات نقص، برای خداوند اثبات

می‌نماییم؛ زیرا او علت و معطی این کمالات است و باید این کمالات را منهای نقایص موجودات دارا باشد.

اشکالات وارد بر مبانی فلسفی سنخیت میان خدا و خلق و نقد آنها

اشکال اول: اختصاص سنخیت به فاعل‌های طبیعی

برخی منکران سنخیت میان خالق و مخلوق، اصل سنخیت را پذیرفته‌اند، اما آن را به فاعل‌های طبیعی مختص می‌دانند؛ زیرا در نگاه ایشان، در علل طبیعی، معلول وجود نازل علت است و از دل آن خارج می‌شود؛ اما درباره علل ارادی و حضرت حق که فاعل ارادی است، اصل سنخیت را تخصصاً خارج می‌دانند، نه اینکه قاعده عقلی در این باره تخصیص بخورد (سیدان، ۱۳۸۸: ۴۶)؛ یعنی علل ارادی، از جمله خدای متعال را مصداق قاعده سنخیت نمی‌دانند؛ نه اینکه قاعده سنخیت درباره این دسته از فاعل‌ها استثنا پذیرفته باشد؛ زیرا روشن است که قواعد کلی عقلی، استثنا نمی‌پذیرند. در این تفکر با استناد به فاعلیت ارادی خدا، به صدور امور متباین از وی حکم می‌دهند و مخلوقات را ایجادشده او می‌دانند، نه فیضان، ترشح و تطور او (همان). بنابراین، مبنای اشکال آنان بر سنخیت میان خدا و خلق این است که در فاعل ارادی، چون معلول از علت تولد نیافته، تأثیر علت ارادی بر معلول بر اساس قانون تناسب شکل نمی‌گیرد، بلکه معلول با مشیت، قدرت و اراده خالق مرتبط است (موسوی خویی، بی‌تا، ۲: ۹۲؛ تهرانی، ۱۳۶۹: ۲۲۱).

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، اشکال این گفتار به نظام سنخیت، از دو بخش تشکیل یافته است: الف) اصل سنخیت اصلی صحیح است، اما مصداق آن تنها فاعل‌های طبیعی‌اند؛ زیرا معلول فاعل‌های طبیعی، وجود نازل علت خود

هستند؛ اما مخلوقات خداوند فیضان و ترشح او نیستند تا بر این اساس بستری برای جریان اصل سنخیت در اینجا فراهم باشد. ب) فاعل‌های ارادی مصداق اصل سنخیت نیستند؛ زیرا اگر اصل سنخیت را درباره این فاعل‌ها جاری بدانیم، اراده ایشان را در خلق امور هم‌سنخ با خود ایشان محدود کرده‌ایم.

پاسخ اشکال اول

در بخش اول اشکال، اشکال‌کننده قاعده سنخیت را پذیرفته است، اما آن را خاصّ علل طبیعی می‌داند و دلیل این اختصاص را چنین بیان می‌کند که معلول علل طبیعی، وجود نازل آنهاست. بنابراین، وجود سنخیت میان این علل و معلولاتشان را پذیرفتنی می‌داند. اما باید دانست که تعریف ایشان از فاعل طبیعی مخدوش است و بر خلاف تصوّر ایشان، فاعل طبیعی، علت ایجاد شئی و موجد آن نیست.

در فلسفه اسلامی، فاعل به دو دسته «علت فاعلی طبیعی» و «علت فاعلی ایجادی» تقسیم می‌گردد. تفاوت مهم این دو نوع فاعل آن است که فاعلیت فاعل ایجادی، عین ذاتش است؛ اما فاعل طبیعی دو حیثیت دارد: حیثیت ذات و حیثیت فعل. مثلاً کاتب هم حیثیت ذات و هم حیثیت کتابت دارد. این‌گونه فاعلیت، محتاج صفتی زاید بر ذات، و نیز مسبوق و محتاج به قابل و محلّ فعل است؛ اما علت ایجادی، هم ذاتش عین فاعلیت‌ش است و هم به ماده قابل نیازمند نیست، بلکه قابل و مقبول را خود او خلق کرده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۲۰).

با این توضیح روشن می‌شود که علل طبیعی همواره بر قابل و محل، اثر می‌گذارند و به بیان دیگر، معلول علل طبیعی، وجود نازل آنها نیست. علل طبیعی اساساً اعطاکننده و افاضه‌کننده وجود نیستند، بلکه تأثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولات است (ابن سینا، بی تا: ۳۵۷).

اما این بدان معنا نیست که میان فاعل‌های طبیعی و معلولاتشان سنخیت و تناسب وجودی برقرار نیست؛ زیرا بر اساس امکان استعدادی، هر حادثی نیازمند مدت و ماده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۳: ۴۹)؛ یعنی پیدایش همه چیز از همه چیز و تحوّل همه چیز به همه چیز امکان ندارد، بلکه هر حادثی پدیده‌ای قبلی است که استعداد تبدیل شدن به پدیده مد نظر را داشته باشد. نیز هر پدیده‌ای امکان تحوّل به پدیده‌ای خاص را دارد (یثربی، ۱۳۸۴: ۷۵). بنابراین، سنخیت در حوزه علل طبیعی و معلولاتشان نیز برقرار است؛ اما نه به این دلیل که معلول از ذات آنها جدا می‌گردد و وجودش تنزل یافته وجود علتش است.

رابطه تشکیکی میان علت و معلول و تنزل معلول از علت، میان علل فاعلی ایجاد و معلولاتشان برقرار است، نه علل طبیعی. شکی نیست که خداوند نیز یکی از مصادیق علل فاعلی است (بن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۷)، اما باید دانست که سنخیت میان علل فاعلی ایجاد با معلولاتشان ناشی از تولد معلول از علت یا خروج معلول از دل علت - چنان‌که در اشکال فوق تصویر شده است - نیست. سنخیت در فاعل‌های ایجاد بدین صورت تبیین می‌گردد که صفات و کمالات وجودی هر موجود، عین وجود اوست؛ زیرا این صفات، یا خارج از وجود او یا جزء او و یا عین او هستند. شق نخست باطل است؛ زیرا هر چه خارج از هستی چیزی باشد، هالک و باطل است. شق دوم نیز نادرست است؛ چراکه وجود هر چیزی بسیط است و جزء ندارد. بنابراین، وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و کمالات وجودی دیگر است؛ کمالاتی که لازمه موجود بماهو موجود هستند، لیکن در هر موجودی به حسب ظرفیت وجودی او تحقق دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷).

اساساً بر پایه نظریه تشکیک وجود، هر کمالی که در معلول هست، رشحه‌ای از حقیقت علت است. از طرف دیگر، وجود واجب تعالی، مرتبه‌اعلای هستی است و ماسوای او رقایق اویند. از این رو، حقیقت همه صفات کمالی در ذات حق تعالی موجود است و همه کمالات دیگر، رشحات کمال ذاتی اوست (همو، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۱۶). به عبارت دیگر، چون وجود، حقیقتی مشکک و دارای درجات است، پس صفات و کمالات وجودی نیز مشکک و دارای مراتب هستند؛ چنان‌که ملاصدرا می‌نویسد:

همان‌گونه که وجود، حقیقتی واحد و جاری در تمام موجودات با وجود تفاوت و تشکیکشان است؛ همین‌گونه صفات حقیقی وجود که همان علم و قدرت و حیات و اراده است نیز جاری در تمام مراتب وجود است (همان: ۱۱۷).

در پاسخ به بخش دوم اشکال باید گفت با تمسک به مرید بودن باری تعالی، نمی‌توان صدور امور متباین را از او نتیجه گرفت؛ زیرا بر اساس چنین مبنایی، به همان اندازه می‌توان صدور امور هم‌سنخ را نیز از او نتیجه گرفت؛ چراکه هدف از این بیان منکران سنخیت آن است که نباید اراده حق تعالی را محدود نمود. ما نیز در پاسخ به ایشان می‌گوییم شما نیز با اختصاص اراده خداوند به خلق امور متباین، اراده او را در این امور محدود کرده‌اید. به بیان دیگر، با اختصاص اراده حق تعالی به خلق امور متباین، اراده او را از خلق امور هم‌سنخ با خود محدود و مقید ساخته‌اید.

بدین ترتیب، روشن می‌شود با تمسک به اطلاق اراده خداوند نمی‌توان سنخیت میان او و خلق را نفی نمود. اما این بیان به آن معنا نیست که اطلاق اراده حق تعالی مقتضی خلق امور هم‌سنخ و امور مباین با ذات وی به صورت توأمان است؛ زیرا بر اساس ادله‌ای که بر اثبات سنخیت میان خالق و مخلوق آورده شد،

خلق امور متباین از تمام جهات با ذات الهی از حق تعالی محال است. اساساً فاعلیت بالاراده خداوند موجب صدور محال ذاتی از او نخواهد بود (شیخ مفید، ۱۳۹۰: ۶۳). محال ذاتی امری است که فی حد نفسه و در ذات خویش، محال و ناشدنی است و به عبارت دیگر، فرضی است که خود مشتمل بر تناقض است (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ۱: ۲۳۲). محالات ذاتی قابلیت موجود شدن ندارند تا متعلق اراده حق تعالی قرار گیرند. در این موارد محدودیت از جانب اراده حق تعالی نیست، بلکه از جانب محالات است. عدم سنخیت میان علت هستی بخش و معلول آن نیز از محالات ذاتی است و به همین دلیل متعلق اراده حق تعالی قرار نمی گیرد.

اشکال دوم: تلازم سنخیت با ممکن بودن واجب الوجود یا تعدد واجب الوجود
 ملا رجبعلی تبریزی لازمه سنخیت میان خالق و مخلوق را ممکن بودن واجب می داند. وی در این باره چنین می نویسد:

معلم اول در اثولوجیا می گوید که خداوند احداث می کند اشیاء را که وجود آنها باشد و صورت آنها را که ماهیتشان باشد با هم. پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیات آنها، همه معلول و آفریده حق تعالی اند. پس اگر معنای وجود در الله تعالی بعینه معنای وجود باشد که در ممکنات است، لازم می آید که او هم آفریده باشد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۲).

قاضی سعید قمی نیز با مبنایی شبیه به استادش ملا رجبعلی تبریزی می گوید: هر چیزی از امور ممکنه که در مخلوقات امکان دارد، در حق خدای سبحان ممتنع است؛ زیرا هر چیزی که در خلق ممکن است، طبیعت آن ممکن است؛ زیرا می گوییم آن چیز برای خلق «ممکن» است؛ در حالی که برای واجب الوجود بذاته محال است که چیزی بذاته ممکن باشد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۸۰).

برخی دیگر از منکران سنخیت میان خدا و خلق، قول به سنخیت را منجر به اجتماع نقیضین یا تعدّد واجب‌الوجود می‌دانند. دلیل ایشان آن است که اگر میان خالق و مخلوق سنخیت حاکم باشد و مرتبه لایتناهی با مرتبه ضعیف در حقیقت خویش اشتراک داشته باشد، یک حقیقت در مرتبه ضعیف، عدم وجوب وجود و همان حقیقت در مرتبه عالی، وجوب وجود خواهد داشت. در نتیجه، یک حقیقت، هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود و این اجتماع نقیضین است. افزون بر این، طبق بیان قایلان به سنخیت، گفته شود منظور از ممکن، مرتبه ضعیف واجب است و در این صورت، ممکن‌الوجود به معنای معمول اصطلاحی نفی و به مرتبه ضعیفی از یک حقیقت - همان حقیقت واجب - معنا می‌شود (سیدان، ۱۳۸۸: ۸۱) و این به معنای تعدّد واجب‌الوجود است.

پاسخ به اشکال دوم

این اشکال در تمامی صور خود، بر پایه تلقی ماهوی از سنخیت میان خالق و مخلوق بنا شده است؛ به این صورت که وجود به منزله ماهیتی در نظر گرفته شده که باید در تمامی افراد و مراتب، ذات و حقیقت خود را حفظ کند؛ اما باید دانست که در ماهیت، تشکیک راه ندارد.

تشکیک در ماهیت در اصطلاح فلسفی بدین معناست که ماهیت نه به طور مساوی، بلکه به صورت متفاوت بر مصادیقش صدق کند و این امری محال است؛ زیرا در تشکیک به وحدت حقیقی نیاز است، در حالی که هر ماهیت یا مفهوم از غیر خود جداست. به عبارت دیگر، در ماهیات و مفاهیم فقط حمل اولی وجود دارد و در حمل اولی، هر مفهوم از مفهوم دیگر و هر ماهیت از ماهیت دیگر جداست و تنها ذاتیات ماهیت و آنچه در محدوده تعریف ذاتی و حدی دخیل هستند، بر آنها حمل می‌گردند. بنابراین، ماهیات کثرت دارند، ولی

این تشکیک بر اساس وحدت نیست. ماهیات اگر امری را بر اساس حمل اولی دارا نباشند، محال است دارا شوند و هرگاه امری که خارج از ذات آنهاست، بر آنها حمل شود، این حمل به لحاظ وجود است.

از سوی دیگر، کثرتی که در تشکیک شرط است، کثرتی است که در محدوده ذاتی باشد که دارای وحدت است و کثرتی که در ماهیت تصور می‌شود، این‌گونه نیست؛ زیرا کثرت‌های ماهوی بیرونی است و مراتب شدت و نقص که در یک ماهیت لحاظ می‌شود، مربوط به ذات نیست؛ چراکه اگر ذات ماهیت در خصوص مراتب لایشرط باشد، خصوصیت مراتب، خارج از آن بوده، تنها به لحاظ وجود بر آنها حمل می‌گردد و اگر به حمل اولی، این ذات واجد یکی از مراتب باشد، از دیگر مراتب خالی خواهد بود. بنابراین، کثرت‌هایی که در یک ماهیت دیده می‌شود، از ناحیه وجود است. وجود است که سبب می‌شود تا برخی از دیگر ماهیات، نظیر زیادت، نقص، زوجیت و فردیت که از کیفیات مختص به کم هستند، به ماهیت واحد منضم شوند و ماهیاتی نظیر کم متصل و منفصل را به شدت و ضعف متصف نمایند و بدین ترتیب، یکی از افراد آن متصف به زیادت و دیگری متصف به نقص شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۲: ۵۵۱).

نقد دیگر بر اشکال فوق آن است که در آن، حقیقت علیت و معلولیت به درستی لحاظ نگردیده است. حقیقت معلول عین ارتباط به علت است؛ یعنی معلول به آن معنا مجعول علت نیست که جعل علت به آن تعلق گرفته باشد، بلکه اصلاً معلول، عین جعل علت است (مطهری، ۱۳۶۶، ۳: ۱۷۳). معلول چیزی از خود ندارد و وجود او تماماً عین ربط به علت است. بنابراین، معلول اگر دارای وجوب و سایر کمالات است، آنها را از ناحیه علت دریافت کرده است و در

اتصاف به آنها قید بالغیر بودن معتبر است. بنابراین، ممکنات موجود در عین اتصاف به امکان فقری وجودی، به وجوبی که از ناحیه علت خود دریافت کرده‌اند نیز با قید بالغیر بودن متصف‌اند.

به طور کلی اشیاء تا واجب نگردند، موجود نمی‌شوند (طباطبائی، ۱: ۹۸) بنابراین، شکی در این نیست که وجودات واجب به عدد موجودات عالم‌اند؛ اما وجوب مخلوقات، وجوب غیری و وجوب حق تعالی، وجوب ذاتی است؛ به این معنا که مخلوقات همان‌گونه که وجود خود را از حق تعالی دریافت کرده‌اند، در مرحله‌ای پیش از آن، وجوب وجود را نیز از او دریافت کرده‌اند و خود به نحو ذاتی فاقد این وجوب و وجود هستند. بنابراین، همان‌طور که تعدد موجودات منافاتی با توحید ندارد، تعدد واجبات نیز منافاتی با توحید ندارد.

اشکال سوم: عدم اشتغال قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» بر فاعل بالاراده

در خصوص سنخیت گاه چنین استدلال می‌شود که معطی شیء فاقد شیء نمی‌تواند باشد؛ زیرا معطی چیزی را که نداشته باشد، چگونه می‌تواند اعطا کند؟ اما مخالفان سنخیت میان خالق و مخلوق، این قاعده را تنها درباره علتی که معلول از آن جدا شده و تنزل وجودی او و ترشحی از آن است، جاری می‌دانند، نه خداوند که فاعل بالاراده و المشیه است و «لا من شیء» ایجاد می‌کند و «لم یلد» است. ایشان مطلب درست درباره حضرت حق را آن می‌دانند که معطی شیء باید مالک آن باشد و قدرت بر آن داشته باشد (سیدان، ۱۳۸۸: ۹۹). بر همین اساس، مخالفان سنخیت در تفسیر این روایت امیرمؤمنان علیه السلام که فرمود: «او از چیزی گرفته نشده و مخلوقاتش را از چیزی نگرفته است؛ قدرتی است که به آن از اشیاء مباین است و اشیاء هم مباین اوست» (ابن بابویه، بی‌تا: ۱۴۲) می‌گویند:

یعنی بالذات مباین با اشیاء است. از چیزی گرفته نشده و آنچه را هم خلق

کرده، از چیزی نگرفته و خود او نیز «لم یلد و لم یولد» است. بدین جهت، او از اشیاء مباین است و اشیاء با او تباین دارند (سیدان، ۱۳۸۸: ۳۸).

پاسخ اشکال سوم

ایشان مطلب درست را درباره حضرت حق آن می دانند که معطی شیء باید مالک آن باشد و قدرت بر آن داشته باشد. حال باید دید مسئله مالکیت در باب هستی بخشی خداوند به مخلوقات چگونه مصداق می یابد. طبق این بیان باید گفت خداوند باید مالک وجودی باشد که به مخلوقات افاضه می کند و قدرت بر آن داشته باشد. اگر نقل سخن به آن وجودی بشود که حق تعالی مالک آن است، باید پرسید: آیا آن وجود، مخلوق حق تعالی است یا خیر؟ به این سؤال دو گونه می توان پاسخ داد:

(۱) اینکه بگویند آن وجود، مخلوق حق تعالی است. در این صورت در ایجاد آن، وجود دیگری دخیل بوده که از سوی خدا افاضه گردیده است و طبق فرض، مخلوق حق تعالی بوده و او مالک آن بوده است و به همین ترتیب می توان به آن وجود سوم نقل کلام کرد و این سلسله را نهایی نخواهد بود؛ حال آنکه تسلسل محال است.

(۲) اینکه بگویند آن وجود، مخلوق نیست. در این صورت باید پذیرفت که هستی مخلوقات، افاضه ای از ذات حق بوده است. بنابراین، خلقت موجودات در نهایت به ذات حق تعالی منتهی می گردد و حال که مخلوقات تنزل یافته از ذات خالق خویش هستند، طبق اذعان ایشان قاعده «معطی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد» در اینجا جاری می گردد. بر این اساس، حق تعالی نمی تواند فاقد کمالات وجودی مخلوقات خویش باشد و باید میان خالق و مخلوق سنخیت وجودی حاکم باشد.

افزون بر این، با تعمق در معنای مالکیت حق تعالی بر مخلوقات، درمی‌یابیم که معنای مالکیت او بسیار متفاوت از معنای رایج مالکیت است. مالکیت به دو دسته اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود. در مالکیت اعتباری بین مالک و ملک رابطه و سلطه‌ای جعل و اعتبار می‌گردد که آنچه جدا و گسیخته از مالک است، به منزله آنچه به او ارتباط دارد، در نظر گرفته شود؛ اما در مالکیت حقیقی، مالک، سلطه واقعی و حقیقی بر ملک دارد؛ مانند مالکیت خداوند بر مخلوقات، و مالکیت انسان بر نفس یا بر صورت‌های ذهنی خویش (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۹۱).

باید دانست که مالکیت حقیقی خداوند بسیار فراتر از مالکیت حقیقی سایر موجودات بر داشته‌هایشان است. از آنجا که خداوند علت عالم هستی است و معلومات او عین ربط به ذات وی هستند (مطهری، ۱۳۶۶، ۳: ۱۷۴) و چیزی از خود ندارند، مملوکات حق تعالی به طور کامل تحت اراده و قدرت او قرار دارند. بدین ترتیب، مالکیت خداوند معنایی ژرف‌تر از مالکیت دیگر موجودات می‌یابد. با این بیان می‌توان گفت خداوند، هم دارای اشیایی است که افاضه می‌کند و هم مالک آنها. به بیان دیگر، واجدیت و مالکیت کمالات وجودی مخلوقات در حق تعالی به یک معناست.

اشکال‌کننده در بخشی دیگر از کلام خود با استناد به خلقت «لا من شیء» حق تعالی و «لم یلد» بودن وی، می‌کوشد فاعلیت حق تعالی را متفاوت از آنچه گفتیم تصویر کند؛ اما باید دانست که خلقت «لا من شیء» به معنای خلق از عدم و «من لا شیء» نیست. عدم، هیچ‌گونه وجود و مصداقی ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۱: ۳۸) تا بتواند ماده اولیه خلقت قرار گیرد؛ لذا این تعبیر نادرستی است که بگوییم

جهان از هیچ و عدم خلق شده است.

تعبیر «لا من شیء» بدین معناست که خلقت فقط مستند به اراده الهی و بی نیاز از هرگونه ماده اولیه است (همو، ۱۳۷۴، ۶: ۱۴۳)؛ زیرا اگر خلقت، مسبوق به ماده اولیه باشد، حق تعالی نسبت به ماده، ازلیت ندارد و محدود خواهد شد و محدودیت با اطلاق وجودی وی سازگار نیست. به علاوه، خداوند از جهت فعل، به ماده پیشین احتیاج خواهد داشت و حاجت با اطلاق وجودی و غنای ذاتی وی منافات دارد. اراده خداوند عبارت است از نفس فعل و ایجاد؛ زیرا فکر و تصور و اهتمام و تحریک و تحرک و سایر احوال و عوامل داخلی و خارجی با ذات واجب متناسب نیست. پس اراده او عین فعل و ایجاد است که به امر «کن» وجودی و بدون تلفظ و قصد و اهتمام متحقق می گردد. از چنین معنایی در کلام ائمه به «خلق الأشیاء لا من شیء» تعبیر می شود (اکبریان، ۱۳۸۴، ۵).

«انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کُن فیکون؛ امر پروردگار چنین است که وقتی اراده می کند چیزی را، همین که بگوید باش، موجود می گردد» (یس: ۸۲). بنابراین، تعبیر «لا من شیء» که در روایات به کار رفته، به معنای نفی ارتباط وجودی و سنخیت ذاتی میان خالق و مخلوق نیست.

اشکال چهارم: عدمی بودن خصوصیتی که صادر خاص را با معلول خاص مرتبط

می سازد

۱. قوشچی سخن فیلسوفان را مبنی بر وجود خصوصیتی در هر صادر معین که او را با معلول معینی مربوط می سازد، با وجودی بودن آن خصوصیت ناسازگار می داند. او در جواب این سخن که مصدر حقیقی، همان خصوصیت است و به همین دلیل باید وجودی باشد، مراد از مصدر را در دو معنای متفاوت بررسی می کند و در هر دو حالت به عدمی بودن آن خصوصیت حکم می دهد.

۲. فرض اول این است که مراد از مصدر، فاعل باشد. او نمی‌پذیرد که آن خصوصیت یادشده، فاعل باشد تا اینکه وجود داشتن فاعل لازم آید؛ زیرا جایز است فاعل واحد و مشخصی با در نظر گرفتن امری عدمی، همان خصوصیت یادشده باشد و به این وسیله با معلول معینی ارتباط برقرار کند و همان فاعل واحد با امر عدمی دیگر، خصوصیت دیگری باشد تا با آن علت معلول دیگری باشد. بنابراین، آن خصوصیت مدنظر فیلسوفان به‌تنهایی علت نیست، بلکه مجموع آن همراه با امر دیگر است.

۳. فرض دوم این است که مراد از مصدر چیزی باشد که مدخلیتی در صدور دارد. در این حالت نیز بر فرض اینکه بپذیرد آن خصوصیت مصدر به این معنا باشد، در عین حال نمی‌پذیرد که مصدر به این معنا هم موجود باشد (قوشچی، بی‌تا: ۱۱۸).

پاسخ اشکال چهارم

مدعای جناب قوشچی در عدمی بودن خصوصیتی که در جایگاه مصدر قرار گرفته، بسیار عجیب و خلاف بدیهیات عقل سلیم است. عدم، منشأ هیچ امر وجودی نمی‌تواند باشد. عدم چیزی نیست و شیئی نیستی ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۱: ۳۸) تا ولو با ضمیمه شدن با امری وجودی بتواند منشأ و مصحح صدور امری خاص از علتی معین گردد. افزون بر این، میان اعدام تمایزی وجود ندارد (همان) تا این گفته وی صحیح باشد که فاعل واحد و مشخص با در نظر گرفتن امری عدمی، دارای خصوصیتی شود و به این وسیله با معلولی معین ارتباط برقرار کند و همان فاعل واحد با امر عدمی دیگر، خصوصیت دیگری باشد تا با آن علت معلول دیگری قرار گیرد. در عدم، تفاوتی موجود نیست که بتواند منشأ تمایزات وجودی گردد؛ زیرا یک چیز از چیز دیگر هنگامی متمایز می‌شود که یا با تمام

ذات - مانند دو نوع از دو مقوله مختلف - و یا به بخشی از ذات - مانند دو نوع از مقوله واحد - یا به عوارض ذات - مانند دو فرد از یک نوع - از آن متفاوت باشد و هیچ یک از این موارد با عدم انطباق ندارد؛ زیرا عدم اساساً ذات ندارد (همان).

اشکال پنجم: تلازم سنخیت میان خالق و مخلوق با ترکیب در ذات خداوند

فخر رازی معتقد است سنخیت میان علت و معلول به دو نحو امکان دارد: (۱) سنخیت کلی و همه جانبه که به هیچ وجه معقول نیست و امکان ندارد علت اولی با معلول خویش، سنخیت همه جانبه داشته باشد. (۲) سنخیت از بعضی جهات که چنین فرضی هم مستلزم ترکیب واجب الوجود از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز است و با وحدت حقیقی واجب الوجود منافات دارد (رازی، ۱۹۹۶م، ۲: ۵۹۳). بنابراین، سنخیت میان خالق و مخلوق از دیدگاه وی امری باطل است. قاضی سعید قمی نیز قول به سنخیت میان خدا و خلق را مستلزم ترکیب در ذات خداوند می داند. بیان او برای اثبات مدعایش چنین است:

اموری که بر مخلوقات صادق است در خالق یافت نمی شود؛ زیرا اگر یافت شود، خدا و مخلوقات از این جهت که مصداق یک مفهوم هستند، اشتراک پیدا می کنند و مابه الاشتراک ملازم با مابه الامتیاز است. بنابراین، این امر به وجود ترکیب در ذات خداوند خواهد انجامید که شأن او اجل از ترکیب است (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۸۰).

پاسخ اشکال پنجم

همان گونه که فخر رازی می گوید، سنخیت همه جانبه میان علت و معلول امکان ندارد؛ زیرا این نوع سنخیت با برتری وجودی علت بر معلول منافات دارد و علت را در رتبه وجودی معلول قرار می دهد و امری محال است. سنخیت میان

خداوند و مخلوقات، سنخیت همه‌جانبه نیست، بلکه خداوند از جهاتی با خلق سنخیت و از جهات دیگر با ایشان تباین دارد، اما این مسئله موجب ترکیب ذات وی از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز نمی‌گردد.

توضیح آنکه، جهات سنخیت میان خدا و خلق که در واقع همان صفات کمالیه مشترک میان ایشان است، همگی به حقیقت وجود برمی‌گردد و وجود، همان حقیقت مشترک میان خالق و مخلوق است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۵) و کمالات مشترک میان این دو، در واقع صفات وجود هستند. وجود با کمالات وجودی‌ای چون حیات، علم و قدرت مساوقت دارد (همان، ۶: ۱۱۷). کمالات وجودی و وجود در مقام مصداق واحدند و غیریتی میان آنها نیست و تمایز آنها تنها در مقام مفهوم است. بنابراین، صفات کمالیه‌ای که جهات سنخیت میان خدا و خلق را تشکیل می‌دهند، در مقام مصداق همان حقیقت واحد و مشترک وجود هستند.

از سوی دیگر، جهات تباینی که میان خدا و خلق وجود دارد، همچون وجوب صفات، بساطت محض، کمال مطلق بودن و نداشتن ماهیت، موجب ترکیب ذات خدا از جهات سنخیت و جهات تباین نمی‌گردند؛ زیرا جهات تباین نیز همچون جهات سنخیت، به امری بازگشت می‌کنند که آن وجود حق تعالی است؛ وجودی که در نهایت کمال و شدت است و این علو مرتبه وجودی، منشأ تمایزات یادشده میان او و خلق گشته است. به بیان دیگر، جهات تباین میان خدا و خلق، از طرف خدا ناشی از کمال مرتبه وجودی او و از طرف خلق ناشی از نقص مرتبه وجودی ایشان است.

جهات تباین در خداوند امری مغایر با جهات سنخیت در ذات او نیست تا

موجب تکثر در ذات وی گردد. در هر دو دسته از جهات، وجود خداوند است که منشأ سنخیت و تباین او با خلق گردیده است؛ زیرا وجود خداوند با کمالاتی مساوق است که همین کمالات بر اساس جریان تشکیکی وجود در عالم در مخلوقات نیز یافت می‌شوند، اما این کمالات در خداوند شدت بیشتری دارند؛ زیرا وجود او در اعلی مرتبه سلسله تشکیکی وجود قرار دارد. این شدت کمالات وجودی در خداوند منشأ تباین او با خلق است.

جهات تباین در مخلوقات نیز امری مغایر با جهات سنخیت در ذات آنها نیست تا موجب تکثر در حقیقت وجود ایشان گردد که امری بسیط است. وجود مخلوقات مساوق با کمالاتی است که همین کمالات بر اساس جریان تشکیکی وجود در عالم در خداوند نیز وجود دارد، اما این کمالات در مخلوقات متناسب با ضعف مرتبه وجودی آنان در مقایسه با خداوند، محدود و ناقص است و این محدودیت و نقص، منشأ تفاوت خلق با خداست.

نتیجه‌گیری

از مجموع پاسخ‌هایی که به اشکال‌های یادشده داده شد، می‌توان نتایج زیر را استنباط نمود:

لازمه سنخیت میان خدا و خلق آن است که نخستین مخلوق وی موجودی واحد باشد؛ زیرا ذات الهی وحدت حقه حقیقه دارد و از چنین موجودی به مقتضای قاعده سنخیت جز واحد صادر نمی‌شود.

از آنجا که میان خدا و خلق رابطه سنخیت برقرار است، از شناخت مخلوقات می‌توان به شناخت خداوند رسید؛ به این ترتیب که می‌توان کمالات وجودی مخلوقات را با تجرید جهات نقص و عدم، کمال خداوند دانست. با اثبات

سنخیت میان خدا و خلق، حیثیت آیه بودن برای مخلوقات که مورد تأکید بسیار قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام است، تبیین فلسفی می‌یابد. دلالت مخلوقات بر ذات، اوصاف و افعال الهی، جز با قبول سنخیت وجودی میان او و خلق ناممکن است و وجودات متباین، دلالتی بر یکدیگر ندارند.

- سنخیت میان خدا و خلق، بابی به سوی مطالعات انسان‌شناسی است و رهیافت جدیدی به سوی معنای حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به ما می‌نماید. انسانی که ذیل سنخیت با خدای متعال تعریف می‌شود، با انسانی که متباین با ذات الهی دانسته می‌شود، تفاوت‌هایی بنیادین دارند.

- باور به سنخیت میان خدا و خلق در تعاملات انسان با جهان پیرامون خود از حیث اخلاقی مؤثر است. این اعتقاد پشتوانه‌ای محکم برای تحقق محبت، عدالت و سایر مفاهیم اخلاقی در اجتماع است. با وجود سنخیت میان خدا و خلق است که قداست و ابعاد متعالی به عالم طبیعت - به قدر ظرفیت آن - سرایت می‌کند و حیثیت مربوبی عالم ماده از این رهگذر در نگاه بشر تقویت می‌شود.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، *الإشارات والتنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، قم: دفتر نشر کتاب.
- _____ (بی تا)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (بی تا)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، بی جا: بی نا.
- ازهری هروی، ابومنصور محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، *تهذیب اللغة*، تحقیق احمد عبدالرحمن تخیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۴)، «خدا در فلسفه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، شماره ۴۱.
- تهرانی، جواد (۱۳۶۹)، *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران: بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹)، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۶م)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تهران: مکتب اسدی.
- زبیدی، مرتضی (۱۳۸۷)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق ابراهیم التریزی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۱)، *آموزش کلام اسلامی*، قم: کتاب طه.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سیدان، جعفر (۱۳۸۸)، *سنخیت عینیت یا تباین*، تهران: پارسیران.
- شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن نعمان (۱۳۹۰)، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، ترجمه طاهره عظیم‌زاده طهرانی و صدیقه اشرف، مشهد: انتشارات سخن گستر و معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد.
- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۴۱۰ ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری و سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۴)، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۸)، *نهایة الحکمه*، شرح عباسعلی زارعی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مکتبه المرتضویه.
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ ق)، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قوشچی، علاء‌الدین محمد (بی‌تا)، *شرح تجرید الاعتقاد*، بی‌جا: بی‌نا.
- مسعودی، حسین (۱۳۷۸)، «وجود رابط از دیدگاه صدرالمتألهین و سایر فیلسوفان اسلامی»، *حوزه*، شماره ۹۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *شرح مبسوط منظومه*، بی‌جا: حکمت.
- موسوی خویی، ابوالقاسم (بی‌تا)، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم: دارالکتب العلمیة.
- یشربی، یحیی (۱۳۸۵)، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، *نقد و نظر*، شماره ۳۷-۳۸.

