

## تحلیل نظریه «صدر فلسفی» و «ابداع کلامی»

### پیرامون تفسیر «خلقت»

در پرتو قاعده «معطی الشیء لا یکون فاقداً له»\*

علی شفابخش\*\*

### چکیده

یکی از مسائل مهم و چالش برانگیز در زمینه هستی‌شناسی و به‌ویژه درباره موضوع خداشناسی، تبیین چگونگی صدور کثرات از واحد یا همان «خلقت» و پیدایش موجودات است. در پاسخ به این مسئله بنیادین، عرفا، فلاسفه و متکلمین مسلمان، نظریات و تفاسیر متعدد و متنوعی را به میان آورده‌اند که در مواردی کاملاً متفاوت و بلکه متعارض با یکدیگر بوده است. صرف نظر از نظریه عرفا که تحت عنوان «تجلی» یا «ظهور» مطرح شده و البته خارج از بحث ماست، فلاسفه به «نظریه صدور» یا «فیض» قائل شده، و متکلمان نیز «نظریه ابداع» یا همان «خلق از عدم» را ارائه داده‌اند. در این بین، یکی از قواعد عقلی و فلسفی که با دو نظریه اخیر ارتباطی وثیق دارد در حدی که پذیرش یا رد آن تأثیر مستقیم در اخذ نظریات مربوط به خلقت بر جای می‌گذارد، قاعده «معطی الشیء لا یکون فاقداً له» می‌باشد. از همین رو، مسئله نوشتار حاضر عبارت است از بررسی صحت یا نادرستی قاعده فوق و همچنین تبیین ربط آن با دو نظریه «صدر» و «ابداع» در تفسیر خلقت. در این تحقیق، ابتدا قاعده «معطی الشیء...» به مثابه مبنای عقلی نظریه صدور در نظر گرفته شده، و در گام بعدی برای اثبات آن سه دلیل اقامه گشته است. در ادامه، نظرات مخالفین قاعده مزبور، طرح و سپس یک‌به‌یک نقد و رد شده و نهایتاً با تکیه بر درستی و اتقان این قاعده، «نظریه فیض فلسفی» اثبات، و «نظریه ابداع کلامی» مورد مناقشه و ابطال واقع گردیده است.

**کلید واژه‌ها:** خلقت، فلاسفه، صدور، فیض، متکلمین، ابداع، قاعده «معطی

الشیء لا یکون فاقداً له».

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰.

\*\* دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه «قرآن و حدیث» قم / a.sh.namaz@gmail.com

## ۱. طرح مسئله

تفسیر چگونگی خلقت عالم هستی، یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحثی است که در طول تاریخ همواره ذهن عرفا، فلاسفه و متکلمان اعم از مسلمان و غیر مسلمان را به خود مشغول نموده است. درباره مسئله خلقت یا همان کیفیت صدور کثرات از واحد، رویکردهای متفاوتی از سوی علما و دانشمندان اخذ شده و تبیین‌های متعددی به میان آمده است. در این بین، فیلسوفان مسلمان «نظریه صدور» یا «فیض» را طرح نموده و بر اساس آن همه موجودات را صادر از ذات حق دانسته‌اند.

در مقابل فلاسفه، متکلمین نیز تفسیر دیگری ارائه داده و پدید آمدن جهان امکان از سوی خداوند را به نحو «ابداع» فهمیده‌اند. از سوی دیگر، از دیدگاه نگارنده، اثبات نظریه صدور و ابطال نظریه متکلمان، در گرو صحت یا بطلان قاعده «معطی الشیء لا یکون فاقداً له» می‌باشد. با توجه به مطلب فوق، مسئله تحقیق حاضر این است که آیا قاعده عقلی و فلسفی «معطی الشیء لا یکون فاقداً له»، صحیح بوده و می‌توان آن را به مثابه مبنای «نظریه فیض» در نظر گرفت یا اینکه نادرست بوده و طبعاً در صورت بطلان آن، جایی برای سخن گفتن از نظریه صدور فلسفی باقی نمی‌ماند؟! به بیان دیگر، در این نوشتار قصد داریم با تحلیل دقیق قاعده «معطی الشیء»، ببینیم آیا تفسیر فلسفی از نظام خلقت صحیح است، یا تبیین کلامی؟ آیا با اثبات قاعده «معطی الشیء»، می‌توان از یکسو ثبوت «نظریه صدور» و از سوی دیگر، بطلان «نظریه ابداع» را نتیجه گرفت؟!

## ۲. فرضیه تحقیق

پاسخ و فرضیه نوشتار حاضر به مسئله فوق، این است که «نظریه صدور» بر قاعده «معطی الشیء...» استوار است؛ به گونه‌ای که چنانچه این قاعده اثبات نشود، نمی‌توان صدور را از آن نتیجه گرفت. به بیان دقیق‌تر، بین قاعده «معطی الشیء...» و «نظریه فیض»، «تلازم» وجودی برقرار است؛ به این معنا که صدور، لازمه لاینفک قاعده «معطی الشیء...» است و به همین جهت، در صورت عدم توفیق در اثبات آن، نمی‌توان از صدور دفاع کرد.

از آن جهت که نظریهٔ صدور ناظر به خلقت موجودات از «وجود» و نظریهٔ ابداع بیانگر خلقت موجودات از «عدم» است، در صورت ثبوت قاعدهٔ «معطی الشیء...» (ملزوم)، لازمهٔ آن، که صدور است اثبات شده و در مقابل، انگارهٔ خلقت از عدم باطل گشته و به تبع آن، ابداع مبتنی بر آن، که مدعی عدم تقرّر اجمالی و بسیط موجودات در ذات حق و منکر پیشینهٔ وجودی آن‌ها است - که لازمه‌اش نقیض خلقت از وجود، یعنی برآمدن مخلوقات از عدم و پیشینهٔ لاشیئی آن‌ها است - نیز، از اساس منتفی و ابطال می‌گردد. مدعیات فوق، در خلال مباحث آتی به اثبات می‌رسد.

### ۳. بیان چستی قاعدهٔ «معطی الشیء لا یكون فاقداً له»

ظاهراً اولین کسی که این قاعده را به صورت برجسته و صریح طرح نموده و از آن در تبیین مدعای خود بهره برده، *افلوطین* است. وی در کتاب *تاسوعات* خود، به این اصل عقلی و فلسفی اشاره کرده و بالاتر و شدیدتر بودن حیات معطی و مفید حیات را نسبت به مستفید حیات، بیان نموده است:

أَنَّ المعطى كان فوق عطائه و ورائه، فهو الأشرف. إذا فإن كان شیء قبل التَّحقِّق، كان وراء التَّحقِّق و فوقه، فكان وراء الحیاة و فوقها أيضاً؛ و إن قامت الحیاة فی الروح، إثمًا غدا المعطى هو الذى أعطى الحیاة فكان أشدَّ حسنا من الحیاة و أرفع قدرًا. (افلوطین، ۱۹۹۷م: ۶۴۶)

البته ظاهراً وی به طور مستقل، استدلالی بر مدعای خود مبنی بر اینکه معطی شیء لزوماً باید واجد آن باشد اقامه نکرده، اما فیلسوفان بعدی برای اثبات صحت آن، دلایلی را آورده و از این قاعده در مباحث خود سود جسته‌اند که در ادامه به تبیین براهین مذکور خواهیم پرداخت.

مراد از قاعدهٔ فلسفی مذکور که تقریباً همهٔ فلاسفه آن را بدیهی و فطری قلمداد نموده‌اند، این است که هر موجودی، فقط در صورتی می‌تواند کمالات خود را به موجودی دیگر عطا کند که پیش‌تر خود دارای آن باشد. به دیگر سخن، اگر موجودی فاقد کمالی باشد، طبعاً نمی‌تواند آن کمال مفقود را به دیگری ببخشد. به عنوان مثال، وقتی فردی ثروتمند قصد دارد به یک مستمند کمک کند و به او پولی بدهد، تا ابتدا خودش پول نداشته باشد، نمی‌تواند به آن فرد چیزی عطا کند!

ذاتِ نایافته از هستی بخش      کی تواند که شود هستی بخش؟!  
خشک ابری که بُود ز آب تهی      ناید از وی صفت آب دهی

این قاعده به‌ویژه دربارهٔ «علت فاعلی» که وجود معلول را افاده می‌کند، بیشتر مصداق پیدا می‌کند:

از نظر حکمای الهی که علت را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند و علت فاعلی و غایی را از علل وجود می‌دانند، مفاد این قاعده در نهایت اعتبار و استحکام است و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را انکار کند. به این جهت است که گفته‌اند تمام کمالات معلول، به نحو لفّ و بساطت در علت موجود است و هیچ‌گاه نمی‌توان کمالی را در معلول جستجو نمود که در علت نباشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۶۸)

#### ۴. قاعدهٔ «معطی الشیء...» به مثابهٔ مبنای عقلی «نظریهٔ صدور»

نظریهٔ «صدور» یا «فیض» که تبیین آن به صورت گسترده و نظام‌مند توسط «افلوپتین» و پس از او «پروکلس» انجام گرفته، در پاسخ به مسئله چگونگی صدور کثیر از واحد یا همان رابطهٔ خالق و مخلوق، طرح شده است. محتوای نظریهٔ صدور این است که همهٔ نظام هستی و موجودات امکانی، از ذات حق - به نحو اقتضاء - صدور یافته‌اند، یعنی پیش از اینکه خلق شوند، در ذات خداوند به وجود احدی، جمعی و بسیط، تحقق داشته‌اند و سپس به دلیل پُری و لبریز شدن کمالات نامتناهی حق، از ذات او ترشّح و فیضان یافته و در عوالم خلقی تکثر پیدا کرده‌اند.

افلوپتین در کتاب «اثولوجیا» در این باره چنین می‌گوید:

الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، و ليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلّها فيه؛ و ليس هو في شيء من الأشياء و ذلك أن الأشياء كلّها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها. (افلوپتین، ۱۴۱۳ق: ۳۴۱)

اصل این نظریه - البته با اِعمال برخی تغییرات اساسی - از سوی فلاسفهٔ مسلمان پذیرفته شد و به‌عنوان مبنای ایشان در تفسیر خلقت جهان مورد استفاده قرار گرفت. فارابی این اصل مهم فلسفی را چنین بیان می‌کند: «هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له». (فارابی، ۱۳۹۲: ۳)

ابن سینا هم دربارهٔ فیض می‌گوید:

فیض إنما يستعمل فی الباری و العقول لا غیر، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبیل الزوم لا لإرادة تابعة لعرض بل لذاته، و كان صدورها عنه دائماً بلا منع و لا كلفة تلحقه فی ذلك، كان الأولى به أن یسمى فیضا. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۰۰)

با توجه به مطلب فوق، مدّعی نوشتار حاضر آن است که قاعده «معطى الشىء لا یكون فاقداً له» را باید به مثابه مبنا و زیربنای عقلی و فلسفی نظریه صدور قلمداد کرده و به اثبات آن پرداخت، زیرا اگر کسی در رتبه سابقه آن را نپذیرد، نمی تواند فیض را قبول کند.

به عبارت دیگر، چنانچه تحقق خود مخلوقات یا کمالات آنها در ذات حق پیش از خلقشان واجب و ضروری نباشد، هیچ دلیلی ندارد که آنها از ذات، فیضان و صدور یافته باشند. تا آنجا که نگارنده تتبع نموده است، کسی از میان فلاسفه اسلامی در مقام اثبات نظریه صدور از قاعده «معطى الشىء» به عنوان دلیل و پشتوانه فلسفی آن استفاده نکرده است. از همین رو، شاید بتوان اولاً قراردادن قاعده «معطى الشىء» به مثابه دلیل و بنیان نظریه فیض، ثانیاً اقامه دلایل متعدد به منظور اثبات آن به عنوان یک مسئله فلسفی مستقل و ثالثاً پاسخ به اشکالات و نقدهای مخالفان این قاعده را، مجموعاً از وجوه نوآوری نوشتار حاضر قلمداد کرد.

بر این اساس، نظریه فیض، زمانی معقول و پذیرفتنی خواهد بود که پیش از آن، قاعده «معطى الشىء» مدلل و ثابت شده باشد. به نظر می رسد افلوپین به طور واضح و مشخص به اثبات نظریه فیض نپرداخته و اگر چه در جای دیگر متعرض آن شده، اما به ربط بین این قاعده و نظریه صدور اشاره ننموده و به تعبیر دقیق تر، از اثبات قاعده «معطى الشىء» به عنوان زیربنا و پشتوانه عقلی نظریه صدور بهره نبرده است؛ مضاف بر اینکه خود همین قاعده «معطى الشىء لا یكون فاقداً له» را نیز مستقلاً به اثبات نرسانده است. برخی از محققان نیز بر همین باورند:

قائلان به دیدگاه فوق [نظریه صدور] به تدوین و تنظیم ادله فرضیه خود نپرداخته اند. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۵: ۱۱۲)

افلوپین بیش از آنکه به اثبات عقلی و برهانی آموزه صدور اهتمام بورزد، سعی نموده تا از طریق استعاراتی همچون تابش گرما از آتش، انتشار نور از منبع نور، انتشار رایحه خوش از ماده معطر، بیرون آمدن سرما از برف و...، مدّعی خود را تبیین کند. (ر.ک: حکاک، ۱۳۹۵)

در نتیجه، صحیح آن است که ابتدا این قاعده به منزله مبنا و اساس عقلی و متافیزیکی نظریه فیض در نظر گرفته شود و در ادامه بر صحت آن دلیل اقامه گردد تا راه برای موجه‌سازی آموزه صدور هموار گردد، زیرا واضح است که با عدم اثبات یا بطلان قاعده «معطی الشیء...»، اساساً جایی برای سخن گفتن از نظریه فیض باقی نمی‌ماند! از همین رو، در ادامه تلاش می‌کنیم تا به اثبات این قاعده بپردازیم.

## ۵. دلایل عقلی اثبات قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له»

### أ) برهان «تناقض»

اگرچه فیلسوفان مسلمان عمدتاً قاعده «معطی الشیء» را بدیهی و فطری دانسته‌اند: «یمنتع أن یکون مفیض الکیمال قاصراً عنه... إذ الفطرة تأباه»، (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۱۲) اما با وجود این، برخی از ایشان از باب تذکر و برطرف ساختن مانع، از ادراک بداهت این قاعده، بر صحت آن برهان تنبیهی اقامه نموده‌اند. بر اساس یکی از همین دلایل، نپذیرفتن اصل مذکور، مستلزم «اجتماع تناقض» است!

توضیح آنکه اگر موجودی چیزی را که ندارد به دیگری بدهد، لازمه آن «تناقض» است، زیرا در عین حال که «فاقد» چیزی است، باید «واجد» آن باشد تا بتواند آن را به غیر عطا کند؛ به این دلیل که عدم، قابل اعطاء نیست! به بیان دیگر، معطی کمال در همان حال که آن کمال را «ندارد»، باید «داشته» باشد و این یعنی اجتماع «فقدان» و «وجدان» یک کمال در آن واحد که به تناقض و محال می‌انجامد:

فأن العلة المفیضة هی المعطیة لوجود المعلول و من الواضح استحالة اعطاء الشیء لما هو فاقدا له و رجوع ذلك الی التناقض. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۲۴۳)

مضاف بر اینکه اگر بخواهیم این قاعده را با نگرش «وجودی» تحلیل کنیم، صحت و اتقان آن آشکارتر و بدیهی‌تر می‌گردد؛ به این معنا که معطی شیء، یا «وجود» کمال را به دیگری عطا می‌کند، و یا «عدم» آن کمال را. واضح است که عدم، چیزی نیست تا متعلق اعطاء و بخشش قرار گیرد، پس معطی شیء، منحصرأ باید «وجود» کمال را به غیر خود ببخشد. در این صورت، محال است که علت فاعلی، «وجودی» را که خود

«فاقد» آن بوده و «معدوم» است، به دیگری افاضه کند. چه طور می‌توان تصوّر کرد کمالی که وجود دارد و متعلّق اعطاء قرار می‌گیرد، در همان حال که «موجود» است، «معدوم» باشد؟!

بنابراین عقل بدهاتاً حکم می‌کند به اینکه معطی شیء (کمال وجودی و عینی) در درجهٔ اول باید واجد همان شیء باشد تا در درجهٔ دوم بتواند آن شیء را به دیگری ببخشد.

### ب) برهان استحاله «اشرفیت مستفیض بر مفیض»

دومین دلیلی که از سوی فلاسفه بر صحتّ قاعدهٔ مورد بحث اقامه شده این است که اگر «معطی» کمال، فاقد آن باشد، لازمه‌اش آن است که «مستفیض» از «مفیض» اشرف باشد، زیرا اخذکنندهٔ کمال، دارای کمالی است که معطی آن فاقدش می‌باشد و این به معنای دارا تر و اشرف بودن مستفیض از مفید خواهد بود که عقلاً محال است. ملاصدرا در کتاب «المبدأ و المعاد» این استدلال را - که می‌توان آن را برهان «محال بودن اشرفیت مستفیض بر مفیض» نامید - اقامه نموده است:

یمتنع أن يكون مفیض الكمال قاصراً عنه؛ فیصیر المستوهب أشرف من الواهب و المستفید أكرم من المفید، إذ الفطرة تأباه. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۹)

برخی از متکلمان معاصر نیز که از میانی فلسفی در پیشبرد اهداف کلامی خود بهره می‌برند، در اثبات صفت علم الهی از قاعدهٔ «معطی الشیء» بهره برده و از همان دلیل، برای صحیح بودن اصل مذکور استفاده نموده‌اند:

إن علمه سبحانه بذاته... لا یسوغ عند ذی فطرة عقلية أن یكون واهب الكمال و مفیضه، فاقداً له و إلا كان الموهوب له أشرف من الواهب و المستفید أكرم من المفید. (سبحانی، ۱۳۱۲ق: ۱۱۱)

### نقدی بر استدلال فوق

ممکن است برخی از متکلمین به ویژه قائلان به نظریهٔ الهیات سلبی، در ردّ استدلال فوق بگویند آنچه که در مخلوقات وجود دارد، نه تنها برای خداوند اصلاً «کمال» محسوب نمی‌شود، بلکه «نقص» هم به حساب می‌آید! زیرا بین خالق و مخلوق، جدایی و «بینونت مطلق» برقرار است و کمالات مخلوقات، همچون خود آنها، «ممکن» و محدود هستند، در حالی که کمالات خداوند باید از وصف «وجوب» برخوردار بوده و نامحدود باشند. اوصافی همچون حیات و علم و قدرت و... که

موجودات امکانی بدان‌ها متّصف‌اند، اساساً برای حقّ، کمال تلقّی نمی‌گردند تا اینکه فقدان آن‌ها در ذات خداوند، مستلزم اشرفیّت مستفیض نسبت به مفیض باشد.

### ردّ نقد مذکور

۱. نقد فوق بر برهان «استحاله اشرفیّت مستفیض» وارد نیست! زیرا اولاً فیلسوف نمی‌گوید کمالات مخلوقات با همان جهات عدمی و امکانی در ذات حق باید موجود باشند تا این مستلزم نقص و محدودیّت خداوند باشد، بلکه از نظر فلسفی، صرفاً حقیقت آن کمالات به نحو بسیط و با وجود جمعی و غیر تعینی‌شان باید در آن ساحت متعالی وجود داشته باشند. از باب مثال و تقریب معقول به محسوس، شاخه‌ها، برگ‌ها و میوه‌های فراوان یک درخت، پیش از آنکه به اشکال متکثر و متعدّد درآیند، همان‌ها در دل بذر واحد به نحو وجود احدی اندماجی- تحقق داشته‌اند، نه اینکه معدوم بوده و با دانه و مصدر اصلی خویش هیچ ارتباطی نداشته باشند، بلکه این وجودات متنوع و متعیّن به صورت مبراً از قیودات و تعینات در مرتبه کثرت‌شان در مرتبه وحدت خود(در بطن بذر) «وجود جمعی» داشته‌اند.

از دیدگاه فلاسفه، به همین شکل، اصل وجود و کمالات همه مخلوقات، به نحو اجمالی و بسیط و بدون حدود و تعینات خود، در موطن ذات حق تحقق داشته‌اند، نه اینکه یا معدوم و هیچ و پوچ بوده‌اند و یا اینکه با همان محدودیت‌هایشان در ذات خداوند بوده باشند.

۲. اگر کمال مخلوق که امری وجودی و عینی است به نحو مبراً از قیودات و عوارض امکانی- برای خداوند کمال نباشد، مستلزم این است که خداوند چیزی را که اساساً کمال نیست به غیر داده باشد و بدیهی است آنچه که مصداق «کمال» نیست، لزوماً مصداق «نقص» خواهد بود و بر این اساس یا خداوند باید واجد نقص بوده و از ذات او نقائص و امور عدمی صادر شوند که محال است! و یا اینکه این کمالات که به زعم مستشکل- مصداق نقص‌اند! هیچ ربطی به خداوند نداشته باشند و معلول علت دیگری بوده باشند که این فرض هم مستلزم تعدّد واجب الوجود و غیر ممکن می‌باشد.

## ج) برهان «آیه بودن موجودات»

اگر خداوند مطلقاً فاقد کمالات مخلوقات خود باشد، دیگر آیه و نشانه بودن موجودات نسبت به پدیدآورنده خود از اساس بی معنا و غیر محصل خواهد بود. در صورت فقدان کمالات مخلوق در خالق، بینوت مطلق بین آن‌ها برقرار خواهد بود و در این فرض، آیه و نشانه بودن موجوداتی که هیچ ربطی به پدیدآورنده خود ندارند، سخنی تناقض آمیز خواهد بود! محال است مخلوقات، سرتاسر نشانه چیزی باشند که مطلقاً غیر آن می باشند. وقتی دو چیز (خالق و مخلوق) صددرصد غیر هم باشند و هیچ شباهت و سنخیت و ارتباطی بین آن‌ها نباشد، حکایت یکی از دیگری، غیر قابل تصور خواهد بود؛ مثل اینکه آب هیچ ربط و شباهتی به آتش نداشته باشد و این دو از هر جهت غیر هم باشند، اما در عین حال، همه وجود «آب»، نشانگر وجود «آتش» باشد:

اگر وجودات، حقایق متباینه باشند، لازم می آید عدم صحت قاعده بدیهیه مقررّه: *إن معطى الكمال ليس فاقداً له*، و لازم می آید که موجودات و آیات آفاقی و انفسی، آیت حق نباشند. (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۱۷۴)

## ۶. دلیل نقلی (قرآنی) بر صحت قاعده «معطى الشئى...»

علاوه بر دلایل عقلی فوق، به نظر می رسد از منظر قرآن کریم هم، این قاعده عقلی به صراحت - به نحوی که از آن روشن تر نمی توان سخن گفت! - مورد تأیید قرار گرفته است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (حجر: ۲۱)

در آیه شریفه فوق تصریح شده است به اینکه: «هیچ» چیزی وجود ندارد، مگر اینکه خزینه بلکه خزائن آن نزد خداوند متعال، یعنی در عالم ربوبی وجود دارد: «عِنْدَنَا». تأکید بر «عالم ربوبی» و فوق طبیعت، از آن جهت است که سخن کسانی را که دامنه و قلمرو این قاعده را به عالم ماده محدود و منحصر می سازند، باطل می کند، زیرا واضح است که خزائن موجودات مادی، در همین عالم مادی نیست، بلکه در عوالم فوق طبیعت است، چرا که انزال آن از سوی خداوند است: «وَ مَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

در تحلیل عقلی آیه شریفه مورد بحث باید گفت، وجود و تحقق اشیاء و موجودات در خزینه الهی عقلاً از دو حال خارج نیست؛ یا وجود آن‌ها به نحو تعینی و متکثر است و یا وجودشان به صورت غیرتعینی و بسیط می باشد. وجود موجودات به شکل اول (متعین و مقید) در ذات حق به دلیل محدود و مقید شدن خداوند - محال است؛ پس حالت

دوم متعین می‌شود، به این معنا که هر آنچه مصداق شیء قرار می‌گیرد، حقیقتش به نحو احدی جمعی و مبرراً از قیودات و محدودیت‌های امکانی، «نزد خداوند» وجود دارد؛ زیرا محال است فاقد شیء، معطی و موجد آن باشد!

## ۷. موافقان قاعده

پس از قرار دادن قاعده «معطی الشیء» به مثابه پیش‌فرض و بنیان عقلی نظریه صدور و فیضان موجودات از ذات حق و نیز بعد از مدلل ساختن آن، شایسته است به موافقان و به‌ویژه مخالفان این قاعده اشاره نماییم و دلایل ایشان را مورد بررسی، تحلیل و نقد قرار دهیم تا نهایتاً از این طریق، صحت و رجحان «اصل فلسفی صدور» را بر «مبنای کلامی ابداع» آشکار سازیم.

تقریباً همه فلاسفه و حتی برخی از متکلمین اعم از شیعه و سنی - تصریحاً یا تلویحاً اعتقاد خود به این اصل عقلی را نشان داده و در برخی موارد بر اساس آن، پاره‌ای از مدعیات فلسفی و کلامی خود را به اثبات رسانده‌اند. از میان این فیلسوفان و متکلمان متعدّد که به صحت قاعده فلسفی مورد بحث تصریح نموده‌اند، صرفاً به دو نمونه از ایشان اشاره می‌شود؛ ملاصدرا و ابن تیمیه.

ملاصدرا می‌نویسد: «فإن معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه». (ملاصدرا، ۱۳۸۱ق، ج: ۲، ۳۰۷)

ابن تیمیه نیز معتقد است: «أن معطى الكمال و خالقه و مبدعه أولى بأن يكون متصفاً به من المستفيد المبدع المعطى». (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق: ۱۳۵)

۱. همچنین ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، ج: ۲، ۵۰۴؛ تفسیر القرآن الکریم، ج: ۳۵۸؛ محسن فیض کاشانی، اصول المعارف: ۹۷؛ مهدی نراقی، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج: ۳، ۱۲۳؛ سبزواری، اسرار الحکم: ۱۱۲؛ تعلیقات بر اسفار، ج: ۱، ۳۸۰؛ سید محمد حسین طباطبائی، بدایة الحکمه: ۱۷۰؛ الأسفار الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ج: ۶، ۱۱۶؛ محمد جعفر استرآبادی، البراهین القاطعه، ج: ۱، ۱۵۱؛ ابن قیم جوزیه، شرح القصیده التونیه، ج: ۱، ۱۰۶؛ محمد تقی مصباح یزدی، تعلیقة على نهائة الحکمة: ۲۴۳؛ جعفر سبحانی، الالهيات، الجزء الأول: ۱۵۷.

## ۸. مخالفان قاعده

دربارهٔ مخالفان اصل فلسفی مزبور باید گفت تقریباً هیچ فیلسوف اسلامی را نیافتیم که منکر آن باشد؛ حتی از میان متکلمین متقدم نیز به حسب تتبع به کسی برنخوردیم که صراحتاً قاعدهٔ «معطی الشیء» را رد کرده باشد. البته ممکن است با تأمل در مبانی کلامی و معرفت‌شناختی ایشان بتوان حدس زد که آیا قبول یا نفی این قاعده با سایر اصول نظام فکری و دین‌شناختی آن‌ها سازگار است یا نه؛ از این‌رو، به ناچار دامنهٔ تحقیق خود را به معاصرین محدود می‌کنیم. اما در عصر حاضر، برخی از متکلمین و معدودی از محققین که تا حدودی مشرب فلسفی هم دارند، به طور صریح قاعدهٔ مذکور را نقد و انکار کرده‌اند.

ظاهراً تردید و تشکیک دربارهٔ این قاعده - که فیلسوفان آن را واضح و بدیهی می‌دانند - در میان قدما سابقه نداشته و مختص عصر حاضر می‌باشد و شاید بتوان گفت همین اشکالات و نقدهایی که مخالفین بر قاعدهٔ مذکور وارد ساخته‌اند، نشان‌دهندهٔ عدم بدهت، و حاجت‌مندی قاعده به اقامهٔ دلیل و برهان باشد. در ادامه، به اصل سخن و استدلال ایشان اشاره نموده و در نهایت همهٔ آن‌ها را مورد نقد و ابطال قرار می‌دهیم.

### أ) مصطفیٰ ملکیان

#### بیان مدعا

این اصل از زندگی عادی گرفته شده است. در زندگی عادی تا کسی پول و لباس نداشته باشد نمی‌تواند به دیگری بدهد. این‌ها انسی به ذهن ما داده است تا ذهن ما قاعدهٔ کلی بدهد که فاقد شیء، معطی شیء نمی‌شود. پشتوانهٔ این قاعده، زندگی عادی بشریت است و بیشتر از این پشتوانه‌ای ندارد. حال اگر پشتوانهٔ عقلی نداشت، نمی‌پذیریم که در همه جا همین‌طور باشد. اما حتی در زندگی عادی هم موارد نقض این قاعده را دیده‌ایم. در فیزیک درون چیزهای فراوانی داریم که فاقد شیء‌اند، اما معطی آن! برای مثال رنگ‌ها همه زائیدهٔ حرکت الکترون‌ها هستند در حالی که اساساً الکترون‌ها رنگ ندارند. ما نمی‌گوییم این قضیه غلط است، اما می‌گوییم تا به حال اثبات نشده است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۷۴)

## نقد و بررسی

۱. اولین نقد این است که از دیدگاه نویسنده محترم، این قاعده جز زندگی عادی بشری هیچ پشتوانه دیگری ندارد و کسی هم برای آن دلیل عقلی اقامه ننموده است: «پشتوانه این قاعده، زندگی عادی بشریت است و بیشتر از این پشتوانه‌ای ندارد»؛ اما به خلاف نظر وی، ما پشتوانه عقلی قاعده را نشان داده و بر صحت آن، سه دلیل آوردیم!

۲. نقد دوم اینکه وی در قالب یک قضیه شرطیه بیان نموده که: «اگر پشتوانه عقلی نداشت، نمی‌پذیریم که در همه جا همین‌طور باشد»؛ یعنی اگر با عقل قابل اثبات نباشد، از عمومیت می‌افتد، در حالی که صحت آن با دلایل عقلی اثبات شد، پس شمول و عمومیت آن نیز به قوت خود باقی خواهد ماند.

۳. فرضاً بپذیریم منشأ این قاعده، زندگی عادی بشری باشد، چه ملازمه‌ای است بین منشأ طبیعی داشتن یک قاعده و بی‌دلیل بودن یا بطلان آن؟! به عنوان نمونه، برخی از متکلمان با تأمل در قوای ادراکی انسان، محدودیت‌های ذاتی او و همچنین بهره‌گیری از آیات و روایات، دست به تأسیس قاعده‌ای زده‌اند تحت عنوان «کلّ معروف بنفسه مصنوع» (ر.ک: برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶: ۹۰-۷۹)

اکنون آیا می‌توان گفت چون این قاعده منشأ طبیعی دارد، پس باطل است یا اینکه دلیل عقلی نمی‌توان برای آن اقامه کرد؟!

یک مثال نقض دیگر در نادرست بودن مدّعی فوق این است که همه انسان‌ها بدهاتماً می‌دانند که «هر اثر یا موجدی، دارای مؤثر و موجد است» و ظاهراً هیچ عاقلی در صحت آن تردید نمی‌کند، حتی دانشمندان علوم طبیعی که عده‌ای از آن‌ها منکر دین و خدا هستند. اکنون آیا - طبق استدلال منتقد محترم - می‌توان گفت چون ما انسان‌ها در عالم طبیعت همواره هر اثر و پدیده‌ای را همراه عامل و اثر آن دیده‌ایم، ذهن ما این قاعده را از پیش خود ابداع نموده و لذا از آن جهت که منشأ آن طبیعی است، پس دلیل عقلی ندارد و باطل است؟!

از نظر ما، هم قاعده «معطی الکیال لایکون فاقداً له» و هم این قاعده که «هر اثری دارای مؤثر است»، هر دو عقلی و فطری هستند، نه اینکه ساختار و طبیعت عقل انسان خالی از این اصول بدیهی بوده و پس از اینکه در عالم دنیا پدیده‌های طبیعی را مشاهده نموده، بدین اصول رهنمون شده است. آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است

که گفته شود بسیاری از اصول و قواعد بدیهی مانند دو قاعده مذکور، همچون اصل امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین، از سوی خداوند در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده و عقل انسان ذاتاً مفطور و مجبول بر آنها است، اما وقتی که در عالم ماده قدم می‌گذارد و امور طبیعی را مشاهده می‌کند، برخی از مصادیق مادی و عنصری آن قاعده عقلی کلی را می‌یابد و عملاً با آنها مواجه می‌شود، نه آنکه مثلاً عقل و فطرت وی خالی از همه اصول قطعی عقلی است و تمام آنها را با مشاهده حوادث طبیعی اختراع می‌کند!

نیاز اثر به مؤثر و اینکه بنا بدون بنا نمی‌شود، مطلبی است که عقل و نقل مشترکاً به آن فتوا می‌دهند. این مطلب مشترک از گذشته‌ها در کلام حکما و متکلمان از یک سو و در ادله نقلی و دینی از سوی دیگر تکرار شده است. عبارات و تعبیرات معقول و مآثور مختلف است، لیکن مضمون یکی است. هر دو تعبیر افاضه حضرت حق است؛ یکی از طریق عقل ارائه می‌شود و ما ألهمه الله است و دیگری در قالب نقل بیان می‌شود و ما أنزله الله است؛ هم آن را خداوند جان و خرد به انسان آموخت: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ». (علق: ۵) و هم این را از راه وحی معصومانه به معصوم، (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۰)

اگر کسی به خلاف آنچه که مطرح نمودیم معتقد باشد، لازم‌ه‌اش آن است که بپذیرد این مسئله فقط محدود به قاعده «معطى الشیء» نیست، بلکه شامل همه قواعد عقلی می‌شود، زیرا ممکن است کسی بگوید حتی «امتناع اجتماع نقیضین» هم که ابده بدیهیات است، از سرمایه‌های عقلی و فطری انسان نیست، بلکه چون ما در عالم طبیعت همیشه دیده‌ایم که دو امر متناقض با هم جمع نمی‌شوند، «این‌ها انسی به ذهن ما داده است تا ذهن ما قاعده کلی بدهد که» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۷۴) اجتماع نقیضین محال است، حال آنکه دلیلی بر استحاله اجتماع دو نقیض وجود ندارد و عمومیت آن را نمی‌توان پذیرفت! مثل اینکه ما همواره در خودمان احساس کرده‌ایم که «تشنه بودن» با «عدم تشنگی» در آن واحد قابل جمع نیست، یا نمی‌شود رنگ چیزی در عین اینکه «سبز» است، «لا سبز» هم باشد! پس استحاله اجتماع نقیض هم پشتوانه عقلی ندارد! پذیرفتن چنین لازمه‌ای نه تنها دشوار، بلکه ناممکن است.

۴. سخن محقق مذکور تنها زمانی قابل قبول خواهد بود که در دو مرحله به نقد قاعده «اعطاء شیء» بپردازد، به این معنا که در مرحله اول دلایلی را که برای درستی آن بیان شده با استدلال رد کند که البته در متن مورد استناد، این کار انجام نشده است! اما فرضاً اگر به رد استدلالی دلایل صحت قاعده بپردازد، باز هم این مقدار بحث

برای مخدوش و ردّ نمودن اصل مذکور کافی نیست، زیرا بطلان دلیل به معنای بطلان مدّعا نیست، چرا که اعمّ از آن است؛ از همین رو باید در مرحله دوم به طور مستقیم برای نفی اصل مدّعا برهان اقامه کند که این مهم هم صورت نگرفته است!

۵. نقد پنجم این است که برهان عقلی را با یک مثال نقض در امور طبیعی نمی‌توان ابطال کرد، زیرا ممکن است فلان مطلب علمی درست نباشد و پس از مدتی نادرستی آن در اثر تحقیقات جدید همچون بسیاری دیگر از فرضیه‌های علمی - آشکار شود، بلکه برای ردّ آن، باید برهان عقلی اقامه کرد. ضمن اینکه به خلاف بیان محقق گرامی که تخصصی در علم فیزیک ندارد، ممکن است یک متخصص دانش فیزیک، حتی همین تبیین علمی و فیزیکی را هم مخدوش بداند و تفسیر دیگری از آن ارائه دهد.

خلاصه آنکه استاد ملکیان هیچ دلیل عقلی بر ابطال قاعده برهانی «معطی الشیء» لا یكون فاقداً له» اقامه نکرده و صرفاً به استبعاد اکتفا نموده و بیان داشته که دلیلی برای صحّت آن وجود ندارد، اما بر خلاف نظر وی، ما درستی این قاعده را با سه دلیل به اثبات رساندیم.

## ب) رضا برنجکار

### بیان مدّعا

این قاعده فلسفی لازمه نظریه صدور است و اگر چنین فرض کنیم که جهان از ذات الهی صادر شده، باید قاعده معطی الشیء را بدیهی بدانیم، زیرا از کوزه همان تراود که در اوست. اما اگر به جای نظریه صدور، آموزه خلق لا من شیء را بپذیریم... نه تنها قاعده فاقد الشیء، بدیهی نیست، بلکه دلیلی بر درستی آن نداریم. با اثبات قاعده نفی کمالات مخلوق از خالق، قاعده مقابل آن؛ یعنی فاقد الشیء... رد خواهد شد. (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶: ۱۰۰ و ۱۰۱)

### نقد و بررسی

۱. اشکال نخست اینکه به خلاف نظر نویسنده محترم، این قاعده صرفاً «فلسفی» نیست، بلکه به تعبیر دقیق‌تر، «عقلی» است، زیرا همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد عده‌ای از متکلمین نیز بدان قائل‌اند، حتی افرادی همچون ابن تیمیه حنبلی که در اوج عقل - ستیزی قرار داشته و با تفکر فلسفی شدیداً مخالف است، این قاعده را درست می‌داند!

اگر اصل مذکور، فقط یک مبنای فلسفی بود، مخالفان روش و تفکر فلسفی نباید آن را می‌پذیرفتند، حال آنکه مشاهده می‌کنیم برخی از متکلمان با همان شیوه و «عقلانیت کلامی» خود بدان اعتقاد دارند. بنابراین صحیح آن است که گفته شود این قاعده، اساساً یک قاعده «عقلی» است که فلاسفه بیشتر بدان اعتقاد داشته و از آن در بحث‌های خود فراوان بهره برده‌اند، اما در عین حال برخی از متکلمین در اثر تأملات عقلانی خود، به نتایج دیگری رسیده و این قاعده عقلی را نپذیرفته‌اند.

۲. همان‌طور که در متن فوق قابل مشاهده است، محقق گران‌قدر به طور مستقیم هیچ دلیل عقلی مبنی بر ابطال قاعده «معطی الشیء» اقامه ننموده است، بلکه به صورت غیر مستقیم و صرفاً از آن جهت که این قاعده با اصل دیگری (نفی کمالات مخلوق از خالق) که از نظر وی ثابت است در تنافی می‌باشد، آن را نادرست دانسته است، در حالی که شایسته بود چنانچه اگر برهان عقلی بر بطلان قاعده مورد بحث وجود داشت، مباحثاً به بیان آن می‌پرداخت.

به نظر می‌رسد این شیوه که کسی برای ابطال یک مسئله عقلی بگوید: «چون با فلان قاعده که من قبول دارم حتی اگر برای اثبات آن دلیل هم آورده باشد منافات دارد، پس نادرست است»، صحیح نیست، بلکه باید برای رد آن به طور مستقل دلیل عقلی اقامه نمود و لوازم نادرست آن را آشکار ساخته و رد کرد. این مثل آن است که یک فیلسوف بگوید نظریه «خلق لا من شیء» یا «خلق من لا شیء» متکلمان که از نظر ما علی‌رغم ظاهر متفاوت‌شان، مآل هر دو یکی بوده و همان «خلقت از عدم» است!<sup>۱</sup> مردود می‌باشد، فقط و فقط از آن جهت که با فلان قاعده فلسفی که مورد پذیرش من است، در تعارض می‌باشد. البته این روش غیر مستقیم هم می‌تواند در جای خود مورد استفاده قرار گرفته و مفید واقع شود، اما پس از اینکه مدعای مورد بحث، به نحو مستقیم با دلیلی عقلی نقد و ابطال شده باشد.

خلاصه آنکه در این متن، به طور مستقیم هیچ دلیل عقلی برای اثبات نادرست بودن قاعده «معطی الشیء» ذکر نشده است! بلکه فقط به دلیل صحیح و ثابت بودن قاعده «نفی کمالات مخلوق از خالق» نزد نویسندگان و منافات داشتن قاعده «معطی

۱. برخی از متکلمین نیز صراحتاً خلقت را به معنای «خلق از عدم» دانسته‌اند: «و یوصف تعالی بأنه مخترع، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم الی الوجود». (سید مرتضی، الذخیره فی علم

الشیء» با مبنای مورد نظر وی، مردود دانسته شده است: «با اثبات قاعده نفی کمالات مخلوق از خالق، قاعده مقابل آن، یعنی فاقد الشیء... رد خواهد شد».(برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶: ۱۰۰ و ۱۰۱)

۳. ایراد سوم اینکه وی بیان داشته که: «نه تنها قاعده فاقد الشیء، بدیهی نیست، بلکه دلیلی بر درستی آن نداریم». پیش تر برای اثبات صحت این قاعده، سه دلیل اقامه شد، پس برای آن دلیل عقلی وجود دارد و فلاسفه در آثار خود هر چند تلویحاً بدان اشاره نموده‌اند.

۴. علاوه بر دلایل فوق، باید افزود پیش فرض و مبنای استدلال غیر مستقیم محقق محترم که با فرض ثبوت آن، قاعده «اعطاء شیء» را باطل معرفی نموده، مخدوش و مردود است به این بیان که به نظر می‌رسد اشکال اصلی این نظریه (نفی کمالات مخلوق از خالق که مبتنی بر رد مطلق شباهت بین خداوند و مخلوقات می‌باشد) در آن است که صاحب آن گمان نموده هرگونه شباهتی به طور مطلق بین خالق و مخلوق باطل است، حال آنکه باید توجه داشت تنها مشابهتی که مستلزم نقص و محدودیت ذات حق باشد مردود است و نه هر مشابهتی! به عنوان یک مثال نقض، خدا و موجودات امکانی، هر دو در اصل اینکه «معدوم» نیستند، مشترک و مشابه یکدیگرند؛ با وجود این طبق مبنای «نفی مطلق مشابهت»، باید گفت این گزاره که: «خالق و مخلوق در اصل طرد عدم (به هر معنایی که تصور شود)، مشابه هم‌اند»، باطل است، چون مستلزم تشابه بین آن دو است، اما این سخن آشکارا نادرست است، زیرا لازمه‌اش آن است که یکی از آن دو (خدا یا مخلوقات) طارد عدم نباشند، یعنی معدوم باشند!

همچنین خالق و مخلوق «در اصل وجود داشتن» نیز با یکدیگر مشترک‌اند و حتی اگر متکلم به منظور تن ندادن به هیچ نوع تشبیه - تلاش کند تا «وجود» را به دو قسم تقسیم کند که به زعم خود بین خالق و مخلوق جدایی و بینونت مطلق بیفکند و یکی را مختص حق و دیگری را متعلق به خلق بدانند، باز هم این تقسیم‌سازی‌ها و جدایی‌انگاری‌ها سودی در بر نخواهد داشت، به این دلیل که خدا و مخلوقات همچنان «در اصل وجود داشتن» با یکدیگر مشترک و مشابه‌اند، زیرا اولاً برای اقسام وجود، هر معنایی در نظر بگیریم، همه آن اقسام در اصل معنای وجود داشتن که مساوی طرد عدم است با هم مشترک‌اند، وگرنه اصلاً قسیم یکدیگر نخواهند بود و اساس این تقسیم‌بندی اشتباه خواهد بود، زیرا صحت تقسیم متوقف است بر اینکه بین مقسم و

اقسام آن نوعی ارتباط و مشابهت وجود داشته باشد، در غیر این صورت قرار دادن چند قسم که از یک سو با یکدیگر بینونت مطلق دارند و از سوی دیگر با مقسم خود هم هیچ ارتباطی ندارند، کاملاً بی معنا و خلاف عقل و منطق است؛ مثل اینکه کسی بگوید انسان بر دو قسم است؛ انسان فقیر و برگ درخت! ثانیاً اگر متکلم شباهت خدا و موجودات امکانی در اصل وجود داشتن را انکار کند و بگوید «وجود» خالق و مخلوق مطلقاً و از هر جهت متباین است، پس یکی از آن دو باید «مصدق عدم» باشد، یعنی یا خدا باید معدوم باشد یا مخلوقات باید هیچ و پوچ باشند، زیرا حقیقت وجود یک معنا بیشتر ندارد و آن هم طرد عدم و نیستی است و وقتی خالق و مخلوق، در این معنا با هم مشترک نباشند بلکه متباین باشند، معنایش آن است که یکی از آن دو اصلاً وجود نداشته باشد که هیچ متکلمی نمی تواند آن را بپذیرد.

بنابراین اثبات شد که «نفی مطلق شباهت بین خدا و مخلوقات» نادرست است و با بطلان این پیش فرض و مبنای کلامی، قاعده «نفی کمالات مخلوق از خالق» نیز منتفی شده و در این صورت، صحت و اتقان اصل عقلی و فلسفی «معطی الشیء لا یکون فاقداً له» - با استناد به دلایل سه گانه ای که بر درستی آن اقامه شد - به قوت خود باقی خواهد ماند.

## ج) سید محمد رضا علوی سرشکی

### بیان مدعا

مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم سبزواری از آنجا که حس می کنند این استدلال های گذشته ناتمام است، از جای دیگر آن را کمک می کنند. مثلاً از قاعده «فاقد الشیء لا یکون معطی الشیء»، به اینکه اگر بگوییم خدا علم نداشت و داد، پس فاقد الشیء می شود. در وجود هم اگر خدا وجود انسان، وجود حیوان و... را نداشته و آن را عطاء کرده است، نتیجه آن چنین می شود که فاقد شیء، معطی شیء باشد. در حالی که محال است کسی که چیزی را ندارد، آن را به دیگری بدهد؛ پول ندارد، ولی به دیگران پول بدهد.

تقد: قاعده «فاقد الشیء لا یکون معطی الشیء»، اختصاص به علت های زایشی دارد، لیکن خدا علت زایشی نیست تا قاعده «فاقد الشیء لا یکون معطی الشیء» در مورد خدا جاری باشد، بلکه خدا، خالق است. مثلاً کسی که پول ندارد، نمی تواند به دیگری پول بدهد، مگر آنکه خالق باشد و بتواند پول را خلق کند. از امیرالمؤمنین علیه السلام رسیده است که در مسجد کوفه در خطبه ای فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ

الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا قَدَّكَانَ...». در دعای جوشن کبیر آمده است: «خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ». خدا حرارت ندارد، اما می‌تواند حرارت ایجاد کند، اگر علت، خالق شیء باشد، ابداع می‌کند. پس باید بین این دو علیت، فرق گذاشت. «علیت‌های زایشی» تا چیزی را در شکم نداشته باشند، نمی‌توانند آن را تولید کنند، ولی خدا نیازی نیست تا چیزی را بزاید یا چیزی را از چیز دیگری بسازد، بلکه می‌تواند چیزی را ایجاد کند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ شَيْئًا إِنْ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (علوی سرشکی، ۱۳۸۷: ۷۳ و ۷۵)

## نقد و بررسی

۱. نخستین ایرادی که می‌توان به مدعای فوق گرفت این است که معنای علت زایشی و غیر زایشی به خوبی توضیح داده نشده و مبهم است!

۲. برای اثبات این ادعا که: «قاعده فاقد الشئ لایکون معطی الشئ، اختصاص به علت‌های زایشی دارد، لکن خدا علت زایشی نیست»، هیچ دلیلی اقامه نشده و مدعای بدون دلیل است! یعنی برهانی اقامه نشده که چرا قاعده «معطی الشئ»، فقط مختص به علت‌های زایشی است و همچنین باز دلیل آورده نشده که چرا علیت خداوند زایشی نیست، صرف‌نظر از اینکه باید به طور دقیق مشخص شود مراد از زایشی بودن یا نبودن چیست؟ اگر منظور همان صدور است که هذا اول الکلام و اثبات شد که قاعده «معطی الشئ» زیربنای عقلی صدور است و اگر معنای دیگری مراد است، باید به طور واضح بیان شود.

۳. به خلاف تصور نادرست وی نسبت به مبانی فلسفی، فیلسوف به هیچ وجه نمی‌گوید خدا خود حرارت را به همان معنای مادی که الان ما در عالم دنیا مشاهده می‌کنیم، در ذات خود دارد، بلکه بر این باور است که حقیقت آن نزد خداست و در خزینة الهی تحقق دارد، همان‌طور که قرآن کریم به صراحت می‌فرماید هر آنچه که مصداق شیء محسوب می‌شود - اعم از حرارت و غیره - نزد ماست؛ یعنی مرتبه‌ای از آن در عالم إله و فراتر از ماده و طبیعت وجود دارد. متکلم چه طور این حقیقت عقلی و قرآنی را انکار می‌کند و می‌گوید: هر چیزی که در طبیعت است، نه مرتبه مادی آن و نه حتی حقیقت غیر مادی‌اش، نزد خدا نیست؟! به عنوان نمونه، خداوند از طرفی می‌فرماید: هر چیزی دارای خزینة بلکه خزائنی نزد ماست؛ «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و از سوی دیگر به یکی از مصداق همین «اشیاء» که آهن است اشاره می‌نماید: «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (حدید: ۲۵)، به

این معنا که ما همین آهن مادی را که شما در دنیا مشاهده می‌کنید، از خزینه‌های آن که در عالم الوهی است (عیناً)، به نشئه طبیعت نازل کردیم و به عبارت ساده‌تر، حقیقت آهن نزد ماست، اما نه به نحو متعین و مقید به احکام و عوارض طبیعت، بلکه به شکل بسیط و مبراً از محدودیت‌های مادی. به دیگر سخن، از منتقد محترم می‌پرسیم آیا حرارت، «شیء» است یا نه؟! اگر مصداق شیء نباشد، پس لزوماً باید مصداق عدم باشد و این خلاف بدهت می‌باشد و اگر شیء باشد که قطعاً هست، پس حتماً خزینه بلکه خزائن آن نزد خداوند موجود است؛ یعنی اصل و حقیقت آن در عوالم و رای عالم ماده تحقق دارد و اینکه حقیقت همه موجودات مادی «عندالله» موجود است، همان چیزی است که فلاسفه می‌گویند.

باید توجه داشت که آهن، صرفاً از باب نمونه و ذکر یکی از مصادیق اشیاء ذکر شده است، وگرنه این قاعده (وجود حقیقت همه اشیاء نزد حق و نزول آنها به قدر معلوم) محدود و منحصر به آن نیست، بلکه شامل همه اشیاء از جمله حرارت و انسان و حیوان و گیاه و آب و هوا و غیره می‌شود.

۴. ایراد دیگر اینکه منتقد محترم مراد از ایجاد و ابداع را توضیح نمی‌دهند. ایجاد، به حصر عقلی یا «خلق از عدم» است و یا «خلق از وجود» و حالت سوّمی برای آن متصور نیست. ایجاد از عدم، معنای محصلی ندارد و محال است خداوند از عدم که تحقق ندارد، چیزی را ایجاد کند. عدم اصلاً چیزی نیست که متعلق نظر، عنایت و اراده خداوند قرار بگیرد تا از آن وجود را بیافریند! پس معنای «ایجاد» لزوماً باید «خلق از وجود» (صیوروت وجود اجمالی بسیط به وجود تفصیلی مرکب) باشد و این همان مدعای فلاسفه است.

## ۹. تبیین چگونگی ابتناء «نظریه صدور» بر قاعده «معطى الشیء...»

پس از اینکه صحت قاعده «معطى الشیء...» اثبات شد، باید به تبیین وجه ارتباط این قاعده در اثبات «نظریه صدور» پرداخت و نشان داد که چگونه از اعتقاد به این مبنا، از یک سو صدور و فیضان عالم از ذات حق و از سوی دیگر بطلان نظریه ابداع کلامی نتیجه گرفته می‌شود.

پیش‌تر به عنوان مقدمه باید دانست که برخی از متکلمین، تفسیر خود از کیفیت به وجود آمدن موجودات توسط خداوند متعال را - با الهام از قرآن کریم - «ابداع»

نامیده‌اند، البته اینکه حاصل تأملات اهل کلام، به صرف اینکه نامی قرآنی بر روی آن نهاده‌اند، دقیقاً همانی باشد که آیات و روایات از آموزه «ابداع» در نظر دارند، از دیدگاه عرفا و فلاسفه محل تردید جدی است و بلکه خلاف آن اثبات شده است. به هر حال، متکلمین عمده‌تاً در مقام تبیین نحوه فاعلیت حضرت حق چنین گفته‌اند که خداوند متعال موجودات را - که حادث زمانی‌اند - بدون اینکه از قبل سابقه و پیشینه‌ای داشته باشند، از «عدم» به عرصه «وجود» آورده است؛ یعنی در ابتدا «نبوده‌اند» و سپس «بود» شده‌اند.

به بیان دیگر، به این دلیل که متکلمین از یک سو «حدوث» را وجود یافتن پس از معدوم بودن معنی کرده‌اند: «الحدوث هی حالة الخروج من العدم إلى الوجود» (حلی، ۱۴۱۹ق: ج ۳: ۱۳۹) و از طرف دیگر، مخلوقات را «حادث زمانی» دانسته‌اند، علی‌المبنی - در تبیین خلقت عملاً یک راه بیشتر پیش‌روی خود نمی‌بینند که عبارت است از: تفسیر خلقت به «خروج وجود از عدم» یا همان «پدید آوردن موجودات از کتم عدم توسط خداوند»: «و یوصف تعالی بأنه مخترع، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم إلى الوجود». (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۹۱)

حمصی رازی نیز به همین مبنا اعتقاد داشته و بر سربرآوردن وجود از عدم، تصریح می‌کند: «و الفعل من حقه أن یکون مخرجاً من العدم إلى الوجود» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ۳۷)

علامه مجلسی هم درباره «نظریه خلقت از عدم»، چنین آورده است:  
 أن الإيجاد و الإحداث و الخلق و الفطر و الإبداع و الاختراع و الصنع و الإبداء  
 لاتطلق إلا على الإيجاد بعد العدم. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴: ۲۵۴)

به نظر می‌رسد امکان و صحت «تبدیل عدم به وجود» یا پدید آمدن موجودات از دل معدومات که متکلمین نام قرآنی «ابداع» را بر روی آن نهاده‌اند، از ویژگی‌های بارز «عقلانیت کلامی» است و ربطی به شیعه یا سنی بودن آن‌ها نیز ندارد، یعنی اکثر متکلمان از هر مذهبی که باشند به راحتی می‌توانند تصوّر کنند که عدم، وجود شود! به خلاف «عقلانیت فلسفی» که یک‌چنین صورت‌بندی ذهنی را از اساس باطل و تناقض‌آمیز می‌داند. عمده متکلمان اهل سنت نیز، همین تفسیر از خلقت را به دست داده‌اند. غزالی می‌نویسد: «أنه لا یخرج شیء من العدم إلى الوجود، إلا بقدره الله تعالی». (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۳)

فخر رازی نیز به همین نظریه باور داشته و ایجاد و خلقت را چیزی جز خروج موجودات و مخلوقات از دل معدومات و نیستی‌ها نمی‌داند:

ولیس حدوث العالم و صنعته و إبداع الباری تعالی له هكذا، بل أخرج من العدم إلى الوجود هذه الأشياء كلها. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۴۷۸)

پس از بیان مقدمه فوق (برآمدن موجودات از عدم و نه وجود، به زعم متکلمین) در وجه ارتباط و به عبارت دقیق‌تر، حیثیت اثبات‌کنندگی قاعده «معطی الشیء...» نسبت به «نظریه صدور»، باید افزود با اصل قرار دادن این قاعده - که صحّت آن قبلاً با چهار دلیل عقلی و حتی نقلی مدلل گشت - خداوند باید واجد کمالات همه مخلوقات خود به نحو بسیط و اجمالی باشد، وگرنه لازمه‌اش آن است که حضرت حق چیزی را که نداشته و معدوم بوده، به غیر خود عطا نموده باشد که این مستلزم «جمع بین وجود و عدم» در آن واحد بوده و به تناقض می‌انجامد؛ و همین که ضرورت وجود و تحقق حقیقت موجودات در ذات حق ثابت شد، نظریه صدور متعین می‌گردد، چرا که صدور چیزی جز نشأت گرفتن و ترشح یافتن موجودات از ذات خداوند متعال نیست.

به بیان دیگر، لازمه اثبات قاعده «معطی الشیء...»، چیزی جز ثبوت نظریه صدور نخواهد بود؛ به این معنا که بدهاقتاً از یک سو موجودات امکانی متکثر خلق شده‌اند و از سوی دیگر در فرض اثبات اصل «معطی الشیء...» - خالق و موحد این مخلوقات، باید واجد حقیقت آن‌ها باشد، پس جز اینکه موجودات از ذات حق فیضان و صدور یافته باشند، اساساً فرض دیگری قابل تصور نخواهد بود و مثلاً نمی‌توان گفت موجودات از غیر ذات بی‌نهایت حق ظهور یافته‌اند، چرا که خارج از ذات نامتناهی خداوند، مصداق عدم است و عدم چیزی نیست تا موجودات از آن خلق شوند!

در مقابل، اگر از عهده اثبات قاعده «معطی الشیء...» بر نیاییم و آن را به عنوان زیربنای نظریه فیض قرار ندهیم، حق با متکلمان خواهد بود، زیرا وجهی ندارد موجودات از ذات حق صدور یابند، زیرا در این صورت از دیدگاه متکلم، تصور تحقق - بخشی از سوی علت‌العلل نسبت به معلولی که هیچ تقرری در ذاتش ندارند، ممکن خواهد بود؛ یعنی موجودات اساساً از همان ابتدا در ذات تحقق نداشتند (ملزوم: عدم اعتقاد به قاعده «معطی الشیء...») تا انتظار داشته باشیم که در خلقت، موجودات امکانی از ذات حق، صدور و انتشاء یافته باشند (لازم: عدم ثبوت «نظریه صدور»).

بنابراین قاعده «معطی الشیء...» دو وجه یا دو سویه دارد؛ یکی اثبات نظریه صدور و دیگری بطلان نظریه ابداع؛ بدین بیان که اگر خداوند متعال حقیقت همه موجودات امکانی را در ذات خود داشته باشد، یعنی فاقد هیچ یک از آنها نباشد (ملزوم: مفاد قاعده معطی الشیء) حین خلقت نیز همان حقایق مستقر در ذات خود به نحو احدی بسیط اندماجی را در عالم خارج به گونه متعین متکثر، تحقق خواهد بخشید؛ یعنی آنچه را که اجمالاً در حاق ذات وجود داشت، تفصیلاً در خارج از ذات (عوالم امکانی که خود، ظهورات یا معالیل ذات اند) پدید می آورد که به تعبیر دقیق تر، خلقت موجودات از «وجود» (از وجود اجمالی غیر متعین به وجود تفصیلی متعین) خواهد بود و نه خلقت موجودات از «عدم»، آنچنان که متکلمین می پندارند. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۴۷۸)

### ۱۰. خلق «لا من شیء»، یا خلق «من لا شیء»؟

لازم به ذکر است چنان که پیش تر اشاره شد عده ای از متکلمین ابایی ندارند از بیان اینکه خداوند موجودات را از عدم! خلق کرده است، اما برخی دیگر از متکلمان عمدتاً از تصریح و به زبان آوردن اینکه خداوند موجودات را از «عدم» خلق نموده، اکراه و ابا دارند و گاهی اگر یک چنین سخنی به ایشان نسبت داده شود، انکار می کنند و در پاسخ می گویند ما نمی گوئیم: «خدا مخلوقات را از عدم خلق نموده»، بلکه می گوئیم: «موجودات نبوده اند و سپس بود شده اند» و به بیان دیگر، «مخلوقات از ذات خدا پدید نیامده اند، بلکه در زمانی نبوده اند یعنی معدوم بوده اند و سپس با اراده خدا وجود یافته اند». درست نیست که بگوئیم «وجود از عدم خلق شده است»، بلکه باید بگوئیم «نبوده اند و سپس بود شده و هستی یافته اند». در پاسخ باید گفت علی رغم تغییر عبارات، هیچ تفاوتی بین این دو نیست. چه بگوئیم «موجودات نبوده اند و سپس بود شده اند» و چه بگوئیم «موجودات از عدم پدید آمده اند»، مضمون و معنای هر دو یکی است: «پدید آمدن وجود (مخلوقات) از عدم!». چنان که پیش تر گذشت که در مواردی به همین «خلق وجود از عدم»، تصریح نموده اند: «و الفعل من حقّه أن یکون مخرجا من العدم إلى الوجود» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۳۷)

این دسته از متکلمین تلاش می‌کنند تا با استناد به برخی از روایات<sup>۱</sup> چنین جلوه دهند که خلقت به معنای «به‌وجود آمدن از عدم» نیست، لذا فرایند خلقت را به‌گونه‌ای تصویر می‌کنند که «خلق از عدم» برجسته نشود؛ به همین دلیل به‌جای عبارت «من لا شیء»، ترجیح می‌دهند از عبارت «لا من شیء» که در منابع روایی به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده شده است، استفاده کنند: «خَلَقَ بِمَعْنَى إِخْتَرَعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَابْتَدَعَهُمَا وَ أَوْجَدَهُمَا لَا مِنْ شَيْءٍ». (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۴۲۱)

اما با وجود تلاشی که برخی از متکلمین نموده‌اند تا تفسیر ایشان از خلقت، به معنای «وجود یافتن از عدم و نیستی» - که واضح البطلان است - تلقی نشود، به نظر می‌رسد معنای خلق «من لا شیء» و خلق از «لا من شیء» - البته بر اساس مبانی کلامی و تبیینی که متکلمان از آن ارائه می‌دهند - در هر دو صورت، چیزی جز همان «خلق از عدم» نباشد! اتفاقاً در برخی منابع روایی هم به خلق «من لا شیء» تصریح شده است: «سَأَلَ الرَّزْدِيْقُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ؟ قَالَ عليه السلام: مِنْ لَا شَيْءٍ». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴: ۷۷)

در دعای جوشن کبیر هم چنین آمده است: «يَا مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ». (همان، ج ۹۱: ۳۹۴)

علاوه بر روایات معارض فوق، در اینجا باید گفت نظریه «خلقت از عدم» که متکلمان بر آن پافشاری می‌کنند عقلاً هم صحیح نیست، زیرا اولاً با اصل قراردادن قاعده «معطی الشیء لا یکون فاقداً له» - که صحت آن پیش‌تر مدلل گشت - خداوند باید به نحو بسیط و اجمالی واجد کمالات همه مخلوقات خود باشد و گرنه لازمه‌اش آن است که حضرت حق چیزی را که نداشته و معدوم بوده به غیر خود عطا نموده باشد که این مستلزم «جمع بین وجود و عدم» در آن واحد بوده و به تناقض می‌انجامد! و ثانیاً لازمه «خلق از عدم» این است که غیر از خدا که «وجود محض» است و وجود او همه عوالم و مواطن هستی را در برگرفته، عدم هم نوعی ثبوت و تحقق داشته باشد تا خدا موجودات را از آن «عدم محقق»! خلق نموده باشد و الا اگر همه هستی را وجود خدا پر کرده باشد: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵)، و جایی برای عدم نبوده باشد، خلق از عدم معنایی نخواهد داشت، اما اینکه برای «عدم» هم،

۱. «والله الخالق اللطيف الجليل خلق و صنع لا من شيء». (کلینی، الکافی، ج ۱: ۱۲۰)

«وجود» و ثبوت در نظر بگیریم، چیزی است که بطلانش بی‌نیاز از اقامه دلیل و برهان است.

بنابراین نظر صحیح آن است که بگوییم وقتی «خلقت از عدم» منتفی و محال دانسته شد، «خلقت از وجود» متعین می‌گردد، چرا که بنا به حصر عقلی، در تبیین چگونگی خلقت بیش از این دو حالت قابل تصور نیست؛ یعنی خلقت یا از «وجود» است یا از «عدم»، و به بیان دیگر، یا «سابقه نیستی» دارد و یا «سابقه هستی»، و اما «خلق از نیستی» محال است، پس «خلق از هستی» تعین می‌یابد. اما خلق موجودات از وجود، مستلزم تحصیل حاصل نیست، زیرا بر اساس نظریه صدور و با توسل به مبنای آن، یعنی قاعده متقن عقلی و فلسفی «معطی الشیء»، حقیقت مخلوقات که به نحو بسیط و اجمالی و احدی در ذات حق تحقق داشته‌اند، از ذات حق فیضان یافته، متکثر و متعین می‌گردند. به دیگر سخن، از حالت «وجود جمعی» و «غیر تعینی» به حالت «وجود تعینی» در می‌آیند؛ همان‌طور که پیش‌تر در مثال دانه و شاخ و برگ‌های درخت تبیین شد. پس وجودی، از مرتبه‌ای (اجمال و عدم تعین) به مرتبه دیگر (تفصیل و تعین) در می‌آید، نه اینکه بدون هیچ‌گونه تغییری عیناً به همان وجود قبلی تبدیل شود تا مستلزم تحصیل حاصل باشد.

بنابراین در مسئله تبیین و تفسیر چگونگی خلقت، صحت «نظریه صدور» فلسفی که مبتنی بر قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» می‌باشد، در برابر «نظریه ابداع کلامی» که همان «خلق از عدم» است، به اثبات رسید.

### نتیجه

آنچه از پژوهش پیش‌رو حاصل آمد این است که قاعده عقلی و فلسفی «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» به‌عنوان مبنا و پشتوانه نظریه صدور فلسفی در نظر گرفته شد و برای صحت آن چهار دلیل عقلی و نقلی اقامه گردید. همچنین دلایل مخالفان قاعده مورد بحث، مطرح شده و سپس مورد نقد و ابطال قرار گرفتند. با تکیه بر صحت قاعده «معطی الشیء»، «نظریه صدور» در تفسیر خلقت ثابت گشت و «نظریه ابداع» متکلمین که بازگشت آن به «خلق از عدم» است، نادرست دانسته شد. برخی از وجوه نوآوری مقاله حاضر از دیدگاه نگارنده که به نظر می‌رسد مختص این نوشتار باشند عبارت‌اند از:

۱. در نظر گرفتن «ارتباط» بین قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» و «نظریه صدور» و قرار دادن آن به مثابه مبنا و پشتوانه عقلی و فلسفی صدور و به تعبیر دقیق-تر، اعتقاد به «تلازم» بین قاعده «معطی الشیء...» و «نظریه صدور»<sup>۱</sup>.
۲. جمع‌آوری و تبیین براهین اثبات‌کننده صحت قاعده «معطی الشیء...» به نحو مستقل و در قالب یک مسئله فلسفی.
۳. مفهوم‌سازی و عنوان‌گذاری بر روی براهین مثبت قاعده «معطی الشیء...»، جهت وضوح و برجسته شدن بیشتر این براهین.
۴. افزودن یک دلیل کلامی قرآنی، جهت اثبات نقلی قاعده «معطی الشیء...»، به عنوان مؤید دلیل عقلی، برای نخستین بار (مختص این مقاله).
۵. جمع‌آوری نقدها و اشکالات وارد به قاعده «معطی الشیء...» از سوی متکلمین، و نقد و ابطال آن‌ها.
۶. استقراء و یافتن مخالفین قاعده «معطی الشیء...»، و تبیین اصل مدعای ایشان به نحو مستند و ایجاد تقابل علمی و مستدل، بین موافقان و مخالفان قاعده.
۷. نشان‌دادن لازمه نظریه ابداع متکلمین مبنی بر «خلقت عالم از عدم» به نحو استلالی؛ به این معنا که لازمه این نظریه کلامی، چیزی جز قول به «خلقت از عدم و پوچی» نیست، اگرچه خودشان در مواردی از قبول یک چنین لازمه‌ای ابا و اکراه دارند و زیر بار پذیرش آن نمی‌روند!

---

۱. به خلاف روشی که در این نوشتار اخذ شد، ظاهراً فلاسفه برای اثبات نظریه صدور، از قاعده «معطی الشیء...» بهره نگرفته‌اند، درحالی که بدون اصل قراردادن این قاعده و اثبات آن، اعتقاد به فیض ضرورت نمی‌یابد. عمده، استفاده از قاعده «معطی الشیء...» در جهت اثبات نظریه صدور است. اگرچه محتمل است کسی با مبنا قرار دادن اصل دیگری غیر از قاعده «معطی الشیء...» بتواند به اثبات نظریه صدور بپردازد. در تحقیقات مربوطه و مشابه نیز کتاب یا مقاله‌ای که نظریه صدور را از راه قاعده «معطی الشیء...» اثبات کرده باشد، یافت نشد.

## منابع و مأخذ:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، ج ۱، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن تیمیّه (۱۴۲۵ق)، *شرح العقیلة الإصفهانیة*، ج ۱، بیروت: المکتبه العصریة.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افلوطین (۱۴۱۳ق)، *اثولوجیا*، ج ۱، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۷ق)، *تاسوعات*، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۸)، *هستی از منظر فلسفه و عرفان*، ج ۵، قم: بوستان کتاب قم.
- برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان اهور (۱۳۹۶)، *قواعد کلامی*، ج ۱، قم: دارالحديث.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ج ۲، قم: اسراء.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، *نهایة المرام فی علم الکلام*، ج ۱، قم: موسسة الامام الصادق علیه السلام.
- حکاک، سید محمد و محمد رضا موحدی نجف آبادی (۱۳۹۵)، *تبییین استعارى و غیر استعارى فلسوفین از صدور، دو فصلنامه فلسفی شناخت*، ش ۷۵.
- حمصی رازی، سدید الدین (۱۴۱۲ق)، *المنقذ من التقلید*، ج ۱، قم: موسسة النشر الاسلامی.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفسیر التبیان*، ج ۱، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، ج ۱، قم: مطبوعات دینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *تعلیقات بر اسفار*، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- سبجانی، جعفر (۱۴۱۶ق)، *الإلهیات*، ج ۳، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ق)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *الأسفار الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علوی سرشکی، سید محمد رضا (۱۳۸۷)، *تقد و بررسی ریشه‌ای نظریات فلاسفه شرق و غرب در رابطه علم، عقل و دین*، سایت کتابخانه دیجیتالی تبیان.

- غزالی (۱۴۰۹ق)، *الأربعین فی اصول السدین*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۲)، *التعلیقات*، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فخر رازی (۱۴۲۰ق)، *تفسیر کبیر*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۹۵)، *راز خلقت و بقا*، ج ۱، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد (۱۳۶۲)، *الکافی*، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار*، ج ۱، بیروت: موسسة الوفاء.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق)، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، ج ۱، قم: در راه حق.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: بین الملل.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *فلسفه تطبیقی*، وبلاگ تخصصی آثار مصطفی ملکیان.
- نراقی، مهدی (۱۴۲۳ق)، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، ج ۱، تهران: انتشارات حکمت.