



Ontological and Epistemological Criteria of Effect-Hood in Islamic Philosophy and in Scriptural Texts (Quranic Verses and Hadiths)

Javad Parsaee¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophical Studies, Research Institute for Women and Family Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: j.parsaee@urd.ac.ir



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 13 March 2025
Revised: 5 May 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 7 July 2025

Keywords:
Criterion for Effect-Hood,
Ontological Criterion,
Epistemological Criterion,
Islamic Philosophy,
Qur'anic Verses and
Hadiths.



Abstract

One of the topics pertaining to causality is addressing the criterion for an effect's (ma'lūl) need for a cause. Determining what makes an effect an effect in reality and truth, and by what means the effect-hood (ma'lūliyyat) of things can be ascertained, is an issue that has been addressed in Islamic philosophy and in the scriptural texts (Qur'anic verses and hadiths). In this research, employing a descriptive-analytical method and by dividing the criterion for effect-hood into ontological and epistemological criteria, the views of Muslim philosophers concerning the ontological criterion for effect-hood are first expounded. Subsequently, the epistemological criteria for effect-hood in Islamic philosophy are extracted. Following this, by extracting the ontological and epistemological criteria for effect-hood from the Qur'anic verses and hadiths, these criteria are analyzed and compared with those presented in Islamic philosophy. The conclusion reached is that regarding the epistemological criteria for effect-hood, there is agreement and compatibility between the viewpoint of the philosophers and the scriptural texts. However, concerning some ontological criteria, an apparent conflict is observed between the philosophers' viewpoint and the apparent meaning of some religious texts, for which solutions are proposed to resolve this conflict.

Cite this article: : Parsaee, J. (2024). Ontological and Epistemological Criteria of Effect-Hood in Islamic Philosophy and in Scriptural Texts (Quranic Verses and Hadiths). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 195-218. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6891.1601>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات

✉ جواد پارسایی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه مطالعات فلسفی، پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: j.parsae@urd.ac.ir

چکیده

یکی از مباحث مربوط به علیت، پرداختن به ملاک نیازمندی معلول به علت است. این‌که معلول بودن معلول در واقع و نفس الامر به چه علت است و معلول بودن اشیا را از چه طریقی می‌توان معین کرد، یکی از مسائلی است که در فلسفه اسلامی و آیات و روایات به آن پرداخته شده است. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، و با تقسیم ملاک معلولیت به ثبوتی و اثباتی، ابتدا به بیان دیدگاه فلاسفه مسلمان در مورد ملاک ثبوتی معلولیت پرداخته شده و سپس ملاک‌های اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی استخراج شده است. در ادامه با استخراج ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت در آیات و روایات، به تحلیل و مقایسه این ملاک‌ها با ملاک‌های مطرح‌شده در فلسفه اسلامی پرداخته شده است و این نتیجه به دست آمده که در مورد ملاک‌های اثباتی معلولیت بین دیدگاه فلاسفه و آیات و روایات توافق و سازگاری وجود دارد. اما در مورد برخی از ملاک‌های ثبوتی بین دیدگاه فلاسفه و ظاهر برخی از متون دینی تعارض دیده می‌شود که به راه‌حلی برای رفع این تعارض پرداخته شده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۴/۱۶

کلیدواژه‌ها

ملاک معلولیت، ملاک ثبوتی، ملاک اثباتی، فلسفه اسلامی، آیات و روایات.

استناد: پارسایی، جواد. (۱۴۰۳). ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۱۹۵-۲۱۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6891.1601>





مقدمه

طرح مسئله: از منظر فلاسفه اسلامی، اصل علیت و نیازمندی معلول به علت از بدیهیات اولیه است که به صرف تصور موضوع و محمول، تصدیق به صحت آن می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص. ۶۱-۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، صص. ۳۳۶-۳۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۹). همچنین ملاصدرا امکان هر بحث و گفت‌وگویی را مبتنی بر پذیرش این اصل دانسته است: «اذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و ان ارتفعت ارتفاع مجال البحث» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۶۳). اگرچه فلاسفه در مواردی بر اثبات این اصل، دلایلی نیز اقامه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۱)، اما دلایل مذکور، در حقیقت، توجه دادن به امر بدیهی است. همچنان که در برخی دیگر از مسائل مشابه همچون امتناع اعاده معدوم، در عین این‌که ادعای بداهت شده، استدلال‌هایی تنبیهی نیز بر اثبات آن ذکر شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۱۹۷).

در قرآن کریم آیات متعددی بر این‌که خداوند علت و خالق همه موجودات است، بیان شده است (سجده: ۴؛ انعام: ۱۰۲؛ غافر: ۶۲؛ زمر: ۳۸؛ لقمان: ۲۵). در روایات اسلامی نیز به اصل علیت و این‌که موجودات دارای علت و اسبابی هستند اشاره شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱۰، ص. ۱۸۳)؛ خدا از آن ابا دارد که چیزها را جز به اسباب آن‌ها جاری گرداند، بنابراین، برای هر چیز سببی قرار داد. در روایت دیگری امیرالمومنین (ع) خداوند را خالق و صانع همه اشیاء دانسته است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ الْمُحْدِثُ لِكُلِّ مُحْدَثٍ الصَّانِعُ لِكُلِّ مَصْنُوعٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۹۰، ص. ۹۱).

بنابراین، در آیات و روایت به بدیهی بودن اصل علیت و این‌که خداوند متعال علت و خالق و اشیاء و موجودات معلول و مخلوق اویند اشاره شده است.

از جمله مسائل مهمی که در مباحث علیت مطرح شده است، بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت است، که مورد نزاع میان متفکران اسلامی است. متکلمان بر اساس آنچه که ظاهر آیات و روایات دلالت می‌کند، عالم مخلوقات را حادث و ملاک معلولیت را حدوث زمانی می‌دانند، در مقابل فلاسفه اسلامی عالم را قدیم زمانی دانسته و ملاک‌های دیگری برای معلولیت ذکر کرده‌اند. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است که ملاک‌های معلولیت از منظر فلاسفه اسلامی و متون دینی (آیات و روایات) کدام است و آیا این ملاک‌ها



با یکدیگر تعارض دارد یا خیر، و در صورت تعارض، چه راه‌حلی برای رفع این تعارض قابل طرح است؟

۱. ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت

ملاک‌های معلولیت را می‌توان به دو دسته ثبوتی و اثباتی تقسیم کرد. مراد از ملاک‌های ثبوتی آن خصوصیتی است که در واقع و نفس‌الامر علت معلول و نیازمندی آن به علت شده است. به عنوان مثال، امکان ذاتی ملاکی ثبوتی است.

مراد از ملاک‌های اثباتی، ویژگی‌هایی است که در مقام اثبات و فهم دلالت بر معلولیت، معلول می‌کند. به عبارت دیگر هر معلولی دارای ویژگی‌هایی است، که لازمه خارجی وجود آن معلول است و با مشاهده این ویژگی‌ها می‌توان مصادیق معلول را معین کرد. توجه به ملاک‌های اثباتی از آنجا دارای اهمیت است که با صرف دانستن ملاک ثبوتی معلولیت نمی‌توان مصادیق معلول را معین کرد. به عنوان مثال، بر فرض این‌که ملاک معلولیت امکان ذاتی باشد، با دانستن این ملاک نمی‌توان حکم به معلول بودن اشیاء و موجودات کرد؛ اما اگر ملاک‌های اثباتی معلولیت نیز مشخص شود و به عنوان مثال، حرکت را به عنوان ملاک اثباتی بپذیریم، می‌توان گفت که همه اشیایی که دارای حرکت هستند، دارای امکان ذاتی نیز هستند و در نتیجه معلول‌اند.

اگرچه فلاسفه مسلمان به تفکیک ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت پرداخته‌اند و تنها ملاک ثبوتی معلولیت را با عنوان «ملاک نیازمندی معلول به علت» مطرح کرده‌اند؛ اما در خلال سایر مسائل فلسفی به ملاک‌های اثباتی معلولیت نیز اشاره کرده‌اند. در آیات و روایات نیز هر دو ملاک یافت می‌شود که در این نوشتار به تحلیل و مقایسه این ملاک‌ها در فلسفه اسلامی و آیات و روایات پرداخته می‌شود.

۲. ملاک‌های معلولیت در فلسفه اسلامی

۱-۲. ملاک‌های ثبوتی معلولیت

به‌طور کلی در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه ملاک‌های متفاوتی در مورد معلولیت ارائه شده است که در ادامه بدان می‌پردازیم.



۱-۱-۲. دیدگاه اول: امکان ذاتی

استاد مطهری این نظریه را به عموم حکمای مشایی اصالت ماهیتی و همچنین حکمایی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته‌اند می‌داند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۰۱) و در آثار فلاسفه مشائی به این ملاک اشاره شده است (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸). دلایلی که بر اثبات این ملاک بیان شده عبارت‌اند از:

■ **دلیل اول:** مشائیان معتقدند که نمی‌توان «حدوث» را معیار نیازمندی معلول به علت دانست، زیرا حدوث صفتی است که از مقایسه وجود ماهیت با عدم پیشین آن به دست می‌آید. به عبارت دیگر، وقتی می‌بینیم معلولی مانند «الف» در زمانی نبوده و سپس به وجود آمده، به دلیل این‌که وجودش پس از عدم است، آن را «حادث» می‌نامیم. از نگاه دیگر، ماهیت تا وقتی معدوم است، بالضرورة معدوم است و وقتی موجود می‌شود، بالضرورة موجود می‌شود. یعنی ماهیت از این جهت که وجود یا عدمش در واقعیت تعیین شده است، یا ضرورتاً موجود است یا ضرورتاً معدوم. بنابراین، «الف» در زمانی که معدوم بوده، ضرورتاً معدوم بوده و در زمانی که موجود شده، ضرورتاً موجود شده است. از سوی دیگر، ضرورت نشانه بی‌نیازی از علت است. یعنی ماهیت از آن جهت که وجود یا عدمش ضروری شده، نیازی به علت ندارد. اساساً علت برای این است که به یک چیز ضرورت ببخشد. در نتیجه، حدوث صفتی است که از توالی وجود چیزی پس از عدم آن انتزاع می‌شود، یعنی از توالی ضرورت وجود پس از ضرورت عدم. و چون ضرورت نشانه بی‌نیازی از علت است، نمی‌توان حدوث را معیار نیازمندی به علت دانست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۱۰۳-۱۰۴).

■ **دلیل دوم:** برای تحلیل عقلی حدوث ماهیت، باید مراحل طی شود: تحقق ماهیت، ایجاد علت، وجوب ماهیت، ایجاب علت، نیازمندی ماهیت، امکان ماهیت و در نهایت حدوث ماهیت. اگر حدوث در نیازمندی ماهیت به علت نقش داشته باشد، لازم می‌آید که ماهیت پیش از آنکه حادث شود، حادث باشد؛ زیرا از یک سو، فرض شده که نیازمندی ماهیت به علت، متوقف بر حدوث آن است و بنابراین حدوث بر نیازمندی ماهیت مقدم است. از سوی دیگر، طبق تحلیل فوق، نیازمندی ماهیت چهار مرتبه بر حدوث آن مقدم است. در نتیجه، حدوث پنج مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد که این محال است. اما اگر امکان ذاتی معیار نیازمندی به علت باشد، این اشکال پیش نمی‌آید؛ چراکه حدوث وصفی است که ماهیت



پس از تحقق وجود به آن متصف می‌شود، اما ماهیت بدون لحاظ وجود، قابل اتصاف به امکان ذاتی است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸).

۲-۱-۲. دیدگاه دوم: فقر وجودی

ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفه خود همچون اصالت وجود و وجود رابط و مستقل ملاک متفاوتی در مورد نیازمندی معلول به علت مطرح کرده است. او ابتدا ملاک‌های حدوث و امکان ذاتی که از سوی متکلمین و فلاسفه مشایی مطرح شده را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد، سپس نظریه خود را بیان می‌کند.

■ نقد ملاک حدوث متکلمین

ملاصدرا دو اشکال بر نظریه حدوث مطرح کرده است که اشکال اول، همان نقد مشائین بر نظریه متکلمین است:

نقد اول- از نظر ملاصدرا حدوث کیفیت متأخر از وجود است و نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد؛ زیرا تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰۷).

نقد دوم- در تحلیل عقلی، حدوث به سه بخش تفکیک می‌شود: عدم پیشین، وجود پسین، و تحقق وجود پس از عدم. اکنون باید روشن گردد که معیار نیازمندی به علت در کدام یک از این سه بخش تحقق می‌یابد. «عدم پیشین» که صرف عدم است، فاقد هرگونه حکمی بوده و نمی‌تواند ملاک نیازمندی قرار گیرد. «تحقق وجود پس از عدم» نیز صرفاً لازمه شیء موجود است و نیازی به جعل مرکب ندارد؛ یعنی به محض تحقق وجود شیء، این عنوان بر آن صدق می‌کند و تحقق آن به علتی جدا از علت وجود شیء نیازمند نیست. بنابراین، تنها «وجود پسین» باقی می‌ماند. بر اساس دیدگاه متکلمان، وجود داشتن ملاک بی‌نیازی از علت است و هر چیزی که موجود است، در بودن خود به علت نیاز ندارد؛ لذا در حدوث زمانی نه تنها ملاکی برای نیازمندی به علت وجود ندارد، بلکه به نظر متکلمان، ملاک بی‌نیازی نیز در آن یافت می‌شود. اما مطابق با مبانی ملاصدرا، معیار نیازمندی به علت، در خود وجود قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۲۰۶-۲۰۷).

■ نقد ملاک امکان ذاتی مشائین

ملاصدرا دو نقد اساسی به دیدگاه مشائین مطرح کرده است:

نقد اول: امکان ذاتی از ویژگی‌های ذاتی ماهیت است. اما بر اساس اصالت وجود، ماهیت



در مرتبه‌ای پس از وجود قرار دارد؛ زیرا بدون وجود، اساساً ماهیتی تحقق نمی‌یابد. در نتیجه امکان ذاتی که از صفات ماهیت است، چندین مرحله پس از وجود قرار می‌گیرد و نمی‌تواند به عنوان معیار نیازمندی و معلولیت وجود معلول در نظر گرفته شود. همان‌طور که ملاصدرا اشاره می‌کند «ما لم یکن وجود لم یتحقق ماهیة أصلاً و الوجود ایضاً کما مر عین التشخص و الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و الإمكان متأخر عن الماهیة لکونه صفتها فکیف یکون علة الشیء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۵۳). بنابراین، این سخن حکما که «الماهیه تققر فامکن فاحتاج فوجد» در مورد تحلیل عقلی و ذهنی است و در تحلیل عقلی است که تقرر ماهیت مقدم بر تقرر وجود است (منافیان، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۴) نه در خارج.

نقد دوم: امکان یک مفهوم سلبی و اعتباری است که از صفات عقلی ماهیت محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، امکان به معنای «عدم ضرورت وجود یا عدم» است. چنین مفهوم اعتباری‌ای نمی‌تواند مبنایی برای نیازمندی به علت باشد. از سوی دیگر، ماهیت نیز به دلیل این‌که به صورت بالعرض موجود می‌شود، نمی‌تواند موضوع جعل مستقیم قرار گیرد یا معیار نیازمندی به علت محسوب شود «و أما الإمكان فهو أمر اعتباري سلبی لکون مفهومه سلب ضرورة الوجود و العدم عن الماهیة فلا یوجب تعلقاً بغيره» (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۳۶).

۲-۱-۳. نظریه مختار ملاصدرا

ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود همچون اصالت وجود و وجود رابط و مستقل، ملاک نیازمندی معلول به علت را فقر وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۷۴). دلایل ملاصدرا بر امکان فقری معلول به این ترتیب است:

اولاً: بر اساس اصالت وجود، وجود معلول به جعل بسیط از علت صادر می‌شود. بنابراین، فقر و نیازمندی در ذات و جوهر وجود نهفته است «أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسیطاً و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۶).

ثانیاً: استقلال و استغناء ذاتی و وجودی دلیل بر بی‌نیازی است و اگر معلولیت معلول عین ذات و وجود آن نباشد و عارض بر آن باشد، به معنای بی‌نیاز بودن معلول و واجب الوجود بودن آن است (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۴۹).



۲-۲. ملاک‌های اثباتی معلولیت

فلاسفه مسلمان به طور مستقل به ارائه ملاک اثباتی برای معلولیت و مصداق‌یابی آن نپرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۷، ص. ۳۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۴۰)؛ اما در خلال دیگر مباحث فلسفی مطالب متعددی در مورد آثار و نشانه‌های معلولیت ذکر کرده‌اند. باید توجه داشت که همه ملاک‌های اثباتی معلولیت لازم نیست که در همه معلولات وجود داشته باشند؛ بلکه برخی از این ملاک‌ها در همه معلولات و برخی دیگر در موجودات مادی یا سایر عوالم دیگر وجود دارند. که در ادامه به بیان این ملاک‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۲-۱. محدودیت زمانی، مکانی و آثار

از جمله ویژگی‌ها و نشانه‌های معلولیت، محدودیت، زمانی، مکانی و آثار است. از نظر فلاسفه تنها علت واجب‌الوجود که علت محض و حقیقی است هیچ‌گونه محدودیت مکانی، زمانی و آثاری برای او وجود ندارد؛ درحالی‌که ماسوی الله به جهت معلولیت یکی از نشانه‌های محدودیت زمانی، مکانی و آثار را دارند (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲، ق، ص. ۱۶۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۴۴). به عنوان مثال، موجودات جسمانی و عالم ماده دارای محدودیت مکانی و زمانی هستند و موجودات عالم مثال و عالم عقول اگرچه محدودیت مکانی و زمانی موجودات مادی را ندارد؛ اما از حیث وجود و آثار و نسبت به واجب‌الوجود دارای محدودیت و تناهی هستند.

۲-۲-۲. حرکت‌پذیری

از نظر فلاسفه مسلمان در هر حرکتی شش امر وجود دارد؛ متحرک، محرک، موضوع حرکت، مبدأ، مقصد، زمان (ابن سینا، ۱۴۰۴، ق، ج. ۱، ص. ۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۲). پس در حرکتی باید محرکی وجود داشته باشد که به طور تدریجی متحرک را از حالت قوه به حالت فعل خارج کند و با دلایلی اثبات کرده‌اند که این محرک باید غیر از متحرک باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۷۵). نتیجه این‌که وجود حرکت در هر شیئی به معنای نیازمندی آن شیء به محرک است. حتی بنا بر پذیرش حرکت جوهری نیز اگرچه صورت جوهری بذاته حرکت می‌کند؛ اما ذات این صورت جوهری و حرکت آن را عقل مجرد به جعل بسیط افاضه کرده است. بنابراین، یکی از نشان‌های معلولیت و نیازمندی وجود حرکت در اشیاء است. البته برای کسانی که حرکت در مجردات را نمی‌پذیرند، این ملاک تنها در اشیاء عالم طبیعت جاری می‌شود.



۲-۳. تغییرپذیری

از نظر برخی حکمای اسلامی همچون ملاصدرا حرکت همواره ملازم با ماده، قوه و استعداد است و مجردات محض، به جهت این‌که فعلیت محض هستند و ماده و قوه در آن‌ها وجود ندارد، حرکت نیز ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۶۰)؛ اما همین دسته از حکما تغییر صور در عالم مثال را پذیرفته‌اند. بنابراین، باید بین حرکت و تغییر تفاوت گذاشت؛ تغییر اعم از حرکت است، زیرا تغییر تقسیم می‌شود به تغییری که نیازمند استعداد و هیولا است و به صورت تدریجی شیء از قوه به فعل خارج می‌شود و تغییری که نیازمند استعداد و هیولا نیست و به صورت دفعی انجام می‌شود. به عنوان مثال، صورت‌های خیالی که انسان تصور می‌کند، دارای تغییر هستند، به این معنا که انسان می‌تواند صورت‌های خیالی متعددی با توالی و ترتب تصور کند؛ اما حرکتی در این صورت‌ها وجود ندارد، بلکه نفس به صورت دفعی این صورت‌ها را پشت سر هم انشاء می‌کند. در مورد موجودات عالم مثال نیز چنین است. اگرچه حرکت به معنای خروج از قوه به فعل وجود ندارد، اما تغییر وجود دارد. همه حکما قائل‌اند که هیچ‌گونه تغییری در واجب‌الوجود نیست؛ بنابراین، تغییرپذیری از نشانه‌های معلولیت است؛ البته اگر تغییرپذیری را در عالم عقول جایز ندانیم، چنین ملاکی شامل معلول‌های عقلی نمی‌شود.

۲-۴. ماهیت داشتن

یکی از ملاک‌های اثباتی معلولیت، ماهیت داشتن است. حکمای مسلمان واجب‌الوجود را فاقد ماهیت دانسته‌اند. مراد از ماهیت در اینجا، «ما یقال فی جواب ماهو» است که شامل جنس و فصل می‌باشد. از نظر حکما به جهت آنکه واجب‌الوجود جنس و فصل و نوع ندارد، حد ماهوی نیز ندارد و حد ماهوی اختصاص به ماسوی الله و ممکنات دارد (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۴).

۲-۵. ترکیب از اجزاء

از نظر حکما، هر مرکبی متشکل از اجزائی است و در وجودش نیازمند به آن اجزاء می‌باشد. از این رو، واجب‌الوجود بسیط محض است و هیچ‌گونه جزئی اعم از جزء مقداری، جزء خارجی مثل ماده و صورت، جزء ماهوی مثل جنس و فصل و جزء عقلی (وجود و ماهیت) ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص. ۲۵۳-۲۵۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۳، صص. ۵۳۶-۵۳۷).



بر این اساس، مرکب بودن از اجزاء همواره ملازم با احتیاج و معلولیت است. جواهر عالم طبیعت دارای جزء مقداری و خارجی هستند، اعراض و نفوس مجرد دارای جزء ماهوی هستند و عقول مجرد نیز بنابراین که جزء ماهوی برای آن‌ها قائل نشویم، حتماً دارای جزء عقلی هستند. بنابراین، این ملاک در همه ماسوی الله جاری می‌شود.

آنچه بیان شد، رئیس ملاک‌های اثباتی بود وگرنه فلاسفه مسلمان نشانه‌های دیگری نیز برای معلولیت بیان کرده‌اند که این نشانه‌ها در نهایت به این ملاک‌ها بر می‌گردد. به عنوان مثال، ماهیت داشتن شامل همه مقولات عشر می‌شود و یا حال و محل بودن را می‌توان به ملاک محدودیت مکانی برگرداند؛ همچنین متأثر بودن را می‌توان به ملاک محدودیت مکانی و یا تغییر و حرکت داشتن برگرداند. معلوم بودن ذات اشیاء معلول نیز به ماهیت داشتن آن‌ها و شناخت جنس و فصل آن‌ها بر می‌گردد.

۲-۲-۶. جمع‌بندی دیدگاه فلاسفه اسلامی

ملاک‌های ثبوتی معلولیت که فلاسفه برای معلولیت بیان کرده‌اند، عبارت‌اند از:

- ۱- امکان ذاتی
- ۲- فقر وجودی
- ملاک‌های اثباتی که فلاسفه برای معلولیت ذکر کرده‌اند، عبارت‌اند از:
- ۱- محدودیت زمانی، مکانی و آثار
- ۲- حرکت‌پذیری
- ۳- تغییرپذیری
- ۴- ماهیت داشتن
- ۵- مرکب بودن از اجزاء

۳. ملاک‌های معلولیت در آیات و روایات

۳-۱. ملاک‌های ثبوتی معلولیت

برخلاف نظر گروهی از متکلمین که معتقدند در متون دینی تنها به ملاک حدوث اشاره شده



است، با رجوع به آیات و روایات مشخص می‌شود که ملاک‌های ثبوتی دیگری برای معلولیت ذکر شده است که در ادامه به ذکر آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. قائم بودن بر غیر

یکی از ملاک‌های ثبوتی معلولیت در متون دینی، بدان اشاره شده است، قائم به غیر بودن است. بر اساس این ملاک، معلول موجودی است که وجودش قائم به خود نیست بلکه وجودش قائم به غیر است. امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های شریف الرضی (۱۴۱۴ق) می‌فرماید: «وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُول» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶). امام رضا (ع) نیز در سخنی مشابه می‌فرماید: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُول» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۳۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص. ۲۵۴). همچنین امام علی (ع) در خطبه‌ای دیگر همه اشیاء را قائم به خداوند دانسته است «وَكُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۰۹).

با کنار هم گذاشتن این روایت و تشکیل قیاس منطقی چنین می‌توان نتیجه گرفت: (مقدمه اول) هر چیزی که قائم به غیر باشد معلول است؛ (مقدمه دوم) همه اشیاء قائم به خداوند هستند؛ (نتیجه) همه اشیاء معلول خداوند هستند.

۳-۱-۲. فقر و نیازمندی

یکی دیگر از ملاک‌های ثبوتی معلولیت که در قرآن به روشنی بدان اشاره شده، فقر و نیازمندی است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر ۱۵)؛ ای مردم شما (همگی) نیازمند و فقیر به سوی خدا هستید و تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است.

در آیه شریفه به طور مطلق همه انسان‌ها را (و نه فقط مومنین را) نیازمند به خدا دانسته است. در اینجا فقر و نیازمندی انسان‌ها نسبت به خدا اطلاق دارد و تنها مقید به رزق و روزی آن‌ها نیست بلکه این فقر و نیازمندی در اصل وجود و همه احوالات انسان است (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۴، ص. ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۷، ص. ۴۶).

قرآن کریم در آیه شریفه دیگری نیز به فقیر بودن انسان‌ها و غنی بودن خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد ۳۸)؛ و هر کس بخل ورزد، نسبت به خود بخل کرده است؛ و خداوند بی‌نیاز است و شما همه نیازمندید. در این آیه



شریفه اگرچه ابتدا سخن از بخل به میان آمده است و ممکن است چنین تصور شود که مراد از فقر و استغنا، موارد مالی است؛ اما جمله «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» دارای اطلاق است و قرآن کریم به دنبال بیان یک حکم کلی است که مسائل مالی و غیر مالی و همه انحاء فقر و نیازمندی انسان به خداوند را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۸، ص. ۳۷۵).

در روایات اسلامی نیز به غنی بودن خداوند و فقیر بودن مخلوقات اشاره شده است. امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «... غَنَى كُلِّ فَقِيرٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۰۹)؛ همچنین در دعای عرفه می‌خوانیم: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ غَنَى كُلِّ فَقِيرٍ».

۳-۱-۳. حدوٲ

یکی دیگر از ملاک‌های ثبوتی معلولیت که در روایات بدان اشاره شده، ملاک حدوٲ زمانی است. امام باقر (ع) در پاسخ به این سوال سلیمان بن مهران که آیا درست است که بگوئیم خداوند در مکان قرار دارد، فرمودند: «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحْدَثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُّحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحْدَثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۱۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳، ص. ۳۲۷)؛ پاک و منزّه است خداوند برتر از این سخن، اگر خداوند در مکان باشد، پس او حادث است؛ زیرا هر آنچه که در مکانی باشد، نیازمند به مکان خواهد بود و نیازمندی از صفات موجودات حادث است نه از صفات موجود قدیم (خدا).

در این روایت امام (ع) احتیاج را از ویژگی‌های موجودات حادث دانسته است و ملاک نیازمندی را بر روی حدوٲ برده است. ممکن است گفته شود که روایت دلالت بر ملاک بودن حدوٲ برای معلولیت نمی‌کند و حدوٲ تنها به عنوان یکی از ویژگی‌های معلول است؛ اما عبارت «لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» این شبهه را برطرف می‌کند؛ زیرا به قرینه مقابله، امام (ع) موجودات را به حادث و قدیم تقسیم کرده است و احتیاج و نیازمندی را مختص به موجود حادث دانسته و قدیم را بی‌نیاز خوانده است؛ بنابراین، طبق این روایت، همه معلولات در دسته حادث قرار می‌گیرند و ملاک معلولیت حدوٲ می‌شود.

در روایت دیگری امام موسی کاظم (ع) در پاسخ به درخواست یکی از یاران خود در مورد مسئله توحید، خداوند تبارک و تعالی را این چنین توصیف فرموده است: «هُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ - وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحْدَثٌ» (ابن بابویه،



۱۳۹۸ق، ص. ۷۶؛ نیشابوری، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۳۵). او (خداوند) اولی است که شیئی قبل از او نیست و آخری است که شیئی بعد از او نیست و تنها او قدیم است و آنچه غیر اوست، مخلوق و حادث شده است.

در این روایت نیز امام (ع) موجود قدیم را منحصر در خداوند متعال دانسته و همه مخلوقات را حادث خوانده است؛ بنابراین، طبق این روایت نیز، قدیم بودن ملاک بی‌نیاز و حدوث ملاک نیازمندی است.

در روایت دیگر امام رضا (ع) در یک تقسیم ثنائی موجودات را به حادث و ازلی تقسیم کرده است: «... فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا كَانَ مُحَدَّثًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثًا كَانَ أَزَلِيًّا» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۱۸۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۴۰۲)؛ همانا شیء هنگامی که ازلی نباشد، حادث شده است و هنگامی که حادث شده نباشد، ازلی است.

امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ... الدَّالَّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۵)؛ سپاس مخصوص خدایی که دیده‌ها او را نمی‌بینند... به وسیله حدوث خلقش دلالت کننده بر قدمش است و به وسیله حدوث خلقش دلالت کننده بر وجودش است. در این روایت نیز خداوند قدیم و مخلوقات حادث خوانده شده است.

در روایت دیگری امام صادق در پاسخ به شخص زندیقی که دلیل بر حدوث اجسام را سوال کرد؛ این چنین فرمود: «إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا وَإِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَانْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَلَا حَالٌ لَآنَ الَّذِي يَزُولُ وَيَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَيَبْتَطَلَ فَيَكُونَ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَفِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَلَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَالْعَدَمِ وَالْحُدُوثِ وَالْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۷۷)؛ من هیچ چیز کوچک و بزرگ را نمی‌بینم مگر این که چون چیزی مانندش به آن ضمیمه شود، بزرگتر شود، همین است، نابود شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول و اگر قدیم بود، نابود و متغیر نمی‌گشت؛ زیرا آنچه نابود و متغیر شود، رواست که به وجود آید و از میان برود. پس با وجود بعد از عدم، داخل در حدوث شود و با وجود در ازل داخل در عدم گردد و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در یک چیز جمع نشود.



بنابراین، از جمله ملاک‌های ثبوتی که در متون دینی برای معلولیت ذکر شده عبارت‌اند از: قائم به غیر بودن، فقر و نیازمندی و حدوث است.

۲-۳. ملاک‌های اثباتی معلولیت

به دلیل این‌که غالب روایات اعتقادی ناظر به سوال مردم عادی بوده که شک و شبهه داشته‌اند، در روایات اسلامی به طور مفصل به ملاک‌های اثباتی معلولیت نیز پرداخته شده است که در ادامه به تحلیل این ملاک‌ها می‌پردازیم:

۳-۲-۱. محدود بودن

یکی از ملاک‌های اثباتی معلولیت محدود بودن است. ائمه معصومین (ع) در موارد متعددی «محدود بودن» را یکی از نشان‌های معلولیت و مخلوقیت دانسته‌اند.

امام صادق (ع) در جواب شخصی که خدا را جسم می‌پنداشت، می‌فرماید: «أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَنَاهٍ وَالصُّورَةُ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ فَإِذَا اخْتَمَلَ الْحَدَّ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۰)؛ همانا جسم محدود است و نهایت دارد و صورت هم محدود است و نهایت دارد، اگر دارای حد شد در معرض فزونی و کاستی است و هر چه در معرض فزونی و کاستی است مخلوق می‌باشد. مشابه این روایت از امام رضا (ع) نیز نقل شده است: «لَأنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حَدٍّ وَ إِذَا اخْتَمَلَ التَّحْدِيدَ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ إِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ اخْتَمَلَ النُّقْصَانَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۳۲).

امام رضا (ع) در روایتی دیگری می‌فرماید: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ (جَلَّ اسْمُهُ) تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲)؛ اولین مرتبه عبادت خداوند شناخت اوست و اصل شناخت خدا اعتقاد به توحید اوست و نظام توحید خداوند، نفی حد و حدود از اوست به دلیل این‌که عقول حکم می‌کنند که هر محدودی مخلوق است.

در اینجا نیز امام (ع) در یک قاعده کلی فرمود «أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ»؛ هر محدودی، مخلوق و معلول است.



۲-۲-۳. نفادپذیری

یکی دیگر از نشانه‌های معلولیت نفادپذیری است که مقابل این صفت یعنی دوام و بقاء در خداوند متعال وجود دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٌ» (نحل ۹۶)؛ آنچه نزد شماست فانی می‌شود؛ اما آنچه نزد خداست باقی است. در قسمت دوم این آیه تنها چیزی که نزد خداست را دارای بقا دانسته است؛ بنابراین، بقا و دوام اختصاص به خداوند دارد و ماسوی الله و معلولات دارای چنین خصوصیتی نیستند؛ بلکه هر آنچه که مربوط به مخلوقات است، پایان‌پذیر و فناپذیر است.

در روایات اسلامی نیز دوام و بقاء مخصوص خداوند متعال دانسته شده است. امیر المومنین (ع) در تفسیر حروف ابجد می‌فرماید: «أَمَّا الْمِيمُ فَمِلْكُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَزُولُ وَدَوَامُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَفْتَنُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص. ۳۱۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۴۷)؛ و اما حرف میم، پادشاهی خداست که متوقف نمی‌شود و ابدیت خدا است که از بین نمی‌رود. در کتاب کامل الزیارات نیز این دعا از نقل امام صادق (ع) شده است: «سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَفْتَنُ مَا عِنْدَهُ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص. ۲۱۴)؛ پاک و منزّه است خدایی که چیزی که نزد اوست، پایان نمی‌پذیرد. بنابراین، یکی از ملاک‌های اثباتی معلولیت که با آن می‌توان مصادیق معلول را معین کرد، نفادپذیری و زوال است.

۳-۲-۳. حرکت‌پذیری

حرکت‌پذیری یکی دیگر از ملاک‌های اثباتی معلولیت است. بر این اساس هر آن چه دارای حرکت باشد، می‌توان به طور قطعی آن را معلول دانست. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «كُلُّ مَوْجُودٍ فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ...» (حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۶۷)؛ هر صفتی که در خلق وجود دارد در خالق آن یافت نمی‌شود و هر چیزی که در خلق امکان دارد، در خالق آن ممتنع است؛ حرکت در خالق جاری نمی‌شود.

در این روایت امام (ع) ابتدا ملاکی کلی در مورد صفات مختص به خالق و مخلوق ارائه کرده است؛ به این صورت که هر صفتی که در مخلوق وجود دارد یا امکان تحقق دارد؛ در



مورد خالق غیر موجود و غیر ممکن است. سپس امام (ع) حرکت را به عنوان یکی از ویژگی‌های مخلوقات ذکر فرموده که با این ملاک می‌توان مصادیق مخلوقات را معین کرد.

امام رضا (ع) در خطبه‌ای که در آن به بیان مسائل توحیدی پرداخته و در آن سکون و حرکت را از خداوند نفی می‌فرماید: «وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۳)؛ و نسبت به خداوند سکون و حرکت جاری نمی‌شود. سِرّ این که امام (ع) در این روایت، سکون را از خداوند نفی فرموده، آن است که رابطه حرکت و سکون، ملکه و عدم ملکه است و چون حرکت در ذات خداوند راه ندارد، ذات خداوند متصف به سکون هم نمی‌شود.

۳-۲-۴. تجزیه‌پذیری

یکی دیگر از ملاک‌های اثباتی معلولیت که در روایات بدان اشاره شده، تجزیه‌پذیری است. امام جواد (ع) در این باره می‌فرماید: «وَكُلُّ مُتَجَزِّيٍّ أَوْ مُتَوَهِّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۶)؛ هر چیزی که قابل تجزیه باشد و یا قابل تصور به کمی و زیاده شود، مخلوق است.

امام علی (ع) نیز تجزیه‌پذیری را یکی از ویژگی‌هایی دانسته است که در مخلوقات وجود دارد و در خالق آن‌ها وجود ندارد: «كُلُّ مَوْجُودٍ فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَلَا يُمَكِّنُ فِيهِ التَّجْزِئَةُ وَلَا الْإِتِّصَالُ» (حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۶۷)؛ هر چیزی که در مخلوق هست در خالقش نیست و هر چیزی که در آن (مخلوق) ممکن است در خالقش محال است و تجزیه و اتصال در آن (خالق) ممکن نیست.

در این روایت عبارت «لَا يُمَكِّنُ» امکان هرگونه تجزیه‌ای را برای خداوند نفی کرده است و در مقابل هر چیزی که امکان تجزیه‌پذیری در آن وجود داشته باشد، نشان‌دهنده مخلوق بودن آن است؛ از این رو، این تجزیه اعم از تجزیه بالفعل و بالقوه، خارجی و عقلی است و همه انحاء تجزیه را در بر می‌گیرد. همچنین در ادامه روایت امکان اتصال نیز از خداوند نفی شده است و آن را مختص مخلوقات دانسته شده؛ چرا که تجزیه و اتصال ملکه و عدم ملکه هستند و در جایی که شأنت تجزیه نباشد، اتصاف به اتصال نیز نخواهد شد. بنابراین، هر چیزی که تجزیه و اتصال در آن راه داشته باشد، دال بر معلولیت آن است.

۳-۲-۵. قابل ادراک حسی بودن

بر اساس روایات اسلامی خداوند متعال قابلیت ادراک حسی نیست. از این رو، هر چیزی که



به وسیله حواس ادراک شود، مخلوق و معلول است. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِ مُدْرِكٌ بِهِ تَحَدُّهُ الْحَوَاسُ وَتُمَثِّلُهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۸۴)؛ هر چه به وسیله حواس در وهم آید و به وسیله آن درک گردد و حواس انسانی برای آن حدی شناسد و مماثلتی بیاورد، مخلوق است.

در روایت دیگری نیز که از امام صادق (ع) نقل شده مضمون روایت قبلی را دارد: «فَكُلُّ شَيْءٍ حَسَنُهُ الْحَوَاسُ أَوْ جَسَنُهُ الْجَوَاسُ أَوْ لَمَسَتْهُ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۶۰)؛ هر چیزی که حواس آن را حس کند یا دست‌ها آن را لمس کند، مخلوق است. بنابراین، بر اساس روایات محسوس بودن از نشان‌های معلولیت است.

۳-۲-۶. معروف بودن

بر اساس روایات اسلامی ذات خداوند متعال قابل شناخت نیست؛ چرا که هر چیزی که به شناخت عقلی دریابید محدود است. «لَا تُقَدَّرُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مُحْدُوذٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۷۹).

چنان‌که در دعاء یمانی می‌خوانیم: «وَإِنْ حَسَرْتَ الْعُقُولُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِكَ» (ابن طاووس، بی‌تا، ص. ۱۱۶)؛ عقول از شناخت کنه تو درمانده هستند.

در روایات دیگر بر این مطلب تصریح شده که هر چیزی که ذاتاً قابل شناخت باشد، مخلوق و معلول است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶)؛ هر چیزی که ذاتاً قابل شناخت باشد، مخلوق است. از امام رضا (ع) نیز در روایتی مشابه نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج. ۱، ص. ۱۵۱). علامه مجلسی ذیل این روایت معتقد است که شناخت بالکنه یک شیء یا از طریق شناخت اجزاء آن حاصل می‌شود که تجزیه‌پذیری در مورد خداوند محال است و یا این‌که این شناخت از طریق صورت عقلی حاصل می‌شود که لازمه آن امکان تعدد افراد برای آن صورت عقلی وجود دارد؛ درحالی‌که تعدد و ترکب نیز در حق خداوند جایز نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴، ص. ۲۳۳).

بنابراین، معروف بودن ملاک اثباتی معلولیت است و آنچه که قابلیت شناخت بالکنه را داشته باشد، معلول است.

۳-۲-۷. محل بودن



بر اساس روایات اسلامی، خداوند متعال نه حال در چیزی است و نه محل چیزی قرار گرفته است و حال و محل بودن از صفات مخلوقات به شمار می‌رود. امام علی (ع) محل بودن را از نشان‌های معلول بودن دانسته و فرموده است: «أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ج ۱، ص ۲۲۳). طبق این روایت هر چیزی که محل برای صفات و عوارض باشد، مخلوق است.

۳-۲-۸. مکان و زمان داشتن

یکی دیگر از صفاتی که در روایات از خداوند متعال سلب شده، مکان داشتن است. امیر المومنین (ع) در جواب شخصی که پرسید: خداوند متعال قبل از خلق آسمان و زمین در کجا بود، فرمودند: «أَتَيْنَ سَوْأَلُ عَنْ مَكَانٍ وَكَانَ اللَّهُ وَلَا مَكَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۰)؛ سوال کردن از مکان برای خداوند جایی ندارد؛ خداوند وجود داشت، درحالی که مکانی نبود.

امیر المومنین در یکی از خطبه‌های شریف الرضی (۱۴۱۴ق) چنین می‌فرماید: «وَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ائْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا بِلَا وَقْتٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حِينٍ وَلَا زَمَانٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶)؛ و همانا خدای سبحان، پس از نابود شدن جهان، تنها و یگانه ماند و چیز دیگری با او نخواهد بود، همان طور که پیش از آفرینش آن‌ها چنین بود، پس از فنای آن‌ها نیز چنین خواهد بود، بدون هیچ وقت و مکان، و هنگام و زمانی.

در روایت دیگری امام موسی بن جعفر (ع) مکان و زمان را از خداوند متعال نفی کرده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ»؛ خداوند متعال همواره وجود داشته بدون زمان و بدون مکان.

بنابراین، زمان و مکان برای خداوند وجود ندارد و این ویژگی‌ها برای مخلوقات است. در روایتی شخصی از امام باقر (ع) در مورد مکان داشتن خداوند متعال سوال کرد و امام (ع) در پاسخ به او فرمود: «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُخَدَّثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُخْتِاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنَ صِفَاتِ الْمُخَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸)؛ پاک و منزّه است خداوند و برتر از این سخن است، اگر خداوند در مکان باشد، پس او حادث است؛ زیرا هر آنچه که در مکانی باشد، نیازمند به مکان خواهد بود و نیازمندی از صفات موجودات حادث است نه از صفات موجود قدیم (خدا). بر اساس این روایت مکان داشتن ملازم با احتیاج است.



همچنین از محضر امام صادق (ع) از معنای اول و آخر بودن خداوند متعال سوال شده که آن حضرت در جواب فرمودند: «الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدءٍ سَبْقَهُ وَالْآخِرُ لَا عَنْ نِهَائِهِ كَمَا يُعْقَلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۶)؛ اول یعنی آغازی که پیش از او آغازی نبوده و نخستین بر او پیشی نجسته و آخری است که نهایت ندارد؛ چنانچه از این کلمه در وصف مخلوق فهم شود. بر این اساس اول و آخر در حق خدای متعال به معنای محدودیت زمانی نیست و محدودیت زمانی مختص به مخلوقات است. بنابراین، بر اساس روایات مذکور مکان و زمان از خصوصیات مخلوقات است و نشان‌دهنده معلولیت می‌باشد.

۳-۹. تغییر و تبدل

در روایات اسلامی خداوند متعال از هرگونه تغییر و تحولی مبرا دانسته شده است. امام علی (ع) در خطبه توحیدی شریف الرضی (۱۴۱۴ق) می‌فرماید: «وَلَا يَتَغَيَّرُ بِحَالٍ وَلَا يَتَبَدَّلُ فِي الْأَحْوَالِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶)؛ خداوند متعال به حالی تغییر نکند، و در احوال دگرگون نگردد. در روایت دیگری نقل شده که شخصی از امام رضا (ع) سوال کرد که آیا رضا و سخط در مورد خداوند نیز وجود دارد؛ امام (ع) در جواب فرمودند: «نَعَمْ وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الرِّضَا حَالٌ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فَتَنْقُلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَ أَجُوفٌ مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ مَدْخَلٌ وَ خَالِقُنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِي الدَّاتِ وَاحِدِي الْمَعْنَى فَرِضَاهُ ثَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَتَدَاخَلُهُ فَيُوجِبُهُ وَ يَنْقُلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۰). بر این اساس تغییر و تحول در ذات خداوند راه ندارد و این صفات اختصاص به مخلوقات دارد. این تغییر و تبدل هم شامل تغییرات جسمانی و مادی می‌شود و هم تغییر احوال معنوی و روحانی را در بر می‌گیرد.

۴. تحلیل و مقایسه ملاک‌های معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات

۱-۴. ملاک‌های ثبوتی معلولیت

با توجه به مطالب مذکور؛ مشخص شد که در فلسفه اسلامی، غالب فلاسفه مشاء، ملاک معلولیت را امکان ذاتی دانسته‌اند. از نظر ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، ملاک معلولیت فقر و احتیاج



ذاتی و وجودی است. ملاک‌های ثبوتی ذکر شده در آیات و روایات عبارت‌اند از: قائم به غیر بودن، فقر و حدوث.

با مقایسه ملاک‌های ثبوتی در فلسفه اسلامی و آیات و روایت، این نتیجه حاصل می‌شود که بین این ملاک‌ها وجوه اشتراک و اختلافی وجود دارد:

- ۱- **وجه اشتراک:** ملاک فقر ذاتی که ملاصدرا مطرح کرده با ملاک فقر و قائم به غیر بودنی که در آیات و روایات مطرح شده، توافق و همخوانی دارد. اگرچه در آیات و روایت سخنی از فقر وجودی به میان نیامده است؛ اما اگر قدر متیقن دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا را احتیاج و فقر ذاتی بگیریم؛ چنین چیزی با فقر و قائم به غیر بودن در آیات و روایات سازگاری دارد.
- ۲- **وجه اختلاف:** فلاسفه مشاء ملاک نیازمندی را امکان ذاتی دانسته‌اند؛ درحالی‌که در آیات و روایات به چنین ملاکی اشاره نشده است. همچنین روایات متعددی از ائمه (ع) وارد شده که در آن‌ها به ملاک حدوث اشاره شده است و خداوند را قدیم و مخلوقات را حادث دانسته‌اند؛ درحالی‌که هر سه مکتب (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) ملاک حدوث را نپذیرفته‌اند. بنابراین، در ملاک حدوث بین روایات و دیدگاه فلاسفه مسلمان تعارض وجود دارد.

۴-۱-۱. بررسی تعارض ملاک حدوث در روایات با دیدگاه فلاسفه

در فلسفه اسلامی حدوث دارای اقسامی است: حدوث زمانی، حدوث ذاتی، حدوث دهری (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۵). طبق این تقسیم‌بندی حدوث ذاتی و حدوث دهری شامل همه مخلوقات می‌شود اما مشائین حدوث زمانی را برای اصل عالم طبیعت جایز نمی‌دانند (طوسی، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۲۱۸) درحالی‌که متکلمین با توجه به ظواهر متون دینی به حدوث زمانی عالم قائل شده‌اند (فاضل‌تونی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۰).

۴-۱-۲. راه‌حل‌های تعارض

■ **راه‌حل اول:** بر اساس مبانی حکمت متعالیه و نظریه حرکت جوهری، عالم طبیعت در جوهر و اعراضش متحرک است و وجودی سیال و هویتی متجدد دارد و در هر آنی از قوه به سوی فعلیت در حرکت است. این حرکت جوهری منشاء ترسیم امتدادی کمی و زمان عامی می‌شود به این صورت که عقل برای این اتصال سیال جوهری حدودی را در نظر می‌گیرد و حکم می‌کند که کل عالم طبیعت در هر آنی نه در حد قبل است و نه در حد بعد؛ بنابراین، عالم طبیعت در آن



فعلی مسبوق به عدم خودش در آن قبلی است، پس عالم طبیعت حادث زمانی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۲۴).

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد که حتی با پذیرش حدوث زمانی بر اساس حرکت جوهری عالم نیز مشکل تعارض روایات با نظر فلاسفه حل نمی‌شود چرا که در روایات تعابیری همچون «هُوَ الْقَدِيمُ وَ مَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحَدَّثٌ»، «وَ الْاِخْتِیَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» به کار رفته که دلالت بر آن دارد که همه مخلوقات در همه عوالم اعم از عالم طبیعت و عالم مجردات، حادث هستند و خداوند تنها موجود قدیم است درحالی‌که طبق نظریه حرکت جوهری و مبانی حکمت صدرایی، حرکت جوهری اختصاص به عالم طبیعت دارد و موجودات مثالی و عقلی را شامل نمی‌شود بنابراین، این موجودات در عین این‌که مخلوق هستند اما حادث زمانی نیستند.

■ **راه حل دوم:** به نظر می‌رسد که در این مسئله بین دلیل عقلی و ظاهر روایات تعارض وجود دارد. همان طور که گذشت، بر اساس قواعد عقلی و منطقی، حدوث زمانی نمی‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد؛ پس دلیل عقلی قطعی حکم به باطل بودن ملاک حدوث زمانی می‌کند. در علم اصول بحث شده است که در جایی که دلیل عقلی با دلیل نقلی ظنی تعارض داشته باشد، تقدم با دلیل عقلی است و اگر دلیل نقلی از نظر سندی قابل رد نباشد باید تأویل شود (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص. ۵۷). در محل بحث، روایات مربوط به حدوث، آحاد و ظنی السند هستند و دلالت آن‌ها نیز ظنی است؛ زیرا روایات به طور صراحت در مقام بیان ملاک نیازمندی به علت نیست بلکه در مقام بیان خصوصیات مخلوقات است و حدوث همان طور که ملاصدرا بیان کرده، کیفیت وجود است و می‌تواند ملازم معلولیت و مخلوقیت باشد. بنابراین، حدوث زمانی را نمی‌توان به عنوان ملاکی ثبوتی برای معلولیت در نظر گرفت.

۲-۴. ملاک‌های اثباتی معلولیت

بین ملاک‌های اثباتی معلولیت در آیات و روایات و فلسفه اسلامی توافق و سازگاری وجود دارد. در فلسفه اسلامی ملاک‌هایی همچون محدودیت مکانی، زمانی و آثار، حرکت‌پذیری، تغییرپذیری، ماهیت داشتن برای معلولیت بیان شده است. که سه ملاک اول در روایات ذکر شده؛ ماهیت داشتن نیز به همان ملاک معروف بودن بر می‌گردد؛ چرا که همان طور که ذکر شد؛ شناخت ماهوی یک شیء زمانی تحقق می‌یابد که جنس و فصل و ذاتیات یک شیء را بشناسیم و



چنین شناختی در مورد خداوند متعال امکان‌پذیر نیست؛ اما در مورد مخلوقات چنین شناختی محال نمی‌باشد.

اگرچه در روایات عناوین دیگری همچون نفادپذیری، محل بودن، تجزیه‌پذیری، مکان و زمان داشتن وجود دارد؛ اما از منظر فلسفی این صفات را می‌توان به صفات دیگر برگرداند و همه این ملاک‌ها بر اساس مبانی فلسفه اسلامی قابل پذیرش و اثبات است.

نتیجه‌گیری

ملاک‌های معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات به دو دسته ثبوتی و اثباتی قابل تقسیم است. ملاک ثبوتی به معنای ویژگی نفس‌الامری است که معلولیت معلول و ملاک نیازمندی معلول به علت بدان بر می‌گردد. ملاک اثباتی ویژگی و نشان‌هایی است که می‌توان به وسیله آن مصادیق معلول را معین کرد. در فلسفه اسلامی سه دیدگاه در مورد ملاک ثبوتی معلولیت وجود دارد؛ از نظر مشائین امکان ذاتی و طبق دیدگاه ملاصدرا فقر وجودی ملاک ثبوتی معلولیت است. ملاک‌های اثباتی که در فلسفه اسلامی قابل استخراج است، عبارت‌اند از: محدودیت، مکانی، زمانی و آثار، حرکت‌پذیری، تغییرپذیری، ترکیب از اجزاء، ماهیت داشتن. در آیات و روایات نیز ملاک‌های ثبوتی برای معلولیت ذکر شده که عبارت‌اند از: قائم بودن بر غیر، فقر و احتیاج و حدوث. همچنین در آیات و روایات ملاک‌های اثباتی متعددی همچون محدودیت، نفادپذیری، حرکت‌پذیری، تجزیه‌پذیری، محسوس بودن، معروف بودن، محل بودن، مکان و زمان داشتن، تغییر و تحول ذکر شده است.

با تحلیل و مقایسه ملاک‌های ثبوتی ذکر شده در فلسفه اسلامی و آیات و روایات این نتیجه حاصل شد که فقر و احتیاج ذاتی وجه مشترک بین دیدگاه ملاصدرا و آیات و روایات است؛ اما دیدگاه مشائین به عنوان امکان ذاتی در آیات و روایات ذکر نشده است. همچنین در ملاک حدوث که در آیات و روایات ذکر شده، مورد انکار فلاسفه است؛ از این رو، در اینجا تعارض وجود دارد که دو راه حل برای این تعارض ذکر شد. در مورد ملاک‌های اثباتی نیز بین دیدگاه فلاسفه و آیات و روایات توافق و سازگاری وجود دارد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا(ع)**. تهران: اسلامیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحيد**. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **معانی الأخبار**. قم: المكتبة الإسلامية.
۶. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۵). **الإشارات والتنبیها**. قم: نشر البلاغة.
۷. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق). **الشفاء - الطبيعيات**. قم: مرعشی نجفی.
۹. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۱۸ق). **الإلهيات من كتاب الشفاء**. قم: مكتب الاعلام الاسلامی، مركز النشر.
۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). **كامل الزيارات**. نجف اشرف: دار المرتضوية.
۱۱. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). **فرائد الأصول**. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**. قم: انتشارات اسرا.
۱۳. حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). **ت حف العقول**. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)**. تهران: نشر ناب.
۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغة (صیحی صالح، مصحح)**. قم: دار الهجرة.
۱۶. شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳). **رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية**. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم).
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). **نهاية الحكمة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **الإحتجاج على أهل اللجاج**. مشهد: نشر مرتضی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: دار الثقافة.
۲۲. نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۴ق). **شرحی الإشارات**. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۳. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). **فصوص الحکمة**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. فاضل تونی، محمد حسین. (۱۳۸۶). **مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی**. قم: مطبوعات دینی.
۲۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). **روضة الواعظین و بصيرة المتعظین**. قم: الشریف الرضی.
۲۶. کاشانی، فیض. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. تهران: مكتبة الصدر.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الكافي**. تهران: دار الكتب الإسلامية.



۲۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). **آموزش فلسفه**. قم: انتشارات امیرکبیر.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**. قم: صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۲. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق ب). **الأمالی**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. ملاصدرا. (۱۳۰۲ق). **مجموعه الرسائل التسعه**. قم: مکتبه المصطفوی.
۳۴. ملاصدرا. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. ملاصدرا. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. ملاصدرا. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. ملاصدرا. (۱۴۱۷ق). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة** (مقدمه عربی). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۳۸. منافیان، سید محمد. (۱۳۹۸). **معناشناسی «ماهیت» در مابعدالطبیعه میرداماد**. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**. ۱۴ (۲۴)، ۱۵۰-۱۲۹.
۳۹. میرداماد. (۱۳۸۱). **مصنفات میر داماد**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی