

بررسی و نقد سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی

جعفر شانظری^۱

قاسم عسگری^۲

چکیده

در تبیین پیدایش جهان ممکن بعضی از متکلمان، افزون بر پیشینه عدم زمانی، برای موجودات اصل علیت را نیز انکار کرده و ارتباط واجب و ممکن و یا خالق و مخلوق را به نحو فاعل ایجادیه تفسیر کرده‌اند. در برابر، بسیاری از فیلسوفان معتقد به پیشینه وجودی برای موجودات‌اند و بر اصل علیت و ارتباط ایجادیه تأکید دارند و برخی از آنان در تقریر و تبیین ارتباط ایجادیه، سنخیت را امری ضروری دانسته‌اند. از این رو در تفسیر ارتباط جهان ممکن با خالق و آفریدگار، به طور عام سه دیدگاه بینونت، عینیت و سنخیت ارائه شده است. این نوشتار، نظریه ضرورت سنخیت در اصل علیت در فلسفه اسلامی را بررسی می‌کند؛ بدین ترتیب که پس از تحلیل و تبیین مسئله، نقدهای وارد شده به آن را بررسی کرده و سرانجام سنخیت را بر مبنای وجودشناسی فلسفی، به عنوان امری بدیهی طرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علت، معلول، بینونت، سنخیت، عینیت.

۱. استادیار گروه الاهیات دانشگاه اصفهان.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف.

۱. مقدمه

در نظریه وجودشناختی، که برای هر موجود و هر پدیده پیشینه وجودی می‌شناسد و بین موجودات پیوند علی را معتقد است، اصل سنخیت امری ضروری شناخته شده است. اصل سنخیت به این معناست که هر چیزی از هر چیزی حاصل نمی‌آید و هر معلول و موجود، علت خاص خود را می‌طلبد و چنین نیست که از هر مقدمه‌ای، هر نتیجه‌ای را بتوان به دست آورد، بلکه سنخیت و تناسب خاصی بین اشیا حاکم است و باید علت خاصی پدید آید تا معلول خاص تحقق یابد. زیرا میان علت و معلول پیوند وجودی برقرار است، بلکه معلول پدیدار و ظهور همان علت است. ملاصدرا در تعریف اصل سنخیت می‌نویسد:

در هر علت و معلولی خصوصیت مشترک وجود دارد، یعنی در علت ویژگی خاصی وجود دارد که بر حسب آن ضرورتاً معلولی خاص پدید می‌آید و جز آن حاصل نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۰۵)

بنابراین، علت باید خصوصیتی داشته باشد که آن خصوصیت موجب صدور معلول خاص از آن علت شود و اگر این خصوصیت و سنخیت نباشد صدور هر چیز از هر چیز امکان دارد، از آب آتش صادر شود، یا از تخم مرغ، گوسفند پدید آید. ضرب‌المثل معروف «گندم از گندم بروید، جو ز جو» یا «از کوزه همان برون تراود که در اوست» اشاره به سنخیت بین علت و معلول دارد.

اصل سنخیت در علت و معلول با قاعده الواحد نیز رابطه تنگاتنگی دارد، از این رو ابن‌سینا و ملاصدرا و طباطبایی برای اثبات قاعده الواحد، از اصل سنخیت کمک گرفته‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۴-۲۱۵) ارتباط بین اصل سنخیت و قاعده الواحد زمانی روشن‌تر می‌شود که علت، وجودبخش معلول باشد، زیرا افاضه شیء از فاقد آن، محال و مستلزم تناقض است. در نتیجه هر علت وجودبخش، واجد وجود و کمال معلول خود است. از این رو بین علت و معلول سنخیت وجود دارد و این سنخیت باعث صدور معلول از علت می‌شود.

اگر در مواردی مشاهده شود که از علت واحد معلول‌های متعدّد به وجود می‌آید و حیثیت جامع میان آنها یافت نشود، در این صورت باید در ذات علت جهات متعدّد و حیثیات گوناگون وجود داشته باشد که در این صورت علت، واحد بسیط نخواهد بود، بلکه حیثیات متعدّد در علت، منشأ پیدایش معلول‌های متعدد شده است و این خلاف

فرض وحدت و بساطت در علت است. طرفداران اصل سنخیت در بحث علت و معلول بر اثبات ادعای خود ادله‌ای آورده‌اند که در اینجا به آن اشاره می‌کنیم.

۲. ادله اصل سنخیت

۲.۱. دلیل اول

در بحث علت ثابت شده که معلول نسبت به علت هیچ‌گونه استقلالی ندارد، بلکه عین ربط به علت است و وجود معلول مرتبه ضعیفی از وجود علت است. مثل معلول نسبت به علت در عدم استقلالش، مثل سایه جسم نسبت به جسم است، همان طوری که وجود سایه متوقف بر وجود جسم است، وجود معلول هم متوقف بر وجود علت است.

وقتی وجود معلول نسبت به وجود علت وجود ربطی و ظلی باشد اثبات سنخیت کار مشکلی نیست، به این صورت که اگر معلول وجودش را از علت گرفته و هرچه دارد از علتش است و از خود هیچ استقلالی ندارد، پس علت ضرورتاً واجد معلول و کمالات آن است، اگر فرض شود که علت فاقد معلول و کمالاتش باشد، در این صورت نسبت علت با معلول مفروضش و نسبت معلول با علت مفروضش با نسبت سایر موجودات فرقی ندارد و باید بتوانیم این نسبت را میان هر موجودی با موجود دیگر صحیح بدانیم.

و اگر ارتباط علت و معلول وجودی باشد به این صورت که وجود معلول از طرف علت است و علت ایجادبخش معلول است نمی‌توان این رابطه را بین دو موجودی فرض کرد که فاقد سنخیت وجودی باشند و این با علت و معلول بودن سازگار نیست و فرضی متناقض است. پس سنخیت به این معنا، یعنی معلول چیزی را از علت واجد شود که علت فاقد آن نیست، امری بدیهی یا قریب به بداهت است. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۷-۱۶۸)

۲.۲. دلیل دوم

برای فهمیدن سنخیت بین علت تام و معلول نیاز به دلیل مستقلی نیست، بلکه تحلیل مفهوم علیت و ضرورت علی دلیل بر اصل سنخیت بین علت و معلول است، بدین گونه که معلول برای موجود شدنش نیاز به علت تام خود دارد و علل دیگر هیچ نحو علیتی نسبت به معلول ندارند، همین مطلب می‌رساند که باید بین علت و معلول، نوعی اختصاص و سنخیت باشد. حال اگر فرض کنیم این معلول خاص می‌تواند از هر علت دیگری به وجود آید، یعنی این معلول بنا به

فرض هم می‌تواند معلول علت تام اول باشد، هم معلول علت تام دوم و ... وقتی می‌گوییم علت اول برای ایجاد کردن معلول، علت تام است یعنی معلول برای موجود شدنش فقط نیاز به علت تام اول دارد و به هیچ علت دیگری نیاز ندارد و از طرفی اگر همین معلول علت تامش، علت تام دوم باشد، یعنی معلول برای موجود شدنش فقط نیاز به علت تام دوم دارد و به هیچ علت دیگری نیاز ندارد، این سخن مستلزم تناقض است. چون در فرض مذکور علت اول، علت تام است؛ یعنی در وجود بخشیدن معلول نیاز به چیز دیگری ندارد و معلول هم برای موجود شدن فقط به این علت وابسته است و به علت دوم، سوم و ... احتیاج ندارد، در این صورت اگر فرض کنیم معلول در موجود شدنش نیازمند علت دوم است و به علت اول و سوم و ... احتیاج ندارد، مستلزم تناقض است؛ یعنی معلول در موجود شدن، هم، به علت اول نیازمند و وابسته است و هم نیست.

بنابراین، اگر سنخیت بین علت و معلول وجود نداشته باشد و هر معلولی بتواند از هر علتی به وجود آید و هیچ نسبتی را نتوان بین اشیاء ضروری دانست، در واقع، اصل علیت را انکار کرده‌ایم، اصلی که رابطه حقیقی بین موجودات را تبیین می‌کند. طباطبایی در اثبات اصل سنخیت می‌نویسد:

«ضروری است که میان معلول و علت سنخیت ذاتی وجود دارد که آن سنخیت موجب اختصاص صدور معلول خاص از علت می‌شود و گرنه هر چیزی می‌تواند علت برای هر چیز باشد و هر چیز معلول هر چیز قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۲۵)

اگر سنخیت بین علت و معلول لازم نباشد در این صورت صدور هر معلولی از علتش بدون مخصص و مرجح خواهد بود و این خود نافی اصل علیت است، زیرا اگر صدور معلول از یک علت مانند «الف» وابسته به وجود هیچ سنخیتی نباشد، در این صورت هرگونه معلول قابلیت صدور از «الف» را خواهد داشت، خواه با این علت سنخیتی داشته باشد و خواه سنخیتی نداشته باشد، اما اگر از علت، معلول خاصی صادر شود جای این پرسش هست، که گفته شود چرا این معلول خاص از این علت پدید آمده؟ اگر در جواب گفته شود به سبب خصوصیتی که بین این علت و معلول است، معلول خاص از علت به وجود آمده، این خود اعتراف به اصل سنخیت است، ولی اگر در جواب گفته شود هیچ خصوصیتی بین علت و معلول نبوده، در این جواب ترجیح بلامرجح می‌آید که محال است، زیرا اگر بنا باشد برای ترجیح یکی از دو امر ممکن الوقوع نیاز به مرجحی نباشد، تحقق ممکنات هم که وجود و عدمشان هر دو جایز و ممکن است، نیازمند به علت مرجح نخواهد بود و این همان انکار اصل علیت است. بنابراین، انکار اصل

سنخیت بین علت و معلول مستلزم جواز ترجیح بلامرجح خواهد بود و در نهایت منجر به انکار اصل علیت می‌شود.

نکته قابل توجه اینکه وقتی سخن از سنخیت علت و معلول به میان می‌آید، گمان می‌شود که مراد از سنخیت همانندی ماهوی علت و معلول است به این معنا که علت هر ماهیتی داشته باشد معلول نیز صاحب همان ماهیت و یا دست کم ماهیتی شبیه و مماثل آن باید باشد، آیا چنین است؟

همان‌گونه که از زمان ارسطو معروف است، موضوع فلسفه موجود بوده و در فلسفه بحث از احکام وجود و اوصاف آن می‌شود. همچنین در فلسفه از ویژگی‌ها و مسائلی بحث می‌شود که عارض وجود بما هو وجود است.

از این رو، در فلسفه از اصل علیت بحث می‌شود، چراکه قانون علیت مربوط به ماهیت و چیستی اشیاء نیست، بلکه اصل علیت ناظر به وجود، و به لحاظ اصل پیدایش و تکون آن است. لذا اگر وجود ممکن را نیازمند در اصل وجود بدانیم بدیهی است که ارتباط علی و اصل سنخیت معنا پیدا می‌کند.

اگر قانون علیت قانون عام هستی است و در همه مراتب هستی، جاری و حاکم است، به همین دلیل است که رابطه علی حکم و وصف خود وجود است و نه ماهیتی از ماهیات. فروعات اصل علیت نیز همین‌گونه‌اند و همانند اصل علیت، باید به گونه‌ای تفسیر شوند که قابلیت تسری به کل هستی را داشته باشند. این کار میسر نیست مگر با پیراستن آنها از ماهیت و احکام آن.

از همین جا می‌توان فهمید که نباید اصل سنخیت را با مشابهت و تماثل یکسان دانست، زیرا اصل سنخیت مربوط به علل ایجادی است و نه علل ماهوی و داخلی.

۳. منکران اصل سنخیت

منکران اصل سنخیت دو گروه‌اند:

- گروه اول؛ کسانی هستند که می‌گویند اگر بین علت و معلول سنخیتی باشد لازمه‌اش تشابه حق تعالی با مخلوقات است و در نتیجه خداوند نیز نقص‌های موجودات ممکن از قبیل جسم داشتن، مکان داشتن و ... را دارد. به همین سبب، آنها سنخیت بین علت‌های مجرد و هستی‌بخش را انکار می‌کنند.

- گروه دوم؛ کسانی هستند که سنخیت بین علت‌های هستی‌بخش را ضروری می‌دانند ولی اصل سنخیت را در موجودات مادی، به علت نقض‌های وارده بر آن انکار می‌کنند.

۳. ۱. ادله گروه اول بر بطلان اصل سنخیت

دلیل اول: بنا بر پذیرش اصل سنخیت، ضرورتاً لازم می‌آید که علت و معلول در حقیقت وجود، مشترک و هم‌سنخ بوده و اتحاد داشته باشند، در حالی که عالم ماده که معلول عالم مجرد و علت مجرد است، اختلاف وجودی با علت خود دارد. ماده کجا و مجرد کجا! لذا سنخیت میان علت مجرد و معلول مادی امکان ندارد. به عبارت دیگر، لازمه اصل سنخیت این است که فاعل‌های هستی‌بخش که وجود تجردی دارند، دارای وجودهای مادی و کمالات آنها باشند، در صورتی که فاعل هستی‌بخش موجود مجرد است و ماده و صفات و خواص آن را ندارد. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۷۰)

نقد دلیل اول: در سخن فوق از سنخیت بین علت و معلول این‌گونه برداشت شده که منظور از سنخیت یعنی اتحاد ماهوی بین علت و معلول، و معلول هر چه دارد علت نباید فاقد آن باشد، در صورتی که طرفداران نظریه سنخیت به اتحاد ماهوی بین علت و معلول معتقد نیستند، بلکه منظورشان سنخیت وجودی بین علت و معلول است، به گونه‌ای که وجود معلول پرتوی از وجود علت محسوب می‌شود نه اینکه حدود وجود معلول عیناً در علت محفوظ بوده و علت دارای ماهیت معلولش باشد؛ قابل تصور نیست که دو موجودی که دارای تشکیک در وجود هستند و یکی از آنها از مراتب و شعاع وجود دیگری است، دارای ماهیت واحدی باشند. زیرا اگر دو موجود ماهیت واحدی داشته باشند، یعنی حدود وجودی آن دو مساوی همدیگر است و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کامل‌تر از دیگری و طبعاً دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد. (نک: همان)

بنابراین، دلیل فوق در صورتی صحیح است که منظور از سنخیت، اتحاد ماهوی و سنخیت در ماهیت باشد در صورتی که بنا بر اصالت‌الوجود و اعتباری بودن ماهیت، معلول با علت هستی‌بخش خود تشابه وجودی دارد و معلول پرتوی از وجود علت محسوب می‌شود.

دلیل دوم: فخر رازی در ابطال قول به سنخیت بین علت هستی بخش و معلولش می نویسد:

«... فلو اعتبارنا المماثلة في العله فلا يخلو إما أن تعتبر المماثلة بينهما من كل الوجوه او من بعض الوجوه. و الأول باطل لأنه لا يكون حينئذ احدهما بالعليه اولى من الآخر و لأن ذلك يبطل الاثنيه و الثاني ايضاً باطل لأن واجب الوجود اذا كان مشابهاً لمعلوله من وجه دون وجه لزم وقوع الكثيره في ذاته». (رازی، ۱۹۹۰، ص ۵۹۳)

اگر میان علت و معلول سنخیت باشد الزاماً به یکی از دو صورت خواهد بود: سنخیت در تمام جهات و یا سنخیت در بعضی از جهات.

الف. سنخیت تام و همه جانبه، به هیچ وجه معقول نیست، زیرا اگر از همه جهات علت مانند معلول باشد دیگر علت برتر از معلول نخواهد بود، در نتیجه نمی توان آن را علت دانست. افزون بر آن، اگر دو چیز از همه جهات شبیه یکدیگر باشند دیگر دو چیز نیستند، زیرا از نظر فلسفی مثلاًن در وجود محال است.

ب. فرض سنخیت در بعضی جهات نیز مستلزم ترکیب واجب الوجود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است و با وحدت حقیقی خداوند منافات دارد. بنابراین، فخر رازی اصل سنخیت بین علت های هستی بخش را انکار می کند.

نقد دلیل دوم: این دلیل نیز مانند دلیل قبلی است. به این صورت که بحث از علّیت بین موجودات و به تبع آن بحث سنخیت، از موضوعات فلسفی است و موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است و در نتیجه وقتی از علت و یا فروعات علت صحبت می کنیم باید وجودشناسانه بحث کرد. وقتی می گوئیم خداوند علت تمام هستی و کائنات است منظور علّیت خداوند در وجود است. به این معنا که خداوند آنها را وجود بخشید پس او موجود است و مخلوقات او نیز موجودند، اگرچه مخلوقات و معلول ها وجود محدود دارند، بنابراین لازمه قبول سنخیت، ترکیب واجب تعالی از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک نیست، چون در این صورت که خداوند علت وجودی معلول است، ما به الامتیاز که وجود است همان ما به الاشتراک است. مصباح یزدی در این باره می نویسد:

«آنچه در مورد علت هستی بخش، لازم است دارا بودن کمالات وجودی معلول به صورت کامل تر و عالی تر است نه واجد بودن نقص ها و محدودیت های آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکان و زمان دار بودن و حرکت و تغییرپذیری، بر

خدای متعال و مجردات تام، صدق نمی‌کند، به خاطر این است که مفاهیم مزبور، لازمه نقص‌ها و محدودیت‌های موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها». (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۷۰)

در نتیجه، خداوند با آفریده‌هایش در اصل وجود سنخیت دارد، نه در وجود مادی و محدودیت آن، و اختلاف بین وجود خداوند و وجود موجودات دیگر، اختلاف تشکیکی در اصل وجود است. پس سخن فخر رازی در صورتی صحیح است که منظور از سنخیت، سنخیت ماهوی باشد.

دلیل سوم: طرفداران مکتب تفکیک قاعده علیت را در مورد خداوند نمی‌پذیرند و در تبیین نظام سبب و مسببی عالم، همچون اشاعره از «عادة الله» کمک می‌گیرند. میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

«عادت‌الله جاری شده به اینکه ترکیب جوهری در دنیا دائمی نباشد؛ به خلاف آخرت. زیرا عادت حق تعالی بر ابقای دائمی ترکیب‌های اخروی جاری گشته است». (اصفهانی، تقریرات، ص ۱۸۰؛ به نقل از: موسوی، ۱۳۸۲)

حسنعلی مروارید در این باره می‌نویسد:

«کشف امور اگرچه به واسطه علم و عقل است اما عادت، یعنی سنت الاهی، جاری شده بر اینکه حصول آن برای ما به اسباب باشد. به نظر قائلین به تفکیک پذیرفتن قاعده علیت مستلزم پذیرفتن چند مطلب فاسد و باطل است. از جمله آنها سنخیت میان علت و معلول است». (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۳۳)

میرزا مهدی اصفهانی در بطلان اصل سنخیت چنین می‌نویسد:

«عقل سلیم دو امر را شهود می‌کند. یکی شهود فقر اشیا به صانع و قدیم، و دیگری شهود اینکه ابدأ ممکن نیست صانع، معقول عقول و معلوم به علوم گردد. زیرا اگر صانع به هر نحوی مشابهت با مصنوع داشته باشد همانا مصنوع خواهد بود. پس در نزد عقل، تباین صانع با مخلوق بدیهی است، پس قول به سنخیت بین علت و معلول از سخیف‌ترین اقوال بوده و مخالف حکم بدیهی عقل می‌باشد». (اصفهانی، تقریرات، ص ۲۴؛ به نقل از: موسوی، ۱۳۸۲)

نقد دلیل سوم: بیشتر کسانی که طرفدار مکتب تفکیک هستند اصالت را با ماهیت می‌دانند. به همین سبب، اصل سنخیت را انکار می‌کنند و می‌گویند: لازمه سنخیت علت با معلول این است که خداوند شبیه مخلوقاتش شود «و تعالی عن ذلک».

بررسی و نقد سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی

میرزا مهدی اصفهانی که از بزرگان این مکتب است می‌نویسد: ماهیت نزد ما از امور واقعی است و انتزاعی صرف نیست.

ولی بعد از اثبات اصالت وجود و اینکه ماهیت یک امر تبعی در وجود و انتزاعی در معرفت‌شناسی شناخته شد و اینکه خلق و جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه ماهیت، بسیاری از مسائل فلسفی که قبل از اثبات اصالت وجود در حوزه ماهیات مورد بحث قرار می‌گرفت، از این پس از زاویه وجود به آنها نگریسته می‌شود. از این رو در پاسخ به نظر مکتب تفکیک می‌گوییم مقصود از سنخیت بین علت و معلول، تشابه ماهوی نیست، بلکه مراد از سنخیت، رابطه وجودی خاص است که هر علت با معلول خود دارد و در مورد خداوند هم، این‌گونه است که او علت هستی تمام موجودات است ولی وجود او نامحدود است (لیس کمثله شی) اما وجود موجودات محدود و همراه با ماهیت و وجود خاص است و نقص معلول به ماهیت آن برمی‌گردد که خداوند از آن مبرا است.

دلیل چهارم: قاعده عقلی «معطی شیء فاقد شیء» نیز یکی از مبانی اثبات اصل سنخیت است. به این صورت که اگر معطی و علت، چیزی را نداشته باشد چگونه می‌تواند عطا کند؟ بنابراین، با توجه به این قاعده، حضرت حق که علت کائنات است و اعطای وجود و هستی به کائنات از ناحیه اوست بایستی خود او واجد وجود و کمالات کائنات باشد و وقتی که خود او آنچه را که اعطا کرده واجد باشد، سنخیت و اشتراک در اصل وجود لازم می‌آید.

طرفداران مکتب تفکیک سنخیت بین علت‌های مجرد و هستی‌بخش را انکار می‌کنند و قاعده عقلی «معطی شیء فاقد شیء» را در این مورد جاری نمی‌دانند، آنان معتقدند این قاعده در مورد خداوند جاری نیست و خداوند تخصصاً از تحت این قاعده خارج است. یعنی محدوده این قاعده از ابتدا شامل خداوند نیست و خداوند نسبت به مخلوقاتش فاعل با اراده و مشیت است، یعنی مخلوقاتش را از «لا من شیء» ایجاد می‌کند. سید جعفر سیدان در این باره می‌نویسد:

«مطلب درستی که عمومیت دارد و در ارتباط با حضرت حق هست این است که معطی شیء باید مالک آن باشد و قدرت بر آن داشته باشد، اما اینکه سنخ او باشد چه دلیلی دارد؟ بلکه اگر چیزی معطی چیزی است به ضرورت عقلی بایستی مالک آن باشد، اما هیچ دلیلی بر لزوم سنخیت نیست». (سیدان، بی‌تا، ص ۹۸-۹۹)

نقد دلیل چهارم: ناقدان قاعده عقلی «معطی شیء فاقد شیء نیست» معتقدند این قاعده در مورد فاعل‌هایی است که فاعلیت آنها بالاراده نیست، لذا این قاعده تخصصاً در مورد خداوند جاری نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم:

(۱) این قاعده یک قاعده عقلی و کلی است و در نتیجه تخصیص‌بردار نیست و ادعای تخصص در قواعد بدیهی عقلی معنا ندارد.

(۲) بنا بر اصالت وجود، سنخیت بین علت و معلول سنخیت وجودی است، لذا علت و معلول در اصل وجود سنخیت دارند. در غیر این صورت اگر علت از سنخ وجود نباشد باید از سنخ عدم باشد، بدیهی است که عدم نمی‌تواند علت برای وجود معلول شود.

(۳) مراد از اینکه معطی شیء، باید مالک آن شیء باشد و نه هم‌سنخ، روشن نیست. آیا ملکیت اعتباری است یا حقیقی؟ ملکیت اعتباری در خداوند معنا ندارد. پس او مالک حقیقی است و ملکیت حقیقی یعنی واجد تمام مملوک است و این سخن عبارت دیگری از سنخیت است. لذا اگر مقصود از عبارت فوق این است که خداوند نیز مثل موجودات دیگر موجود است و وجودی را که به معلول عطا کرده، مالک آن وجود است، این همان سنخیت بین علت و معلول است و فقط اصطلاح فرق کرده است. و اگر مقصود از اینکه خداوند مالک وجود است یعنی خداوند «نعوذ بالله» وجود ندارد ولی مالک وجود است، «تعالی عن ذلک».

در نتیجه بنا بر اصالت وجود و تبعی بودن ماهیت، قاعده عقلی «معطی شیء فاقد آن نیست» بر کلیت خود باقی است و فاعلیت خداوند هم از تحت این قاعده خارج نیست.

دلیل پنجم: لازمه سنخیت بین خداوند و سایر موجودات، اجتماع نقیضین است. چراکه سنخیت عبارت است از اشتراک و مناسبت بین علت و معلول، حال اگر خداوند که نامحدود و لایتناهی است با موجودات دیگر که محدود هستند سنخیت داشته باشد، یعنی وجود خداوند که نامحدود است با وجود، موجودات دیگر که محدود هستند اشتراک دارد، که این اجتماع نقیضین و محال است. سیدان در بیان اجتماع نقیضین می‌نویسد:

«زیرا اگر سنخیت باشد و مرتبه لایتناهی با مرتبه ضعیفه در حقیقت وجود اشتراک داشته باشند، یک حقیقت در مرتبه ضعیف، عدم وجوب وجود و همان حقیقت در مرتبه عالی وجوب وجود خواهد داشت. در نتیجه یک حقیقت هم وجوب وجود دارد، هم عدم وجوب وجود که این همان اجتماع نقیضین و باطل است.» (همان، ص ۸۱)

- نقد دلیل پنجم: سخن فوق در واقع اشکال به اشتراک معنوی وجود است، چراکه به واسطه مشترک معنوی بودن وجود معنای وجود بین خداوند و سایر موجودات واحد است و اینجاست که مسئله اجتماع نقیضین بین وجود نامحدود و وجود محدود مطرح می‌شود. در حالی که این نکته مورد غفلت واقع شده که منظور از اشتراک معنوی در وجود، اشتراک در معنا و مفهوم وجود است نه مصداق وجود و نباید بین مفهوم و مصداق خلط شود. بدیهی است که موجودات هستی هیچ کدام در مصداق با همدیگر مشترک نیستند و هر کدام وجود خاص خود را دارند، چون دارای ماهیت و حدّ خاصی از وجودند.

بنابراین، حتی موجوداتی که مخلوق خداوند بوده و در مصداق محدود هستند از یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند، پس ضرورتاً خداوند که نامحدود است با مخلوقاتش از جهت مصداق متفاوت است و اگر کسی ادعای سنخیت و شباهت بین خداوند با سایر موجودات می‌کند، منظورش سنخیت در معنا و مفهوم وجود و هستی است، چراکه مفهوم وجود و هستی در بین تمام موجودات مشترک است. طباطبایی اشکال را به نحو دیگری طرح کرده و پاسخ می‌دهد. وی می‌نویسد:

«در اینجا اشکال دیگری بر اصالت وجود وارد شده است مبنی بر اینکه، اگر وجود به ذات خود موجود باشد و ماهیت به تبع وجود، در آن صورت مفهوم وجود مشترک خواهد بود میان آنچه وجودش «بنفسه» است و آنچه وجودش «بغیره» است. پس فرض اصلی که وجود مشترک معنوی است، نه مشترک لفظی، نقض می‌شود».

در این اشکال نیز بین مفهوم و مصداق خلط شده است، چون اختلاف وجود در بنفسه و بغیره در مصداق وجود است و نه در مفهوم وجود. (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۱۷)

بنابراین، تفاوت و تمایز در وجود بذاته و بنفسه که همان وجود واجب است و نمی‌توان او را به ماهیت شناخت و از اطلاق به تقید در آورد با وجود بغیره که محدود به ماهیت است مستلزم نفی اشتراک آن دو در معنا و حقیقت وجود نیست. زیرا این تفاوت در مصداق وجود است و نه در حقیقت وجود، افزون بر اینکه دو وصف وجوب و امکان دو وصف معرفتی از وجود است و از معقولات ثانی است و وجود تناقض معنا ندارد، تناقض در مورد سلب و ایجاب و وجود و عدم است.

دلیل ششم: موجوداتی که در این عالم زندگی می‌کنند، دارای نظام احسن و کامل‌اند. ملاصدرا در اثبات احسن بودن نظام عالم از برهان لّمی استفاده کرده، به این صورت که این عالم، فیض الاهی است و فیض هر شیء هم‌سنخ با اوست، چنان‌که ضل و

سایه شیء، تابع و همسان صاحب سایه است. خداوند در فاعلیت و علت، برترین و نیکوترین فاعل‌ها و علت‌هاست. به همین سبب موجودات که سایه وجود حق تعالی هستند نیز دارای نظام احسن‌اند.

اشکالی بر این تقریر وارد شده و آن اینکه بر اساس این تقریر لازم می‌آید که شرور نیز از فیض الاهی باشند، چون سنخیت لازم است، در حالی که خداوند علت هستی‌بخش موجودات و خیر محض است، اما طبق اصل سنخیت باید بین علت و معلول مناسبتی باشد تا معلول بتواند از علت به وجود آید، پس معلول موجود خیر نیز باید خیر محض باشد. حال پرسش این است که نحوه تحقق، ایجاد و پیدایش شرور از مبدأ فیاض که خیر محض و اصل خیرات است چگونه است؟ آیا منافاتی با اصل سنخیت ندارد؟

نقد دلیل ششم: در پاسخ به این پرسش ابتدا باید خیر و شر معنا شود و ریشه و علت شرور در موجودات مورد بررسی قرار گیرد تا روشن شود که آیا علت اصلی شرور خداوند است و یا علت دیگری دارد؟ ملاصدرا در موقف هشتم از *اسفار* به این مسئله می‌پردازد و در ابتدا در تعریف خیر می‌نویسد:

«خیر چیزی است که همه به سوی آن شوق دارند و کاستی خود را با آن جبران می‌کنند و به واسطه آن از کمال، برای خویش بهره می‌گیرند». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۵۸) وی همچنین در تعریف شر می‌نویسد:

«شر نبود شیء و یا نبود کمالی از کمالات شیء است و شر در هر دو فرض امری عدمی است». (همان)

تفاسیر مختلف از چیستی شرّ

الف. بنا بر آنچه در تعریف خیر گفته شد، شر امر عدمی است؛ یعنی فقدان ذات شیء یا فقدان کمالی از کمالات خاص آن. دلیل بر این مطلب آن است که، اگر شر امر وجودی باشد از دو حالت خارج نیست، یا شر لنفسه است و یا شر لغيره است. اگر شر لغيره باشد یا به دلیل این است که ذات غیر را نابود می‌کند و یا کمالی از کمالات غیر را و اگر این‌طور نباشد و ضرری به غیر وارد نکند در این صورت دیگر شرّ نیست. در نتیجه شر لغيره یعنی عدم غیر یا عدم کمالات غیر، اما در صورتی که شر لنفسه باشد امر عدمی است و نه وجودی، زیرا یک شیء تنها در صورتی شر برای خودش محسوب می‌شود که مقتضی عدم ذات و یا عدم کمالات ذات خودش باشد و اگر

بررسی و نقد سخت‌علت و معلول در فلسفه اسلامی

شیء مقتضی عدم خودش باشد، اصلاً به وجود نخواهد آمد و بر فرض که شیء مقتضی عدم بعضی از کمالات خود باشد نیز وجه انتزاع شریعت آن، همان عدم و یا امر عدمی بعضی از کمالات است. طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«دقت نظر در رویدادها و حوادثی که شرّ به شمار می‌رود نیز تحلیل فوق را تأیید می‌کند، چه، تعمق در اطراف این رویدادها به این نتیجه رهنمون می‌گردد که شرّ در واقع همان عدم یک چیز و یا عدم یکی از کمالات آن است. مثلاً اگر شخصی، دیگری را بکشد، این رویداد شرّ به شمار می‌رود، اما باید دید کدام جزء آن در حقیقت شر است. ضربه مؤثری که قاتل وارد ساخته است، شرّ نیست، چون خوب شمشیر زدن کمال محسوب می‌شود؛ تیز و بزننده بودن شمشیر نیز کمال برای شمشیر است، و شرّ نیست. همچنین نرم بودن گردن مقتول و اثرپذیری آن، کمال برای بدن اوست و نمی‌توان آن را شرّ دانست. هیچ یک از این امور و امور دیگر نظیر آن را نمی‌توان شرّ به شمار آورد. آری، این امور موجب رفتن جان و نبود حیات است که یک امر عدمی است». (نک: طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۳۷۶)

ب. در تفسیر دوم، شر امری وجودی است، لیکن با خیر محض بودن خداوند منافاتی ندارد، چراکه شرور از لوازم خیرهای کثیر است و اگر قرار بود از شرور اندک در عالم چشم‌پوشی می‌شد، می‌بایست از آفرینش اصل عالم موجود نیز صرف نظر شود.

در این چمن گل بی‌خار کس نچید آری چراغ مصطفوی با شرار بوله‌بی است ممکن است پرسش شود که چرا خدای قادر مطلق عالم مادی را آن‌گونه نیافرید که حتی از این شرور اندک نیز اثری نباشد. ابن‌سینا در پاسخ اشکال می‌نویسد:

«اگر عالم مادی که تلازم اجتناب‌ناپذیر با شرور دارد، طوری خلق می‌شد که در آن اصلاً شرّی متحقق نباشد، دیگر این عالم مادی نبود؛ بلکه عالم دیگری بود که خیر محض است، در حالی که چنین عالمی را خداوند پیش از این خلق کرده بود». (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۲۱)

ملاصدرا نیز در پاسخ به اشکال می‌نویسد:

«این پرسش به مانند این است که گفته شود چرا خداوند آتش را غیر آتش نکرد؟ در حالی که محال است آتش در عین آتش بودن آتش نباشد». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۷۸)

«در نتیجه خداوند آتش را خلق کرد و خصوصیت آن سوزاندن است و خیرات بسیاری هم بر آن مترتب است. اما در این میان شرور و کاستی‌هایی هم بر آن

مترتب می‌شود، که اگر قرار بود این شرور اندک خلق نمی‌شد و هیچ ضرری از آتش مترتب نمی‌شد، باید خداوند سوزاندن را در آتش قرار نمی‌داد یا بگوییم بهتر بود خداوند از ابتدا آتش را خلق نمی‌کرد و در نتیجه آن خیر کثیر هم خلق نمی‌شد، در حالی که لازمه ترک خیر کثیر، شر کثیر است». (همان، ص ۶۹، ۱۷ و ۱۷)

ج. در تفسیر سوم، شر امری اعتباری و نسبی دانسته شده است، به این صورت که دو موجود را با هم مقایسه می‌کنیم، آن موجودی که دارای کمال کمتری نسبت به موجود دیگر است را شر می‌نامیم. روشن است که خلق و جعل، به امور اعتباری مانند فوقیت یا ابوت و ... تعلق نمی‌گیرد و چنین اموری در واقع، غیر مجعول‌اند و تنها به وسیله ذهن بشر انتزاع می‌شوند.

د. در تفسیر چهارم از شر، شر را ذاتی عالم ماده و موجود محدود دانسته‌اند و ذاتی شیء قابل جعل و خلق مستقل نیست. از این رو، نیازی به جعل جاعل ندارد. زیرا، الذاتی لایعلل. ملاصدرا در این مورد می‌نویسد:

«فقدان‌ها، نقصان‌ها و عدم‌ها، حاصل تنزل وجود از مرتبه مطلق است. لکن این شرور و فقدان‌ها بر اثر تزامم و اصطکاک در عالم ماده است. لذا در عالم مجردات، عقول و نفوس چنین شروری یافت نمی‌شود، به این معنا که به دلیل حرکت و به دلیل تزامم که هر دو از لوازم ذاتی عالم ماده‌اند، شرور در عالم اجسام پدید می‌آید». پس منشأ این‌گونه شرور تضاد و تزامم است که به استحضالات و تحولات انجامیده و این استحضالات به نوبه خود منجر به بروز استعدادات و حدوث حوادث و در نهایت زمینه‌ساز تداوم فیض حق تعالی می‌شود. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: ارتباط تضاد و افاضه فیض را می‌توان بدین نحو ترسیم کرد: تضاد و تزامم = استحضالات = استعدادات متجدده = حدوث حادثات = تداوم فیض.

حاصل آنکه، در خصوص ارتباط فیض حق با شرور باید گفت: شر به معنای نقصان درجه وجودی یا عدم محض، محصول افاضه و تنزل وجود است و شر به معنای فقدان کمال برای شیء یا به معنای عدمی است (مثل جهل و فقر) که در این صورت، هیچ‌گاه متعلق جعل، خلق و افاضه واقع نمی‌شود، یا امر وجودی است که منجر به عدم می‌شود (مثل مرض یا درد)، و یا به معنای امری نسبی و اضافی خواهد بود و می‌دانیم چنین امری مجعول (بالذات) نخواهد بود، بلکه جعل بالعرض دارد، یعنی چنان امری فی حدّ نفسه و برای خودش خیر است و از این حیث متعلق جعل بالذات به حساب می‌آید، اما نسبت به موجود دیگر شر محسوب می‌شود. اگر شر را به همان تزامم و تضادهای عالم

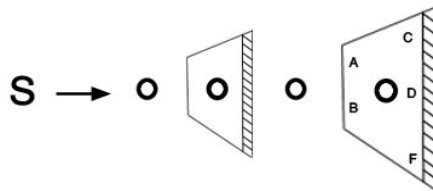
ماده که به استحاللات و حدوثها منجر می‌شوند معنا کنیم، این امور، لوازم ضروری و غیر معمول خیرات‌اند و باز بالعرض در قضای الهی وارد می‌شوند و در عین حال، خود زمینه‌ساز فیض‌های جدید نسبت به قوابل‌اند. به عبارت دیگر، بدان جهت که سبب ادامه فیض‌اند و نیز به دلیل برخی منافع دیگر نسبت به نظام کلی عالم از خیرات به حساب می‌آیند؛ بنابراین، آنچه نام شر بدان می‌نهند با اصل فیض یا سنخیت فیض و مستفیض تنافی ندارد. (نک: رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴-۲۳۸)

۲.۳. گروه دوم از مخالفان اصل سنخیت

این گروه اصل علیت را می‌پذیرند، ولی سنخیت بین علت و معلول مادی را انکار می‌کنند و دایره اصل سنخیت را محدود به مجردات می‌دانند. آنها معتقدند عقل سنخیت بین فاعل طبیعی و معلول آن را نمی‌پذیرد، بلکه اصل سنخیت در ارتباط با موجود مجرد صحیح است. مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

«اما سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است در مورد علت‌های هستی‌بخش و علت‌های مادی و اعدادی، تفاوت دارد. در مورد اول، ویژگی این سنخیت را می‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد ... ولی چنین سنخیتی بین علت‌های مادی و اعدادی و معلولاتشان وجود ندارد ... و نمی‌توان ویژگی این سنخیت را با دلیل عقلی اثبات کرد. بلکه تنها به وسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشأ چه تغییراتی در اشیا بشوند». (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۶۹)

برخی از مخالفان اصل سنخیت معتقدند هر معلولی می‌تواند از هر علتی به وجود آید و هیچ منافاتی هم با حکم عقل ندارد و آنچه در نزد عقل بعید و محال است این است که معلول بدون علت باشد و برای ادعای خود نظریه کوانتوم را شاهد آورده‌اند. در تبیین این نظریه گفته شده پیش‌بینی وضع اتم‌ها امکان ندارد، لذا هرچه مکان و وضع یک الکترون، دقیق‌تر اندازه‌گیری شود، به همان اندازه از میزان و دقت پیش‌بینی سرعت آن کاسته خواهد شد. مثلاً اگر در یک آزمایشگاه، الکترون‌ها را به طور مناسب از روزه‌های باریک بر پرده فلزی شلیک (پرتاب) کنیم، با اینکه همه الکترون‌ها از این روزه باریک پرتاب شده‌اند و شرایط مساوی و یکسان است، ولی محل برخورد الکترون‌ها با یکدیگر متفاوت است. الکترونی بعد از شلیک در نقطه A می‌پرد و دیگری در نقطه B و دیگری در نقطه C و ...



محمدتقی جعفری در این باره می‌نویسد:

«این پدیده‌ها که ما در جهان اتم‌ها با آنها روبه‌رو هستیم، بیشتر از این نمی‌گویند که شرط سنخیت توهمی بیش نبوده است. تشابه در صور موجودات نباید ما را به قبول این اصل وادار کند که آنها در زیربنای عالم ذرات نیز با همین تسانخ از همدیگر تولید می‌گردند». (جعفری، بی‌تا، ص ۱۲۸)

نقد سخن فوق: اصل سنخیت بین علت و معلول یک اصل کلی است که در تمام هستی جاری است، و یکی از مستندات آن، قاعده عقلی «معطی شیء فاقد شیء نمی‌باشد» است و قائلین به اصل سنخیت وجود سنخیت کلی بین علت و معلول را ادعا می‌کنند. اگر علوم طبیعی از تعیین و یافتن مصادیق آن یک به یک ناتوان باشد، دلیل بر نبودن سنخیت نیست، بلکه دلیل بر ناتوانی علوم طبیعی است. مثلاً در بسیاری از علوم تجربی حکمی کشف می‌شود و یا کلیت یک مسئله را زیر سؤال می‌برند، ولی بعد که تحقیقات کامل می‌شود متوجه اشتباه می‌شویم.

با توجه به اینکه جعفری اصل علیت را می‌پذیرد، در پاسخ ایراد او می‌توان گفت: اصل علیت می‌گوید هر معلولی نیازمند به علت است و محال است معلولی بدون علت باشد. حال چه چیزی باعث شده که این معلول از این علت صادر شود و از علت دیگری صادر نشود؟ در اینجا بیش از دو فرض وجود ندارد.

الف. اعتراف به ارتباط خاصی بین علت و معلول.

ب. انکار رابطه خاص بین علت و معلول.

اگر فرض اول یعنی رابطه خاص بین علت و معلول را بپذیریم، به سنخیت بین علت و معلول اعتراف کرده‌ایم. به این معنا که این رابطه خاص باعث شده که معلول خاص، فقط از این علت صادر شود نه از علت دیگری.

ولی اگر فرض دوم یعنی رابطه خاص بین علت و معلول را نپذیریم و معتقد باشیم که معلول برای ایجاد شدنش فقط محتاج علت است، در این صورت پرسش ما از اینکه

چه چیزی باعث شده این معلول خاص از این علت صادر شود نه از علت دیگری بی جواب می ماند.

در نتیجه راهی نیست جز اعتراف به این مطلب که باید رابطه ای خاص بین علت و معلول وجود داشته باشد؛ و اگر رابطه خاص بین علت و معلول نباشد و هر معلولی از هر علتی پدید آید، ضرورت علی هم باید انکار شود. در صورتی که ضرورت علی بین موجودات امری بدیهی است. (نک: باربور، ۱۳۷۴، ص ۳۱۵؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۴-۱۹۵ و ۷۷-۷۸)

با توجه به اینکه نمی توان به تمام اسباب و علل، آگاهی پیدا کرد و تمام اسباب و علل در غالب تجربه نیز نمی گنجد، می توان باز در پاسخ به آن اشکال گفت، از کجا می گوئید معلول از علت مادی خود تخلف کرده و برای ادعای خویش نظریه کوانتوم را شاهد می آورید! اتفاقاً نظریه کوانتوم مثبت اصل سنخیت است؛ چراکه وقتی الکترون ها به نقاط مختلف صفحه فلزی اصابت می کنند، نشانگر تبعیت معلول خاص از علت خاص خود است. زیرا زمانی که معلول A از علت صادر شده است به سبب تغییر زمان و مکان غیر از زمانی است که معلول B از او صادر شده است و این تفاوت زمانی و مکانی در علت تام باعث تفاوت در معلول ها به لحاظ حرکت شده است.

۴. نتیجه گیری

از آنچه گذشت روشن شد که بر اساس رابطه علی در پیدایش جهان ممکن و علت خداوند نسبت به آفرینش، نسبت بینونت میان آن دو، به ویژه بنا بر اصالت وجود، معنا ندارد. زیرا اگر منظور از بینونت تقابل سلب و ایجاب باشد لازم می آید که علت موجود و معلولش معدوم باشد و یا معلول موجود و علتش معدوم باشد و بطلان آن بدیهی است و اگر منظور از بینونت تفاوت میان آن دو است بدیهی است که در هر دو امر متفاوتی، تشابهی نیز وجود دارد و این همان سنخیت است. باز روشن شد که نسبت عینیت میان علت و معلول نیز معنا ندارد. زیرا اگر منظور از عینیت مثلثیت باشد از نظر فلسفی وجود مثالان محال است و مستلزم تناقض است و اگر منظور از عینیت وحدت باشد، باز در صورتی صحیح است که هیچ گونه کثرتی در جهان هستی وجود نداشته باشد و تنها یک موجود واحد بسیط مطلق باشد. اما با وجود کثرت ولو کثرت در ظهور و یا در مراتب وجود، وحدت محض هم صحیح نیست. بنابراین، تنها نظر صحیح سخن حکیمان متأله است که معتقد به نسبت سنخیت میان علت و معلول اند. در این گونه نسبت هم ارتباط و پیوند وجودی قابل تفسیر است و هم تفاوت عینی و مصداقی مراتب وجود. لذا هیچ موجودی مثل

خداوند نیست، اما تمام موجودات آیت و مثال او و ظهور و معرف اویند، چراکه در معنا و حقیقت هستی مسانخ اویند، در غیر این صورت آیت بودن موجودات بی‌معناست.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، بی‌تا، *الاهیات شفاء*، راجعه و قدم له: ابراهیم مذکور، بی‌جا.
۲. -----، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ج ۳.
۳. باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین، بهاء‌الدین خرمشاهی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴. جعفری، محمدتقی، بی‌تا، *جبر و اختیار*، قم، مرکز انتشارات دار التبلیغ اسلامی قم.
۵. رازی، فخرالدین، ۱۹۹۰ (۱۴۱۰)، *المباحث الشرقيه*، بیروت، تحقیق و تعلیق، محمد المعتمد بالله البغدادی، دار الكتاب العربی، ج ۱.
۶. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۱، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب.
۷. سیدان، جعفر، بی‌تا، *سلسله مباحث عقاید سنخیت، عنیت یا تباین*، مرکز نشر آثار آیت الله سید جعفر سیدان، بی‌جا.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۹ (۱۹۹۹) *الحکمه المتعالیه (الاسفار الاربعه)*، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، الجزء الثاني من السفر الاول (جلد ۱) و الجزء الثاني من السفر الثالث (جلد ۷).
۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷، *نهایه الحکمه*، تعلیق: عباس علی الزارعی سبزواری، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۷۸، *هستی‌شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۵، *اصل علیت در فلسفه و کلام*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸، *تنبيهات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۴. -----، ۱۳۷۵، *دروس فلسفه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. موسوی، سید محمد، ۱۳۸۲ (۱۴۲۴)، *آیین اندیشه*، تهران، انتشارات حکمت.