

Analysis of the ratio of "verbal revelation" to "the principle of similarity"

Hesam Emami Danaloo*

Ali Sharifi**

Abstract

The philosophical analysis of divine revelation and speech is one of the religious imperatives. The humanity of the words of the Holy Qur'an is a notion that has been created at least since the beginning of the fourth century AH to explain the manner of divine speech, and some among them believe that according to the principle of "fidelity" it is not possible to create the Holy Qur'an without the intercession of God. And so, in the process of revelation, only unformed meanings have been revealed to the Prophet (pbuh), and he has been able to formulate and Arabize the meanings. Hence, after explaining how they tend to conform to the principle of similarity, their perception is analyzed and criticized. So that the principle of similarity does not prevent divine knowledge of the Qur'anic words, and according to their philosophical foundations, which are more stemming from Sadra's philosophy, including the foundations of the unity of being and existence in existence, one can assume with the assumption of the principle of the harmony and simplicity of nature, The words of the Holy Quran are considered to be God's immediate creation.

Keywords: The principle of sankhit; The Holy Quran; Being human; Linguistic revelation; Immediate creation

* Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author), hesam.e.danaloo@gmail.com

** Faculty of Hadith and Quranic studies, University of Allameh Tabatabai, Tehran, Iran, dralisharifi15@gmail.com

Date received: 04.07.2020, Date of acceptance: 13.12.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تحلیلی بر اصل سنخیت در جریان وحی زبانی

حسام امامی دانالو*

علی شریفی**

چکیده

تحلیل فلسفی وحی و تکلم الهی، یکی از ضرورت‌های دینی است. بشری بودن الفاظ قرآن کریم، انگاره‌ای است که حداقل از اوایل قرن چهارم هجری، برای تبیین نحوه تکلم الهی به وجود آمده است و برخی در این میان برآنند که با توجه به اصل «سنخیت» ممکن نیست قرآن کریم مخلوق بی‌واسطه خداوند باشد و بنابراین در جریان وحی، تنها معانی بدون شکل بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و ایشان خود به شکل دهی و عربی کردن معانی مبادرت ورزیده است. از این رو، پس از تبیین نحوه تمسک قائلان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم، به اصل سنخیت، برداشت آنان تحلیل و نقد شده است و چنین به دست آمد که پذیرش اصل سنخیت مانع الهی دانستن الفاظ قرآن کریم نیست و با توجه به مبانی فلسفی، از جمله مبانی وحدت وجود و تشکیک در وجود، می‌توان با فرض پذیرش اصل سنخیت و بساطت ذات، همچنان الفاظ قرآن کریم را مخلوق بی‌واسطه خداوند دانست.

کلیدواژه‌ها: اصل سنخیت؛ قرآن کریم؛ بشری بودن؛ وحی زبانی؛ خلق بی‌واسطه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، hesam.e.danaloo@gmail.com
** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران،
dralisharifi15@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۳

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

به‌رغم اینکه اکثر مسلمانان، لفظ و معنای قرآن کریم را الهی و مخلوق خداوند می‌دانند؛ اما در این میان کسانی هستند که الفاظ قرآن کریم را بشری و برآمده از وجود پاک پیامبر اکرم (ص) می‌دانند. از همین رو حکما، با تحلیل‌های گوناگون، الهی بودن الفاظ قرآن کریم را اثبات کرده‌اند و توضیح داده‌اند که از منظر فلسفه وجود کتبی یکی از مراتب وجود است (محقق سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۱ / ۹۱) و بر این اساس الفاظ قرآن کریم را الهی دانسته‌اند. دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم - در دوران معاصر - بیش از گذشته مورد توجه نواندیشان مسلمان قرار گرفته و در میان آثاری که به زبان فارسی منتشر شده‌اند، بیشتر از همه در آثار دکتر سروش به چشم می‌خورد.

۲. بیان مسأله

از سخنان قائلان به بشری بودن الفاظ، چنین برمی‌آید که آنان، برای گریز از حلّ و توجیه ماهیت وحی و تکلم الهی به آن تمسک کرده‌اند؛ چنانکه سروش می‌نویسد: «کلام باری را عین کلام پیامبر دانستن، بهترین راه برای حلّ مشکلات کلامی تکلم باری است» (سروش، ۱۳۷۸، ۱۴) و در جای دیگر می‌نویسد: «مگر سخن گفتن خداوند راهی دیگر هم دارد؟ شما اگر راه حل دیگری برای تبیین معضل سخن گفتن خدا دارید بیان بفرمائید» (سروش، ۱۳۸۶، مقاله بشر و بشیر) باین حال، گاه نیز سعی کرده‌اند دیدگاه خود را با استفاده از قواعد فلسفی و استناد به آیات قرآن کریم مستدل کنند. آیاتی نظیر «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (الانفال / ۱۷) و «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (التوبة / ۱۴) استناد کرده‌اند. توضیح آنکه در این آیات افعالی از بندگان به خداوند نسبت داده شده و آنان به نوعی آلت دست خداوند معرفی شده‌اند و قائلان به بشری بودن متن قرآن در گام نخست به ناهمگونی آیات قرآن کریم از جهت بلاغی و شمول آنها بر ناسخ و منسوخ اشاره می‌کنند و سپس در گام دوم با تمسک به اصول فلسفی همچون اصل سنخیت، علیت و ضرورت چنین تبیین می‌کنند که الفاظ قرآن کریم را نمی‌توان مستقیماً و بی‌واسطه به خداوند نسبت داد. زیرا قرآن کریم، دارای ناسخ و منسوخ، فراز و فرود زیبایی‌های بلاغی و غیره هستند و باید واسطه‌ای در میان باشد تا خداوند همان‌طور که در آیات مذکور افعال خود را از طریق دیگران انجام می‌دهد، سخن خود را از طریق او تبیین کند و با مخاطبان سخن بگوید! و این پیامبر اکرم (ص) بوده که به معانی بی‌صورت، لباس الفاظ پوشانده است. از این رو پژوهش حاضر بر آن است تا

تحلیلی بر اصل سنخیت در جریان وحی زبانی (حسام امامی دانالو و علی شریفی) ۵

صحت استناد به آیات مذکور و اصول فلسفی را ارزیابی کند. در این پژوهش، روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از روش اسنادی و در تجزیه و تحلیل مطالب، از روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی پیروی می‌شود.

۳. تعریف اصل سنخیت

در آثار حکما و کسانی که به نحوی اصل سنخیت را مورد بازکاوی قرار دادند، اصل سنخیت عبارت است از اینکه «از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳/ ۲۱۳) حکما، این قاعده را به شکل دیگری نیز بیان کرده‌اند: صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است. (نک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۰۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲/ ۲۰۴-۲۰۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۲۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۸، ۴۲-۴۴) پس بین خداوند که واحد است و متن قرآن کریم که کثیر است، تقابل وجود دارد. از آن جا که فیلسوفان، اصل کثرت عالم هستی را پذیرفته‌اند، به ناچار باید به چگونگی پدید آمدن موجودات کثیر در عالم هستی از مبدأ واحد پاسخ دهند و در همین جا از تقابل میان واحد و کثیر سخن می‌گویند. نحوه پدید آمدن کثرت از وحدت در میان فلاسفه از زمان افلوپین تاکنون با نام «نظام فیض» شناخته می‌شود. (نک: خادمی، ۱۳۸۵، ۱۲۳-۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۶، ۷۳-۱۰۰) شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است و اگر احیاناً در مواردی می‌پنداریم که علت واحد منشا معلولات کثیره است یا معلول واحد از مجموع چند علت حاصل شده واقعاً آن علت یا آن معلول مفروض ما واحد نیست، بلکه آن مجموعی از واحدهاست (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳/ ۲۱۳)

بر اساس آنچه در کتب فلسفی وجود دارد چند اصطلاح را می‌توان در تعریف سنخیت مشاهده کرد: الف) مماثلت، به این معنا که علت مشابه و مماثل معلول خود در ماهیت باشد. (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۵۵۳) ب) عینیت، به این معنا که علت و معلول عین هم باشند. ج) ملایمت یا مناسبت که تعریف دقیقی از آن ارائه نشده است. (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۱/ ۳۳۷) اما به نظر می‌رسد مقصود از آن اقتضاهایی است نظیر اینکه با توجه به برهان عقلی «معطی الشیء لا یکون فاقد له» یعنی بخشنده چیزی ممکن نیست که فاقد آن چیز باشد، هر علتی باید واجد صفات کاملی معلول خود باشد. به گونه‌ای که وجود معلول پرتویی از علت

محسوب شود، نه اینکه حدود وجود معلول عیناً در علت محفوظ باشد. (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲/ ۶۷) در مقام جمع‌بندی تعریف اصل سنخیت می‌توان گفت سنخیت میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود دارد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود (همان، ج ۲/ ۷۲) و همین تعریف در پژوهش حاضر مد نظر قرار گرفته است.

۴. صورت استناد به آیات قرآن کریم و اصول و مبانی فلسفی

براساس اصل «علیت»، هیچ معلولی، بدون علت تحقق نمی‌یابد و براساس اصل «ضرورت» - که از تحلیل مفهوم علت، به دست می‌آید- اگر علت یک پدیده به شکل تام، به وجود آید و درعین حال هیچ مانعی نیز بر سر راه پدید آمدن معلول آن نباشد، آنگاه وجود معلول قطعی خواهد بود. از سوی دیگر، بنا بر اصل «سنخیت»، میان علت و معلول ارتباطی خاص وجود دارد که آن معلول را به علتش اختصاص می‌دهد. به نحوی که آن ارتباط مانع از پدید آمدن آن معلول از هر علتی می‌شود. یعنی حرارت را آتش و برودت را یخ به وجود می‌آورد. از این ارتباط با عناوینی نظیر «سنخیت»، «خصوصیت»، «مناسبت» و «ملایمت» یاد شده است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲/ ۲۰۵؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱/ ۳۰۶، فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱/ ۳۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ۱۵۸) در نتیجه هر معلول مخصوص علتی خاص است خداوند نیز - مطابق این دیدگاه - به‌عنوان یک علت از اصل سنخیت مستثنا نیست و معلول خاص خود را دارد و هر معلولی از او بر نمی‌آید «سروش»، در نوشته‌های خود به اصل «سنخیت» تمسک می‌کند: «مطابق تصویر من، هر میوه‌ای از هر درختی بر نمی‌خیزد. درخت سیب فقط سیب می‌دهد نه آلبالو و اشعریت محض است اگر بگوییم از هر درختی هر میوه‌ای را می‌توان انتظار برد.» (سروش، ۱۳۸۶ش، مقاله بشر و بشیر) و در پاسخ به اشکالات طرح شده به دیدگاه خود، با قبول اصل «علیت» و با استفاده از اصل «سنخیت» می‌افزاید:

تجدد ارادات هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد [...] بنا بر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. اینکه گاه‌گاه اراده تازه‌ای بکند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات

تحلیلی بر اصل سنخیت در جریان وحی زبانی (حسام امامی دانالو و علی شریفی) ۷

است [...] حل همه این معضلات بدین است که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم، [...] سخن او سخن خداوند است و قرآن معجزه اوست. نظام همبسته و بی‌رخنه هستی و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد. (سروش، ۱۳۸۷ش، مقاله طوطی و زنبور)

براین اساس و با توجه به اصل سنخیت، خداوند ممکن نیست قرآن کریم را به صورت بی‌واسطه خلق کند تا آن را مخلوق مباشر خداوند بدانیم. زیرا قرآن کریم، دارای ناسخ و منسوخ است و به تدریج و بنا بر اغراض خاص نازل شده است و در صورت خلق بی‌واسطه قرآن از سوی خداوند، او نیز لزوماً متغیر و محدود خواهد بود و این نحوه انتساب، خداوند را مرکب و در نتیجه ناپایدار می‌کند. تا جایی که برخی برآنند که «اینکه در عالم طبیعت فعلی به نحو مباشر به خداوند نسبت داده شود، براساس مبانی فلسفی قابل تبیین نیست» (ملایری، ۱۳۹۳، ۲۵۸) لذا برخی دانشمندان، برای رفع این اشکال، منکر خلق مستقیم و مباشر قرآن کریم از سوی خداوند شده و آن را بشری می‌دانند. به این صورت که قرآن کریم مخلوق خداوند است، اما با واسطه‌هایی از جمله پیامبر اکرم (ص). یعنی الفاظ قرآن کریم کاملاً بشری و برآمده از وجود پاک پیامبر اکرم (ص) است و محدود به اوست.

۵. پیشینه دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم

بدرالدین زرکشی (م. ۷۹۴ق) در «البرهان فی علوم القرآن» گزارش کرده است که «ابوليث سمرقندی» (م. ۳۷۳ق) درباره چستی ماهیت وحی سه دیدگاه گزارش کرده است. او چنین می‌نویسد:

دیدگاه نخست اینکه لفظ و معنا، از جانب خداوند است. دیدگاه دوم اینکه جبرئیل (ع) تنها معانی را بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌کرد و خود پیامبر، به آنها شکل عربی می‌داد و دیدگاه سوم اینکه جبرئیل (ع) معانی را دریافت و خود جبرئیل (ع) به آنها شکل عربی می‌داد (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱/ ۳۲۳)

دیدگاه دوم در گزارش زرکشی همان بشری بودن الفاظ است که «ماتریدی» (م. ۳۳۳ق) آن را به باطنیان نسبت می‌دهد:

و الباطنية يقولون: أنزله على رسوله كالخيال غير موصوف بلسان، ثم إن رسوله أده بلسانه العربي المبین أی: بینه؛ باطنیه می‌گویند: خداوند قرآن را بر رسولش نازل کرد مانند خیال که در قالب زبان خاصی نیست، آنگاه رسول خدا آن را به زبان عربی روشن اظهار می‌دارد یعنی بیان می‌کند (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۸/ ۸۵).

بنابراین حداقل از قرن چهارم هجری این دیدگاه وجود داشته است و گاه نیز آن را به «عبدالله بن کلاب» (م ۲۴۱ق) از متکلمان اهل سنت نسبت داده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰، ۵۸۴) و با توجه به این، پیشینه دیدگاه مذکور به قرن سوم هجری می‌رسد. متکلمان دیگری نظیر «معمربن عباد سُلَمی» (م ۲۱۵-۲۲۰ق) در مخلوقِ مباشرِ خداوند بودنِ معجزات، تردید کرده‌اند. «ابومنصور بغدادی» (م ۴۲۹ق) درباره او می‌نویسد:

اکثر معجزات فعل خداوند است که کس دیگری قادر به آنها نیست مانند زنده کردن مُردگان و شفاء کوری مادرزاد و شفاء پیسی و تبدیل عصا و شکافته شدن دریا و موارد دیگری از این دست اما مُعمر، عالم و استاد قدری‌ها، چنین تصور کرده است که معجزات فعل خداوند نیستند. زیرا او چنین گفته است: «خداوند اجسام را آفرید. اجسام نیز اعراض را در نفس خود پدید آوردند و معجزه حدوث جسم نیست [تا در نتیجه فعل خداوند باشد. بلکه] اعجاز فقط صورتی در جسم است که قرار گرفتن جسم در آن حالت معمول و بر وفق عادت نبوده است. [بنابراین] معجزه، حصول نوعی از اعراض در خود جسم است و اعراض فعل خداوند نیستند و از همین رو معجزات فعل خداوند نیستند. (بغدادی، ۲۰۰۳، ۱۴۳-۱۴۲)

این بیان نشان می‌دهد که از منظر برخی متکلمانی همچون «معمربن» نیز قرآن کریم را نمی‌توان فعل و سخن خداوند دانست.

هر چند طبیعتاً پیشینه مباحثه‌های فلسفی بر سر الهی یا بشری بودن الفاظ قرآن کریم، مربوط به بعد از نزول قرآن کریم است، اما اگر قرآن کریم را مخلوقی از میان مخلوقات جهان هستی در نظر بگیریم، آنگاه نحوه خلقت مخلوقات، مبحثی خواهد بود که فلاسفه غیر مسلمان نیز به آن ورود کرده‌اند و قدمتی دیرینه دارد و بسیار گسترده می‌شود. البته در اینجا مقصود از فلسفه تنها مابعدالطبیعه نیست، بلکه جامع میان مابعدالطبیعه و طبیعیات و به ویژه معرفت‌شناسی است که در فلسفه قدیم جزء مستقلی به حساب نمی‌آمد. (ملایری، ۱۳۹۳، ۱۱) توجه به خلقت و ارتباط مخلوقات با خداوند و توجه به اصل سنخیت، در آثار فلاسفه‌ای همچون افلوطین (م ۲۷۰م) وجود دارد (افلوطین، ۱۴۱۳، ۲۱۸) که قدمت اعتقاد

به اصل سنخیت را نشان می‌دهد. تبیین فلسفی وحی به مثابه مسأله‌ای که در ادیان گذشته نیز وجود داشته است وجه دیگری است که قدمت و پیشینه بحث حاضر را نشان می‌دهد. زیرا فلسفه به دنبال تقریر و تفصیل حقیقت شیء است و کیفیت و مختصات آن را بیان می‌کند و این امر در فلسفه، مقدم بر اثبات‌گرایی است و بر این اساس وحی و نبوت از مسائل فلسفی خواهند بود. (ملایری، ۱۳۹۳، ۱۲) از همین رو مسائلی مانند خداشناسی به ویژه صفات الهی از جهت عنایت و غایتمندی افعال او، عقول و نفوس فلکی، نحوه علم آنها به حوادث ارضی و سماوی، قوای نفس و مراتب عقل انسانی و در نهایت انسان‌شناسی جزئی از مباحث فلسفی هستند که به طور مستقیم یا غیر مستقیم با بحث الهی و بشری بودن الفاظ قرآن کریم ارتباط پیدا می‌کنند.

با توجه به آنچه گذشت، فارابی (فارابی، ۱۴۰۶، ۲۷-۲۹؛ ۱۹۹۵، ۸۷-۸۹؛ ۱۹۹۶، ۳۷-۳۹) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۶-۱۱۷) هر یک در آثار خویش سعی کرده‌اند حقیقت وحی را معرفی کنند. برای مثال از منظر ابن سینا موجودات یا نفسانی هستند یا جسمانی و فعل و انفعال‌های عالم نیز به چهار نوع تقسیم می‌شوند: ۱- فعل نفسانی در نفسانی. ۲- فعل جسمانی در جسمانی. ۳- فعل نفسانی در جسمانی و ۴- فعل جسمانی در نفسانی (ابن سینا، ۱۴۰۰، ۲۲۲) او بر این اساس معجزات را از جمله قرآن کریم به چند دسته تقسیم می‌کند. از بیان او چنین به دست می‌آید که برخی معجزات به عقل نظری نبی و برخی به قوه تخیل نبی مرتبط هستند که منجر به آن می‌شود که علوم کسب شده از عقل فعال در قالب صور و الفاظ تجلی پیدا کنند. دیدگاه سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ق)، اما با ابن سینا از جهت کیفیت مشاهده فرشته وحی و شنیده شدن اصوات و حیانی تفاوت‌هایی دارد. (ملایری، ۱۳۹۳، ۱۰۷) از منظر سهروردی میان نفس‌های انسان‌ها که دریافت کننده وحی‌اند و جواهر عقلی که مفیض وحی هستند، نوعی هم‌سنخی وجود دارد و همگی حقایقی نوریه‌اند و بین این موجودات جز شواغل جسمانی چیزی نیست. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳/ ۴۶۰-۴۰۳) در این میان ابن رشد (۵۹۵-۵۲۰ ق)، بر خلاف سنت فلسفی - اسلامی پیش از خود، بیشتر بر روی شرعیات تمرکز کرده است و مسائل و باورهای مهمی را که پیش از او جزو مبانی فلسفی گذشتگان بود، رد کرد. از جمله سنخیت، قاعده الواحد و عقول عشره. او در این باره می‌نویسد:

اگر این مدعا (از واحد جز واحد صادر نمی‌شود) را فلاسفه بگویند آنان را ملزم می‌کند که معتقد شوند در معلول اول کثرتی هست که انتهای برای آن نیست و باید از آنها

پرسید که این کثرت از کجا آمده است ... اما جای تعجب است که این مسأله چگونه بر ابو نصر و ابن سینا مخفی مانده است. زیرا این دو اولین کسانی هستند که چنین خرافاتی را گفته‌اند و مردم به همین سبب این سخن را به فلاسفه نسبت داده‌اند ... [به هر حال] همه این سخنان خرافات و گفته‌هایی هستند که از سخنان متکلمان ضعیف-ترند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ۱۴۵)

ملاصدرا، (م حدود ۱۰۴۵ق) در ارائه تبیین‌های فلسفی خویش مبانی منحصر به فردی دارد که به وضوح تحقیقات فلسفی را به دو بخش قبل و بعد از خود تقسیم می‌کند. از جمله آنکه نخست او به حرکت جوهری و حدوث ذاتی عالم باور داشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳/ ۸۰-۹۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۴، ۱۲۸) و دوم آنکه قائل به اصالت وجود بود و آن را واحد تشکیکی می‌دانست (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴/ ۵۳۴-۶۰۱) و سوم آنکه از منظر او با توجه به قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»، هر چه غیر الله باشد، تجلی از ذات خداوند است و از همین رو چیزی جز خداوند وجود مستقل ندارد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶/ ۱۱۰) مبانی مذکور منجر به ارائه تبیین‌های جدیدی در مسائل گوناگون از جمله مسأله الهی و بشری بودن متن قرآن کریم شد.

۶. نقد دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم

دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم، از دو جهت قابل تأمل است. نخست، مبانی یعنی اصل سنخیت که ریشه و زیربنای بشری بودن الفاظ قرآن کریم را شکل می‌دهد. دوم صورت‌بندی دیدگاه که بر فرض پذیرش اصل سنخیت شکل گرفته است. بر این اساس در ادامه نقد انگاره بشری بودن الفاظ قرآن کریم، در این دو حوزه پیگیری می‌شود.

۱.۶ نقد اصل سنخیت

اشاره به اصل سنخیت که یکی از مبانی دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم است در آثار فلاسفه‌ای همچون افلوطین (م ۲۷۰م) به چشم می‌خورد (افلوطین، ۱۴۱۳، ۲۱۸) و حتی برخی آن را حتی زیربنای فلسفه «ارسطو» و «اپیکور» (۳۷۰ق. م) می‌دانند. (یثربی، ۱۳۸۴، ۲۶۳-۲۵۱) در آثار فلاسفه مسلمان نیز به این اصل اشاره شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۰۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷/ ۲۰۴ و ج ۸/ ۶۱) اما این به معنای پذیرش مطلق آن از سوی

تمام متفکران نیست. توضیح آنکه ممکن است برخی اصل سنخیت را به معنای عینیت میان علت و معلول در نظر بگیرند که پذیرفتنی نیست. چنانکه فخررازی، به این نوع برداشت اشاره و آن را نقد کرده است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱/ ۴۶۶) یا میرزا جواد آقا تهرانی^۱ (تهرانی، ۱۳۹۰، ۳۱۶) آن را نقد کرده‌اند و گاه اصل تباین را جایگزین آن کرده‌اند (هاشمی-نسب، ۱۳۹۳، ۱۵۲-۱۲۵) گاه نیز تعریف معمول اصل علیت (= این از آن) را نپذیرفته‌اند.^۲ (جعفری، ۱۳۶۶، ۹۹-۱۵۰؛ همو، بی تا، ۸۲۱) و عده‌ای همچون یثربی، اصل سنخیت را تنها در علل مادی پذیرفته‌اند^۳، (یثربی، ۱۳۸۴، ۲۶۳-۲۵۱) ادله آنان در نقد اصل سنخیت را می-توان به دو بخش عمده تقسیم کرد:

اولاً تعریف اصل سنخیت دارای ابهام است. به این معنی که از سوی قائلان به اصل سنخیت، تعریف دقیقی از آن ارائه نشده است. فخررازی می‌گوید:

اگر مقصود از سنخیت، تشابه همه‌جانبه است، ممکن نیست که خداوند با معلولش سنخیت داشته باشد و اگر سنخیت از برخی جهات است، آنگاه چنین فرضی، مستلزم ترکیب خداوند از جنبه‌های مشترک با مخلوق و جنبه‌های امتیازی خداوند نسبت به مخلوق است که این فرض با وحدت حقیقی داشتن خداوند ناسازگار است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱/ ۴۶۶)

ثانیاً ناقدان اصل سنخیت بر این باورند که گاه خود قائلان با اصل سنخیت، با آن مخالفت کرده‌اند. برای مثال ابن سینا در مباحثات خود شرح می‌دهد که جسم، نمی‌تواند علت جسم باشد یا نفس، نمی‌تواند علت نفس باشد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۴۴) با این همه باید توجه داشت که سخن ناقدان در استناد به این بخش از سخن ابن سینا خالی از اشکال نیست زیرا این توضیح ابن سینا با آن برداشت از اصل سنخیت که به معنای عینیت میان علت و معلول باشد مخالف است و نه با خود اصل سنخیت.

از طرف دیگر درباره این که ناقدان اصل سنخیت، گفته‌اند سخن طرفداران، خالی از ابهام نیست و برهان واضحی برای اثبات آن اقامه نکرده‌اند. باید دانست این نقدها تنها در صورتی پذیرفتنی است که مقصود از اصل سنخیت، عینیت یا مماثلت میان علت و معلول باشد، در حالی که اصل سنخیت در معنای وجود صفات کمالی معلول در علت برهانی عقلی و پذیرفتنی است. زیرا اصلی‌ترین دلیل بر اثبات اصل سنخیت، تحلیل معنای معلول است. آنان چنین توضیح می‌دهند که صفات وجودی موجود در معلول از چهار فرض خارج نیستند. ۱- مستند به علتشان مثلاً «الف» هستند. ۲- مستند به علت دیگری مثلاً «ب» هستند. ۳-

صدف‌اند. ۴- مستند به علتش مثلاً «الف» هستند اما هم‌سنخ آن نیستند. حالت نخست و دوم همان اصل سنخیت‌اند با این تفاوت که در حالت دوم، علت به‌درستی شناخته‌شده نبوده و علت صفت معلول «الف» نبوده است و همچنان با علتش یعنی «ب» رابطه سنخیت دارد. اما حالت سوم باطل است و حالت چهارم همان صدفه است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ۶۰۴؛ خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲/ ۱۲۵؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ۴۶-۴۴) لذا باید صفات معلول از جایی (علت) آمده باشند که این همان سنخیت میان علت و معلول است؛ اما ممکن است از سوی باورمندان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم این ایراد مطرح شود که ناقدان اصل سنخیت نیز در ارائه دلیل برای نظریه ابداع یا اختصاص اصول علیت، سنخیت و عدم جدایی معلول از علت به علل مادی ناتوان هستند. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ۴۸) بنابراین می‌توان اختلاف موجود را بنیادی دانست و از آنجا که قائلان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم به اصل سنخیت تمسک کرده‌اند، باید دید که آیا با پذیرش اصل سنخیت، لزوماً قرآن کریم مخلوقی غیر مباشر برای خداوند است؟ یا همچنان می‌توان آن را مخلوق مباشر خداوند دانست؟

۲.۶ الهی بودن الفاظ قرآن کریم با فرض پذیرش اصل سنخیت و بساطت

ذات

اصل سنخیت، به‌تنهایی برای اثبات خلق با واسطه قرآن کریم کافی نیست. برای مثال ربانی می‌نویسد: «همه موجودات اعم از مادی و مجرد با خداوند متعال که علة العلل و علت حقیقی و بالذات آنهاست، سنخیت دارند، زیرا سنخ حقیقت وجود یگانه است و خداوند همه موجودات را به‌صورت کامل‌تر و بسیط‌دار است» (ربانی، ۱۳۹۲، ۴۲-۱۹) لذا اصل سنخیت برای بشری بودن الفاظ قرآن کریم، لازم است ولی کافی نیست. به‌بیان‌دیگر سنخیت میان علت و معلول برای منحصر شدن معلول به علتی خاص لازم است ولی قائلان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم برای اینکه بتوانند به اصل سنخیت تمسک کنند، باید بساطت حقیقی و محض خداوند را نیز به این اصل بیفزایند که در این صورت باید به این پرسش پاسخ دهند که چگونه ممکن است ترکیب‌های موجود در عالم طبیعت از جمله قرآن کریم و غیره در طول وجود خداوند که هیچ‌گونه ترکیب و تجزیه‌ای در او راه ندارد، قرار بگیرند و در عین حال در حقیقت و ذات و هویت و قوام با یکدیگر اشتراک و وحدت داشته باشند؟ در این صورت یا باید اصل سنخیت را رد کرد یا باید خداوند را موجودی

تحلیلی بر اصل سنخیت در جریان وحی زبانی (حسام امامی دانالو و علی شریفی) ۱۳

مرکب دانست یا باید عالم طبیعت را بسیط دانست. باین وجود نیز این دو مانع الهی دانستن متن قرآن کریم نیست.

علاوه بر این سخنان برخی همچون دکتر سروش، در بشری دانستن الفاظ قرآن کریم، با تمسک به اصل سنخیت و بساطت ذات، با برخی دیگر از مبانی خود آنان ناسازگار است. زیرا از سخنان دکتر سروش، چنین برمی آید که دیدگاه او در مسأله خلقت به فلاسفه و عرفا نزدیک تر است تا متکلمان، چنانکه می نویسد:

نه تنها خدا، در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می اندیشید، اندیشه او بود و این جز بدان سبب نیست که خدای موخدان، بی فاصله و بی حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان، الهی است. (سروش، ۱۴۳۴، مقاله دوم محمد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه: خواب احمد خواب جمله انبیاست)

توضیح آنکه متکلمان که برای تبیین خلقت، نظریه «من لا شیء» (= خلقت از عدم) و فلاسفه نظریه «لا من شیء» (= صدور از ذات الوهی) و عرفا (= تجلی از ذات الوهی) را برگزیده اند. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۵، بخش نخست) همچنین عرفا برای خداوند سه مقام گوناگون تبیین می کنند: ۱- ذات احدیت. ۲- مقام احدیت. ۳- مقام واحدیت؛ (آشتیانی، ۱۳۸۸، ۷۴ به بعد) در مقام جمع میان دیدگاه عرفا و فلاسفه، می توان صادر اول یا همان عقل اول از نگاه فلاسفه را برابر با مقام احدیت و وجود منبسط از نگاه عرفا دانست که در این صورت هم اصل سنخیت رعایت شده و هم بساطت ذات الهی.

به بیان دیگر اصل سنخیت مربوط به مرتبه ای از مراتب وجود الهی است و آنگاه عالم جز وجود خداوند نخواهد بود. (آشتیانی، ۱۳۸۸، ۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲-۳/ ۳۸۷ به بعد؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ۶۶) بنابراین ضمن استفاده از این مبانی، می توان در کنار پذیرش اصل سنخیت، الهی بودن الفاظ قرآن کریم را تبیین کرد.

یعنی از آنجاکه دکتر سروش، خدا را در پیامبر و پیامبر را در خدا می داند (سروش، ۱۴۳۴، مقاله دوم محمد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه: خواب احمد خواب جمله انبیاست) و ملاصدرا و حکمت متعالیه قائل به وحدت وجود و تشکیک در وجود است و دکتر سروش در مواضع متعدد به سخنان او تمسک کرده است، (از جمله: مقاله طوطی و زنبور، کتاب بسط تجربه نبوی و...) می توان به سخنان و مبانی خود دکتر سروش استناد کرد و چنین نتیجه گرفت که معجزات از جمله قرآن کریم - حتی با پذیرش اصل سنخیت و نیز

نقش پیامبران(ع) در معجزات - مخلوق بی واسطه خداوند هستند. زیرا با در نظر گرفتن وحدت وجود و تشکیک در آن، دیگر علل واسطه‌ای مفروض نخواهند بود و نیازی به توجیه نقش آنها از راه علل طولی و نهایتاً تقسیم فعل خداوند، به مباشر و غیر آن نیست. در حالی که اگر الفاظ قرآن کریم را بشری بدانیم و پیامبر اکرم(ص) را واسطه فعل الهی و آلت دست او تصور کنیم، چنانکه برای مثال سروش می‌نویسد:

خداوند در قرآن به پیغمبر(ص) فرموده است: مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى [الأنفال/ ۱۷] (= وقتی که تو تیر افکندی، تو تیر نیفکندی، خدا تیر افکند). قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ [التوبة/ ۱۴] (= کافران و مشرکان را بکشید، خداوند به دست شما آنان را تعذیب می‌کند). در این آیات سخن از این است که آدمیان آلت و ابزار دست خداوندند. خداوند کار خود را از طریق آدمیان انجام می‌دهد. وقتی تو تیر می‌افکنی به‌ظاهر تو تیر افکنده‌ای، اما، در حقیقت، خدا تیر افکنده است. (سروش، ۱۳۷۸، ۲۵۴)

با مبانی خود دکتر سروش متعارض خواهد بود. زیرا بر اساس حکمت متعالیه خداوند مستغنی از داشتن وسیله در انجام افعالش است و درعین حال عبد، واسطه‌ی علی بین خداوند و افعال او نیست. بلکه تنها نور دیدگانی که مستفاد از عالم ملکوت است قادر خواهد بود چنین حالتی را درک کند که دو چشم فرد باز شده، چشمی برای مشاهده حق و چشمی برای مشاهده خلق. در این حالت بیننده، درحالی که فعل حق و خداوند را مشاهده می‌کند در همان حال فعل عبد را نیز می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۱/ ۴۴۳) این بیان نشان می‌دهد که خداوند در انجام افعال خود محتاج به آلت و ابزار نیست تا پیامبران(ع) را آلت و وسیله دست خود کند و از سوی دیگر مخلوق‌های او قادر نیستند خداوند را محدود کنند پس خداوند در همه عوالم وجود دارد. دقیقاً برعکس آنچه سروش تبیین کرده بود. به بیان دیگر معلول وابسته به علت حقیقی خود است و این به معنای آن است که اگر علت از میان برود معلول نیز باید از بین برود و اگر از بین نرفت آنچه از بین رفته علت تامه نبوده است. برای مثال سرخی سیب معلول تابش خورشید به پوست میوه است و اگر میوه در سایه پرورش پیدا کند سرخی همیشگی را نخواهد داشت. ولی با زوال خورشید سیب همچنان سرخ باقی می‌ماند. بنابراین علت اصلی سرخ شدن سیب، علت دیگری است که آن علت همواره با سیب همراه است و سرخی آن را ایجاد می‌کند. خداوند می‌تواند معادلات را بر هم بزند و روند دیگری را سامان دهد و شناخت ما نسبت به معاداتی برای پدید آمدن پدیده‌ای

خاص، نعوذ بالله خداوند را مجبور نمی‌کند که همواره همان معادات را به کارگیرد. بنابراین خلق قرآن کریم از سوی خداوند معذوریت فلسفی ندارد.

براین اساس قرآن کریم در عین اینکه از زبان و دهان پیامبر اکرم(ص) به گوش می‌رسد؛ اما پیامبر اکرم(ص) نه وسیله دست خدا است و نه مشارکتی در تولید قرآن کریم و تکلم الهی دارد، بلکه خداوند که در عالم تجلی می‌کند، در قرآن کریم هم تجلی کرده و الفاظ و معانی آن به طور مطلق الهی است. جالب توجه آنکه خود دکتر سروش نیز این را قبول دارد و به همین نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد:

نظام همبسته و بی‌رنخه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را. بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن (در مدل‌های کلاسیک طبیعیات). بدن چون یک ماشین خودگردان کار می‌کند اما در قبضه تسخیر نفس است و چنان نیست که هر دم، نفس اراده‌ای بکند تا نوروں‌ها شلیک کنند یا هورمون‌ها در خون بریزند. گرچه قلب هم بقول صدرالدین شیرازی، به اراده خفیه نفس می‌تپد. [...] این تمثیل و تقریب دست‌کم نشان می‌دهد که تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیام‌شناسی و وحی‌شناسی هم چهره راستینشان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌هایی خواهیم شد که برای هر رابطه‌ی علی و هرگونه کارکرد و فاعلیتی چهره‌ای و شخصیتی می‌تراشند و جهان را از غوغای رفت‌وآمد موجودات خیالین پر می‌کنند (سروش، ۱۳۸۷، مقاله طوطی و زنبور)

مثال نفس به شکل روشنی تبیین‌کننده رابطه خدا با جهان است. چنانکه «من» در نازل-ترین شکل، جسمانی و مُدرک احساساتی چون درد و غیره است و همین «من» در مراتب بالاتر در تفکر غوطه‌ور است و وجود او در نازل‌ترین حالت وجودی مانع از حضور او در بالاترین حالت وجودی، نخواهد شد و نسبت افعال به او هم در بالاترین حالت و هم در نازل‌ترین حالت مستقیم و بی‌واسطه است.

در این صورت، با پذیرش وحدت وجود و تشکیک در وجود، خداوند یکی از موجودات خواهد بود و دارای تشکیک در وجود و همان‌طور که خداوند دارای مراتب است، پیامبر اکرم(ص)، جبرئیل، وحی و تمام عالم دارای مراتب گوناگون هستند. هر یک از این مراتب، با مرتبه سازگار خود در ارتباط است. یعنی خداوند در مرتبه عقول به مرتبه

عقلانی پیامبر وحی می‌کند و خود وحی هم دارای مراتب است و در آن مرتبه دارای لفظ نیست. فرشته وحی نیز در آن مرتبه، محدود به حدود مراتب دیگر نیست. همان‌طور که در مراتب پایین‌تر ممکن است به صورت «دحیه کلبی» محدود شود و برای پیامبر اکرم (ص) یا به صورت بشر برای حضرت مریم (س) - که خودشان در مراتب پایین قرار دارند - تجلی و تمثیل پیدا کند و با ایشان سخن بگوید. لذا بر سر راه الهی دانستن الفاظ در ضمن پذیرش اصل سنخیت و بساطت ذات، مانعی وجود ندارد.

۷. نتیجه‌گیری

قائلان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم، گاه برای اثبات دیدگاه خود به قواعد فلسفی از جمله اصل سنخیت، تمسک کرده‌اند، اما توجه به مبانی فلسفی خود آنان که برآمده از فلسفه صدر است، از جمله مبنای وحدت وجود و مبنای تشکیک در وجود، ناکارآمدی تمسک به اصل سنخیت برای اثبات بشری بودن الفاظ قرآن کریم را نشان می‌دهد.

با توجه به مسأله وحدت و اصالت وجود و تشکیک در آن، می‌توان چنین نتیجه گرفت که معجزات از جمله قرآن کریم - حتی با پذیرش نقش پیامبران (ع) در آنها - مخلوق بی واسطه خداوند هستند. زیرا با افزودن این مبانی، دیگر علل واسطه‌ای مفروض نخواهند بود و نیازی به توجیه نقش آنها از راه علل طولی و نهایتاً تقسیم فعل خداوند، به مباشر و غیر آن نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. تهرانی می‌نویسد:

حق در مسأله، از نظر مؤلف، عدم هم‌سنخی بین خالق متعال و مخلوق است؛ هم چنان که مقتضای فطرت سلیم خداشناسی بشر است ... مخلوقی که سنخ ماهیت و ماده میت‌الذات، عاجز‌الذات، مظلم‌الذات ... و جاهل‌الذات است کجا و هم‌سنخی با حقیقت مقدسی که عین وجود و نور حقیقی و علم و قدرت و حیات و سایر کمالات ذاتیه است؟!

۲. علامه جعفری می‌نویسد:

اگر مقصود از قانون علیت همان جریان این است که در هر دوره‌ای از فرهنگ بشری با شرایط و خصوصیات متفاوتی در حال تحول بوده است، مسلماً درباره کارهای خدا جریان ندارد ... اما اسناد کارهای خدا به علل غایی، اگر مقصود از علت غایی، انگیزه برای کار بوده باشد مسلم

تحلیلی بر اصل سنخیت در جریان وحی زبانی (حسام امامی دانالو و علی شریفی) ۱۷

است که با نظر به امکان ناپذیر بودن اسناد بیهودگی به کارهای خدا مانند امکان ناپذیر بودن تضاد در جهان هستی، بایستی مورد قبول واقع شود باین معنی که تمام دستگاه آفرینش از کوچکترین جزء گرفته تا کلّ مجموعی آن تابع انگیزه الهی است

۳. یشربی می نویسد:

اگر اصل سنخیت مورد پذیرش قرار گیرد، صرفاً در مورد علت و معلول مادی بوده و قابل تعمیم به رابطه واجب الوجود و معلولش نخواهد بود ... اصل سنخیت تنها در جهان مادی و محسوس، آن هم در حدّ نتیجه حاصل از استقرا و تجربه دارای اعتبار است و صرفاً در جهان مادی سنخیت بین علت و معلول قابل تصور است چرا که در مورد عالم مجردات و فاعل الهی نمی توان گفت بین علت و معلول سنخیتی برقرار شده است، زیرا علت و معلول هرکدام از نوع دیگری هستند

کتابنامه

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸ش) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. ج ۴. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

آشتیانی، مهدی. (۱۳۸۸ش) اساس التوحید. تهران: هرمس. چاپ نخست.

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق) ابداع الافکار فی اصول‌الدین. تحقیق: احمد محمد‌مهدی. ج ۱. قاهره: دارالکتب.

ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳م) تهافت التهافت. مقدمه و تعلیق: محمد العریبی. بیروت: دار الفکر. چاپ نخست.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ش) المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبد‌الله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. چاپ نخست.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱ش) المباحثات. قم: انتشارات بیدار. چاپ نخست.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق) رسائل ابن‌سینا. قم: انتشارات بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵ش) الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلا. چاپ نخست.

اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. آلمان: فرانس شتاينر. چاپ سوم.

افلوطنین. (۱۴۱۳ق) اتولوجیا. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: انتشارات بیدار. چاپ نخست.

بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م) اصول الايمان. تحقیق: ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

بهمینار بن مرزبان. (۱۳۷۵ش) التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.

تهرانی، حاج میرزا جواد آقا. (۱۳۹۰ش) عارف و صوفی چه می‌گویند؟ (بحثی در مبادی و اصول تصوف و عرفان). تهران: نشر آفاق. چاپ نخست.

- جعفری، محمد تقی (بی‌تا) جبر و اختیار. قم: انتشارات دار التبلیغ.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۶ش) تفسیر و نقد و تحلیل مشنوی. تهران: انتشارات اسلامی. چاپ یازدهم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵ش) ریحیق مختوم. ج ۲-۳. قم: مؤسسه اسراء.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱ش) تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره. ج ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۲ش) فاعلیت خداوند در معجزات. مجله کلام اسلامی. شماره ۲۲. صص ۱۹-۴۲.
- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق) البرهان فی علوم القرآن. ج ۱. بیروت: دارالمعرفه. چاپ نخست.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶ش) بشر و بشیر. www.drсорoush.com □ تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۹/۲۰.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷ش) طوطی و زنبور. www.drсорoush.com □ تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۹/۲۰.
- سروش، عبدالکریم (۱۴۳۴ق) مقاله دوم محمد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه: خواب احمد خواب جمله انبیاست. www.drсорoush.com. تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۹/۲۰.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ش) بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۵ش) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مقدمه و تصحیح: هانری کربن و دیگران. ج ۳. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ش) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح جلال الدین آشتیانی. حاشیه هادی بن مهدی سبزواری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. با حاشیه علامه سید محمد حسین طباطبائی. ج ۲ و ۳ و ۶ و ۷ و ۸. بیروت: دار احیا التراث. چاپ سوم.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱ش) تفسیر القرآن الکریم. تصحیح: محمد خواجهوی. ج ۱. قم: بیدار. چاپ دوم.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۴ق) بدایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم. چاپ نخست.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (بی‌تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم. حاشیه: مرتضی مطهری. ج ۳. تهران: صدرا.
- فارابی، ابو نصر (۱۴۰۶ق) فصول متزعه. تحقیق: فوزی نجار. تهران: المکتبه الزهراء. چاپ دوم.
- فارابی، ابو نصر (۱۹۹۶م) السیاسه المدنیه. شرح: علی بو ملحم. بیروت: مکتبه الهلال. چاپ نخست.
- فارابی، ابو نصر. (۱۹۹۵م) آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. شرح: علی بو ملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.

تحلیلی بر اصل سنخیت در جریان وحی زبانی (حسام امامی دانالو و علی شریفی) ۱۹

فخررازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م) الاربعین فی اصول الدین. ج ۱. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه. چاپ نخست.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی ملامحسن. (۱۳۷۵ش) اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۶ش) قاعده الواحد از دیدگاه متکلمان. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ نخست.

قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۵ش) راز خلقت و بقاء. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ نخست.

ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق) تأویلات أهل السنه. تحقیق: مجدی باسلوم. ج ۸. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون. چاپ نخست.

محقق سبزواری، ملاهادی بن مهدی. (۱۳۶۹ش) شرح المنظومه حکیم سبزواری. شرح: آیت الله حسن حسن زاده آملی. تحقیق: مسعود طالبی. ج ۱. تهران: نشر ناب. چاپ نخست.

مصباح، محمد تقی. (۱۳۶۶ش) آموزش فلسفه. ج ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملایری، موسی. (۱۳۹۳ش) تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا. قم: کتاب طه. چاپ سوم.

هاشمی نسب، سید محمود. (۱۳۹۳ش) تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود. با همکاری شعیب حدادی. قم: دلیل ما. چاپ نخست.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۴ش) نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت. مجله نقد و نظر. سال دهم. شماره اول و دوم. صص ۲۶۳-۲۵۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی