

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

ص ۱۴۰-۱۲۷

بررسی تطبیقی سنخیت علی و معلولی در الهیات صدرایی و الهیات تفکیکی

محمد مهدی مشکاتی* بهناز طبیبیان**

چکیده

یکی از مباحث مناقشه برانگیز بین الهیات صدرایی و الهیات تفکیکی، اصل سنخیت بین علت و معلول است. تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست؛ بلکه علیت رابطه‌ای است خاص، میان موجودات معینی و به دیگر سخن، باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت بین علت و معلول تعبیر می‌شود. چون علت هستی بخش، وجود معلول را افاضه می‌کند و به تعبیر مسامحی به معلول خویش وجود می‌دهد، باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش اعطا کند و اگر فاقد آن باشد، نمی‌تواند افاضه کند: « معطی الشئ لا یکون فاقد له » و با توجه به اینکه با اعطای وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی‌شود، روشن می‌گردد که وجود مزبور را به صورت کامل تری دارد؛ به گونه‌ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن محسوب می‌شود. اصحاب تفکیک پذیرفتن اصل سنخیت را مستلزم تالی‌های فاسدی؛ از جمله نفی توحید، اجتماع نقیضین و... می‌دانند، بنابراین، آن را انکار می‌نمایند. در این نوشتار به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه و موارد تقابل آنها با یکدیگر پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: سنخیت، علت و معلول، وجود، ملاصدرا، تفکیک.

مقدمه

یکی از شاخه‌های اصل علیت است که در مکتب تفکیک و حکمت صدرایی جایگاه متفاوتی را به خود اختصاص داده است. از نگاه صدرایی، میان علت و معلول رابطه

نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی سنخیت علی و معلولی در الهیات صدرایی و تفکیکی می‌پردازد. اصل سنخیت،

گیری نحوه خدا آگاهی ما دارد. به بیان دیگر، پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش‌ها، در خداشناسی ما و مجموعه خدا آگاهی ما تأثیر بسزایی دارد.

اصل سنخیت در الهیات تفکیکی، امری ناپذیرفتنی است. اصحاب تفکیک معتقدند هیچ نوع سنخیتی میان خالق و مخلوق وجود ندارد و تباین حکمفرماست.

میرزا جواد تهرانی بیان می‌کند که: «اعتقاد بر این است که اصل سنخیت، از قواعد مسلّمه بین فلاسفه است؛ اما چگونه این قاعده از مسلمات است؛ در حالی که شیخ الرئیس، ابوعلی سینا در مباحث علیت از الهیات *ثفها* حکم نموده «إنّ العله الفاعله لایجب أن تفعل ما یشابها»، بوعلی سینا بر این اعتقاد است فاعل به هر چیزی که وجود می‌بخشد (همیشه) مثل خودش را اعطا نمی‌کند. از این رو، چه بسا وجودی مثل خودش را اعطا نکند و چه بسا وجودی غیر مثل خودش را اعطا نماید؛ مانند آتشی که سیاه می‌کند، در حالی که رنگش سیاه نیست یا مانند حرارتی که گرم می‌کند. مشهور است فاعلی که وجودی مثل خودش را ایجاد می‌کند، در طبیعتی که به غیر اعطا می‌کند، مقدم‌تر و قوی‌تر است از غیر (ابن-سینا، ۱۳۹۰:۱۹۷). همچنین، اکثر فلاسفه مشاء قائل به حقایق متباینه در دار هستی هستند و جماعت کثیری از بزرگان فلاسفه اسلام که مشرب ذوق التّأله داشته‌اند، به اصالت وجود نسبت به ذات مقدس حضرت حق و اصالت ماهیت در ممکنات قائل شده‌اند. گذشته از این، مسلمیت مطلبی بین فلاسفه به معنای کاشفیت از واقع و حقیقت نیست (تهرانی، ۱۳۶۳:۲۲۳).

میرزا جواد تهرانی بیان می‌کند که هیچ دلیل عقلی یا نقلی که موجب سنخیت میان خالق و مخلوق گردد نداریم؛ زیرا عقل نه ذات مقدس حق تعالی را ادراک نموده، نه کیفیت خلق و ابداع را مشاهده نموده است. «ما أشهدتهم خلق السموات و الأرض و لا خلق

ویژه و خاصی وجود دارد و هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و در نظام طبیعت نظمی حکمفرماست که گویای روابط دقیق میان اشیا است. در مقابل، برخی مجموعه فکرشان را مکتب تفکیک و گاهی هم روش علما و فقهای امامیه نامیده‌اند و چنین می‌نمایند که ایشان گرچه شدیداً به نقد و ابطال فلسفه و عرفان می‌پردازند؛ ولی در مقام اثبات، بعضاً به طرح همان مطالب فلاسفه و عرفا پرداخته‌اند. این مکتب سنخیت بین علت و معلول را نمی‌پذیرد و پذیرفتن این اصل را مستلزم تالی‌های فاسدی می‌داند که بیان خواهد شد. در این مقاله، جایگاه سنخیت و عدم سنخیت در خدا آگاهی ما، تفکیک فاعلیت طبیعی از فاعلیت بالاراده در الهیات صدرایی و تفکیکی، دلایل قرآنی تفکیکی‌ها و نقد ملاصدرا از نگاه آنها و... بررسی می‌شود. تاکنون به صورت خاص و ویژه، پژوهشی با این عنوان انجام نگرفته است؛ ولی این موضوع به صورت پراکنده و متناوب در بین کتاب‌ها و مقالات دیده می‌شود که می‌توان به مقاله سید خلیل علاقه‌بند طوسی با عنوان «علیت از دیدگاه اشاعره و مکتب تفکیک» و مقاله حسن میلانی با عنوان «ملاحظات پیرامون مکتب تفکیک» اشاره کرد.

۱- ۱. جایگاه سنخیت و عدم سنخیت در رقم زدن دوگونه خدا آگاهی

در اینجا پرسش‌های بنیادین بسیاری پیرامون خداشناسی و خدا آگاهی ما قابل طرح است: بین خالق و مخلوق چه نسبتی وجود دارد؟ به بیان دیگر، بین وجود خداوند و کمالات وجودی او، از یک طرف، و وجود و کمالات وجودی مخلوقات از طرف دیگر، چه رابطه‌ای هست؟ آیا وجود خداوند از سنخ وجود مخلوقات است؟ آیا کمالات وجودی که او در مقام ذات و صفاتش دارد، از همان سنخ کمالاتی است که به غیر خود اعطا و افاضه فرموده است؟ هر پاسخی به این پرسش‌ها، نقش بنیادینی در شکل-

گونه‌ای مقتضی می‌پذیرد. مقتضی نزد میرزا مهدی اصفهانی معنایی به طور کامل متفاوت با معنای مصطلح آن دارد. مقتضی به معنای اعتباری است که از هم‌شکلی و همانندی پدیده‌ها و تکرار وقایع انتزاع می‌گردد؛ چه وجود هر اقتضای حقیقی و واقعی در عالم، با قدرت مطلقه و اختیار الهی ناسازگار است^۴ (علاقه‌بند، ۱۳۷۸: ۳۳۲). میرزا از جریان هم‌شکلی پدیده‌ها و تکرار وقایع، به عاده الله تعبیر می‌کند. از آن‌جا که عاده الله بر این تداوم و همانندی جاری شده است، ما نمی‌توانیم از هر پدیده‌ای، هر پدیده‌ای را انتظار داشته باشیم^۵.

از منظر خداشناسی صدرایی، واجب الوجود منتهالیه سلسله حاجات و تعلقات است و هیچ‌گونه نقص و قصوری در او راه ندارد. وجودش جامع جمیع کمالات وجودیه؛ بلکه مافوق تمام است. او بسیطه الحقیقه و در عین وحدت و بساطت مشتمل است بر کلیه ذوات و حقایق وجودیه و چنین موجودی با این خصوصیات واجب الوجود بالذات از همه جهات است و هر وجودی و هر کمال متعلق به هر وجودی باید حاصل در ذات واجب الوجود و یا صادر از آن ذات و منبع فیاض باشد که عاید دیگران می‌شود؛ چنانکه در آیه شریفه «ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما» - (غافر- ۷) شاهد این مدعی است و هر دو صفت علم و رحمت را عین ذات او می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: مشهداول: ۶۰).

۱-۲. تأملی پیرامون ریشه‌یابی انکار و تأیید سنخیت در

الهیات تفکیکی و صدرایی

یکی از دلایل انکار اصل سنخیت بین علت و معلول از سوی اهالی تفکیک، انکار اصل علیت است. ایشان اصل علیت را قبول ندارند و به تبع، لازمه آن؛ یعنی سنخیت میان خالق و مخلوق را نیز نفی نموده، خداوند را از چنین نقصی منزّه می‌دانند که با مخلوقات سنخیت داشته باشد. میرزا مهدی اصفهانی از چهره‌های بارز این دیدگاه، اساساً

انفسهم»^۱ (کهف: ۴۹). حکم به سنخیت میان خالق و مخلوق جز وهم و تشبیه و قیاس خالق به مخلوق امر دیگری نخواهد بود. تخصیص ذات مقدس حضرت حق از تحت قاعده سنخیت، اخراج موضوعی و تخصیصی است؛ نه اخراج حکمی و تخصیصی (همان).

یکی از ارکان مکتب تفکیک، میرزا مهدی اصفهانی در معارف القرآن، معتقد است که، همانا خدا، غیر خلق خود و مباین با آنهاست؛ مانند مباینیت صفتی که به موصوف خود متقوم است؛ نه اینکه منزول و برکنار از آن باشد^۲ (میلانی، ۱۳۹۰: ۱۲) یا این حقایق وجودیه، مانند حیات، علم و قدرت، خارج از خداوند رحمان نیست، بلکه تباین و تفاوت آن حقایق با خدا، تباین و تفاوت صفتی است و وجود منحاز مععولی در میان نیست^۳ (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). میرزای اصفهانی (به نقل حسن میلانی در مقاله «ملاحظات پیرامون مکتب تفکیک»)، در تقریرات (همان: ۷۰) بر این باور است که: «و حکم التمییز بینة و بین الخلق هی البینونة الصفتیه». با بررسی این دو مطلب می‌توان پی برد که او به تباین بین علت و معلول معتقد بوده، قائل به سنخیت نیست. ایشان سنخیت بین علت و معلول را به معنایی که فلاسفه صدرایی به کار می‌برند، نمی‌پذیرد و معتقد است اگر مراد فلاسفه از ضرورت سنخیت بین علت و معلول به گونه علیت تامه است؛ به گونه‌ای که تخلف معلول از علت ممکن نباشد، با قدرت مطلقه خداوند منافات دارد؛ زیرا خداوند قادر است از هر علتی، هر معلولی را ایجاد کند؛ در غیر این صورت سلطنت مطلقه او خدشه‌دار می‌شود. میرزای اصفهانی در تقریرات (همان: ۱۳۵)، معتقد است از آن‌جا که صدور آثار گوناگون از اثرکنندگان مختلف بدون حکمت و نظم، سبب اختلال نظام است و علاوه بر این که این همانندی در این نظام طبیعی، امری مشهود و غیرقابل انکار است، آن را انکار نمی‌کند و سنخیت بین علت و معلول را به

به عقل و روش برهانی ایراد و اعتراض دارد. ایشان در اوائل کتاب مصباح الهدی، استدلال شیطان را در سجده نکردن بر آدم که گفت «خلقتنی من نار و خلقته من طین»^۷ (اعراف: ۱۲) استدلالی برهانی می‌داند و معتقد است که اگر برهان حجت و موجه بود، باید استدلال شیطان به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته می‌شد؛ در حالی که مقبول واقع نشد و طرد استدلال او را به معنای عدم پذیرش و فقدان مقبولیت برهان می‌داند. میرزا شش امر را از مفاسد علیت و معلولیت می‌شمرد؛ از جمله: ۱- سنخیت میان علت و معلول؛ ۲- ربط حادث به قدیم؛ ۳- قاعده الواحد؛ ۴- قاعده امکان اشرف؛ ۵- منع قدرت حق تعالی بر ماسوای نظام موجود که مبنای انکار بقاء و قدرت الهی بر محو و اثبات است؛ ۶- انکار رجعت و معاد (تهرانی، ۱۳۳۳: ۶۸). از منظر میرزا با نفی علیت، اساس فلسفه منهدم خواهد شد (همان). از آنجا که موضوع این مقاله سنخیت علی و معلولی است؛ به بررسی اصل اول؛ یعنی انکار سنخیت از منظر مکتب تفکیک می‌پردازیم.

نفی اشتراک معنوی وجود مستلزم نفی سنخیت است. در این دیدگاه، اشتراک لفظی و یا استعمال به نحو حقیقت و مجاز مورد نظر است. تفکیکیان معتقدند که الفاظ عموماً درباره خالق و مخلوق دارای معنای یکسان نیستند. در یک مورد معنای حقیقی خویش را دارند و مورد دیگری به معنای مجازی به کار می‌روند و در هر جمله‌ای به کار روند، به قرینه نیاز است تا معنای خاص خویش را در این مورد بفهمانند. وجود به معنای حقیقی و واقعی خود بر حقیقتی خارجی صادق است و معنای فطری وجود این است که چیزی است که نقیض عدم است و لفظ وجود در مورد خدا به معنای مجازی به کار می‌رود. کاربرد لفظ وجود درباره همه حقایق نباید این توهم را پدید آورد که همه از یک سنخ حقیقت برخوردار هستند (ارشادی نیا، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

با توجه به این مطالب نتیجه می‌گیرند که خدا حقیقتی است که هیچ نوع شباهتی با حقیقت مخلوق ندارد «کل شیء یمكن فی ذات المخلوق لما یمكن فی ذات الخالق» (سیدان، ۱۳۸۳: ۵۲). در نتیجه بینونت کامل است؛ ولی چون بینونت در حقیقت است، جدایی به معنای جدایی اشیا از یکدیگر معنا نخواهد داشت؛ زیرا جدایی اشیا از یکدیگر چون سنخ یکدیگر هستند، جدایی عزلی و مکانی است؛ اما ذات حضرت حق چون سنخ اشیا نیست، بینونت و جدایی حقیقی است (همان).

تفکیکیان این مطلب را هم اضافه می‌کنند که اطلاق مفهوم واحد به معنای واحد بر اشیا مختلف در معقولات اولی که عروض و اتصاف آنها در خارج است، بیانگر سنخیت است؛ اما اگر مفهوم از معقولات ثانیه باشد که محمول ما بزاء خارجی ندارد و جز ذات موضوع، چیزی در خارج نیست، اطلاق آن بر حقایق مختلفه یا انتزاع آن از حقایق متباینه بلااشکال است و عقلاً مفاهیمی را که از معقولات ثانیه هستند، بر موضوعات مختلفه و متباینه اطلاق می‌کنند. برای مثال، می‌توان لفظ موجود را به معنای «طارد العدم» بودن، که مفهوم واحد است، به خدای تعالی و اشیا دیگر حمل کرد؛ چرا که هم از واجب تعالی، هم از موجودات دیگر نفی عدم می‌کند و همه موجودند. لذا معنای واحد طارد العدم به حقیقت بر همه اینها صدق می‌کند. در این صورت، اطلاق این لفظ مثبت سنخیت میان خالق و مخلوق نخواهد بود؛ زیرا اگر لفظ موجود، از معقولات ثانیه باشد، اطلاق آن بر حضرت حق و سایر اشیا اثبات اشتراک در حقیقت نخواهد بود (همان، ۷۰).

صدرا معتقد است که وجود در میان موجودات مشترک معنوی است. وی بین اشتراک لفظی و معنوی تمایز قائل شده است. او اشتراک لفظی را اطلاق اسم واحد بر معانی مختلف می‌داند؛ مانند اطلاق لفظ عین؛ اما

ملاصدرا تأکید می‌کند که وجود به عنوان یک مفهوم مشترک معنوی، با تشکیک بر موجودات حمل می‌شود و وجود امری است دارای مراتب که بالاترین مراتب آن اشدّ وجود است و مراتب پایین تر، مراتب ضعیف‌تری از وجود را دارا هستند.

پس با بررسی دو دیدگاه می‌توان پی برد که ملاصدرا به اشتراک معنوی وجود قائل است و آن را از امور بدیهی می‌داند؛ ولی مکتب تفکیک اشتراک لفظی یا استعمال به نحو حقیقت و مجاز را قبول دارد. تفکیکیان اشتراک معنوی وجود را، مستلزم سنخیت میان خالق و مخلوق می‌دانند به همین دلیل آن را انکار می‌کنند.

از منظر مکتب تفکیک، پذیرفتن سنخیت بین علت و معلول منجر به تالی‌های فاسد می‌شود؛ از جمله:

۱- نفی توحید

اگر بین مراتب مختلف سنخیت باشد، و مرتبه ناقص هم‌سنخ با مرتبه عالی که از نوع وجوب وجود است، باشد؛ بنابراین باید مرتبه ناقص هم وجوب وجود پیدا کند و واجب الوجودها متعدد گردند «تعدد الواجبات بتعدد الموجودات». بر این اساس، توحید نقض می‌گردد (سیدان، ۱۳۸۳: ۸۳).

۲- اجتماع نقیضین

اگر کسی قائل به سنخیت بین حضرت حق و کائنات یا به اصطلاح سنخیت بین علت و معلول باشد، یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شود یا از ممکن‌الوجود صرف نظر نماید؛ زیرا اگر سنخیت باشد و مرتبه لایتناهی با مرتبه ضعیفه در حقیقت اشتراک داشته باشند، یک حقیقت در مرتبه ضعیف، عدم وجوب وجود همان حقیقت در مرتبه عالی خواهد بود. در نتیجه، یک حقیقت هم وجوب وجود دارد، هم عدم وجوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است. به بیان دیگر، وجود فقری که حقیقت آن فقر است و وجود مستغنی که حقیقتش غناست، ممکن نیست

اشتراک معنوی را اطلاق یک لفظ با یک معنی بر چند امر مختلف که در داشتن آن معنی اشتراک دارند می‌داند؛ همانند اطلاق لفظ نور بر نور شمع و نور شعله که همه آنها در داشتن معنی نور مشترکند. فقط در شدت و ضعف اختلاف دارند و اشتراک در وجود در میان موجودات نیز بدین گونه است. صدرا اشتراک معنوی بودن وجود را نزدیک به امور بدیهی اولی می‌داند؛ برای اینکه عقل بین یک موجود و موجود دیگر آن مناسبت و مشابهتی را می‌یابد که در میان موجود و معدوم مثل آن را نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۶).

ملاصدرا برای اثبات اشتراک معنوی وجود دلایلی می‌آورد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱- مفهوم وجود، مفهومی است مقسمی؛ شامل اقسام خود از وجود واجب و وجود ممکن؛ وجود ممکن نیز جوهری و عرضی است؛ و بدیهی است که آنچه امکان تقسیم دارد، در میان اقسامش در همان معنی مشترک است.

۲- لفظ وجود وقتی که در قافیه یک قصیده تکرار می‌شود «ایطاء» یعنی تکرار قافیه محسوب می‌شود. این بدان علت است که لفظ وجود دارای مفهوم واحدی است و همین امر باعث شده است که انسان حکم کند که قافیه تکرار شده است. اگر وجود مشترک لفظی بود، در تکرار آن در قافیه «ایطاء» به وجود نمی‌آمد.

۳- وجود، نقیض عدم است و هیچ تمایزی میان اعدام نیست. پس عدم، واحد است نقیض واحد نیز واحد است. در غیر این صورت، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ زیرا امکان ندارد یکی از دو طرف تناقض مفهومی واحد باشند و طرف دیگر آن مفهوم‌های متعدد باشد.

۴- «رابطه» در قضایا و احکام نوعی از وجود است و این رابطه به رغم اینکه قضایا و احکام در موضوعات و محمولات با هم اختلاف دارند همان یک معنی را افاده می‌کند (همان).

در حقیقت یکی باشند و اگر حقیقت واحد به حساب آیند، اجتماع نقیضین می‌شود (همان).

این استدلال اولاً ناشی از تلقی نادرست از نظریه تشکیک وجود است. در تشکیک علی‌رغم اشتراک همه مراتب در حقیقت واحد، هر مرتبه نیز ویژگی خاص خود را دارد که قابل تعمیم به دیگر مراتب نیست و اقتضای آن مرتبه خاص است؛ ثانیاً مبتنی بر یک تصور غلط از امکان فقری و در حقیقت، ناشی از یک برداشت نادرست از نظریه مذکور است. این‌که وجود ممکن عین فقر و نیازمندی است، به این معناست که ممکن الوجود، وجودی از خود ندارد و هر چه دارد از اوست؛ نه اینکه یک چیزی دارد که با آن چیزی که واجب‌الوجود دارد، متفاوت است، اساساً چیزی نیست و هرچه هست از اوست؛ برای مثال، حیاتی که واجب‌الوجود دارد، بالذات است و واجب‌الوجود در حیات داشتن، مستقل بالذات است و هیچ وابستگی به غیر ندارد؛ اما ممکن‌الوجود در حیات داشتن وابسته به واجب‌الوجود است؛ نه اینکه ممکن‌الوجود حیاتی دارد و حیاتش هم یک ویژگی خاصی دارد که با حیات واجب‌الوجود متفاوت است. به عبارت دیگر، آنچه او دارد، از خودش است و آنچه ممکن دارد از خودش نیست و از او دریافت کرده است و البته، آنچه از او دریافت کرده است، نامحدود نیست. پس اینکه می‌گوییم وجود ممکن، وجود فقری و ربطی است؛ یعنی او در وجود و کمالات وجود، هیچ نحوه استقلالی از واجب تعالی ندارد. همچنین، در مورد اشکال اول باید گفت که بین خالق و مخلوق از حیث مرتبه سنخیتی نیست، بلکه از حیث وجود و کمالات وجود همسنخ هستند؛ ولی یکی نامحدود است و بنابراین، مرتبه واجب لاحدی و مرتبه ممکن، محدودیت است.

۳-۱. تفکیک فاعلیت طبیعی از فاعلیت بالإرادة در الهیات تفکیکی

تفکیکی‌ها، بین علل طبیعی و علل ارادی تمایز قائل می‌شوند و در قلمرو طبیعت سنخیت را می‌پذیرند؛ اما در قلمرو اراده و فاعلیت‌های بالإرادة قائل به عدم سنخیت هستند.

اصحاب تفکیک معتقدند، سنخیت میان علل طبیعی است؛ زیرا معلول از دل علت جدا می‌شود و به تعبیری تنزل و ترشح علت است (همان: ۴۷).

با اندکی تأمل و تعمق، در نقادی بر سخن تفکیکیان می‌توان گفت که هر معلول وجودی، تنزل و ترشح علت است و در ضمن تنزل و ترشح به معنای جداشدن نیست. در نتیجه، سنخیت در بین تمام علل و معالیل جاری است. تفکیکیان معتقدند اگر بین علت طبیعی و معلولش شباهتی نباشد، صدور هر چیزی از هر چیزی انتظار می‌رود؛ اما وقتی علت، فاعل بالإرادة و المشیه باشد، و معلول موجد او باشد، لازمه ایجاد تباین است، نه سنخیت؛ زیرا وقتی علت ایجاد کرد، معلول ایجاد شده مسبوق به عدم است، و حقیقت مسبوق به عدم به این معناست که ذات او ذات فقر است و ذاتش ذات عدم اقتضاء وجود است، چون موجد است و مشخص است با موجودی که ذاتش، ذات غنا و بی‌نیازی است؛ تباین دارد (همان).

اشکال وارد بر این دیدگاه، این است که، ماهیت اشیا با وجود حضرت حق سنخیت ندارد و اساساً ماهیت، امری اعتباری است. اصحاب مکتب تفکیک در اینجا حداقل در مورد ماسوی الله، اصاله‌الماهیتی فکر کرده‌اند. خداوند وجود محض است و در جایی که ما اثبات سنخیت می‌کنیم، بین وجود خالق و وجود مخلوق است.

۴-۱. دلایل قرآنی تفکیکی‌ها و نقد ملاصدرا از نگاه

تفکیکیان

اصحاب تفکیک معتقدند بینونت ذاتی و تباین حقیقی که

ظاهر «مراد کلکم یعمل علی شاکلته» است و درباره حق تعالی وارد است که «لایقاس بالناس» (تهرانی، ۱۳۶۳: ۲۲۳).

اما ملاصدرا، تفسیر دیگری از آیه «قل کل یعمل علی شاکلته» ارائه داده است. او این آیه را بر خلاف تفکیکی-ها، دلیلی برای سنخیت بین علت و معلول دانسته و چنین معتقد است که، عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع اوست و عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس در سراسر عالم هستی موجودی نیست، مگر آنکه اصل و حقیقت آن در حیظه ذات و سعه وجودی او موجود است. و هیچ موجودی در عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایره هستی نگذارد، مگر آنکه برای او در حضرت حق صورتی است مشابه و مشاکل با او؛ زیرا وجود معلول سایه و نمونه‌ای است از ذات خداوند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۴۱). اگر بین جاعل بالذات و مجعول بالذات سنخیت نباشد، لازم می‌آید «صدور کل شیء عن کل شیء»، مراد از علت بالذات و فاعل تام موجودی است که صمیم ذاتش مبدأ صدور معلول خود است و معلول بالذات موجودی است که وابستگی به غیر در تقویم ذاتش و نفس حقیقت او معتبر باشد. اگر چنانچه سنخیت موجوده بین علت و معلول آن، بعینه در غیر این معلول موجود باشد، صدور این معلول از علت مذکور دون سایر معالیل ترجیح بلامرجح است.

هر معلولی قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد؛ ولی به وجودی اعلی و اتم، و این تعیین در علت، مبدأ صدور معلول است و بدون این تحقق معلول موجود نخواهد شد. معلول تنزل همان تعیین و جهت سابقه‌ای است که عین وجود علت است و ملاصدرا گفته مبدأ سنخیت بین علت و معلول نیست، مگر تعیین معلول در علت، قبل از وجود و تنزل آن به وجود خاص خود و عین‌الربط و صرف‌الفقر بودن آن نسبت به علت تامه خود.

مستلزم بینونت اوصاف و احکام است، از بدء خلقت تا ابد بین خالق و مخلوق ثابت است و هرگز مرتفع نبوده و مرتفع نمی‌گردد؛ مگر به آرزو و توهم و خیال. آنها برای اثبات نفی سنخیت بین علت و معلول، ادله‌ای از قرآن و روایات آورده‌اند، که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱). سبحانه و تعالی عما یشرکون^۹. (زمر: ۶۷)

تفکیکیان از این آیه، برای نفی سنخیت استفاده می‌کنند. آنگاه که مثلی برای حضرت حق نباشد، بدیهی است که نفی سنخیت می‌شود؛ زیرا قوی‌ترین اشتراک، اشتراک در حقیقت است. اگر چیزی با چیز دیگر در حقیقت اشتراک داشته باشد، مهم‌ترین مثلثیت در این مورد تحقق پیدا کرده است. با نفی مثلثیت به نحو مطلق، بینونت اثبات می‌شود (سیدان، ۱۳۸۳: ۸۳).

۲- «قل کل یعمل علی شاکلته» (سوره اسراء: ۸۴) میرزا جواد تهرانی از دیگر چهره‌های مکتب تفکیک در تفسیر این آیه می‌گوید: مقصود از شاکله در آیه مبارکه معلوم نیست که شبه و طبع و طینت باشد، بلکه یا مقصود نیت است، چنانکه در کتب لغت این معنی را نیز برای شاکله نوشته‌اند، از این جهت که نیت شکل دهنده عمل است به نیکی و بدی؛ زیرا نیت روح عمل است. نیت حسنه، عمل آدمی را نیک و خود آدمی را بهشتی می‌کند و نیت فاسده عمل آدمی را تباه و او را دوزخی می‌نماید؛ یا مقصود از شاکله، طریقه و مذهب است؛ چنانکه مناسب با تفریع جمله بعد است که می‌فرماید «فریکم أعلم بمن هو اهدی سبیلاً»^{۱۰} و بنابراین، این دو معنی فرضاً استفاده می‌شود که بیان کند بین طریقه و مذهب و اثر آنها، هم‌سنخی و مشاکله است؛ ولی اینکه هر مؤثری در عالم هم‌سنخ و مشاکل با اثر خود است از معنای آیه برداشت نمی‌شود. آیه مبارکه ظهور و دلالتی ندارد بر اینکه کل فاعل «حتی الحق تعالی» یعمل علی شاکلته، بلکه برحسب

و معلول حد ناقص علت و علت حد تمام معلول است و مجعول رشح و فیض وجود جاعل است؛ بدون آنکه جاعل از مقام منزله خود تجافی و تنزل نماید (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۱۷۴).

۵-۱. دلایل روایی

۱- امیرالمؤمنین می‌فرماید: «فارق الأشياء لا علی الاختلاف الأماكن و تمکن منها لا علی الممازجه»^{۱۲} (ابن بابویه، ۱۴۲۲: ۷۱/۲۷).

از نظر تفکیکی‌ها، با توجه به این روایت، حضرت حق هیچ نوع سنخیتی با اشیا ندارد و لذا وقتی گفته می‌شود «فارق الأشياء»؛ یعنی اشیا در گوشه‌ای هستند و خدا در گوشه‌ای دیگر. اشیا مکانی دارند و خدا مکانی دیگر؛ اما کیفیت این جدایی روشن نیست و چگونگی ندارد. خداوند متعال «تمکن من الاشياء» اما چنین نیست که با مکان ممزوج شود. هر چیزی که در مکانی جای می‌گیرد، طبیعی است که مزجی با آن دارد؛ اما حضرت حق چنین نیست. «و تمکن منها لا علی الممازجه» (سیدان، ۱۳۸۶: ۷۸).

۲- حضرت امیر می‌فرماید: «حدّ الأشياء کلها عند خلقه اياها إبانه لها من شبهه و إبانه من شبهها»^{۱۳} (ابن بابویه، ۱۴۲۲: ۴۳) و (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۳۵/۱).

در این روایت وجه بینونت، حد اشیا اعلام شده است. تفکیکیان معتقدند چون اشیا مخلوق هستند و به عبارتی نیازمند هستند تا به وجود بیایند، در این صورت نمی‌توانند با خالق که غنی مطلق است، سنخیتی داشته باشند. به عبارت دیگر، مخلوق بودن اشیا را دلیل بر محدود بودن آنها و تباینشان با حق تعالی می‌دانند؛ در حالی که با تأمل دقیق می‌توان پی برد که در اصل وجود حرفی از تباین زنده اند و تباین را فقط در حد آن جاری می‌دانند؛ در حالی که صدرای شیرازی سنخیت را در اصل وجود می‌داند.

تفکیکیان فلاسفه را متهم به این می‌کنند که آیات قرآن و احادیث را بر طبق مفاهیمی که فکر می‌کنند درست است، تأویل می‌کنند؛ در حالی که می‌توان این ایراد را بر خود آنان گرفت که برای اثبات بینونت برداشت سطحی و ظاهری خود را بر قرآن و حدیث تحمیل می‌کنند.

۳- امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «ولا یخطر ببال اولی الرویات خاطره من تقدیر جلال عزته لبعده من أن یكون فی قوی المحدودین لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقین»^{۱۴} (ابن بابویه، ۱۴۲۲: ۵۲) و (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۵).

تفکیکیان این حدیث را مؤید بینونت می‌دانند. حرف ادراکی به دور است و انسانها قادر به ادراک خداوند نیستند، سنخیتی در کار نیست و خداوند خلاف خلقش است و شبیهی ندارد؛ اما در نقدی به این سخن می‌توان گفت که اگر خداوند خلاف خلقش است و شبیهی ندارد، چگونه انسانها مرآت اسماء و صفات الهی‌اند؟ در حالی که در قرآن کریم و ادعیه، مضامینی وجود دارد که بیانگر این هستند که موجودات تجلیگر اسماء و صفات الهی‌اند. نخستین کسی که در اسلام مسأله تجلی خدا را مطرح کرد، امیرمؤمنان علی (ع) و بعد از آن حضرت امام حسین (ع)، سپس ائمه و اولیا و عرفای اسلامی بوده‌اند. امام علی (ع) می‌فرماید: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجته»^{۱۵} (نهج البلاغه: خطبه ۱۰۸).

از این رو، عرفان کامل آن است که انسان را از خدا به مخلوقات و از مخلوق به خالق راهنمایی می‌کند.

تفکیکیان بر پایبندی به ظواهر متون اسلامی به ویژه قرآن کریم، اصرار می‌ورزند. آنها معتقدند که ظواهر متون دینی حجت است و تأویل این متون جایز نیست؛ اما با تفسیر دقیق و منطقی این آیات و روایاتی که در اثبات بینونت آورده‌اند و ما مواردی از آنها را در بالا ذکر کردیم، می‌توان به اثبات سنخیت رسید. زمانی که بین موجودات

مقابل این آیات و روایاتی که تفکیکیان به آن استناد می‌کنند، آیات و روایاتی وجود دارد که در رد آنان است.

۱-۶. قاعده بسیطه الحقیقه در اثبات سنخیت در الهیات

صدرایی و الهیات تفکیکی

ملاصدرا در *سفار* فصل دوازدهم با عنوان «فی آن واجب الوجود تمام الاشیاء و کل الموجودات و الیه یرجع الامور كلها» می‌نویسد: «بسیطه الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» از استدلال این صغری و کبری به دست می‌آید.

صغری: واجب الوجود بسیطه الحقیقه است.

کبری: و کل بسیطه الحقیقه کل الاشیاء.

نتیجه: واجب الوجود کل الاشیاء است.

واجب الوجود بسیطه الحقیقه و مفروغ عنه است و به استدلال نیاز ندارد؛ زیرا ترکیب در حضرت حق راه ندارد. در این قاعده چنین بیان شده است که واجب الوجود بسیطه الحقیقه است و ترکیب در او به هیچ وجه راه ندارد؛ زیرا امر مرکب به اجزای خویش نیازمند است، در حالی که واجب الوجود غنی مطلق است و فقر و نداری در او راه ندارد. هیچ حقیقتی در جهان نیست که واجب تعالی فاقد آن باشد. پس اشیا با حدود و تعیناتشان او نیستند؛ چون حد امر عدمی است و عدم نوعی نقص و نیاز است و در واجب الوجود امر عدمی وجود ندارد؛ ولی منهای حدود و تعیناتشان او هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۶/۱۱۰).

۱-۶-۱. مکتب تفکیک و نقد دیدگاه ملاصدرا:

تفکیکیان اظهار می‌نمایند، صحت و تمامیت این دلیل مبتنی است بر اینکه در عالم یک سنخ حقیقت باشد؛ یعنی مثلا اشیاء مادی با سنخ نور و علم و حیات و قدرت همسنخ باشند و الا با فرض تعدد سنخیت اگر بگوییم وجود مطلق؛ یعنی خدا در ذات خود جامع همه اشیاء است، ترکیب از سنخ ماده و سنخ حیات و ترکیب از ماهیات اصیل و وجودات اصیل در ذات او لازم می‌آید. از

قائل به سنخیت نباشیم و رابطه خالق و مخلوق را چیزی جز تباین ندانیم، در این صورت چگونه می‌توان موجودات را به تمام معنا، آیت و نشانه بر وجود خدا دانست؟ میرزا جواد تهرانی معتقد است: مخلوق و مصنوع تنها به این دلیل که ذات مقدس خالق را از حد نفی و تعطیل خارج نماید، آیت و نشانه‌ای است بر وجود صانع؛ اما این امر به هیچ وجه دلیل بر مشابهت و مسانخت خالق و مخلوق نیست؛ در غیر این صورت خداوند متعال هم به دلیل مشابهت با مخلوقات، نیازمند به صانع دیگری می‌بود. در احادیث از ائمه هده مه‌دیین وارد شده است، همچنانکه باید ذات او را از حد تنزیه خارج کرد، از حد تشبیه نیز باید خارج کرد. لازمه آیتیت شیء بر شیء دیگر، هرگز همسنخی و مشابهت نیست (تهرانی، ۱۳۶۳: ۲۲۳) و لذا خداوند می‌فرماید: «و من آیاته أن خلقکم من تراب ثم إذا أنتم بشر تتشرون»^{۱۶} (روم: ۲۰)؛ اما ملاصدرا در نقطه مقابل، عالم را همگی صور ذات و وجود حق می‌داند و می‌گوید هر موجودی از موجودات عالم اسمی است از اسماء الهی، و چون همگی مظاهر اسماء و صفات اویند و اسماء و صفات، مظاهر ذات و حاکی از وجود اشیاء در ذات اویند؛ پس عالم مانند صفحه‌ای است از هستی که صور و نقوش کلیه اشیا به قلم تکوین در آن ترسیم یافته است و اصول و حقایق آن صور در ذات حضرت حق موجودند به وجود علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۴۳).

به نزد آنکه جانس در تجلی است

همه عالم کتاب حق تعالی است

و آیه شریفه «وَأَیْمَا تُولُو فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^{۱۷} (سوره بقره: ۱۵) بدین نکته اشاره دارد که عالم هستی تجلیگر اسماء و صفات الهی است؛ چنانکه در دعای کمیل می‌خوانیم (و باسمائک التی ملأت أركان کل شیء)، که بیانگر این است که اسماء حق ارکان همه هستی را پر کرده است. در

که تسبیح را به همه موجودات نسبت می‌دهند؛ زیرا محتوای این آیات معرفت و شعور عمومی سراسر جهان هستی را دربردارد. پس تمام موجودات اگرچه ظاهراً زنده نیستند؛ اما حقیقتاً زنده و آگاه و تسبیح‌گوی حق‌اند. بر خلاف نظریه میرزا جواد که معتقد است موجودات جامد فاقد شعورند و در این صورت نمی‌توان آنها را با واجب تعالی هم‌سنخ دانست (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۳۱۷).

اما باید توجه داشت که مادیت ماده کمالی نیست؛ نه برای ماده و نه برای غیر ماده؛ زیرا مادیت ماده، حد کمالات ماده است؛ مثلاً نفس فاعلیت ماده، که عبارت است از تأثیرگذاری آن، یک کمال است که البته مادیت ماده، حدی است برای آن. خود این حد، کمال نیست، بلکه نقص است که خداوند منزّه از آن است. به عبارت دیگر، مادیت ماده نه برای ماده و نه غیر آن کمالی نیست؛ زیرا مادیت ماده حد است، همانند ماهیت که حد وجود است و این حد امری است عدمی و نوعی نقص است و خداوند منان مبرا از هر گونه نقص است. هیچ‌گاه خداوند را نمی‌توان منزّه از اصل فاعلیت دانست و همین‌جاست که ما به قاعده دیگری می‌رسیم که عبارت است از قاعده « معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود».

ملاصدرا معتقد است هر کمالی را که موجود نازل و معلول دارد، موجود عالی و علت آن را خواهد داشت؛ زیرا معطی کمال فاقد آن کمال نخواهد بود، و هر کمالی را که موجود عالی و علت دارد، موجود نازل و معلول به نوبه خود و به اندازه هستی خویش خواهد داشت؛ یعنی ممکن نیست که کمالی در موجود عالی و علت باشد و هیچ سهمی از آن در موجود نازل و معلول نباشد و سنخیت تام بین آنهاست. پس واجب الوجود بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصیل در نهایت درجات و مراتب کمالیه وجود و جامع جمیع نشأت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۶۰).

این روست که فاعلیت حق متعال نسبت به ماده و ماهیات اصیله، فاعلیت به نحو فیضان و اشراق و تشوّن ذاتیه نیست. وجود ماده برای ماده و موجودات مادی کمال و فضیلت است، نه برای ذات حق متعال که عین نور و حیات و علم و قدرت است. وجودی که بر ابداع موجودات مادی، (لامن شیء^{۱۸}) قادر باشد، از وجودی که اعلیت و قادریت او در ایجاد اشیاء مادی به نحو فیضان و تنزل ذاتی او باشد، اکمل و اشرف است و حق متعال وجود اکمل است. میرزا جواد تهرانی معتقد است فقر علمی و محدودیت مدارک از درک حقایق، موجب شده است که بشر زمانی که به یک سری مطالب دسترسی پیدا کرد، خود را کاشف حقیقت بداند و صرفاً با داشتن یک مفهوم انتزاعی، چنین نتیجه بگیرد که چون این مفهوم را نمی‌توان از متنوع منہ مختلف انتزاع نمود پس لابد از یک متنوع منہ واحد انتزاع شده، در نتیجه همه موجودات را از واجب تعالی گرفته تا ذره‌های جامد بی شعور را از یک نوع حقیقت می‌داند و همه را هم‌سنخ می‌پندارد. بر خلاف میرزا جواد تهرانی که قائل به ذره‌های جامد بی شعور در عالم هستی است (تهرانی، ۱۳۶۳: ۲۳۵)، آیت الله جوادی آملی بر این باور است که، همه موجودات آیه و نشانه‌ای بر وجود حق تعالی هستند و حق تعالی وجودش عین علم و قدرت و حیات است و در سراسر عالم ظهور دارد. پس تمام موجودات دارای علم و حیات هستند و گرنه آیات آن ذات نبودند. بر همین مبنا، شعور عمومی در سراسر عالم ظهور دارد. از نظر حکمت متعالیه قرآن کریم یک شعور رقیقی برای همه موجودات قائل است؛ چنانکه در آیه «تکلمنا أیدیه... و تشهد أرجلهم...»^{۱۹} (یس: ۶۵) «قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا...»^{۲۰} (فصلت: ۲۰) در قیامت دست و پا و جلود شهادت می‌دهند؛ چون آن روز ظرف ادای شهادت است. یا آیه «وإن من شیء إلا یسیح بحمده»^{۲۱} (اسرا: ۴۴) و دیگر آیاتی

نتیجه

خود این مردم آنها را حاضر و گواه نساختم (و کمکی از کسی نخواستم).

۲- إنه تعالی غیره مبین معه بینونه صغه متقومه بموصوفه لابینونه عزله.

۳- هذه الحقایق الوجود و الحیاه و العلم و القدره غیرمنعزله عن رب العزه بل البینونه، البینونه الصفتیه.

۴- فان لم یکن قادراً مختاراً کالجمادات و النباتات و بعض الحیوانات فلا محاله یقع الاثار و تتحقق عن تلک المؤثرات باذن... تعالی و رضائه و قدرته و اختیاره فانه لا یقع شیء فی الارض و لا فی السماء بسبقه منها الا باذن... و رضائه فانه تعالی غالب علی امره فان اذن و رضی بوقوع هذا الاثر یقع عن مؤثره لاجل المناسبه بینه و بین المؤثر و ان لم یأذن لا یقع فالتناسب و التشاکل مقتضی لصدور المشاکله.

۵- شبیه این تعبیر در میان فرقه اشاعره رواج داشت. ابوالحسن اشعری از بنیانگذاران فرقه اشعری، روابط ضروری میان اشیا و حوادث را انکار می‌کند و می‌گوید هیچ رابطه ضروری میان پدیده‌ها وجود ندارد، بلکه عاده الله بر این تعلق گرفته است که برخی حوادث را عقب برخی دیگر خلق کند. به علاوه، خداوند قادر است این روند را هرگاه بخواهد قطع کند (اشعری: ۱۳۶۲: ۴۱۲). ابن-رشد در نقد این دیدگاه می‌گوید: اگر روابط بین اشیا را براساس عاده الله تفسیر کنیم، روابط میان موجودات صرفاً یک رابطه قراردادی و وصفی می‌شود و ممکن است این رابطه در یک زمانی تحقق پیدا کند و زمانی تحقق پیدا می‌کند؛ و اگر کسی سببیت را در میان موجودات عالم طبیعی انکار کند، دیگر نمی‌تواند خدا را بشناسد؛ زیرا ما از طریق روابط علمی که میان موجودات در عالم خلقت وجود دارد، به وجود خدا پی می‌بریم (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۳).

۶- پروردگارا، همه چیز را به رحمت و علم خویش

۱- از جمله دلایل انکار سنخیت بین علت و معلول در مکتب تفکیک، انکار اصل علیت است؛ در حالی که در مکتب صدرا اصل علیت جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و یکی از اصول مسلم این مکتب است.

۲- در نگاه تفکیکیان رابطه خالق و مخلوق بر پایه غیریت است؛ در حالی که در نگاه صدرایی رابطه بر پایه سنخیت است.

۳- در بحث سنخیت، تفکیکیان بر این باورند که میان معقولات اولی سنخیت حکمفرماست؛ در حالی که میان معقولات ثانیه هیچ سنخیتی وجود ندارد؛ اما ملاصدرا اصل سنخیت را مابین همه معقولات اثبات کرده است.

۴- تفکیکیان اشتراک معنوی وجود را انکار می‌کنند؛ زیرا پذیرفتن آن را مستلزم سنخیت میان خالق و مخلوق می‌دانند؛ در حالی که صدرا، اشتراک معنوی وجود را پذیرفته است.

۵- تفکیکیان اصل سنخیت را مستلزم نفی توحید و اجتماع نقیضین می‌دانند، بنابراین آن را انکار می‌کنند.

۶- تفکیکیان در قلمرو فاعلیت طبیعی اصل سنخیت را می‌پذیرند؛ اما در قلمرو فاعلیت‌های بالاراده قائل به عدم سنخیت هستند، در حالی که ملاصدرا سنخیت را در بین تمام علل و معالیل جاری می‌داند.

۷- راهکار تفکیکیان برای گریز از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول، پدیده عاده الله است که شباهت زیادی با نگاه اشعریان دارد.

۸- میرزا جواد تهرانی حکم به سنخیت میان خالق و مخلوق را جز وهم و تشبیه و قیاس خالق به مخلوق چیزی نمی‌داند؛ ولی در نگاه صدرایی حکم به سنخیت میان خالق و مخلوق یکی از اصول مسلم عقلی است.

پی‌نوشت

۱- من در وقت آفرینش آسمان‌ها و زمین و یا خلقت

- فراگرفتی.
- ۲۱- موجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست. هیچ موجودی نیست، مگر اینکه مسیح و حامد حق است.
- منابع
- ۱- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشاهی (۱۳۶۸). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی (۱۳۷۹). قم: دفتر نشر الهادی.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۲۲). اتوحد، بیروت: مؤسسه نشر اسلامی.
- ۴- _____ (۱۴۰۴). عیون اخبارالرضا، قم: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۵- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). کشف عن مناهج الادله فی عقاید المله، بیروت: دراسات الوحده العربیه.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰). الهیات شفا، تهران: امیرکبیر.
- ۷- ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۶). از مدرسه معارف تا انجمن حجثیه و مکتب تفکیک، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۸- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۶۲). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۹- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۵). ابواب الهادی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- تهرانی، جواد (۱۳۶۳). عارف و صوفی چه می‌گویند، تهران: واحد کتاب بنیاد بعثت.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). شرح حکمت متعالیه، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: انتشارات اسراء.
- ۱۳- سیدان، جعفر (۱۳۸۴). سلسله مباحث عقاید، سنخیت، عنیت، تباین، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۷- مرا از آتش و او را از خاک آفریده‌ای.
- ۸- خدای یکتا را هیچ مثل و ماندی نیست.
- ۹- آن ذات پاک یکتا منزله متعالی از شرک مشرکان است.
- ۱۰- ای محمد، بگو هر کسی عملش بر وفق مقتضیات ذات و مشابه با فطرت اوست.
- ۱۱- و طریقه و مذهب هر کس، او را به شکلی می‌سازد.
- ۱۲- خود را از چیزها جدا کرده، نه این که با آنها اختلاف مکان داشته باشد، در آنهاست، نه از آن جهت که با آنها مخلوط شود.
- ۱۳- اشیاء را با خلق کردن محدود ساخت تا آنها را از شبیه بودن به خودش و خود را از شبیه بودن به آنها جدا کند.
- ۱۴- به ذهن صاحبان افکار، خیالی از تقدیر عزت خدا خطور نمی‌کند؛ به جهت اینکه خداوند از دسترس قوای ادراکی خلق به دور است؛ زیرا که او بر خلاف خلقش است و هیچ شبیهی برای او در میان مخلوق وجود ندارد.
- ۱۵- سپاس مخصوص خداوندی است که به واسطه مخلوقاتش بر مخلوقاتش تجلی کرده و به واسطه حجثش بر دل همه آنها ظاهر گشته است.
- ۱۶- و یکی از آن قدرت خدا این است، (پدر) شما آدمیان را از خاک خلق کرد. سپس که (به‌توالد) بشری شدید در همه روی زمین منتشر گشتید.
- ۱۷- پس به هر طرف رو کنید، به سوی خدا روی آورده اید.
- ۱۸- یعنی اینکه ماده قبلی ندارد و إلا مسبوق به وجود خدا و کمالات وجودی حق تعالی است.
- ۱۹- دستهایشان با ما سخن گوید... و پاهایشان به آنچه کرده‌اند، گواهی دهد... .
- ۲۰- و آنها به پوستهایشان گویند: چگونه بر اعمال ما شهادت داده‌اید؟

- ۱۴- علاقه بند حسینی طوسی، سید خلیل. (۱۳۷۸). مقاله «علیت از دیدگاه اشاعره، مکتب تفکیک، حکمت متعالیه»، مجله حوزه، ش ۹۲.
- ۱۵- الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۱). *الاصول من الکافی*، بیروت: دارصعب و دارالتعارف.
- ۱۶- لاهیجی، ملامحمد جعفر. (۱۳۷۶). *شرح رساله مشاعر*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال آشتیانی، تهران: انتشارات طوبی.
- ۱۷- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۱۸- مصلح، جواد. (۱۳۶۶). *ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه*، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۹- _____ (۱۳۳۷). *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- مفید، حسین. (۱۳۶۰). *ترجمه ابواب الهدی*، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- ۲۱- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه*، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۲- _____ (۱۳۸۰). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۳- _____ (۱۳۴۲). *المشاعر*، تهران: انتشارات طهوری.
- ۲۴- میلانی، حسن. (۱۳۹۰). مقاله «ملاحظات پیرامون مکتب تفکیک»، *فصلنامه سمات*، شماره دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی