



Explaining the Mode of Existence of Divine Traditions Based on the Principles of Transcendent Philosophy (Ḥikmat-e Muta‘āliyah)

Sajjad Azarian¹, Hasan Moallemi², Mohammad Taqi Yousefi³

¹ Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir-Al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding author**). sajjadazarian83@gmail.com

² Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir-Al-Olum University, Qom, Iran. h.moallemi57@gmail.com

³ Department of Philosophy and Theology, Baqir-al Olum University, Qom, Iran. yosofi@bou.ac.ir

Abstract

Divine traditions, meaning the laws governing divine actions, have long attracted the attention of Islamic exegetes, and in later periods, the interest of theologians; however, philosophical studies in this field are rarely found. One of the fundamental philosophical-ontological questions concerning divine traditions pertains to the manner of their existence. This study, employing a rational-analytical method and grounded in the principles of *Transcendent Philosophy (Ḥikmat-e Muta‘āliyah)*, investigates the extension of this philosophical system in explaining how divine traditions exist. Specifically, the research focuses on questions such as: what is the ontological mode of divine traditions; do they belong to existence or quiddity (*māhiyyah*); do they possess external existence or not; and are they mentally posited (*i‘tibārī dhihnī*) or objectively real (*‘aynī*). In this context, the ontology of divine traditions is analyzed through the lens of the four causes (*‘ilal al-arba‘ah*), alongside an explanation of certain attributes and characteristics of these divine traditions. The findings indicate that divine traditions are not quiddative entities; rather, they are among the properties of existence and possess an objective reality that is actualized in the very existence of beings in the external world. Moreover, the concept of “tradition” and the notions signifying divine traditions belong to the category of secondary philosophical intelligibles (*ma‘qūlāt thanawī falsafī*). All divine traditions operate under the general law of causality, which endows them with universality, immutability, order, and hierarchical structure.

Keywords: Existence, Divine Traditions, Divine Action, Law, Causality, Transcendent Philosophy.

Cite this article: Azarian, S., Moallemi, H. & Yousefi, M.T. (2025). Explaining the Mode of Existence of Divine Traditions Based on the Principles of Transcendent Philosophy (Ḥikmat-e Muta‘āliyah). *Theosophia Practica*, 17(2), p. 31-52. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.72294.1239>

Received: 17 January 2025

Accepted: 6 March 2025

Received in revised form: 18 April 2025

Available online: 6 July 2025

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



تبیین کیفیة وجود السنن الإلهیة علی أساس مبانی الحکمة المتعالیة

سجاد آذریان^۱، حسن معلمی^۲، محمدتقی یوسفی^۳

^۱ قسم الفلسفة وعلوم الکلام الإسلامية، کلیة الفلسفة والأخلاق، جامعة باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (المؤلف المسؤول).

sajjadazarian83@gmail.com

^۲ قسم الفلسفة وعلوم الکلام الإسلامية، کلیة الفلسفة والأخلاق، جامعة باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. h.moallemi57@gmail.com

^۳ قسم الفلسفة واللاهوت، جامعة باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. yosofi@bou.ac.ir

الملخص

السنن الإلهیة، بمعنى القوانين الحاكمة علی أفعال الله تعالى، كانت منذ القدم موضع اهتمام المفسرين المسلمين، وفي العصور المتأخرة أصبحت موضع دراسة المتكلمين، غير أن الدراسات الفلسفیة في هذا المجال نادرة. ومن أهم المسائل الميتافیزیقیة في فلسفة السنن الإلهیة مسألة کیفیة وجود هذه السنن. وقد تناول هذا البحث، بمنهج عقلي- تحليلي، وبلاستناد إلى مباني الحکمة المتعالیة، مدى امتداد هذا النظام الفلسفي في تفسير کیفیة وجود السنن الإلهیة. وتركزت تساؤلات الدراسة علی طبیعة وجود السنن الإلهیة، وانتمائها إلى الوجود أو إلى الماهیة، وكونها موجودة في الخارج أو غير موجودة، وما إذا كانت اعتباراً ذهنياً أم أمراً عينياً. كما ناقش البحث الوجود الأنطولوجي للسنن الإلهیة علی أساس العلل الأربع، وبيّن بعض خصائصها وصفاتها. وتظهر النتائج أن السنن الإلهیة ليست من الأمور الماهویة، بل هي من أحكام الوجود، وهي حقائق واقعية تتحقق بعين وجود الموجودات في الخارج، وأن مفهوم السنّة والمفاهيم الدالة علی السنن الإلهیة من سنخ المعقولات الثانية الفلسفیة. وجميع السنن الإلهیة خاضعة للسنّة الكلية للعلیة، ممّا يمنحها طابع العموم والثبات والنظام والترتيب والتسلسل فيما بينها.

الكلمات المفتاحیة: الوجود، السنن الإلهیة، الفعل الإلهي، القانون، العلیة، الحکمة المتعالیة.

تبیین نحوه وجود سنت‌های الهی براساس مبانی حکمت متعالیه

سجاد آذریان^۱، حسن معلمی^۲، محمدتقی یوسفی^۳

^۱ گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول). sajjadazarian83@gmail.com

^۲ گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. h.moallemi57@gmail.com

^۳ گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. yosofi@bou.ac.ir

چکیده

سنت‌های الهی به معنای قوانین افعال الهی، از دیرباز مورد توجه مفسرین اسلامی و در دوران متأخر مورد توجه متکلمین قرار گرفته است؛ اما مطالعات فلسفی در این حوزه به ندرت یافت می‌شود. یکی از مسائل کلان در حوزه هستی‌شناختی فلسفی سنت‌های الهی، بررسی نحوه وجود این سنت‌ها است. این تحقیق با روش عقلی-تحلیلی و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه، امتداد این نظام فلسفی را در تبیین نحوه وجود سنت‌های الهی مورد بررسی قرار داده است. به طور خاص، سوالات این پژوهش بر محور نحوه وجود سنت‌های الهی، تعلق آن‌ها به وجود یا ماهیت، وجود خارجی داشتن یا نداشتن و اعتبار ذهنی یا عینی آن‌ها متمرکز است. در این میان هستی‌شناختی سنت‌های الهی بر مبنای علل اربعه آن و همچنین تبیین برخی از ویژگی‌ها و خصوصیات سنت‌های الهی مورد بحث قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد که سنت‌های الهی اموری ماهوی نیستند؛ بلکه از احکام وجود و امری واقعی‌اند که به عین وجود موجودات در خارج تحقق دارند و مفهوم سنت و مفاهیم حاکی از سنت‌های الهی از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند. همه سنت‌های الهی تحت سنت عام علیت قرار دارند و این امر سبب عمومیت، تغییرناپذیری و نظام‌مندی و ترتیب و ترتب میان سنت‌های الهی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: وجود، سنت‌های الهی، فعل الهی، قانون، علیت، حکمت متعالیه.

استناد به این مقاله: آذریان، سجاد؛ معلمی، حسن؛ یوسفی، محمدتقی (۱۴۰۴). تبیین نحوه وجود سنت‌های الهی براساس مبانی حکمت متعالیه. *آیین حکمت*، ۱۷ (۲)، ص ۳۱-۵۲. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.72294.1239>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

<https://pwq.bou.ac.ir/>

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© ۱۴۰۴ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. مقدمه

سنت‌های الهی طرق و روش‌های عام، مستمر و حکیمانه خداوند در تدبیر امور هستی‌اند که برطبق مقتضای قوانین و ضوابطی که در افعال الهی وجود دارند، صورت می‌گیرند و تکوین و تشریع الهی براساس آنها شکل گرفته است. مبدأ اصلی بحث از سنت‌های الهی، قرآن کریم است و مفسرین در ذیل آیات مرتبط و همچنین، قدمای از متکلمین به صورت پراکنده در لابه‌لای مباحث خود به برخی از آن سنن و قوانینی که در افعال الهی وجود دارد، اشاره داشته‌اند. این بحث میان متأخرین از متکلمان و مفسرین، مورد توجه بیشتری قرار گرفته و تحت عنوان مستقلی از آن بحث شده و کتب مستقلی در این زمینه نگارش یافته است. در زمینه تعریف و ویژگی‌های سنن الهی و همچنین، سنت‌های الهی مرتبط با جوامع، کتب، مقالات و پایان‌نامه‌های زیادی نگارش یافته که از جمله آنها می‌توان به کتاب‌های «مدرسه القرآنیة اثر شهید صدر»، «قرآن و سنن الهی در اجتماع بشری» اثر محمد محمدی گیلانی و «سنن التطور الاجتماعي فی القرآن الکریم اثر آیت‌الله محسن اراکی» و... اشاره کرد. اما تمرکز و محور بحث در همه این آثار، بیان سنن الهی به طور عام یا مرتبط با اجتماع است. البته در کتاب «قرآن و سنن الهی در اجتماع بشری»، در مواردی مؤلف به تناسب بحث، اجمالاً به تبیین عقلی پرداخته است. کتاب «حکومت خداوند یا سنت ایجاد و تأثیر» نوشته «غلامحسین زکوی» کی دیگر از آثاری است که در مباحثی، رویکرد عقلی و تحلیلی را در پیش گرفته؛ لکن در این موارد نیز روش مؤلف بیشتر کلامی و ناظر به پاسخ‌گویی به شبهات است تا امتداد مبانی فلسفی در تحلیل و تبیین ابعاد سنت‌های الهی. پذیرش سنت‌های الهی در تدبیر جامعه، به معنای قانون‌مندی جامعه و وجود رابطه علیت میان پدیده‌های اجتماعی و تاریخی است. به همین جهت، بحث از آن در «فلسفه تاریخ» و «جامعه‌شناسی» نیز مناسب خواهد یافت. برخی از اندیشمندان اسلامی معاصر از جمله شهید مطهری در کتاب «جامعه و تاریخ»؛ آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب «جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن» و آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «جامعه در قرآن» با همین نگاه در مقام نقد دیدگاه برخی از فلاسفه تاریخ غرب مبنی بر جبری و اتفاقی بودن تحولات تاریخ و تطورات اجتماعی، به اثبات رابطه علیت میان پدیده‌های تاریخی و اجتماعی و قانون‌مندی آن و نقش اختیار انسان در آن پدیده‌ها پرداخته‌اند و زمینه را برای توجیه دخالت و نقش‌آفرینی سنت‌های الهی در جامعه و تاریخ فراهم نموده‌اند.

از میان آثاری که مستقیماً به مطالعه فلسفی سنت‌های الهی پرداخته‌اند، می‌توان به سه پایان‌نامه اشاره کرد: ۱. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «مبانی فلسفی سنن تربیت در قرآن» اثر ام البنین شاکری لموکی؛ ۲. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تبیین فلسفی سنت‌های الهی هدایت و امتحان» اثر صدیقه اکبری؛ ۳. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تبیین فلسفی-کلامی سنت ابتلاء در کلام امام علی(ع)» نوشته نسرين محمدی. آنچه بیان شد، آثار یافت شده در زمینه مطالعه عقلی سنت‌های الهی

است که به رشته تحریر درآمده. همان‌گونه که مشاهده می‌شود اثر مستقلی که امتداد یک نظام فلسفی را در تحلیل و تبیین سنت‌های الهی به‌طور عام یا سنتی خاص بحث کرده باشد، به‌ندرت یافت می‌شود. آثاری هم که رنگ‌وبوی عقلی دارد، بیشتر از منظر کلامی و با رویکرد توجیهی - اقصاعی و پاسخ به شبهات، از سنت‌های الهی بحث کرده است. به‌دلیل اهمیت و فایده‌مندی معقول‌سازی مفاهیم دینی و با توجه به فقدان پژوهش‌های جامع و دقیق فلسفی در زمینه سنت‌های الهی، جا دارد که در این زمینه پژوهش‌های بیشتری نگارش یابد و از منظر هستی‌شناختی، خداشناختی و انسان‌شناختی مورد تبیین فلسفی قرار گیرد. یکی از کلان‌ترین مطالعات فلسفی پیرامون هستی‌شناختی سنت‌های الهی که تاکنون به آن پرداخته نشده است، بحث از نحوه وجود سنت‌های الهی به‌عنوان حقیقتی در عالم هستی است؛ یعنی پاسخ به این سؤالات که آیا اساساً سنت‌های الهی واقعیت خارجی دارند یا صرفاً مفاهیمی ذهنی هستند؟ سنت‌های الهی از سنخ وجودند یا از سنخ ماهیت؟ اگر وجود خارجی دارند، آیا دارای ما به‌إزاء عینی در خارج‌اند یا اینکه منشأ انتزاع دارند؟ به‌عبارت دیگر، آیا مفاهیم بیانگر سنت‌های الهی از سنخ معقولات اولی هستند یا ثانی فلسفی یا ثانی منطقی؟ اگر از سنخ امور کلی هستند و مفاهیم حاکی از آنها از سنخ معقولات است، آیا دارای مصادیق جزئی نیز هستند؟ آیا سنت‌های الهی با هم ارتباط دارند و اگر ارتباط دارند این ارتباط به چه صورت است؟ علل اربعه سنت‌های الهی چیست؟ براساس نظام‌ها و دستگاه‌های مختلف فلسفی می‌توان به این سؤالات پاسخ داد. اما با توجه به اینکه حکمت متعالیه، نتیجه قرن‌ها تفکر فلسفی پیرامون وجود و حقایق هستی و تجسم تکامل‌یافته این تفکرات است؛ از این‌رو، شایسته است از منظر حکمت متعالیه به این سؤالات پاسخ داده شود. بنابراین، ما در این نوشتار با توجه به مبانی حکمت متعالیه، سنت‌های الهی را از زوایایی که برای عقل قابل دسترسی است، مورد بررسی قرار می‌دهیم تا به درک عمیق‌تری از آن برسیم.

۲. چیستی سنت‌های الهی

۲-۱. سنت در لغت

سنت از ماده (س ن ن) در لغت به معنای سیره، طریق و روش است. ازهری در معنای آن می‌نویسد: «و هي مأخوذة من السَّنن و هو الطريق» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۱۲). ابن‌سیده، فیومی و ابن‌منظور سنت را به «سیره» معنا کرده‌اند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۴۱۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۲۵). راغب اصفهانی، «سنت‌الله» را به روش حکمت الهی یا روش طاعت و بندگی او معنا می‌کند: «سُنَّةُ اللَّهِ تَعَالَى: قَدْ تَقَال لَطَرِيقَةُ حَكْمَتِهِ، وَ طَرِيقَةُ طَاعَتِهِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۹). ابن‌سیده و ابن‌منظور «سنت‌الله» را به نقل از لحيانی به احکام و اوامر و نواهی الهی معنا می‌کنند: «و سُنَّةُ اللَّهِ أَحْكَامُهُ وَ أَمْرُهُ وَ نَهْيُهُ، هَذِهِ عَنِ اللَّحْيَانِيِّ... وَ السُّنَّةُ: السَّيْرَةُ حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً»

(ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۴۱۷؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۲۵). براساس آنچه بیان شد می توان سنت را به معنای «طریق» دانست و «طریق» اعم از «سیره»، «قول» و «تقریر» است. بنابراین، کسانی که سنت را به «سیره» معنا کرده اند، در واقع آن را به یکی از مصادیقش اطلاق نموده اند. این واژه وقتی با واژه «الله» ترکیب می شود، به معنای «طریق الهی» است و هم طریق طاعت و بندگی او را شامل می شود که در واقع، همان اوامر و نواهی خداوند هستند؛ هم طریق حکمتش را دربرمی گیرد که همان افعال و سیره تکوینی خداوند حکیم است. بنابراین، سنت به معنای لغوی، هم تکوین را شامل می شود و هم تشریع را.

۲-۲. سنت الهی در قرآن کریم

واژه «سنت» و جمع آن (سنن) در قرآن ۱۶ بار درباره جوامع و امت های پیشین به کار رفته است: مانند: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (آل عمران، ۱۳۷؛ نساء، ۲۶؛ احزاب، ۶۲)؛ «سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (اسراء، ۷۷)؛ «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب، ۶۲). در همه آیاتی که بیان گر سنت های الهی هستند، واژه سنت به همان معنای لغوی استعمال شده است. در قرآن کریم، برخی از سنن الهی با لفظ سنت مشخص شده اند؛ اما آیاتی وجود دارد که در مقام بیان سنت های الهی هستند و از الفاظ دیگری در تعبیر آن استفاده شده است. برخی، واژه «کلمات الله» را در قرآن کریم به معنای سنت های الهی دانسته اند (صدر، بی تا، ص ۱۱۹). قرآن کریم «سنت» را، هم به خدای متعال نسبت می دهد و هم به انسان ها. در این کتاب شریف، هم به تعبیری مانند «سُنَّةَ اللَّهِ» و «سُنَّتِنَا» (سنت ما) برمی خوریم، و هم به تعبیری مانند: «سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ» (سنت پیشینیان)، «سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا» (سنت پیامبران الهی قبل از تو) و «سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (سنت های گذشتگان). این امر نباید موجب این اشتباه و توهم شود که دو نوع سنت وجود دارد. در واقع، یک سنت واحد می تواند از لحاظ نسبتش با «فاعل» به خدای متعال اضافه شود، و از لحاظ نسبتش با «قابل» به انسان ها اضافه گردد (و در اضافه، آذنی مناسبت کافی است) (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۷۰).

۲-۳. سنت الهی در تعاریف اندیشمندان

مفسرین و علمای اسلام در تعریف سنت الهی، سنت را به همان معنای لغوی یعنی طریق و روش دانسته اند؛ با این قید که مستمر باشد. شیخ طوسی در «التبیان» در تعریف سنت الهی می نویسد: «سنت، طریقه و روش در تدبیر حکیم است و از اقسام آن سنت، سنت رسول خدا است و آن روش و رسمی است که به امر خدای تعالی آن را اجراء فرمود، پس (سنت) به آن اضافه شده است؛ زیرا پیامبر آن را به امر خدا انجام می دهد و اصل سنت به معنی طریقه بوده و به چیزی که یک بار یا دوبار انجام گیرد سنت گفته

نمی‌شود. برای اینکه سنت، روش مستمره و جاریه است» (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۲-۳۶۳). تعریف شیخ طبرسی نیز مشابه تعریف شیخ طوسی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۱). علامه طباطبایی سنت را چنین تعریف می‌کند: «سنت به معنای طریقه معمول و رایج است، که به طبع خود غالباً یا دائماً جاری باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۰). بنابراین، سنت الهی یعنی روش و طریقه خداوند که غالباً یا دائماً استمرار و جریان دارد. برخی نیز سنت‌های الهی را در اصطلاح به «ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۶۹) یا «روش‌هایی که خدای متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آنها تدبیر و اداره می‌کند» (همان)، تعریف کرده‌اند. همه تعاریف فوق را می‌توان در این عبارت جمع‌بندی کرد: «طرق و روش‌های مستمر و قانون‌مند خداوند در افعالش که بر اساس آن‌ها عالم را تدبیر می‌کند». با توجه به این تعریف، طرق و روش‌های مستمر الهی، گاهی در ایجاد است که سنت‌های تکوینی نامیده شده و گاهی در تشریع و ارائه طریق بندگی است که سنت‌های تشریعی نامیده می‌شوند.

۳. خصوصیات و ویژگی‌های سنت‌های الهی

قبل از بیان نحوه وجود سنت‌های الهی، لازم است برخی خصوصیات و ویژگی‌های سنت‌های الهی را که از آیات قرآن به دست می‌آید، بیان کنیم؛ زیرا این خصوصیات را در ضمن بیان نحوه وجود سنت‌های الهی تبیین خواهیم کرد.

۳-۱. عمومیت و فراگیری

سنت‌های الهی عام بوده و محدود به زمان و مکان خاصی نیستند؛ بلکه قوانینی کلی هستند که با تحقق موضوعشان، در همه امکان و ازمنه و نسبت به همه افراد، امکان تحقق دارند. اگرچه برخی سنن مشروط به تحقق شرایطی هستند؛ اما آن شرایط در هر زمان و مکان و نسبت به هر گروهی که محقق شود، امکان تحقق آن سنن نیز وجود دارد. بنابراین، مراد از عمومیت سنت‌های الهی، مطلق بودن آنها نیست، بلکه عمومیت و ظرفیت تحقق آن نسبت به زمان و مکان و افراد است؛ هرچند ممکن است به نحو مشروط و با تحقق قیودی جریان یابد. این حقیقتی است که از آیات قرآن به دست می‌آید: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء، ۲۶)؛ «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ هَٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۱۳۷-۱۳۸). توجه دادن به حوادث و سنت‌های تحقق‌یافته نسبت به پیشینیان و عبرت گرفتن از آنها در این آیات، حاکی از آن است که اکنون نیز امکان تحقق آنها وجود دارد.

۳-۲. تغییرناپذیری

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سنن الهی، ثابت بودن و تغییرناپذیری است. قرآن کریم می‌فرماید: «سنة الله

التي قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلا» (فتح، ۲۳)؛ «فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا» (فاطر، ۴۳). براساس این آیات، سنت‌های الهی تبدیل و تحویل نمی‌پذیرند. در اینجا سه عنوان «تبدیل»، «تحویل» و «تغییر» وجود دارد که لازم است تفاوتشان بیان شود. شیخ طوسی و به تبع ایشان، شیخ طبرسی در تفاوت این عناوین می‌نویسند: «واژه تبدیل، به معنای قرار دادن چیزی به جای چیز دیگر و واژه تحویل، به معنای قرار دادن چیزی در غیر مکانی که ابتدا بوده و کلمه تغییر، به معنای دگرگون کردن چیزی برخلاف حالتی که قبلاً بوده، است» (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۴۵). براساس این بیان، کلمه تغییر، اعم از تبدیل و تحویل است و هرنوع دگرگونی را شامل می‌شود. «سنت‌های الهی تبدیل نمی‌پذیرند»، یعنی یک سنت بدل نمی‌پذیرد و نسخ نمی‌گردد؛ به این معنا که در مجرای تحققش سنت جدیدی جایگزین آن شود. و «سنت الهی تحویل نمی‌پذیرند»، یعنی یک سنت در جایگاه سنت دیگر قرار نمی‌گیرد؛ مثلاً سنت‌هایی که اختصاص به مؤمنین دارند، هرگز کفار را شامل نمی‌شود.

۳-۳. حاکمیت برخی از سنت‌ها بر برخی دیگر

بین سنت‌های الهی روابطی حاکم است که نحوه جریان هر کدام را تعیین می‌کند. از این رو، سنت‌های الهی از جهت دایره شمول و جریان آن در واقعیت خارجی، همگی در یک سطح نیستند؛ بلکه برخی عام‌تر از بعض دیگر بوده و گاه حاکم بر آن است (آقاجانی، ۱۳۹۳، ص ۴۹). از این رو، ممکن است یک سنت جنبه «اقتضایی» داشته باشد؛ یعنی مشروط به یک شرط وجودی یا عدمی باشد که تحقق آن شرط، خود در حوزه جریان سنتی دیگر قرار گیرد. به عنوان مثال، فعلیت یافتن عذاب استیصالی برای کفار، مشروط به فرارسیدن اجل کافران است؛ در حالی که تعیین زمان اجل آنان خود وابسته به سنت‌های دیگر است. براساس یکی از این سنت‌ها، مردم روی زمین از راه تناسل و توالد، انسان‌های دیگری را به دنیا می‌آورند و از این رهگذر، چه بسیار افراد مؤمنی که در دامان کفر زاده می‌شوند و برخلاف والدین خود، طریق حق را در پیش می‌گیرند؛ پس اگر خدا همه کافران را به دلیل کفرورزی‌شان هلاک کند، زمینه آفرینش آن گروه از اخلاف مؤمن آنان از بین خواهد رفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۵۹۵). از همین رو است که نوح (ع) تنها هنگامی برای کافران قوم خود درخواست عذاب کرد که مطمئن بود از نسل آنان هیچ فرزند مؤمنی به دنیا نخواهد آمد: «إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح، ۲۷).

۳-۴. توالی و نتایج سنت

گاهی ممکن است برخی از سنت‌ها در طول سنن دیگر قرار گیرند؛ به این نحو که یک سنت از آثار سنت دیگر محسوب شود و با تحقق سنت مؤثر، سنتی که اثر آن است نیز به دنبالش جاری شود، یا جایگاه یک سنت پس از سنت دیگری باشد. مثلاً برطبق آیات قرآن پس از ارسال نبی به سوی یک قوم، آن قوم ابتدا

تحت سنت ابتلاء، گرفتار سختی و ناراحتی می‌شوند و اگر این سختی‌ها در بازگشت آنان به راه حق مؤثر نبود؛ به دنبال آن، خداوند سنت مکر را جاری می‌کند و به آنها نعمت می‌دهد و اگر باز هم به راه حق بازنگردند در مرتبه سوم، آنها را تحت سنت استدراج قرار می‌دهد: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَاءُ وَالسَّرَاءُ فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (اعراف، ۹۴-۹۵). بنابراین، جایگاه سنت مکر پس از سنت ابتلاء و جایگاه سنت استدراج، پس از سنت مکر است و این سنن در طول یکدیگر و به‌طور متوالی جاری می‌شوند.

۴. نحوه وجود سنت‌های الهی

در تعریف سنت‌های الهی گفتیم که سنت‌های الهی طرق و روش‌های مستمر و قانون‌مند خداوند در افعالش است که بر اساس آن‌ها عالم را تدبیر می‌کند. در تعریف فوق سه عنصر اساسی به کار رفته است: ۱. روش و طریق؛ ۲. فعل؛ ۳. قانون. روش و طریق، فعلی است که به‌صورت مکرر در شرایطی خاص صادر می‌شود و تکرار این فعل دلالت می‌کند بر اینکه در صدور آن فعل ضوابط، شرایط و قوانینی تکوینی وجود دارد که هرگاه آن شرایط و ضوابط تحقق می‌یابد، آن فعل صادر می‌شود. بنابراین، می‌توان سنت‌های الهی را به «قوانین افعال الهی» معنا کرد. با توجه به این مطلب برای شناخت نحوه وجود سنت‌های الهی، ابتدا باید به نحوه وجود «افعال الهی» و سپس به نحوه وجود «قانون تکوینی» بپردازیم.

۴-۱. نحوه وجود فعل الهی

از دیدگاه حکمت متعالیه، معلول، عین الربط به علت و همان ایجاد علت است و ایجاد نیز فعل علت است. بنابراین، مخلوقات و پدیده‌های عالم هستی همگی فعل الهی و معلول و عین ربط به ذات اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰، ۴۶-۴۷؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۵۲-۵۳). از طرف دیگر، هر فعلی معلول ذات فاعل است. از این رو، ایجاد و صدور فعل توسط فاعل، یک امر اضافی قائم به طرفین یعنی علت و معلول نیست؛ بلکه منظور، صدور و علیتی است که عین ذات علت است. یعنی فاعل به دو حیثیت ذات و علت تحلیل نمی‌شود؛ چراکه این دو عین یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰۴). فعل حق در واقع، افاضه و اشراق حق و اضافه اشراقیه و قیومی حق است که یک طرف دارد و آن، حضرت حق است. فعل حق که عین ربط به حق و قیومیت حق محسوب می‌شود، مصحح و مبنای همه فیوضات حضرت حق است؛ مثل خالقیت، رازقیت، عالمیت، قادریّت، مریدیت و غیر آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۱-۴۲). از دیدگاه حکمت متعالیه، جعل اصالتاً به وجود تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۴؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۵۲-۵۳)؛ لذا، در وجودبخشی به مخلوقات، وجود اشیاء مجعول است. در نتیجه، فعل الهی که همان ایجاد الهی است نیز از سنخ وجود

خواهد بود. بنابراین، فعل الهی اولاً و بالذات نه از سنخ ماهیت است، نه از سنخ اعتباریات صرفاً ذهنی، بلکه از اوصاف وجود بما هو وجود است و در مرتبه تنزل وجود از مراتب عالی به مادون و تنزل از مرتبه علت به مرتبه معلول و از مقایسه مرتبه ذات و اسمای خداوند با مخلوقاتش به عنوان معقول ثانی فلسفی، انتزاع می‌شود. یعنی مخلوقات وقتی با ذات الهی مقایسه می‌شوند، چون صادر از ناحیه او هستند، فعل خداوند هستند و خداوند، فاعل آنها محسوب می‌شود.

۴-۲. نحوه وجود قانون

کلمه قانون در اصل، لغتی سریانی یا یونانی به معنای مسطره (خط‌کش) است. واژه قانون در دو اصطلاح منطقی و فلسفی به کار می‌رود. در اصطلاح منطقی به «امر کلی منطبق بر جزئیاتش که احکام و احوال جزئیاتش از طریق آن دانسته می‌شود»، تعریف شده است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۷۳؛ نکری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۹). «امر کلی» در تعریف قانون، بیانگر این نکته است که قانون به «معنا» و «صورت» کلی در نفس گفته می‌شود (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷-۸؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۶)؛ اما به قضیه‌ای که بیانگر آن معنای کلی است، «قاعده» اطلاق می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۷۳؛ نکری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۹). البته قانون معادل با قاعده نیز استعمال شده است و به قضیه و قاعده کلی نیز قانون گفته می‌شود (نکری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۹؛ تهنوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۰۰؛ عجم، ۲۰۰۴م، ج ۲، ص ۳۲۲). فارابی در تعریفی مشابه با تعریف فوق می‌نویسد: «القوانین فی کل صناعة أقاویل کلیة أی جامعة ینحصر فی کل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل علیه تلك الصناعة وحدها حتی یأتی علی جمیع الأشياء التي هی موضوعة للصناعة أو علی أكثرها» (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۱۷). براساس تعاریف فوق، به اصول کلی هر علم و صنعتی قانون گفته می‌شود. در نتیجه می‌توان قانون به معنای منطقی را قسمی از علم و معادل «علم تصدیقی کلی» دانست. از این رو، احکامی که برای علم گفته شده است شامل قانون نیز می‌شود. با توجه به این مطلب، خود مفهوم قانون، وصف تصدیقات کلی در ذهن است. از این رو، در زمره معقولات ثانی منطقی قرار می‌گیرد؛ زیرا معقول ثانی منطقی از امور ذهنی انتزاع شده و وصف موجودات در ذهن به شمار می‌رود و ظرف اتصاف و عروض در آنها (تفکیک وجودی بین صفت و موصوف) ذهن است و قضیه‌ای که از این اوصاف و موصوفات‌شان ساخته می‌شود نیز قضیه ذهنیه است. به عبارت دیگر، مطابق و نفس‌الامر این محمولات، ذهن است و حکم بر وجود ذهنی موضوع حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۷۸).

حال باید بررسی شود که این صورت‌ها و امور کلی که نزد ذهن موجودند و مصادیق قانون‌اند در اثر چه فرآیندی در نفس پدید می‌آیند؟ به عبارت دیگر مفهوم قانون از چه چیزی و به چه صورتی انتزاع

می‌شود؟ آیا قانون علاوه بر مصادیق ذهنی که گزاره‌های کلی ناظر به قوانین تکوینی هستند، مصادیق خارجی نیز دارند؟ با پاسخ به این پرسش‌ها معنای فلسفی قانون نیز روشن می‌شود. «قانون» معنای بسیار عامی دارد که شامل قوانین تشریعی و اعتباری و قوانین تکوینی و حقیقی هر دو می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۵). با توجه به اینکه سنت‌های الهی از سنخ قوانین تکوینی و حقیقی هستند، بحث را نیز پیرامون این سنخ از قوانین ارائه می‌کنیم. «قانون حقیقی یا تکوینی» حکایت از یک ارتباط نفس‌الامری می‌کند که با اعتبار و وضع و قرارداد سروکاری ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹). مصادیق قانون تکوینی (به معنای منطقی)، همگی تصدیقات و گزاره‌هایی هستند که واقعیت و نفس‌الامر را توصیف می‌کنند؛ یعنی یا حکایت از واقعیات عینی مجرد دارند یا حکایت از واقعیات عینی مادی و یا حکایت از واقعیت‌های ذهنی. وقتی با حقایق عینی روبه‌رو می‌شویم، از رابطه ضروری میان دو موجود، یا دو مرتبه از مراتب وجود، یا دو ماهیت، یا ماهیت و لوازمش، یا وجود و احکامش، اصلی کلی را به عنوان قانون انتزاع می‌کنیم. به عنوان مثال، همیشه طلوع خورشید را ملازم با نورانیت زمین می‌بینیم و از این ملازمه و ضرورت میان آن دو، قانونی کلی استنتاج می‌کنیم که در قالب یک قضیه شرطیه لزومیه می‌توان آن را بیان کرد: «هرگاه خورشید طلوع می‌کند، زمین روشن می‌شود». قوانین علمی و تکوینی حتی در مواردی که به صورت قضایای حملیه حقیقیه یا شرطیه منفصله حقیقیه اظهار می‌شوند، باطناً و درواقع، به قضایای شرطیه متصله لزومیه بازگشت می‌کنند (همان، ۱۳۱). روشن است که به دلیل کلیت قانون، اجزای گزاره‌ای که بیانگر قانون است (یعنی موضوع و محمول یا مقدم و تالی) نیز باید کلی و از سنخ معقولات باشند؛ که معقولات و تصورات کلی، خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: معقول اولی، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی. بنابراین، تصورات جزئی به عنوان اجزای قضایای بیان‌کننده قانون، قرار نمی‌گیرند. با توجه به اینکه هر ملازمه و ضرورتی میان پدیده‌ها در سایه رابطه علیت صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱)، می‌توان گفت که قوانین تکوینی از کشف روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها به دست می‌آید. بنابراین، همه قوانین تکوینی را می‌توان تحت قانون فلسفی علیت در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰) و علیت را عام‌ترین قانون عالم دانست. سنخیت و ضرورت علی و معلولی نیز از لوازم و فروع قانون علیت محسوب می‌شوند که در همه قوانین حکم‌فرما هستند. براساس اصالت وجود و تعلق جعل به وجود، رابطه علیت بالأصله میان وجود علت تامه و معلولش برقرار است، نه ماهیت‌شان. در این صورت، قانون علیت از اوصاف وجود و عرض تحلیلی وجود است و به عین تحقق مراتب تشکیکی وجود و روابط میان آنها در واقعیت تحقق دارد و از وابستگی آنها به یکدیگر انتزاع می‌شود. بنابراین، قانون به معنای فلسفی و هستی‌شناختی عبارت است از: «روابط ضروری و نفس‌الامری میان موجودات». این روابط، اموری واقعی‌اند که به عین وجود موجودات در خارج تحقق دارند؛ لذا، قانون به این معنا معقول ثانی فلسفی

خواهد بود. در حالی که قانون به معنای «علم تصدیقی کلی» در ذهن، معقول ثانی منطقی است؛ به عبارت دیگر از روابط واقعی میان اشیاء در نفس الامر، ذهن یک معنا و تصدیق می‌فهمد و در قالب یک گزاره کلی از آن خبر می‌دهد که حاکی از آن واقعیت است. محکی و مصداق این گزاره یک رابطه ضروری در نفس الامر و واقع است. بنابراین آن‌گاه که اصطلاح قانون را بر این روابط نفس‌الامری خارجی اطلاق می‌کنیم، قانون معقول ثانی فلسفی خواهد بود؛ ولی آن‌گاه که اصطلاح قانون را بر گزاره‌ها و تصدیقات کلی ذهنی حاکی از این روابط اطلاق می‌کنیم؛ کلمه قانون، معقول ثانی منطقی به شمار می‌رود. شاید بتوان به بیان دیگری مفهوم قانون را تحلیل کرد به این صورت که «قانون» دو معنا ندارد؛ بلکه یک معنا دارد که همان معنای منطقی یعنی علم تصدیقی کلی است؛ لکن مصادیق بالذات قانون که همان تصدیقات کلی ذهنی هستند؛ هر کدام حاکی از روابط نفس‌الامری و واقعی است که به این مصادیق، قانون اطلاق نمی‌شود؛ بلکه در تعبیر آن‌ها از عناوین و مفاهیم دیگری استفاده می‌شود. به عنوان مثال به گزاره حاکی از رابطه علیت در واقع، به عنوان یک تصدیق کلی در ذهن، قانون علیت گفته می‌شود اما به محکی و مصداق آن یعنی رابطه علیت خارجی میان اشیاء، دیگر قانون علیت اطلاق نمی‌شود؛ بلکه «رابطه علیت» اطلاق می‌شود. به هر صورت چه برای قانون یک معنا بدانیم، و چه دو معنا، در نهایت منشأ انتزاع این مفهوم، مستقیماً یا با واسطه، نفس الامر و واقع است می‌دانیم که نفس الامر و واقع، اعم از واقع خارجی، ذهنی و... است. بنابراین قانون یا گزاره‌های بیان‌گر قوانین، حاکی از روابط نفس‌الامری خواهند بود و این روابط و اوصاف انتزاع شده از آن، اموری واقعی هستند که اتصاف اشیاء به آن‌ها، اتصاف حقیقی در موطن نفس‌الامری‌شان است. به عنوان مثال اگر قانون بیان‌گر یک رابطه خارجی است، آن رابطه و وصف منتزع شده از آن، امری عینی است که در خارج تحقق دارد و اگر بیان‌گر یک رابطه درون ذهنی است، آن رابطه و وصف منتزع شده از آن، امری ذهنی است که در ذهن تحقق واقعی دارد. برخی از قوانین تکوینی اختصاص به موجود بما هو موجود، برخی اختصاص به موجود بما هو موجود تعلیمی و برخی اختصاص به موجود بما هو موجود طبیعی دارد که هر سنخ از آنها در شاخه‌ای از علوم نظری بحث می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱-۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳-۲۴). از آنجا که مفاهیم کلی و معقولات را در یک تقسیم، به سه دسته مفاهیم «ماهوی»، «فلسفی» و «منطقی» منقسم می‌سازند، می‌توان تقسیم دیگری برای قوانین تکوینی بیان کرد. به این صورت که، قوانین حقیقی مطابق با تقسیم سه‌گانه معقولات، به سه گروه منفک می‌شوند:

۱. قوانین علمی، که از مفاهیم ماهوی تشکیل می‌شوند و از پدیده‌های خارجی مادی و محسوس سخن می‌گویند؛ مانند: قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی.

۲. قوانین فلسفی، که از مفاهیم فلسفی ساخته می‌شوند؛ مثل: «انسان نفسی دارد که مجرد و جاودان

است».

۳. قوانین منطقی، که از مفاهیم منطقی تشکیل شده و درباره صورت‌های ذهنی سخن می‌رانند؛ نظیر «انتاج شکل اول مشروط به موجب بودن صغرا و کلی بودن کبرا است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹-۱۳۰).

با توجه به اینکه همه قوانین علمی و تکوینی، مصادیق و نمونه‌هایی از قانون فلسفی علیت‌اند و ارتباط علی و معلولی، یک ارتباط ضروری است؛ باید گفت که هیچ قانون تکوینی استثناء‌پذیر نیست. قوانین علمی و تکوینی که به صورت قضایای شرطیه متصله لزومیه بیان می‌شوند، یا یکی از مقدم و تالی علت دیگری است که در این صورت، وجود یکی مترتب بر وجود دیگری خواهد بود، یا هر دو معلول علت واحدی هستند، که در این صورت به ناچار هر دو مصاحبت در وجود خواهند داشت (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴). از این رو، هر ملازمه و ضرورت حقیقی میان پدیده‌ها در سایه رابطه علیت صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۵۱). حاصل آنکه در قوانین علمی و تکوینی، اگر مقدم یا شرط یا ملزوم تحقق یابد؛ تالی یا جزای شرط (یا مشروط) یا لازم نیز ضرورتاً تحقق خواهد یافت. به عبارت دیگر، در این دسته قوانین، استثناء راه و جایی ندارد. هر قانون علمی و تکوینی، گویای یک ارتباط علی و معلولی میان دو پدیده است و ممکن نیست پدیده‌ای که حقیقتاً علت تامه پدیده‌ای دیگر است موجود شود و معلولش به وجود نیاید. بنابراین، پی بردن به یک یا دو یا چند استثناء بر یک قانون، دال بر این است که چیزی که کاشف آن قانون، علت تامه‌اش پنداشته، علت تامه نبوده است؛ بلکه یا علت ناقصه بوده یا اساساً علیتی نداشته است. اگر کاشف یک قانون، علت تامه پدیده را به درستی بشناسد، یعنی همه اسباب و شرایط و مقتضیات و موانع را دریابد؛ آن قانون، استثناء‌پذیر نخواهد بود. از آنچه بیان شد نتیجه می‌گیریم که مشاهده (حتی) یک مورد نقض برای یک قانون، موجب می‌شود که قانون مزبور از «قانونیت» بیفتد، نه اینکه بر «قانونیت» خود باقی بماند و فقط دارای یک (یا چند) مورد استثناء شود. «قانون استثناء‌دار» ترکیبی است متناقض (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴). به هر جهت، قانون از حیث فلسفی و هستی‌شناختی از روابط ضروری میان موجودات انتزاع می‌شود و این روابط، اموری واقعی‌اند که به عین وجود موجودات در خارج تحقق دارند؛ در نتیجه، قوانین نیز اموری واقعی‌اند که به عین منشأ انتزاعشان در خارج موجودند.

۴-۳. نحوه وجود سنت‌های الهی

پس از آنکه نحوه وجود فعل الهی و قوانین تکوینی مشخص شد، لازم است به نحوه وجود سنت‌های الهی پرداخته شود. از یک سو همه موجودات، فعل خداوند و عین ربط به او هستند و از سوی دیگر، قوانین تکوینی، روابط ضروری میان موجودات است. با توجه به این مطلب نتیجه می‌گیریم که روابط ضروری و علی و معلولی میان موجودات، همگی قوانینی هستند که در افعال الهی جاری‌اند. در نتیجه،

همگی آنها سنة الله محسوب می‌شوند؛ زیرا سنت‌های الهی را به «قوانین افعال الهی» تعریف کردیم. براساس تحلیلی که در مفهوم قانون بیان شده این نتیجه به دست می‌آید که سنت‌های الهی؛ در نهایت اموری واقعی‌اند که به عین وجود موجودات در واقعیت تحقق دارند؛ یعنی اگرچه انتزاعی‌اند ولی منشأ انتزاع دارند و وجود در نفس الامر به آن‌ها متصف می‌شود؛ لذا سنت‌های الهی از احکام و اوصاف وجودند نه ماهیت. این روابط و سنت‌ها در قالب معانی و گزاره‌های کلی توسط ذهن ادراک می‌شود که علم تصدیقی کلی انسان محسوب می‌شوند. گرچه به این تصدیقات کلی ذهنی، قانون به معنای منطقی گفته می‌شود؛ اما اصطلاح سنت الله به آن قوانین کلی در ذهن گفته نمی‌شود بلکه مراد ما مصادیق این قوانین در واقعیت هستند؛ یعنی روابط ضروری و نفس‌الامری میان افعال الهی و از آیات قرآن نیز به دست آمد که این سنت‌ها اموری واقعی و ثابت هستند که نظام تکوین الهی بر مبنای آن‌ها تدبیر می‌شود. البته می‌توان اصطلاح سنت الله را تعمیم داد و به آن گزاره‌های کلی در ذهن نیز سنت اطلاق کرد (همانند تحلیل مفهوم قانون به دو اصطلاح منطقی و فلسفی) لکن در نهایت این قضایا، حکایت از روابط واقعی نفس‌الامری میان موجودات خواهد داشت. به عبارت دیگر گاهی ما به حاکمی، یعنی آن قضایای کلی ذهنی نظر داریم و به آن‌ها سنت الله اطلاق می‌کنیم و گاهی به محکی و مصادیق این گزاره‌ها در واقع نظر داریم و به آن‌ها سنت الله اطلاق می‌کنیم. بنابراین مفهوم «سنت الله» طبق لحاظ اول معقول ثانی فلسفی و طبق لحاظ دوم معقول ثانی منطقی خواهد بود.

براساس اصالت وجود، خود ماهیات و لوازم آنها یا احکام وجود، به تبع وجود، موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹؛ ج ۳، ص ۸۳). به همین دلیل، قوانین و سنت‌هایی هم که میان ماهیات و لوازمشان یا احکام وجودی آنها بیان می‌شود، به تبع وجود آن‌ها جریان دارد و بیانگر رابطه‌ای است که اولاً و بالذات برای وجود آن‌هاست. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود که هر آبی در حرارت ۱۰۰ درجه بخار می‌شود و از آن سنت بخار شدن آب در حرارت ۱۰۰ درجه کشف می‌شود؛ در ظاهر و در مقام بیان، سه مفهوم ماهوی آب، حرارت و بخار استفاده شده و گویای رابطه‌ای میان این سه ماهیت است. لکن چون وجود، اصیل است و ماهیت، اعتباری و رابطه علیت میان وجود دو شیء است؛ به همین دلیل، این رابطه بالأصله میان وجود آنها و بالتبع میان ماهیت‌شان برقرار است. اگر میان دو ماهیت در ذهن، رابطه‌ای را لحاظ می‌کنیم؛ آن رابطه به تبع وجود ذهنی آن ماهیت انتزاع می‌شود. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم: «مفهوم انسان کلی است»، هم انسان و هم کلیت، دو مفهوم ذهنی هستند که به تبع وجود ذهنی‌شان این لوازم را دارند. در مواردی نیز از رابطه میان یک شیء با لوازم و آثارش یک قانون و سنت انتزاع می‌شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود هر عقلی مجرد است و از آن سنت «تجرد عقول» استفاده می‌شود، تجرد در واقع از لوازم ذاتی وجود عقل است. در مجموع، سنت‌های الهی بالذات از احکام وجودند؛ هرچند در مقام بیان و توصیف آن سنت به صورت یک قانون، مفاهیم ماهوی یا مفاهیم منطقی یا لوازم ماهیت و وجود

به کار برود. این روابط و سنت‌ها در قالب معانی و گزاره‌های کلی توسط ذهن ادراک می‌شود که علم تصدیقی کلی انسان محسوب می‌شوند. گرچه به این تصدیقات کلی ذهنی، قانون به معنای منطقی گفته می‌شود؛ اما اصطلاح سنت‌الله به آن قوانین کلی در ذهن گفته نمی‌شود، بلکه مراد ما مصادیق این قوانین در واقعیت هستند؛ یعنی روابط ضروری و نفس‌الامری میان افعال الهی.

براساس دیدگاه وحدت تشکیکی وجود، سنت‌های الهی اصالتاً میان مراتب وجود و در مرتبه فعل الهی جاری هستند. در واقع، سنت‌های الهی با فرض نحوه‌ای کثرت معنا پیدا می‌کنند، وگرنه وجود واحد بسیط من حیث وحدتش متصف به قانون نمی‌شود؛ زیرا تعددی نیست تا از مقایسه ارتباط دو وجود متعدد یا دو شأن یا دو مرتبه متعدد، قانون یا سنت انتزاع شود. سنت‌هایی که از احکام وجود بماهو موجود محسوب می‌شوند، در همه عوالم مشترک‌اند مانند سنت علیت و فروعات آن از جمله سنخیت و ضرورت علی و معلولی، سنت تشکیک در وجود، سنت نظام احسن، سنت غایت‌مندی و... اما سنت‌هایی که از احکام و قوانین نوع خاصی از موجودات است، فقط همان نوع را شامل می‌شود و در عوالم دیگر و انواع دیگر موجود یافت نمی‌شود. مانند سنت‌های مربوط به عالم ماده که در عالم عقل وجود ندارد؛ از باب مثال روابط کلی تکوینی میان اشیاء مادی مثلاً «یخ زدن مایعات در نقطه انجماد»، «تجزیه اجسام در اثر حرارت» یا «بریده شدن گوشت در برخورد با شیء تیز» از سنت‌های مختص به عالم ماده است. نظام هستی در قوس نزول از وحدت به سوی کثرت تنزل می‌یابد؛ به این نحو که کثرات عالم عقل از عالم ذات و اسمای الهی؛ و کثرات عالم مثال از عالم عقل؛ و کثرات عالم ماده از همه عوالم مذکور بیشتر است. سنت‌های الهی نیز همین ضابطه را دارند و در عوالم بالاتر با سنت‌های کلی‌تر و کمتری مواجه هستیم و هرچه مراتب و عوالم وجود پایین‌تر می‌آید؛ تکثر این سنن نیز بیشتر می‌شود. این سیر در قوس صعود برعکس می‌شود و به همین دلیل است که قوای ادراکی انسان در مرحله شناخت و اثبات و استدلال، از جزئی به سوی کلی حرکت می‌کند. البته با توجه به قاعده ربط علی و سنخیت علی و معلولی می‌توان گفت که چون کمالات معلول به نحو کامل‌تر و مجمل‌تر در مرتبه علت تحقق دارد (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۰)، در نتیجه، همه قوانین عوالم پایین‌تر در خود آن عالم بالتفصیل موجود است و در عوالم بالاتر بالاجمال و در عوالم پایین‌تر بالحاکیه. یعنی سنن عوالم بالاتر در صورتی که از احکام و قوانین موجود بما هو موجود باشد؛ حاکم بر سنن عوالم پایین‌تر است. از آنچه بیان شد به دست می‌آید که عام‌ترین سنت الهی، سنت علیت است و همه سنت‌های الهی در نهایت به آن برمی‌گردند. بنابراین، سنت الهی تنها یک سنت بوده و آن هم سنت علیت است و سایر سنت‌های الهی همگی فروعات و مصادیق آن محسوب می‌شوند (زکوی، ۱۳۹۱، ص ۵۲-۵۳). شاید به همین دلیل است که کلمه سنت در آیه ۴۳ سوره فاطر به صورت مفرد استعمال شده: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

در تبیین نحوه وجود سنت‌های الهی از طریق علل اربعه آن باید بگوییم که علت فاعلی حقیقی همه سنت‌ها و قوانین نظام هستی، خدای متعال است زیرا همه موجودات، مخلوق و معلول و فعل خداوند محسوب می‌شوند و در نتیجه قوانین و سنت‌هایی که از روابط میان این موجودات انتزاع می‌شود نیز به واسطه وجود موضوعات و منشأ انتزاع‌شان حقیقتاً به خداوند نسبت داده می‌شوند که این استناد یا به صورت مستقیم و بدون واسطه است مانند سنت‌هایی که در ارتباط میان خداوند و صادر اول جاری است و یا با واسطه و با تسخیر و استخدام فواعل دیگری مانند عقول، ملائکه و ارباب انواع، نفس و... با توجه به این مطلب قوانین تمامی علوم را می‌توان ذیل عنوان سنت‌های الهی مطرح نموده و تقسیم جدیدی از علوم با محوریت «فعل الله» یا «سنة الله» ارائه کرد. علت غایی تمامی افعال الهی بالذات و بالأصله ذات قدوسی حق تعالی و کمالات ذات او است و بالتبع و بالعرض به وجود و کمالات سایر مخلوقات تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۵؛ ۱۳۵۴، ص ۱۹۳؛ ۱۳۷۸، ص ۳۲۶). از این‌رو، علت غایی سنت‌های الهی نیز بالأصله ذات حق تعالی و کمالات ذاتش، و بالتبع کمالات مخلوقات است. البته به دلیل تراحمات عالم ماده، ممکن است کمال موجودی با کمالات موجودی دیگر تزامم پیدا کند. در این میان، آن کمالی مقدم می‌شود که نسبت به کمالات کل عالم ماده، در مجموع دارای خیر بیشتری باشد. علت مادی و صوری به ماهیات جسمانی اختصاص دارند و از آن‌جا که سنت‌های الهی از سنخ ماهیت نیستند و مفاهیم حاکی از آن‌ها معقول ثانی به شمار می‌روند و نه ماهوی؛ در نتیجه علت مادی و صوری نیز نخواهند داشت. بله، متعلق این سنت‌ها، یعنی اطراف رابطه در خارج می‌توانند از سنخ ماهیات جسمانی باشند و در نتیجه علت صوری و مادی داشته باشند؛ اما خود سنت‌های الهی، یعنی اصل رابطه نفس‌الامری بین دو چیز، نیازمند علت مادی و صوری نیست و فرض این نوع علیت برای آن، سالبه به انتفای موضوع است.

۴-۴. نظام‌مند بودن سنت‌های الهی

همان‌گونه که گذشت، سنت‌های الهی، قوانین برخاسته از رابطه علیت میان مراتب وجود است و هر قانونی بیان‌گر نوعی ترتب علی و معلولی است. به این‌نحو که با یکی از طرفین، علت دیگری است یا هر دو، معلول علت واحدی هستند و می‌دانیم که همه پدیده‌های عالم هستی و همه سنت‌های الهی، معلول علت واحد یعنی «الله تبارک و تعالی» هستند. پس، سنت‌های الهی نیز دارای ترتیب و ترتب حقیقی خواهند بود و یک نظام و شبکه منسجم علی و معلولی را تشکیل می‌دهند که در آن، سنت‌های جزئی و خاص به سنت‌های کلی و عام قابل ارجاع‌اند و همگی، تحت عام‌ترین سنت الهی که همان قانون علیت است، قرار می‌گیرند. براساس همین مطلب، خصوصیتی مانند عمومیت، تغییرناپذیری، حاکمیت برخی از سنن بر برخی دیگر و توالی و تتابع میان سنت‌های الهی اثبات می‌شود. در توضیح این مطلب باید گفت که سنت‌های الهی هرکدام مصادیقی از قانون علیت هستند و قانون علیت نیز از مراتب وجود در

واقعیت انتزاع می‌شود. از فروعات قانون علیت، دو اصل سنخیت و ضرورت علی و معلولی است. براساس قاعده سنخیت، از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۸). به بیان دقیق‌تر، علت در مقایسه با معلولش باید دارای خصوصیتی باشد که به مقتضای این خصوصیت، تنها همین معلول معین از او صادر شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰۵). از این‌رو، وقتی علت تامه پدیده‌ای و تمام شرایط تحقق آن پدیده، یعنی وجود مقتضی و عدم مانع تحقق یابد؛ معلول معینی متناسب با کمالات و خصوصیات وجودی علت، ضرورتاً صادر می‌شود. از مناسخت میان کمالات وجودی علت با معلول صادر شده، قانونی کلی انتزاع می‌شود که هرگاه X تحقق یابد؛ ضرورتاً Y موجود خواهد شد. به‌عنوان مثال، هرگاه آتش تحقق یابد و مانعی از تأثیرش نباشد، ضرورتاً سبب سوزاندن و گرم شدن اشیاء می‌شود؛ زیرا آتش با گرما و سوزاندن مناسخت دارد.

براساس قانون ضرورت علی و معلولی نیز، هرگاه علت تامه چیزی محقق شود، وجود معلول نیز ضروری و حتمی خواهد شد و نبودنش محال می‌گردد. از طرف دیگر، با فقدان علت تامه نیز وجود معلول ممتنع است و تا علت تامه تحقق نیابد معلول هرگز موجود نخواهد شد. در جای خود، اثبات شده که تخلف از ضرورت علی و معلولی محال است و سر از اجتماع نقیضین درمی‌آورد (همان، ص ۱۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۹). اگر بخواهیم براساس قانون سنخیت و ضرورت در قالب یک قیاس، راز تغییرناپذیری سنت‌های الهی را بیان کنیم، به این صورت است: تغییرپذیری و تخلف‌پذیری در فعل یک فاعل، با «جهل» یا «عجز» یا «عدم حکمت» یا «تغییر و عدم ثبات» مناسخت دارد. لکن خداوند، عالم مطلق، قادر مطلق، حکیم و ثابت و ازلی است؛ پس، از خداوند افعال ثابت با قوانین ثابت ضرورتاً صادر می‌شود. مشابه این استدلال را ملاصدرا نیز تقریر نموده است: «إن وجود کل معلول من لوازم ما هی علة له بما هی علة و کل موجود ففعله مثل طبیعته فما کانت طبیعته بسیطة ففعله بسیط، ففعل الله فی کل شیء إفاضة الخیر الوجودی و الفعل المتجدد لا یصدر إلا عن فاعل متجدد و الفاعل الثابت لا یصدر عنه إلا فعل ثابت فلا بد فی تجدد الحوادث من وجود متوسط یكون حقیقته الحدوث و التّغییر و ما هی إلا الحركة و أسبقها الدورية [أی الحركة الدورية] فلا بد لها من قابل ذی قوة التّأثر من غیر زوال و فاعل ذی قوة التّأثر من غیر إمساك إلا ما شاء الله» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۹-۷۰).^۱ با توجه به این

۱. «وجود هر معلولی از لوازم وجود علت اوست از آن جهت که علت است و هر موجودی، فعل و اثر او مشابه با طبیعت اوست. پس، آن موجودی که دارای طبیعت بسیطی است، فعل و اثر او هم مانند طبیعت او بسیط است. پس، فعل صادر از خدا عبارت است از افاضه خیر وجودی و فعل متجدد صادر نمی‌گردد، مگر از فاعل متجدد و فاعل ثابت الذات (مانند واجب الوجود و عقل مفارق) صادر نمی‌گردد از او مگر فعل ثابت و غیر متجدد. پس، در تجدد وجود حوادث ناچار باید امر دیگری مابین آن‌ها و واجب الوجود واسطه باشد، امری که حقیقت وجود او عین حدوث و تجدد

مطلب، تغییر در ناحیه قابل، سبب تغییر در ناحیه فاعل نمی‌شود و در ظرف هر تغییر قابلی، اثر فاعل ثابت است. به عنوان مثال، فرض کنید آینه‌ای در دست دارید و نور چراغ‌قوه‌ای که روبه‌روی آن است مستقیماً به آن می‌تابد. در پشت چراغ‌قوه نیز دیواری قرار دارد. فرض کنیم نور چراغ‌قوه در مسیر و جهت تابشش همواره روشن و ثابت است. حال آینه‌ای را در مقابلش قرار دهیم. اگر این آینه را به چپ یا راست متمایل کنیم، متوجه می‌شویم که آینه، نور چراغ‌قوه را روی دیوار منعکس می‌کند و در هر جهتی که آینه را حرکت می‌دهیم، نور منعکس شده نیز در نقطه‌ای از دیوار قرار می‌گیرد. می‌توان این جهات و مکان‌های انعکاس را در قالب قوانینی بیان کرد؛ به این صورت که مثلاً «اگر آینه را ۱۰ درجه به سمت راست بچرخانیم، نور منعکس شده در نقطه x از دیوار قرار می‌گیرد» و «اگر ۲۰ درجه به راست بچرخانیم، در نقطه y». این قوانین تخلف‌ناپذیرند؛ یعنی هرگاه شما مجدداً آینه را ده‌درجه به راست بچرخانید، همیشه انعکاس نور در نقطه x دیوار قرار می‌گیرد. بنابراین، اگرچه با تغییر آینه، محل انعکاس نور هم تغییر می‌کند؛ لکن این تغییر سبب تخلف در قانون نمی‌شود، بلکه تغییر در شرایط و قوایل است. لکن با توجه به خصوصیات ثابت منشأ نور، در هر تغییر قابلی، قانون و سنتی ثابت حکم‌فرما است. همین مطلب در ثبات فعل الهی و تغییر قوایل نیز جاری است. افاضه خیر و وجود همواره از ناحیه خداوند ثابت است؛ لکن با تغییر قوایل، سنت‌ها نیز تغییر می‌کند. لکن نه به‌نحو تخلف‌پذیری؛ بلکه در ظرف هر شرط و تغییری، سنتی مشخص و ثابت حکم‌فرما است که هرگز از آن تخلف صورت نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، تغییر در ناحیه مقدم یا موضوع رخ می‌دهد؛ وگرنه هر حکمی به‌عنوان محمول یا تالی، برای موضوع یا مقدم خودش ثابت است. لکن وقتی موضوع یا مقدم تغییر کند، حکمی دیگر به او تعلق می‌گیرد که سنتی دیگر است.

۵. نتیجه‌گیری

با تحلیل معنای «فعل الهی» و «قانون» مشخص شد که سنت‌های الهی، اموری واقعی‌اند که به عین وجود موجودات در واقعیت تحقق دارند؛ یعنی اگرچه از روابط میان موجودات انتزاع می‌شوند ولی منشأ انتزاع دارند و وجود در نفس الامر به آنها متّصف می‌شود. لذا، سنت‌های الهی از احکام و اوصاف وجودند، نه ماهیت. بر این اساس، مفهوم سنت الهی و مفاهیم حاکی از سنت‌های الهی از سنخ معقولات ثانی فلسفی محسوب می‌شوند؛ هر چند از حیثی دیگر یعنی لحاظ گزاره‌های ذهنی حاکی از

و تغییر است و آن امر نیست مگر حرکت؛ و مقدم‌ترین اقسام حرکات، حرکت دورانی است. پس ناچار برای دوام و بقای این حرکت دو عامل مهم است، یکی موجودی قابل و پذیرنده حرکت، که دارای قوه قبول و تأثیر غیرقابل زوال باشد و دیگری فاعلی که دارای قدرت تأثیر و افاضه بدون تعطیل و امساک باشد، مگر هنگامی که اراده کند امساک را» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۹-۷۰).

روابط نفس الامری می‌توان آن را معقول ثانی منطقی نیز به شمار آورد. براساس اصالت وجود، سنت‌های الهی اصالتاً میان مراتب وجود و در مرتبه فعل الهی جاری هستند؛ به همین دلیل، سنت‌های جاری میان ماهیات و لوازشان یا احکام وجودی آنها به تبع «وجود» است. در واقع، سنت‌های الهی با فرض نحوه‌ای کثرت معنا پیدا می‌کنند؛ وگرنه وجود واحد بسیط از حیث وحدتش متّصف به قانون‌مندی یا سنت‌مندی نمی‌شود؛ زیرا تعددی نیست تا از مقایسه ارتباط دو وجود متعدد یا دو حیث از یک موجود، قانون یا سنت انتزاع شود. خداوند فاعل حقیقی تمام سنت‌ها است و این فاعلیت یا بدون واسطه بوده و یا باواسطه و با تسخیر فواعل دیگر. علت غایی تمامی افعال الهی بالأصالة ذات قدوسی حق تعالی و کمالات ذات او است و بالتبع به وجود و کمالات سایر مخلوقات تعلّق می‌گیرد. سنت‌های الهی از سنخ ماهیت نیستند و مفاهیم حاکی از آنها معقول ثانی به شمار می‌روند و نه ماهوی؛ در نتیجه علت مادی و صوری نخواهند داشت. البته، متعلق این سنت‌ها در صورتی که از سنخ ماهیات جسمانی باشند واجد علت صوری و مادی خواهند بود اما خود سنت‌های الهی، یعنی اصل رابطه نفس الامری بین دو چیز، نیازمند علت مادی و صوری نیست. عام‌ترین سنت الهی، سنت علیت است و همه سنت‌های الهی در نهایت به آن برمی‌گردند. از این‌رو، لوازم و فروعات اصل علیت مانند سنخیت و ضرورت علی و معلولی در همه سنت‌های الهی جریان دارد. براساس این دو اصل، سنت‌های الهی دارای ترتیب و ترتّب حقیقی‌اند و یک نظام و شبکه عام، فراگیر و منسجم علی و معلولی تخلف‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند که در آن، سنت‌های جزئی و خاص به سنت‌های کلی و عام قابل ارجاع‌اند و میان آنها ترتیب و توالی برقرار است و همگی تحت عام‌ترین سنت الهی که همان قانون علیت است، قرار می‌گیرند.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.
- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۳). ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۲(۳)، ص ۳۲-۵۹.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم والمحیط الأعظم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الهیات شفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دارالفکر، ج ۱۳.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۲.
- بنیاد پژوهش‌های اسلامی (۱۴۱۴ق). شرح المصطلحات الفلسفیه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶م). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۲.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). التعریفات. تهران: نشر ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم. قم: نشر اسراء، چاپ سوم، ج ۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه.
- زکوی، غلامحسین (۱۳۹۱). حکومت خلدوند یا سنت ایجاد و تأثیر. قم: نشر ادیان.
- صدر، محمدباقر (بی‌تا). مدرسه القرآنیة. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). شواهد الربوبیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، ج ۱-۳، ۵-۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوازدهم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه، ج ۱۶، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن طبرسی (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ج ۸.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۸.
- عجم، رفیق (۲۰۰۴م). موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۲.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶م). احصاء العلوم. بیروت: دار و المکتبه الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). شرح الإشارات و التنبیها. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱.

- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*. قم: دارالهجرة، چاپ دوم، ج ۱.
- لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶). *شرح رسالة المشاعر*. قم: بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *حقوق و سیاست در قرآن*. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *راه و راهنماشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا، ج ۵-۶.
- نکری، قاضی احمد (۱۴۲۱ق). *دستور العلماء أو جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون*. بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۳.