

Critical Evaluation of Fayyāzi's Perspective on God Possessing an Quiddity

Soheila Mohammadi^{1*} Qasem Ali Kuchenani² Majid Ahsan³

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran.
(mohammadi.soheila@ut.ac.ir)
2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran.
(kouchnani@ut.ac.ir)
3. Department of Philosophy, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
(m.ahsan@isu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/4/23
Revised: 2025/10/1
Accepted: 2025/10/7

Cite this article:
Mohammadi, S.,
Kuchenani, Q. A.,
Ahsan, M. (2025).
"Critical Evaluation of
Fayyāzi's Perspective
on God Possessing an
Quiddity". *Ayeneh
Marefat*, 25(84),
123-140 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239363.1619>

ABSTRACT

The discussion of God's lack of essence in the strict sense is one of the significant topics in Islamic philosophy, with profound implications for discussions in metaphysics in its strict sense, such as divine unity, knowledge of the Divine, the simplicity of God's essence, the absence of a common genus between the necessary and contingent beings, and the non-causality of the Necessary Being. Philosophers of the Peripatetic and Transcendent Philosophy traditions have presented various arguments in defense of God's pure existence and the negation of essence from Him. Among them, a contemporary Islamic philosopher (Gholamreza Fayyāzi) has critiqued these arguments and, by presenting rational and transmitted evidence, concluded that God possesses an essence. His unique interpretation of the conceptual nature of essence in Transcendent Philosophy has played a significant role in articulating his claim. This study, conducted through a descriptive-analytical method with a documentary approach, seeks to describe and evaluate Fayyāzi's perspective. The findings will demonstrate that his critiques of the philosophers' arguments regarding God's lack of quiddity are not valid, and the rational and transmitted evidence he claims to support God's possession of essence is not conclusive.

Keywords: Quiddity, God, Simplicity, Islamic Philosophy, Fayyāzi

* Corresponding Author Email Address: mohammadi.soheila@ut.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239363.1619>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The discussion of whether God possesses quiddity (*māhiyyah*) or not is a crucial topic in Islamic philosophy. Quiddity refers specifically to *māhiyyah bi-al-ma'nā al-akhaṣṣ*, which stands in contrast to existence (*wujūd*). In Islamic philosophy, quiddity has two established meanings, to which Fayyazi has added a third:

Quiddity in the general sense (*māhiyyah bi-al-ma'nā al-a'amm*) refers to what a thing is, as it is' (*mā bi-al-shay' huwa huwa*), pertaining to the reality of a thing. It encompasses quiddity in the specific sense, its existence, its attributes, its non-existence, and its non-attributes.

Quiddity in the specific sense (*māhiyyah bi-al-ma'nā al-akhaṣṣ*) is what is said in answer to 'what is it?' (*mā yuqāl fī jawāb mā huwa*), or the definition (*ḥadd*) of a thing. Fayyazi interprets this as 'internal determination' (*ta'ayyun darūnī*) and 'essential distinguishing feature' (*fāriq dhātī*). In essence, on the other hand, things have distinct existences, and quiddity serves as their internal determination and essential distinguishing feature.

Fayyazi adds the third meaning, i.e. any meaning other than existence that is capable of being qualified by 'being' or 'existent' (*mawjūdiyyah*). This includes quidditative concepts as well as philosophical concepts other than existence, such as cause and effect.

Discussion

While espousing the principle of the principality of existence and the conventionality of quiddity, Fayyazi, contrary to Mulla Sadra's Transcendent Philosophy, believes that God possesses quiddity. He also cites certain religious texts as support for his view. Regarding God's possession of quiddity, he contends that quiddity is nothing other than the internal determination and essential distinguishing feature of things. Since every existent has a unique existence distinct from others, it possesses internal determination and an essential distinguishing feature. Consequently, God possesses quiddity; however, His comprehension is unattainable for anyone, as His quiddity is the characteristic of His unlimited existence and is identical to that existence itself, even if no one comprehends Him. Fayyazi considers the philosophers' arguments against God possessing quiddity to be unconvincing and has critiqued them. He presents two rational arguments and transmitted traditions (*naqli*) to support his claim. Here, we will focus on and examine his most significant rational and transmitted arguments.

General premises are (1) he posits that every reality is an instance for multiple meanings; and (2) all these diverse meanings can be actualized by a single, simple reality.

Meanings actualized by a single existence are of two types: some are common, and some relate to a specific existence. Specialization in each existence is achieved through its specific attribute. Therefore, besides a common meaning, existence possesses its own specific meaning and attribute.

Similarly, the Necessary Being, despite being a simple existence, is an instance for multiple meanings.

So, (1) as the Necessary Being is a specific existence, it possesses its own specific meanings and attributes. On the other hand, every specific attribute is either essential or accidental to its subject. (2) If the specific attribute is a 'kind' (*nau'*), it would be quiddity. (3) If it is a 'specific difference' (*faṣl qarīb*), it would not be separate from quiddity. (4) If the specific attribute is a specific accident, it implies necessity's need for something else, which is impossible. (5) Thus, the specific attribute is an effect of the Necessary Being, and its cause must be something exclusive to God, due to the prohibition of this attribute being shared between the Necessary and the possible. (6) Therefore, the specific accidental attribute reverts to the specific essential attribute. Whether the specific essential attribute of God is a type or a specific difference, it constitutes quiddity. Hence, God, being a specific existence, possesses quiddity.

This argument is flawed. The first premise lacks universality, as some realities pertain to a single meaning, like the realities of the First and Second Intellects, which have a singular instance. Similarly, the second premise is incorrect because existence possesses a single meaning, just as its opposite, non-existence, has a single meaning. The fourth premise is problematic because one of the properties of the Necessary Being

is that it does not apply to more than one entity; thus, it is not an instance for multiple meanings. Moreover, this premise contradicts the second premise of the argument.

The fourth premise is not correct because if that specific attribute is identical to the essence, it does not necessitate the possession of quiddity. The meaning of 'the perfection of Monism is the negation of attributes from Him' refers to the negation of attributes in addition to the essence.

The fifth premise is flawed because the specific essential attribute of the Necessary Being is neither a type nor a specific difference; rather, it is the determination of the Necessary Being by its own essence.

Furthermore, Fayyazi's definition of quiddity in the specific sense as internal determination and essential distinguishing feature is problematic. If internal determination refers to external determination or individuation, then individuation is by existence, and quiddity has no role in it. If it refers to a determined entity, it is a conceptual and conventional matter.

The assertion that the quiddity of the Necessary Being is identical to its simple existence raises a question: Does this identity negate any existence other than existence itself, or does it possess a distinct existence? If this identity does not negate another existence, it leads to the multiplicity of the Necessary Being. If it negates it, it is merely a play on words.

Additionally, it might appear that Fayyazi has not explicitly clarified whether he considers quiddity to be an ontological or an epistemological matter. If he regards quiddity as epistemological, it would imply that the knowing subject's mind encompasses all dimensions of God's infinite reality, which is beyond the capacity of the human mind. The response is that Fayyazi has alluded to both meanings, although he may not have fully considered the implications of his statements regarding God's possession of quiddity in both senses.

His transmitted argument (*naqli*) for God possessing quiddity is the prophetic hadith: 'The questioner asked: Does He have an *inniyyah* and *māhiyyah*? He replied: Yes, a thing is not established except by its *inniyyah* and *māhiyyah*'. However, the conjunction 'wa' (and) here could be an explanatory conjunction, implying that *māhiyyah* refers to *inniyyah* and existence. Moreover, *māhiyyah* in these traditions can be interpreted as essence and reality, referring to external identity and actualization, not a conceptual category: 'What was said in response to the question, "What is the reality?" is "quiddity, and the essence and reality were spoken of in relation to external existence.'

Conclusion

Consequently, given the invalidity of Ayatollah Fayyazi's position concerning the Principality of Existence (*aṣālat al-wujūd*), a doctrine from which the discussion of God's quiddity is necessarily affected, and the invalidity of his rational and transmitted arguments, it can be concluded that God does not possess *māhiyyah* (quiddity) in the specific sense; rather, His *māhiyyah* is identical to His *inniyyah* (existence).

ارزیابی انتقادی دیدگاه فیاضی در باب ماهیت داشتن خداوند

سهیلا محمدی^{۱*}، قاسمعلی کوچنانی^۲، مجید احسن^۳

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(mohammadi.soheila@ut.ac.ir)

۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (kouchnani@ut.ac.ir)

۳. گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران. (m.ahsan@isu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۴/۲/۳ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۹ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۵ استناد به این مقاله: محمدی، س؛ کوچنانی، ق.ع؛ احسن، م. (۱۴۰۴). «ارزیابی انتقادی دیدگاه فیاضی در باب ماهیت داشتن خداوند»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۴)، ۱۲۳-۱۴۰.	بحث ماهیت بالمعنی الاخص نداشتن خداوند از جمله مباحث مهم در فلسفه اسلامی است که تأثیرات مهمی در مباحث الهیات بالمعنی الاخص همچون توحید الهی، معرفت به حضرت حق، بساطت ذات الهی، عدم وجود جنس مشترک میان واجب و ممکنات، و معلول نبودن واجب دارد. فلاسفه حکمت مشاء و حکمت متعالیه در دفاع از صرف الوجود بودن خداوند و نفی ماهیت از او ادله متعددی اقامه کرده‌اند. در این میان، یکی از حکمای معاصر فلسفه اسلامی (غلامرضا فیاضی)، با نقد ادله مذکور و نیز اقامه ادله عقلی و نقلی، ماهیت داشتن خداوند را نتیجه گرفته است. تفسیر خاص وی از نحوه اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه نقش جدی در تبیین مدعی وی داشته است. این پژوهش، که به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد اسنادی سامان یافته، می‌کوشد دیدگاه فیاضی را توصیف و در عین حال ارزیابی کند. نتیجه بررسی نشان خواهد داد که نقدهای وی به ادله حکما در باب ماهیت نداشتن خداوند وارد نیست و ادله عقلی و نقلی مورد ادعا در اثبات ماهیت برای خداوند تام نیست. کلیدواژه‌ها: ماهیت، خداوند، بساطت، فلسفه اسلامی، فیاضی

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239363.1619>

* رایانامه نویسنده مسئول: mohammadi.soheila@ut.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239363.1619>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

بحث از ماهیت داشتن یا ماهیت نداشتن خداوند از مباحث مهم مطرح در فلسفه‌ی اسلامی است. مراد از ماهیت نیز ماهیت بالمعنی الاخص است که در مقابل وجود است. سابقه‌ی این بحث در فلسفه به حکمای مشائی مسلمان همچون فارابی (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۸) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۴) بازمی‌گردد و در فلسفه‌ی یونانی سابقه نداشته است. این مسئله را معمولاً فلاسفه در دو جا مطرح کرده‌اند: یکی در «الهیات بالمعنی الاخص» به اعتبار اینکه این مسئله از مسائل مربوط به واجب‌الوجود است و با بحث الهیات بالمعنی الاخص تناسب دارد و دیگری هم در «امور عامه» به اعتبار اینکه بحث از وجود و ماهیت است و قرار است بررسی شود که آیا وجودی هست که در آنجا دیگر ماهیتی در کار نباشد و وجود محض باشد (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۷۵). باین‌همه، فلاسفه‌ی مسلمان در این بحث متأثر از متون دینی‌اند که به‌صراحت اصطلاح «مائیت» در کلمات معصومین استعمال شده است (کلینی، ۱۴۱۹: ۸۴). برای مثال، امام علی^(ع) اولین کسی بودند که با نفی حد از ذات الهی به این بحث پرداختند (بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳). فلاسفه ادله‌ی عقلی مختلفی در این خصوص ارائه کرده‌اند تا صرف الوجود بودن واجب را اثبات کنند؛ ادله‌ای که حد وسطشان بر جوهریت یا عرضیت واجب، سببیت ماهیت یا غیر آن برای وجود حق، متلازم بودن ماهیت و معلولیت، تسلسل در واجبات، محتاج شدن واجب و مانند این‌ها استوار است. ایشان همچنین، مبتنی بر این مدعا، نتایج گسترده‌ای همچون توحید الهی، معرفت به حضرت حق، بساطت ذات الهی، عدم وجود جنس مشترک میان واجب و ممکن، و معلول نبودن واجب را مترتب کرده‌اند. همین امر نشان از اهمیت و صعوبت این بحث دارد. باوجوداین، یکی از حکمای معاصر صدرایی، در عین قول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، برخلاف حکمت متعالیه، به ماهیت داشتن خداوند اعتقاد دارد و برخی از متون دینی را نیز مؤید دیدگاه خود برشمرده است. در این پژوهش، ادله‌ی عقلی و نقلی ایشان درخصوص ماهیت داشتن خداوند و همچنین دو دلیل از مهم‌ترین ادله‌ی عقلی معتقدان به ماهیت نداشتن خداوند، که ایشان نقدشان کرده‌اند، ارزیابی و تحلیل می‌شوند. آقای فیاضی، ضمن تفسیر خاص از ماهیت در بحث اصالت وجود و تفکیک میان ماهیت من حیث هی و ماهیت موجوده، ماهیت داشتن خداوند را نتیجه می‌گیرد. از این‌رو، خواهیم کوشید، با بیان تفسیر خاص ایشان از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به تبیین دیدگاه وی در باب ماهیت داشتن خداوند بپردازیم. نتیجه‌ی این بررسی نشان خواهد داد که نه نقدهای وی بر فلاسفه‌ی مسلمان وارد است و نه ادله‌ی عقلی و نقلی ایشان مبنی بر ماهیت داشتن خداوند تمام است. گفتنی است که درخصوص موضوع ماهیت خداوند مقالاتی نگاشته شده است که برخی از آن‌ها به شرح ذیل است:

حسینی و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله‌ی «نقد نظریه‌ی فخر رازی درمورد ماهیت داشتن واجب‌الوجود»، دلایل عقلی فخر رازی در باب ماهیت نداشتن خداوند را مطرح و به نقد آن‌ها پرداخته‌اند. در این مقاله، دلیل ابن‌سینا بر ماهیت نداشتن خداوند بیان شده و با نقد فخر رازی به این استدلال جواب داده شده و در آخر این نتیجه به دست آمده است که خداوند ماهیت ندارد؛ چون همه‌ی دلایل مطرح‌شده بر ماهیت داشتن خداوند خدشه‌ناک بوده‌اند.

دژبانی مقدم (۱۳۹۴)، در مقاله‌ی «بررسی و نقد دیدگاه فخر رازی و ملاصدرا درخصوص ماهیت خداوند»، بعد از بیان ماهیت بالمعنی‌الاعم و الاخص، به بیان و نقد دلایل عقلی فخر رازی درخصوص ماهیت نداشتن خداوند پرداخته و دلایل ملاصدرا و فلاسفه‌ی مشهور درباره‌ی ماهیت نداشتن واجب‌الوجود را بیان کرده است. در این مقاله، همچنین به بررسی نقدهای وارده بر این دلایل پرداخته شده و درنهایت نتیجه گرفته شده است که خداوند ماهیت ندارد؛ زیرا خداوند از محیط عقل و دایره‌ی تحدید خارج است و خداوند حقیقت وجود است و چنین حقیقتی فاقد ترکیب است، اما درعین حال

دلایل کسانی را که قائل به ماهیت نداشتن خداوند بالمعنی الاخص اند مخدوش دانسته است. اسماعیلی (۱۳۹۱)، در مقاله‌ی «آیا خداوند ماهیت دارد؟»، بعد از بیان اصطلاح ماهیت بالمعنی الاعم و تفاسیر دوگانه از ماهیت بالمعنی الاخص و اصطلاح سوم از ماهیت به بیان و نقد دلایل فخر رازی در خصوص ماهیت نداشتن خداوند و به اهم دلایل فلاسفه‌ی مشهور بر ماهیت نداشتن خداوند پرداخته و به نقد و بررسی آن‌ها همت گماشته و در نهایت دیدگاه مختار خود، یعنی ماهیت داشتن خداوند با تفسیر حکایت وجود، را اختیار کرده و به نقل دلایل عقلی در این خصوص پرداخته است و تفسیر حد وجود بودن ماهیت بالمعنی الاخص را در خصوص خداوند نپذیرفته است.

رازی فام (۱۳۹۶)، در مقاله‌ی «بازخوانی ادله‌ی نفی ماهیت از خداوند از دیدگاه فلاسفه‌ی اسلامی»،^۱ و، چون هر مفهومی از معنای خود حکایت می‌کند و از مفهوم وجود حکایت نمی‌کند که آن شیء مثلاً معلول است یا کتاب است، مفهوم ماهیت اصل هستی آن را نشان نمی‌دهد، بلکه یک جنبه از تعین آن واقعیت را نشان می‌دهد. مراد از ماهیت، در بحث اصالت وجود، ماهیت بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص نیست، بلکه ماهیت به معنی سوم است؛ یعنی هر معنایی غیر از وجود، که امکان اتصاف به موجودیت دارد، اعتباری است. بنابراین، منظور از ماهیت در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معنای سوم ماهیت است و صرفاً ماهیت بالمعنی الاخص مورد نظر نیست. منظور از اصالت یعنی آنچه بالذات موجود است. منظور از بالذات یعنی محمول بدون واسطه در عروض بر موضوع حمل می‌شود. همچنین، بالذات در مقابل بالتبع است؛ یعنی محمول بدون واسطه در ثبوت بر موضوع حمل می‌شود.

منظور از اعتباریت ماهیت در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت «ماهیت من حیث هی» است، اما ماهیت موجود در خارج به عین وجود و در مصداق واحد و بسیط موجود است، نه بالعرض و مجازی، درحالی که ماهیت موجود به تبع وجود موجود است؛ چون بالذات محقق نیست تا اصیل باشد و از طرفی در عالم اعتبار محقق نیست تا اعتباری باشد، بلکه چون به عین وجود موجود است، دارای حقیقت است. البته، به نظر می‌رسد اینکه آقای فیاضی ماهیت را به تبع وجود موجود دانسته برای آن وجود منحاز در نظر گرفته است.^۲ اگر گفته شود که ماهیت به تبع وجود موجود است، پذیرفتن چنین ماهیتی برای خداوند توجیه‌پذیر نخواهد بود و چگونه چنین چیزی از جانب فیاضی توجیه‌پذیر است!

فیاضی در ادامه بیان می‌کند که واقعیت خارجی مصداق وجود و ماهیت است. معنا آن حقیقتی است که با فرد و مصداق متحقق است، ولی مفهوم حکایتگر معناست. از این رو، مصداق واحد می‌تواند بیانگر معانی متعدد باشد (نبویان، ۱۳۹۹: ۲۰۹-۱۹۹). ماهیت موجود در خارج به عین وجود موجود است، یعنی همان‌طور که اسناد موجودیت به وجود اسنادی حقیقی است، اسناد موجودیت به ماهیت موجود نیز حقیقی است؛ چون ماهیت در خارج به عین وجود موجود است و چیزی که به عین وجود موجود است ممکن نیست که موجود نباشد؛ البته وجود علت و سبب اسناد موجودیت به ماهیت موجود است. بنا بر تفسیر آقای فیاضی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود و ماهیت موجود به یک مصداق بسیط در خارج موجودند و آنچه صرفاً در عالم اعتبار است «ماهیت من حیث هی» است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۴). البته، به نظر می‌رسد اینکه ماهیت در خارج به عین وجود موجود باشد و از این رو باید دارای موجودیت باشد لازمه‌اش پذیرش واقعیات متکثر برای یک شیء است و این خلاف وجدان است.

تبیین اجمالی دیدگاه فیاضی در بحث ماهیت خداوند

آقای فیاضی براساس ادله‌ی عقلی و نقلی معتقد است که خداوند دارای ماهیت است. فیاضی براساس دیدگاه خود در باب ماهیت که در بخش قبل توضیح داده شد، یعنی اینکه ماهیت چیزی جز تعین درونی و فارق ذاتی اشیا نیست، مدعی

است که هر موجودی، چون وجودی ممتاز و جدا از دیگر اشیاست، دارای تعین درونی و فارق ذاتی است. بنابراین، خداوند دارای ماهیت است، اما شناخت او برای احدی میسر نیست؛ زیرا ماهیت او ویژگی وجود نامحدودش است و عین آن وجود است. هرچند کسی او را درک نکند، همان‌طور که آیه‌ی «لا یحیطون به علما» (طه: ۱۱) بر این مطلب دلالت دارد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۱). ممکن است به نظر برسد که آقای فیاضی به‌صراحت مشخص نکرده که ماهیت را امری وجودشناختی در نظر گرفته است یا معرفت‌شناختی که در این صورت، اگر ماهیت را امری معرفت‌شناختی لحاظ کرده باشد، لازمه‌اش این است که ذهن فاعل شناسا همه‌ی ابعاد حقیقت نامتناهی خداوند را دربرداشته باشد، درحالی‌که ذهن فاعل شناسا چنین توانایی را ندارد. پاسخ این است که فیاضی به هر دو معنا اشاره کرده است، اگرچه به لوازم سخن خود در باب ماهیت‌داری خداوند به هر دو معنا توجه نکرده باشد. در اشکال اول بخش ارزیابی نقد فیاضی به استدلال اول فلاسفه، این مطلب را توضیح داده‌ایم.

فیاضی در ادامه می‌گوید حقیقت این است که ذات خداوند به‌گونه‌ای است که با دیگر ذات‌ها فرق می‌کند و آن فارق همان ماهیت واجب‌الوجود است. ماهیت ویژگی و تعین خاص یک شیء است و خداوند نیز این تعین درونی را دارد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۸۱). چون براساس اصالت وجود، ماهیت هر شیء به عین وجود آن است، ماهیت واجب‌الوجود نیز به عین وجود بسیط او موجود است. به بیان دیگر، واقعیت خارجی واجب‌الوجود واقعیتی بسیط است که معانی متکثری با آن موجودند و ذهن در مقام تحلیل آن واقعیت را می‌شکافد و معانی موجود در آن را استخراج می‌کند (نبویان، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۲۳۹). بنابراین، خداوند ماهیت دارد.

در اشکال می‌گوییم اینکه ماهیت واجب به عین وجود بسیطش موجود است، آیا این عینیت وجود دیگری غیر از وجود را نفی می‌کند یا اینکه وجودی منحاز دارد؟ اگر این عینیت وجودی دیگری غیر از وجود را نفی نکند، تعدد واجب‌الوجود لازم می‌آید و، اگر نفی کند، نوعی بازی با الفاظ است. بنابراین، مدعای فیاضی در باب تعین و تشخیص مبهم است. اینکه وی گفته ماهیت خداوند همان تعین و ویژگی خاص وجود نامحدودش است، اگر منظور تعین یا تشخیص خارجی است، تشخیص به وجود است و ماهیت در آن دخالتی ندارد و، اگر به معنای متعین باشد، امری مفهومی و اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۴۱).

بنابراین، در هر دو صورت، ماهیت برای خداوند اثبات نمی‌شود. همچنین، به نظر می‌رسد این موضع فیاضی مبتنی بر تفسیر خاص او از نحوه‌ی اعتباریت ماهیت است. روشن است که ردّ این تفسیر زمینه‌ساز ردّ لوازم برگرفته از آن در مباحث مختلف همچون بحث ماهیت الهی است. اما از آنجاکه این بحث مبنایی است، نقد این تفسیر خاص فیاضی از نحوه‌ی اعتباریت ماهیت را به مقاله‌ی دیگری واگذار می‌کنیم و صرفاً به این نکته اکتفا می‌کنیم که تفسیر صحیح در این خصوص حد ذهنی وجود بودن ماهیت است.

نقد فیاضی به دلایل فلاسفه در نفی ماهیت از خداوند

ایشان دلایلی از فلاسفه مبنی بر ماهیت نداشتن واجب‌الوجود بیان کرده و در آخر به نقد آن‌ها پرداخته است و اثبات کرده که واجب‌الوجود ماهیت دارد. از این‌رو، نیاز است در ابتدا استدلال قائلان به ماهیت نداشتن خداوند بیان شود و در ادامه اشکال آقای فیاضی بر این استدلال ذکر شود.

استدلال اول: این استدلال را می‌توان به‌صورت ذیل صورت‌بندی کرد:

مقدمه‌ی اول: اگر واجب‌الوجود ماهیت داشته باشد، یا جوهر خواهد بود یا عرض.

مقدمه‌ی دوم: اما هر دو صورتِ متصور باطل است.

مقدمه‌ی سوم: دلیل بطلانِ مقدمه‌ی دوم آن است که، اگر ماهیت واجب‌الوجود عرض باشد، چون عرض نیازمند موضوع است، باعث نیازمندی واجب‌الوجود به غیر خواهد شد و نیازمندی در واجب‌الوجود محال است.

مقدمه‌ی چهارم: اگر ماهیت واجب جوهر باشد، به سه دلیل مستلزم محال خواهد بود.

مقدمه‌ی پنجم: دلیل اول آن است که جوهر یکی از اجناس عالیّه و میان انواع مختلف مشترک است و برای آنکه نوع خاصی شود نیازمند فصل است. از این رو، اگر ماهیت واجب جوهر باشد، نیازمند فصل می‌شود، درحالی‌که نیازمندی در واجب‌الوجود راه ندارد.

مقدمه‌ی ششم: دلیل دوم آن است که، اگر ماهیت واجب جوهر باشد، واجب‌الوجود مرکب از جنس و فصل می‌شود؛ زیرا جوهر جنس است و هر جنسی به وسیله‌ی فصل متحصل می‌شود. از سویی، چون ترکیب مستلزم نیاز است، در واجب‌الوجود راه ندارد.

مقدمه‌ی هفتم: ماهیت داشتن خداوند مستلزم ممکن شدن اوست؛ زیرا برخی از جواهر مادی، چون حادث و زوال‌پذیرند، ممکن‌الوجودند و از سوی دیگر براساس قاعده‌ی «کلّ ما صحّ علی الفرد، صحّ علی الطبیعة»، چون برخی از جواهر ممکن‌اند، طبیعتِ جوهر که جنس است باید ممکن باشد. در محل بحث نیز، چون برخی از انواع جواهر ممکن‌اند، طبیعت جنس جوهر نیز ممکن می‌شود. براین اساس، اگر ماهیت واجب جوهر باشد، مستلزم آن است که واجب‌الوجود ماهیت ممکن داشته باشد، درحالی‌که واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و به هیچ وجه جهت امکانی ندارد. نتیجه اینکه واجب‌الوجود ماهیت ندارد، نه ماهیت جوهری و نه ماهیت عرضی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

نقد فیاضی به این استدلال: این استدلال از نظر آقای فیاضی به دلایل زیر اشکال دارد.

(۱) مقدمه‌ی اول این استدلال صحیح نیست؛ زیرا این مطلب که هر ماهیتی یا جوهر یا عرض است تنها شامل ماهیات مرکب می‌شود که به جوهر و عرض قابل تقسیم‌اند، ولی ماهیت بسیط را شامل نمی‌شود؛ زیرا قابل تقسیم به جوهر و عرض نیست. از این رو، استدلال بیان‌شده ماهیات بسیط را دربر نمی‌گیرد. بنابراین، ممکن است واجب‌الوجود ماهیت بسیط داشته باشد که جوهر و عرض نباشد و استدلال بیان‌شده این فرض را نفی نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۶۷). این اشکال ناشی از تبیین نادرست معنای ماهیت است؛ زیرا ماهیت به معنی حد وجود است و هرآنچه حد داشته باشد دیگر واجب‌الوجود نخواهد بود.

(۲) مقدمه‌ی پنجم نیز صحیح نیست؛ زیرا براساس دیدگاه صحیح، جوهر نیز مانند عرض جنس عالی نیست. وی توضیح می‌دهد، هرچند طبق نظر مشهور فلاسفه جوهر جنس عالی است، صحیح آن است که جوهر بیانگر نحوه‌ی وجود اشیاست و، اگر این حرف پذیرفته شود، جوهر بودن ماهیت واجب‌الوجود مستلزم نیازمندی او نیست؛ زیرا جوهر بودن ماهیت خداوند بیانگر نحوه‌ی وجود بسیطش است و، چون جنس نیست، نیازمند فصل نیست.

(۳) مقدمه‌ی ششم باطل است؛ زیرا هر ترکیبی برای خداوند محال نیست. ترکیب اقسامی دارد: (۱) ترکیب از ماده (اولی - ثانی) و صورت خارجی که به ترکیب خارجی معروف است؛ (۲) ترکیب از ماده و صورت‌های ذهنی که ترکیب از اجزای ذهنی نامیده می‌شود؛ (۳) ترکیب از جنس و فصل که به ترکیب عقلی معروف است؛ (۴) ترکیبی که در واجب فرض شده است و آن ترکیب از مابه‌الاشتراک و ما به‌الامتیاز ذاتی (غیر از جنس و فصل) است. خداوند در تحلیل ذهن به وجود و وجوب متصف می‌شود که وجود مشترک بین واجب و موجودات و ذاتی آن‌هاست، ولی وجوب ذاتی وجود اوست. بنابراین،

وجود و وجوب دو معنا در خداوندند که ذهن آن‌ها را تحلیل می‌کند و خداوند را مرکب از آن دو معنا می‌داند؛ (۵) ترکیب از جوهر و عرض؛ (۶) ترکیب از ذاتی و عرضی؛ (۷) ترکیب از ذات و صفت؛ (۸) ترکیب از وجود و ماهیت؛ (۹) ترکیب موجود از وجود و عدم (که مجاور وجود است) که شامل موجودات محدود می‌شود؛ (۱۰) ترکیب موجود از وجود و عدمی که مقارن وجود نیست. این ترکیب برای مطلق وجود است؛ (۱۱) ترکیب از اجزای مقداری؛ (۱۲) ترکیب عضوی؛ (۱۳) ترکیب صنایعی، مانند ترکیب صندلی از چوب و آهن؛ (۱۴) ترکیب اعتباری؛ و (۱۵) ترکیب از عناصر شیمیایی (نبویان، ۱۳۹۹: ۳۳۵-۳۳۱).

برخی از این اقسام مانند ترکیب از اجزای خارجی در خداوند راه ندارد؛ زیرا ترکیب از اجزای خارجی مستلزم نیازمندی خارجی خداوند به اجزایش می‌شود، چون واجب‌الوجود وجودی بسیط در خارج دارد، ترکیب خارجی در او راه ندارد، اما اینکه در مقام تحلیل دارای اجزای تحلیلی باشد ممکن است. درواقع، خداوند دارای صفات کثیری از قبیل علم، حیات و قدرت است. این صفات در خارج به عین وجود بسیط خداوند موجودند، ولی در مقام تحلیل، ذهن همین وجود بسیط را مرکب از ذات و صفات می‌یابد. از این‌رو، چون چنین ترکیب تحلیلی مستلزم نیازمندی خارجی نیست، فرض پذیرش آن محالی را لازم نمی‌آورد، برخلاف ترکیب خارجی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۶۷).

بنابراین، از میان اقسام ترکیب موارد ۱، ۹ و ۱۱ تا ۱۵ با واجب‌الوجود بودن خداوند ناسازگارند، ولی بقیه‌ی اقسام ذکرشده، چون نیازمندی در آن‌ها تحلیلی است، به ممکن‌الوجود بودن خداوند منجر نمی‌شود (نبویان، ۱۳۹۹: ۳۳۷).

بنابراین، ماهیت واجب‌الوجود در خارج به عین وجودش و به‌صورت بسیط وجود دارد، ولی ذهن در مقام تحلیل آن وجود بسیط، علاوه بر وجود واجب، ماهیت آن را نیز می‌یابد. همچنین، هنگامی که ذهن ماهیت واجب را تحلیل می‌کند، جنس و فصل را در آن می‌یابد. پس، در مقام تحلیل، وجود واجب مرکب از وجود و ماهیت است و ماهیتش مرکب از جنس و فصل است. این نوع ترکیب در مقام تحلیل است، نه خارج؛ زیرا در خارج ماهیت و جنس و فصل همگی به عین وجود بسیط خداوند موجودند. بنابراین، چنین ترکیبی در خداوند محال نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۶۷).

۴) مقدمه‌ی هفتم استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا قاعده‌ی «کلُّ ما صحَّ علی الفرد، صحَّ علی الطبیعة» به معنای آن است که هر چیزی که بر «فرد» صدق کند بر «طبیعت موجود در فرد» نیز صادق است. درحقیقت، مفاد این قاعده این است که هر چیزی که بر فرد صدق کند تنها بر طبیعت موجود در فرد صدق خواهد کرد، نه بر طبیعت جنسی که در افراد نیز موجود است. در محل بحث برخی از افراد جوهر را که جواهر مادی باشند، ممکن‌الوجودند. از این‌رو، براساس قاعده‌ی «کل ما صحَّ علی الفرد صحَّ علی الطبیعة» فقط طبیعت موجود در افراد جواهر مادی ممکن است، نه طبیعت جنسی موجود در جواهر غیرمادی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۶۷). چنان‌که آقای جوادی آملی در تفسیر این قاعده بیان کرده است: «ای ما صحَّ علی الفرد بما لا يرجع الی مشخصه او مصنفه او منوعه صحَّ علی الطبیعة الجنسیة بنحو الضرورة الساریة فی جمیع الأفراد و ما صحَّ علی الفرد بما لا يرجع الی احد هذه الأمور المذكورة صحَّ علی الجنس بنحو الإمكان» (جوادی آملی، ۱۳۹۳).

۵) بنابراین، لازمه‌ی ماهیت جوهری داشتن واجب‌الوجود ممکن‌الوجود بودن او نیست؛ زیرا طبیعت جوهری در واجب‌الوجود، واجب است، همچنان‌که طبیعت جوهری موجود در ممکن، ممکن خواهد بود. بنابراین، از ماهیت داشتن واجب‌الوجود محذوری پیش نخواهد آمد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۶۷).

ارزیابی نقد فیاضی به استدلال اول فلاسفه

(۱) اینکه آقای فیاضی ماهیت واجب‌الوجود را به عین وجود بسیطش موجود دانسته است ناشی از تبیین نادرست معنای ماهیت است؛ زیرا ماهیت به معنی حد وجود است و هرآنچه حد داشته باشد، دیگر واجب‌الوجود نخواهد بود. همچنین، اینکه ماهیت واجب به عین وجود بسیطش موجود باشد حکایتگر این است که آقای فیاضی مقصود از موجودیت ماهیت در خارج را به دو معنا می‌داند: (۱) ماهیت در خارج یافت می‌شود و حضور دارد. (۲) و اینکه چیزی در خارج موجود است که این مفهوم بر آن صدق می‌کند. پس، طبق نظر آقای فیاضی، هم ماهیت در خارج یافت شده و هم معنایش بر اشیای خارجی صدق می‌کند.^۳

(۲) اینکه خداوند دارای ترکیب از مابه‌الاشتراک و ما به‌الامتیاز ذاتی (غیر از جنس و فصل) باشد باطل است؛ زیرا مابه‌الاشتراک وجود و مابه‌الامتیاز وجوب لحاظ شده است، یعنی وجود و وجوب دو واقعیت متمایز از یکدیگر تلقی شدند، درحالی‌که وجود و وجوب دو واقعیت متمایز نیستند تا ترکیب خداوند از وجود و وجوب لازم آید.

اینکه گفته شده ترکیب ذات و صفات در خداوند راه دارد صحیح نیست؛ زیرا اینکه ذات اتصاف به صفات دارد به معنی ترکیب داشتن نیست، بلکه عینیت ذات و صفات مطرح است. از این‌رو، قائل شدن به ترکیب با وجوب وجود ناسازگار است؛ زیرا مستلزم محدودیت است. درواقع، اگر در مقام تحلیل برای خداوند ترکیب قائل شویم، او را محدود کرده‌ایم، مثلاً، اگر برای خداوند معتقد به ترکیب از وجود و عدم شویم - متکلمین چنین ترکیبی را شر التراکیب دانسته‌اند - وجود او را محدود کرده‌ایم و محدودیت با وجوب وجود ناسازگار است.

استدلال دوم: این استدلال مبتنی بر مقدمات ذیل است:

مقدمه‌ی اول: علت موجودیت هر ماهیتی یکی از این دو امر است: نفس ماهیت یا امر خارج از ماهیت.
مقدمه‌ی دوم: در صورتی‌که نفس هر ماهیت علت تحقق ماهیت شود، وجود ماهیت علت وجودش شده است که این تقدم شیء بر خودش است و عقلاً محال است.
مقدمه‌ی سوم: اگر امر خارج از هر ماهیتی علت موجودیتش باشد، ماهیت معلول شده است. از این‌رو، آنچه معلول نباشد ماهیت ندارد.

نتیجه: واجب به دلیل معلول نبودن ماهیت ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۷).

نقد فیاضی به استدلال دوم: آقای فیاضی به این دلیل اشکال وارد کرده است که این حرف با وجود نقض می‌شود؛ چون این استدلال در خصوص وجود هم قابل طرح است. استدلال فوق به بیان ذیل است.

مقدمه‌ی اول: علت تحقق هر وجودی از دو حال خارج نیست: نفس وجود یا امری خارج از آن است.
مقدمه‌ی دوم: اگر نفس وجود موجب تحقق وجود باشد، موجودیت وجود علت موجودیت وجود شده است و این تقدم شیء بر خودش است که عقلاً محال است؛ چون موجودیت وجود علت تحقق وجود و خود وجود علت موجودیت وجود شده است (رازقی‌فام، ۱۳۹۶: ۴۷).

ارزیابی نقد فیاضی به استدلال دوم فلاسفه: قوام اشکال فیاضی به مقدمه‌ی دوم است که به نظر می‌رسد مخدوش است؛ زیرا موجودیت وجود علت نفس وجود نیست، بلکه همان نفس وجود است، چون موجودیت چیزی جز وجود و تحقق نیست. پس، این نقد فیاضی باطل است.

ارزیابی ادله‌ی فیاضی در ماهیت داشتن خداوند

فیاضی، علاوه بر نقد ادله فلاسفه، ادله‌ی عقلی مختلفی بر مدعای خود اقامه کرده است که به آن‌ها اشاره می‌شود.

دلیل اول: برای روشن شدن این استدلال بیان دو مقدمه ضروری است:

مقدمه‌ی اول: اشیا از یکدیگر متمایزند و تمایز هر شیء نیز به سبب چیزی است که در خود آن شیء وجود دارد. از این رو، منشأ تمایز هر شیء بر خود آن شیء حمل می‌شود؛ چراکه هر چیزی که در شیء باشد بر خود شیء قابل حمل است. مثلاً، «ناطق»، که ممیز «انسان» از دیگر انواع است، بر انسان حمل می‌شود و گفته می‌شود «انسان ناطق». بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هر ممیزی محمول است. محمول نیز یا ذاتی است یا عرضی. «محمول ذاتی» نوع، جنس یا فصل است. البته، جنس نمی‌تواند به منزله‌ی ممیز شیء قرار گیرد؛ زیرا جنس مشترک میان انواع مختلف است و لذا ممیز نیست. فصل بعید نیز، در این جهت، حکم جنس را دارد. از این رو، ممیز ذاتی یا نوع است یا فصل قریب. حالا اگر شیء ماهیت بسیط داشته باشد، ممیز ذاتی آن نوع است و، اگر ماهیت مرکب داشته باشد، ممیز ذاتی‌اش فصل قریب است. در خصوص «محمول عرضی» یا عرضی عام است یا عرضی خاص. عرض خاص نیز یا مساوی یا اخص است. آنچه بدیهی است این است که از میان محمولات عرضی فقط عرضی خاص مساوی با معروض می‌تواند ممیز قرار گیرد (نبویان، ۱۳۹۵: ۲۴۱).

مقدمه‌ی دوم: هر شیئی که فصل دارد دارای جنس نیز خواهد بود؛ زیرا فصل چیزی است که نوع را از دیگر انواعی که با هم جنس واحدی دارند جدا می‌کند. همچنین، روشن است که مجموع جنس و فصل قریب ماهیت‌اند. با توجه به این دو مقدمه، می‌توان گفت ممیز ذاتی یا ماهیت است یا دارای ماهیت که از آن جدا نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، ممیز ذاتی یا نوع یا فصل قریب است. اگر نوع باشد، یقیناً ماهیت است؛ چراکه ماهیت مجموع جنس و فصل قریب است که هر دو در نوع قرار دارند و اگر ممیز ذاتی فصل قریب باشد، جدا از ماهیت نیست؛ زیرا فصل همیشه همراه با جنس است (نبویان، ۱۳۹۵: ۲۴۲).

با توجه به مقدمات بیان‌شده، اکنون سراغ استدلال می‌رویم. استدلال مذکور را می‌توان به شکل ذیل صورت‌بندی کرد: مقدمه‌ی اول: واجب‌الوجود وجودی متعین است؛ زیرا علت ممکنات است و وجود علت مغایر با وجود معلول است. مقدمه‌ی دوم: تغایر فرع بر تمایز است. بنابراین، وجود واجب‌الوجود متمایز از وجود موجودات است. مقدمه‌ی سوم: همان‌طور که تمایز بدون مابه‌الامتیاز محال است، تمایز واجب‌الوجود از موجودات به سبب مابه‌الامتیازی است که در وجودش است. بنابراین، وجود واجب‌الوجود دارای ممیز است. مقدمه‌ی چهارم: طبق دو مقدمه‌ی بیان‌شده قبل از استدلال، ممیز یا ذاتی است یا عرضی. مقدمه‌ی پنجم: چنان‌که ممیز ذاتی یا عرضی باشد، مستلزم آن است که واجب‌الوجود دارای ماهیت باشد. مقدمه‌ی ششم: دلیل مقدمه‌ی پنجم این است که ممیز واجب‌الوجود از موجودات دیگر، اگر ذاتی باشد، یا نوع است یا فصل قریب.

مقدمه‌ی هفتم: اگر ممیز ذاتی نوع باشد، قطعاً ماهیت است؛ زیرا نوع ماهیت است. بنابراین، واجب‌الوجود دارای ماهیت خواهد بود.

مقدمه‌ی هشتم: اگر ممیز ذاتی فصل قریب باشد، فصل قریب جدا از ماهیت نیست؛ چون فصل قریب همیشه همراه جنس است.

مقدمه‌ی نهم: اگر ممیز واجب‌الوجود از موجودات دیگر عرضی خاص شامل واجب باشد، معلول خواهد بود؛ زیرا کلّ عرضی معلّل است.

مقدمه‌ی دهم: از این رو، ممیزی که عرضی خاص واجب باشد معلول خود واجب است، نه معلول غیر او؛ زیرا اگر معلول غیر باشد، مستلزم احتیاج واجب به غیر می‌شود که محال است.

مقدمه‌ی یازدهم: پس، ممیز واجب از موجودات دیگر معلول خود واجب است، اما علت آن ممیز عرضی نمی‌تواند امری در واجب باشد که میان واجب و ممکن مشترک است؛ زیرا در این صورت آن ممیز معلولی مشترک میان واجب و ممکن می‌شود، نه مابه‌الامتیاز واجب از ممکن.

مقدمه‌ی دوازدهم: حال که علت آن ممیز عرضی امر مشترک میان وجود واجب و ممکنات نیست، قطعاً به ممیز ذاتی منتهی می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت یا محذور تسلسل رخ می‌دهد در صورتی که هر ممیز عرضی معلول ممیز عرضی دیگر تا بی‌نهایت باشد و یا محذور دور، در صورتی که ممیز عرضی معلول ممیز عرضی دیگری باشد، خود معلول ممیز عرضی اول است.

مقدمه‌ی سیزدهم: از آن رو که ممیز عرضی به ممیز ذاتی برمی‌گردد، ممیز ذاتی یا نوع یا فصل قریب است.

مقدمه‌ی چهاردهم: اگر ممیز ذاتی نوع یا فصل قریب باشد، واجب‌الوجود ماهیت خواهد داشت.

نتیجه: واجب‌الوجود، که متمایز از دیگر موجودات است، ماهیت دارد (نبویان، ۱۳۹۵: ۲۴۲).

نقد و بررسی دلیل اول: به استدلال ذکرشده اشکالات بسیاری وارد است. مقدمه‌ی اول مخدوش است؛ زیرا اگر بین علت و معلول مسانخت نباشد، لازمه‌اش صدور هر شیئی از هر شیئی خواهد بود.

در مقدمه‌ی دوم، حق آن است که تغایر در وجود غنی بالذات و وجود فقیر و وابسته به علت است. از این رو، وجود واجب، که غنی است، متغایر با وجود معلول است که ضعیف است. مقدمه‌ی چهارم به این صورت است که ممیز واجب‌الوجود لاحدّیت و وجوب وجود است و ممیز وجود ممکن به محدودیت و فقر است. مقدمه‌ی پنجم به این صورت است که ممیز واجب‌الوجود و تعین او به ذات واجب‌الوجود بودنش است، نه به ذاتی به معنای فصل؛ زیرا اگر فصل داشته باشد، ترکیب لازم می‌آید، از این رو ماهیت ندارد. به مقدمه‌ی هفتم این اشکال وارد است که ممیز ذاتی نوع نیست؛ زیرا نوع یک مفهوم ذاتی و ذهنی است و خداوند در ذهن نمی‌آید، پس نوع نیست و ماهیت ندارد. مقدمه‌ی هشتم باید به این صورت کامل شود که اگر ممیز ذاتی فصل قریب باشد، فصل قریب جدا از ماهیت نیست؛ چون فصل قریب همیشه همراه جنس است، پس ترکیب لازم می‌آید و، هر چند با فصل قریب باشد، هر نوع ترکیبی مستلزم احتیاج و نقص است. بنابراین، یکی از خواص واجب‌الوجود لذاته این است که ترکیب در او راه ندارد. مقدمه‌ی نهم درست نیست؛ زیرا ممیز واجب‌الوجود عرضی خاص نیست، چون نوع و ماهیت نیست تا مرکب از نوع و امر ذاتی و عرضی باشد. مقدمه‌ی دهم هم درست نیست؛ زیرا ممیز واجب‌الوجود لذاته امر عرضی نیست. به مقدمه‌ی یازدهم هم این اشکال وارد است که واجب‌الوجود لذاته، که تعینش به ذات واجب‌الوجود بودن اوست، نیاز به ممیز عرضی ندارد تا معلول خودش باشد. مقدمه‌ی دوازدهم باید به این صورت اصلاح شود که ممیز عرضی برای واجب‌الوجود لذاته نخواهد بود تا به ممیز ذاتی مبدل شود، بلکه تعین واجب به ذات واجب‌الوجودی اوست، چنان که شیخ‌الرئیس و خواجه طوسی در بحث توحید در کتاب *شارح* به آن پرداخته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۷۹-۵۷۰). مقدمه‌ی آخر نیاز به این ویرایش دارد که، اگر ممیز ذاتی نوع یا فصل قریب باشد، واجب‌الوجود ماهیت خواهد داشت. لکن واجب‌الوجود ماهیت ندارد. نتیجه اینکه در خداوند ممیز ذاتی نوع یا فصل قریب نخواهد بود.

دلیل دوم: قبل از بیان استدلال، بیان چهار مقدمه‌ی لازم است.

مقدمه‌ی اول: هر واقعیتی مصداق برای معانی متکثری است. مثلاً، «واقعیت خارجی کتاب» مصداق معنای کتاب، معنای جسم، معنای معلول، معنای وجود و غیره است.

مقدمه‌ی دوم: همه‌ی معانی متکثر با واقعیتی واحد و بسیط می‌توانند موجود شوند؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، وجود واحد می‌تواند مصداق برای معانی کثیری قرار گیرد که همه‌ی آن معانی به همان وجود واحد تحقق داشته باشند.

مقدمه‌ی سوم: معانی، که به وجود واحد موجودند، دو قسم‌اند: برخی از آن معانی مشترک‌اند، به نحوی که در همه‌ی موجودات تحقق دارند. مانند معنای وجود، فعلیت و وحدت، معنای وجود مختص به یک موجود خاص نیست، بلکه در همه‌ی موجودات متحقق است، اما برخی دیگر از معانی مختص به وجود خاص‌اند. در هر وجودی معانی مختص به او تحقق دارد؛ چراکه هر وجودی متخصص است و نمی‌تواند مبهم باشد. ازسویی، تخصص در هر وجودی از راه صفت مخصوص به آن وجود حاصل می‌شود. بنابراین، در هر وجودی صفتی مخصوص تحقق دارد که آن وجود را متخصص می‌کند. نتیجه‌ای که از این مطلب گرفته می‌شود این است که وجود علاوه بر معنای مشترک دارای معنا و صفت مخصوص به خود است (نبویان، ۱۳۹۹: ۲۱۳).

مقدمه‌ی چهارم: واجب‌الوجود نیز، اگر چه وجود بسیط است، مصداق معانی متکثری است (درواقع، واجد معانی مشترک و معانی مخصوص که همان صفات مخصوص اویند).

با توجه به مقدمات ذکرشده، قیاس مدنظر به صورت ذیل صورت‌بندی می‌شود:

مقدمه‌ی اول: واجب‌الوجود وجود خاص است.

مقدمه‌ی دوم: ازاین‌رو که وجود خاص است دارای معنا و صفتی مخصوص به خود است.

مقدمه‌ی سوم: هر صفت مختص به شیء یا ذاتی آن شیء و یا عرضی آن است؛ زیرا صفت یک شیء بر آن شیء قابل حمل است، یعنی هر صفتی محمول است و هر محمولی به حمل شایع یا ذاتی یا عرضی موضوع است و شق دیگری متصور نیست. بنابراین، هر صفت مخصوص یا ذاتی و یا عرضی موصوف است.

مقدمه‌ی چهارم: چه صفت مخصوص ذاتی موصوف باشد و چه عرضی آن، مستلزم ماهیت داشتن واجب‌الوجود است.

مقدمه‌ی پنجم: حالا، اگر صفت مخصوص واجب‌الوجود ذاتیش باشد، یا نوع است یا فصل قریب (براساس مقدمه‌ی ششم استدلال اول).

مقدمه‌ی ششم: اگر صفت مختص واجب‌الوجود نوع باشد، ماهیت خواهد بود.

مقدمه‌ی هفتم: اگر صفت مختص واجب‌الوجود فصل قریب باشد، جدا از ماهیت نیست.

مقدمه‌ی هشتم: حال، اگر آن صفت مخصوص واجب عرضی خاص باشد، معلول خواهد بود؛ زیرا «کل عرضی معلل» است.

مقدمه‌ی نهم: اگر آن صفت مخصوص عرضی خاص و معلول باشد، معلول بودن نیازمندی واجب به غیر را موجب می‌شود، درحالی‌که محال است که واجب‌الوجود معلول غیر شود.

مقدمه‌ی دهم: ازاین‌رو، با توجه به محذور گفته‌شده در مقدمه‌ی قبل، صفت مخصوص معلول واجب بوده. بنابراین، در این حالت، علت آن نمی‌تواند امر مشترک میان وجود واجب و ممکنات باشد؛ زیرا دراین‌صورت آن صفت که معلول است مشترک میان واجب و ممکنات خواهد بود، نه مختص واجب‌الوجود.

مقدمه‌ی یازدهم: بنابراین، علت آن صفت مخصوص عرضی یک صفت مخصوص ذاتی است؛ زیرا اگر هر امر عرضی به امر

ذاتی ختم نشود، محذور دور یا تسلسل پیش خواهد آمد.

مقدمه‌ی دوازدهم: بنابراین، صفتِ مخصوصِ عرضی به صفتِ مخصوصِ ذاتی برمی‌گردد و صفتِ مخصوصِ ذاتی نیز یا نوع است یا فصل قریب است.

مقدمه‌ی سیزدهم: چه صفتِ مخصوصِ ذاتی واجب‌الوجود نوع باشد چه فصل قریب، ماهیت خواهد بود.

نتیجه: واجب‌الوجود، که وجودِ خاص است، ماهیت دارد (نبویان، ۱۳۹۹: ۲۱۳).

نقد و بررسی دلیل دوم: مقدمه‌ی اول استدلال کلیت ندارد؛ زیرا برخی واقعیت‌ها برای معنای واحدند، مثل واقعیت عقل اول و دوم که مصداق واحدی دارند. همچنین، مقدمه‌ی دوم درست نیست؛ زیرا وجود دارای معنای واحدی است، چراکه نقیض آن، که عدم است، دارای معنای واحدی است. مقدمه‌ی چهارم دارای اشکال است؛ زیرا از خواص واجب‌الوجود این است که بر دو تا صدق نمی‌کند، پس مصداق معانی کثیر نیست. ازسویی، این مقدمه با مقدمه‌ی دوم استدلال تنافی دارد. مقدمه‌ی چهارم صحیح نیست؛ زیرا در صورتی که آن صفتِ مخصوص با ذات عینیت داشته باشد، مستلزم ماهیت داشتن نیست. معنای «کمال التوحید نفی الصفات عنه» به معنی نفی صفات زائد بر ذات است. مقدمه‌ی سیزدهم درست نیست؛ چون صفتِ مخصوصِ ذاتی واجب‌الوجود نوع یا فصل نیست، بلکه تعین واجب به ذات واجب‌الوجودی اوست. با وجود این اشکالات، این دلیل مثبت مدعای ماهیت داشتن خداوند نخواهد بود.

اشکالی به هر دو استدلال اول و دوم فیاضی: نکته‌ی دیگر اینکه در هر دو استدلال اول و دوم از یک مقدمه‌ی مشترک استفاده شده است و آن مقدمه این است که هر محمول یا صفتی که بر موضوع خود حمل می‌شود یا ذاتی آن است یا عرضی. این مطلب، به یک معنی، در کلیت خود صادق نیست و می‌توان از آن در این استدلال استفاده کرد. اگر منظور این باشد که هر محمول یا صفتی در نسبت با موضوعش یا از مقومات آن است یا خارج از مقومات آن است، مطلب درستی است، ولی مطلوب مورد نظر حاصل نمی‌شود؛ زیرا مقوم ذاتی به این معنی منحصر در فصل و نوع نیست. وجود کلی مشکک است که مقومات و ممیزات ذاتی مصادیقش در خود حقیقت وجود است. بنابراین، از وجود صفت یا محمول ذاتی نمی‌توان به ماهیت رسید، ولی اگر منظور این باشد که هر محمولی یا صفتی یا ذاتی ماهوی موضوع خود است یا عرضی ماهوی موضوع خود، این مطلب در کلیت خودش صادق نیست؛ زیرا صفات و محمول‌های غیرماهوی اند که خارج از هر دو قسم‌اند. بنابراین، این استدلال نمی‌تواند مثبت ماهیت برای همه‌ی موجودات باشد. در نتیجه، هیچ‌یک از استدلال‌های مطرح‌شده قابلیت اثبات ماهیت داشتن خداوند به معنای اخص را ندارد (کریمی، ۱۴۰۲: ۲۰۵-۲۰۶).

ادله‌ی نقلی فیاضی در باب ماهیت داشتن واجب‌الوجود

در روایاتی چند، به صراحت و یا با ملازمه، ماهیت درخصوص خداوند به کار رفته است.

(۱) در یک دسته از روایات تصریح شده که خداوند مانند دیگر موجودات دارای ماهیت است: «قَالَ السَّائِلُ فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَ مَائِيَّةٌ؟ قَالَ نَعَمْ لَا يَثْبُتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِنِّيَّةٍ وَ مَائِيَّةٍ» (بابویه، ۱۳۹۸: ۲۴۳-۲۴۶).

سائل از امام در روایتی سؤال کرده که آیا خداوند دارای ماهیت است؟ امام پاسخ داده هر شیئی دارای ماهیت است و شیئی شئی ماهیت آن است و، چون شیئیت بر خداوند اطلاق می‌شود، خداوند نیز از ماهیت برخوردار خواهد بود.

در دسته‌ی دیگری از روایات، از عجز مخلوقات در درک ماهیت حق سخن به میان آمده است. این روایات به نحو التزامی بر ماهیت داشتن خداوند دلالت می‌کند، هر چند مخلوقات از درک ماهیت او ناتوان‌اند. از روایاتی که به این بحث پرداخته‌اند

به روایت زیر اشاره می‌کنیم: «قَالَ الْبَاقِرُ اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمُعْبُودُ الَّذِي أَلِمَ الْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَاهِيَّتِهِ» (بابویه، ۱۳۹۸: ۸۹). در دسته‌ی سوم، سائلی از ماهیت خداوند می‌پرسد و معصوم در مقام پاسخ‌گویی برمی‌آید. چنان‌که در روایتی آمده است که گروهی از یهودیان نزد پیامبر اکرم آمدند و پرسش‌های گوناگونی مطرح کردند که از جمله پرسش از ماهیت خداوند بود. «فاخبرنا عن ربك ما هو؟» در مقام جواب سوره‌ی توحید بر ایشان نازل شد. «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَبَبُ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ إِلَى سُورَةِ التَّوْحِيدِ مَا رَوَى أَنَّ ابْنَ صُورِيَا وَجَمَاعَةً مِنْ يَهُودٍ أَهْلَ فَذَكَ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ سَأَلُوهُ..... فَأَخْبَرَنَا عَنْ رَبِّكَ مَا هُوَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۹۹). در دسته‌ی چهارم مانند این روایت: «لَا تَقِفُ الْعُقُولُ عَلَى كُنْهِ عَظَمَتِهِ وَ لَا تُدْرِكُ أَلَاوَهُامُ حَقِيقَةِ مَاهِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۳۸۹: ۳۲۵) بیان می‌شود که اوهم بشر قادر به درک حقیقت ماهیت خداوند نیست. درحقیقت، این روایت به‌نحو التزامی بر ماهیت داشتن خداوند دلالت می‌کند؛ چون عدم‌ادراک ماهیت خداوند به این معنا خواهد بود که خداوند، درعین‌حال که ماهیت دارد، قابل‌ادراک برای دیگران نیست. واضح است که این دسته از روایات مانند دسته‌ی دوم در مقام بیان ماهیت داشتن خداوندند، هرچند از لحاظ بیان و تعبیر با یکدیگر متفاوت‌اند.

در دسته‌ی پنجم، روایات و ادعیه‌ای وجود دارند که بیانگر این حقیقت‌اند که تنها خداوند به ماهیت خود عالم است. از این‌رو، این روایات به‌نحو التزامی بر ماهیت داشتن خداوند اشاره دارند: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ» (قمی، ۱۳۹۰: ۳۸۸). فیاضی در ادامه می‌کوشد درخصوص روایات دال بر ماهیت داشتن خداوند به یک جمع‌بندی برسد. راه‌حل او این است که نگاه جامعی به روایات مربوط به ماهیت خداوند داشته باشیم. در برخی از روایات به عدم‌شناخت ماهیت خداوند اشاره شده است، از قبیل روایات دسته‌ی دوم، چهارم و پنجم. از سویی، در برخی روایات، وقتی سائل از ماهیت خداوند سؤال کرده است، معصوم در مقام پاسخ‌گویی به‌گونه‌ای جواب داده که ظهور در شناخت ماهیت خداوند دارد؛ زیرا اگر شناخت ماهیت خداوند میسر نبود، معصوم اصل شناخت آن را نفی می‌کرد، نه آنکه به آن پاسخ دهد. از نظر آقای فیاضی، بین این دو دسته روایات تنافی وجود ندارد؛ زیرا شناختی که در روایات درخصوص خداوند نفی شده است شناخت کامل به حد تام خداوند است، اما شناختی که برای ماهیت خداوند قابل‌اثبات است شناخت رسمی و التزامی است، نه حدی و مطابقی. درواقع، شناخت خواص و لوازمی که نشانه‌ی ماهیت خاص خداوند است - مانند صفت استقلال وجود، ثبات وجود و یگانگی - هیچ‌کدام بیانگر کنه ذات خداوند نیستند. درنتیجه، معصوم از شناخت ماهیت خداوند به‌نحو التزامی جواب داده است و شناخت مدلولات التزامی و خواص خداوند برای بشر مقدور است. بنابراین، به مسئله‌ی اثبات یا نفی ماهیت برای واجب‌الوجود در روایات نیز توجه شده است (نبویان، ۱۳۹۹: ۲۴۴).

نقد و بررسی ادله‌ی نقلی فیاضی در باب ماهیت داشتن خداوند

در باب روایات دسته‌ی اول می‌توان توجیه دیگری نیز داشت. مثلاً، در این قسمت از روایت که می‌گوید «لَا يَثْبُتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِثْبَاتِهِ وَ مَائِيَّتِهِ»، واو می‌تواند عطف تفسیری باشد. از این‌رو، ماهیت به معنی انیت و وجود است و، در این صورت، ماهیتی برای خداوند اثبات نمی‌شود. همچنین، در باب روایات دسته‌ی دوم و چهارم و پنجم که گفته مخلوقات از درک ماهیت خداوند ناتوان‌اند، ماهیت می‌تواند به معنی حقیقت باشد. از این‌رو، این ادعا، که خداوند ماهیت به معنی مایقال فی جواب ما هو دارد، طبق روایات اثبات نشده است و، اگر ماهیت به معنای غیرووجود در نظر گرفته شود، قابل‌دفاع نیست؛ زیرا نقدهای فیاضی به ادله‌ی فلاسفه مبنی بر نفی ماهیت از خداوند وارد نبود و ادله‌ی عقلی خودش، مبنی بر ماهیت داشتن خداوند، نیز تمام نبود. همچنین، با توجه به دلایل عقلی دال بر نفی ماهیت از خداوند، می‌توان ماهیت در این روایات را

به معنای ذات و حقیقت دانست که ناظر به عینیت و تحقق خارجی است و نه عنوان مفهومی: ماقیل فی جواب ما الحقیقة ماهیة و الذات و الحقیقة قبلت علیها مع وجود خارجی. پس، ماهیت در این روایات را می‌توان ماهیت بالمعنی الاعم لحاظ کرد و، در این صورت، دلالتی بر مدعای فیاضی نخواهند داشت.

نتیجه‌گیری

آقای فیاضی اصطلاح سومی از ماهیت را اینگونه تفسیر می‌کند: هر معنایی غیر از وجود که قابلیت اتصاف به موجودیت را دارد، و علاوه بر مفاهیم ماهوی، مفاهیم رایج منطقی-فلسفی را شامل می‌شود. همچنین در تفسیر خود از اصالت وجود بیان می‌کند که اصالت داشتن به معنی نفی عینیت داشتن ماهیت نبوده، بلکه ماهیت موجود در خارج به عین وجود موجود است. از این رو ماهیت واجب به عین وجود بسیطش موجود است. در حالی که اگر معتقد شود که این عینیت، وجود دیگری غیر از وجود را نفی نمی‌کند که تعدد واجب‌الوجود لازم می‌آید و اگر نفی کند که یک جور بازی با الفاظ است.

در نتیجه با بررسی ادله عقلی و نقلی فیاضی در باب ماهیت خداوند مشخص شد که چنین ادله‌ای مخدوش بوده و خداوند ماهیت بالمعنی الاخص ندارد و ماهیتش، انیتش است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. به نظر می‌رسد فرمایش فیاضی دقیق نباشد و اینکه ماهیت بیانگر جنبه تعین واقعیت باشد صحیح نیست؛ زیرا اگر مقصود از تعین تشخیص باشد، تشخیص به وجود است و قابل انفکاک از هستی نیست.
۲. عبدالرسول عبودیت در سخنرانی خود در ۱۴۰۳ چنین اظهارنظری داشته است.
۳. عبدالرسول عبودیت در سخنرانی خود در ۱۴۰۳ چنین اظهارنظری داشته است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الإشارات و التنبیهات مع شرح الطوسی*. قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *اتعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۱). آیا خداوند ماهیت دارد؟ فصلنامه‌ی پژوهشی کلام/اسلامی، ۲۱(۸۲)، ۱۷۲-۱۴۵.
- بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). *توحید*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- حسینی، علی، صیدی، محمود و هاشمی، محمود (۱۳۹۶). نقد نظریه‌ی فخر رازی در مورد ماهیت داشتن واجب‌الوجود. *قبسات*، ۲۲(۸۶)، ۱۴۹-۱۶۶.
- دژبانی مقدم، فاطمه (۱۳۹۴). بررسی و نقد دیدگاه فخر رازی و ملاصدرا در خصوص ماهیت خداوند. *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ۶(۲)، ۷۴-۵۹.

- رازقی فام، حامد (۱۳۹۶). بازخوانی ادله‌ی نفی ماهیت از خداوند از دیدگاه فلاسفه‌ی اسلامی. نسیم خرد، ۳(۲)، ۳۱-۵۴.
- سراج، شمس‌الله و حبیبی‌منش، هدی (۱۳۹۴). قاعده‌ی الحق ماهیته انیته در سنت فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی یونان. تاریخ فلسفه، ۲(۶)، ۱۰۹-۱۲۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *الشواهد الربوبیه*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰). *الشواهد الربوبیه*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ با پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵. تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة، تعلیقه‌ی غلامرضا فیاضی*. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پرورشی امام خمینی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. مشهد: نشرالمرتضی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۳). سخنرانی در فایل صوتی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیاضی، غلامرضا و نقوی، رضا (۱۴۰۰). نقد و بررسی ادله‌ی نفی ماهیت از واجب‌الوجود. پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۲(۳)، ۳۶-۵۸.
- قمی، عباس (۱۳۹۰). *مفاتیح‌الجنان*. تهران: انتشارات یاسین.
- کریمی، حسین (۱۴۰۲). بررسی ادله و تأثیر اصالت وجود در مسئله‌ی ماهیت واجب‌الوجود. نشریه‌ی جستارهایی در فلسفه و کلام اسلامی، ۱۱۰(۵۵)، ۲۳-۲۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۹). *اصول الکافی*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۹). *بحارالانوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*، ج ۷. تهران: صدرا.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه‌ی اسلامی (تبیین دیدگاه‌های آیت‌الله فیاضی). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۹). *نگاهی نو به فلسفه‌ی اسلامی (تبیین نوآوری‌های آیت‌الله فیاضی)*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.

References

- Babawiyyah, Muhammad bin Ali (2004). *Tawhid*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Dezhbani Moqaddam, F. (2015). "Examining and Criticizing the Views of Fakhr Razi and Mulla Sadra on the Nature of God". *Institute for Humanities and Culture Studies*, 6(2), 59-74. [In Persian]
- Esma'ili, M. (2012). "Does God Have a Quiddity?" *Journal of Kalam Islami*, 21(82), 145-172. [In Persian]
- Farabi, Mahmmad Ibn Mahmmad (2008). *Philosophical Treatises*. Tehran: Entesharat Elmi Va Fareangi.
- Fayyāzi, G. R. (2008). *Being and Quiddity in the Sadrani School*. Qom: Hawza and University Research Center. [In Persian]
- Fayyāzi, G. R., & Naqavi, R. (2021). "Criticism and Examination of the Arguments for Denying the

- Quiddity of the Necessary Being”. *Metaphysical Investigations*, 2(3), 36-58. [In Persian]
- Hoseini, A., Seyedi, M., & Hashemi, M. (2017). “Criticism of Fakhr al-Razi's Theory on the Quiddity of the Necessary Being”. *Qabasat*, 22(86), 149-166. [In Persian]
- Ibn Sina, Hussein Ibn ‘Abdullah (2004). *Explanation of the Signs and Warnings of Tusi*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Ibn Sina, Hussein Ibn ‘Abdullah (1404 AH). *Al-Ta‘liqat*. Qom: Maktab Al-I‘lam Al-Islami.
- Javadi Amoli, A. (2007). *Rahiq Makthum*. Qom: Isra’. [In Persian]
- Karimi, H. (1977). “Examining the Evidence and Effect of the Principality of Existence in the Issue of the Necessary Being’s Essence”. *Journal of Essays in Islamic Philosophy and Theology*, 110(55), 25–26. [In Persian]
- Kulaini, Muhammad ibn Ya‘qub (1980). *Usul al-Kafi*. Beirut: Dar al-Ta‘arif al-Matbu‘at.
- Majlisi, M. B. (2009). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar al-Hiya al-Turaht al-Arabi.
- Misbah Yazdi, M. T. (1999). *Teaching Philosophy*. Tehran: International Publishing Company. [In Persian]
- Motahhari, M. (1997). *Complete Works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nabaviyan, S. M. M. (2016). *Essays in Islamic Philosophy*. Qom: Hekmat-e-Islami Publications.
- Nabaviyan, S. M. M. (2020). *A New Look at Islamic Philosophy*. Qom: Hekmat-e-Islami Publications. [In Persian]
- ‘Ubudiyyat, A. (2024). Lecture in vocal file.
- Qomi, A. (2011). *Mafatih al-Janan*. Tehran: Yasin Publications.
- RazghiFam, H. (2017). “Rereading the Arguments for Denying the Quiddity of God from the Perspective of Islamic Philosophers”. *Scientific-Research Biannual Journal of Nasim-e-Kherad*, 3(2), 31-54.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (2021). *Al-Shawahid al Ruboobiyyah*. Qom: Bostan Kitab.
- Saraj, S., & Habibimanesh, H. (2015). “The principle of ‘Alhaquq Mahiyyatuhu Inniyyatuhu’ in the Tradition of Islamic and Greek Philosophy”. *History of Islam*, 2(6), 109-124. [In Persian]
- Tabarsi, Ahmad Ibn Ali (1982). *Al-Ihtejaj ‘Ala Ahl al-Lijaj*. Mashhad: Nashr Al-Mortaza.
- Tabataba‘i, M. H. (1993). *Principles of Philosophy and the Method of Realism*; with a Footnote by Morteza Motahhari. Vol. 5. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabataba‘i, M. H. (2007). *Nihayyah al-Hikmah*. Qom: Imam Khomeini Educational and Training Institute.