

تأملی در اینهمانی حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض

محمدهادی توکلی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۵/۱۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۹/۱۸)

چکیده

در آثار صدرالمتألهین و میرداماد حیثیات با ملاک جزء موضوع بودن یا خارج از موضوع بودن حصر عقلی در دو معنا می‌یابند، که اصطلاح حیثیت تقییدیه برای حیثیتی که جزء موضوع است (اعم از جزء حقیقی در مرکب حقیقی یا جزء اعتباری در مرکب اعتباری) و اصطلاح حیثیت تعلیلی برای حیثیتی که خارج از موضوع است، وضع گردید. جدای سخن از ملاک تقسیم که خود به صورت واضح معنای حیثیت تقییدیه را روشن می‌کند، استعمال «حیثیت تقییدیه» در معنای جزء موضوع، در آثار میرداماد و صدرالمتألهین کاشف از آن است که این اصطلاح در دوره‌های بعدی دستخوش تحریف گشته و مساوی با «واسطه در عروض» دانسته شده، و در هیچ جا به این که اصطلاح حیثیت تقییدی بر معنای جدید وضع شده، اشاره نشده بلکه وانمود می‌شود که حکمای پیشین نیز حیثیت تقییدیه را در این معنا به کار می‌برده‌اند. حتی با فرض این که گفته شود، فیلسوف را با لفظ کاری نیست، به طور کلی واسطه در عروض را نمی‌توان حیثیتی از موضوع دانست.

کلیدواژه: حیثیت تقییدیه، حیثیت تعلیلیه، واسطه در عروض

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛

Email: iranianhadi@yahoo.com.

۱. درآمد

در برخی گزاره‌های فلسفی، و در بیان چگونگی پیوند موضوع و محمول، واژه «حیثیت»، «جهت» به عنوان وصف برای یک موضوع قرار می‌گیرد و از خاصیتی عینی در موضوع حکایت می‌کند که موضوع به واسطه آن خاصیت و با تحیت و تقید به آن دارای حکم خاصی، یعنی محمول، می‌گردد [۴۰، ص ۱۶].

گرچه امروزه حیثیات را تحت سه عنوان عام: اطلاقیه، تعلیلیه و تقییدیه، قرار می‌دهند، اما حکمای قبل از صدرالمتهلین و خود وی، آن‌ها را منحصر در دو حیثیت تقییدی و تعلیلی می‌دانستند. در آثار حکیم سبزواری^۱ و برخی از متقدمین بر وی^۲ حیثیت اطلاقیه به عنوان حیثیتی در عرض دو حیثیت مذکور مطرح شده است. البته قابل ذکر است صدرالمتهلین از عنوان «حیثیت اطلاقیه» برای بیان عدم تقید موضوع به قید بهره برده، ولی آن را داخل در حیثیات تقییدیه می‌داند [۲۶، ص ۱۵].

در این میان برخی از حکما و اندیشمندان حیثیت تقییدیه را بر واسطه در عروض، و حیثیت تعلیلیه را بر واسطه بر ثبوت تطبیق داده‌اند [۴، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ۳۲، ج ۱، ص ۱۳-۱۷؛ ۴۵، ج ۵، ص ۲۱۴، ج ۹، ص ۸۶؛ ۱، ص ۲۰۰؛ ۲، ص ۴۹؛ ۱۱، ج ۳، ص ۱۷؛ ۱۳، ص ۲۴۱؛ ۳۵، ج ۱، ص ۸۷؛ ۵۰، ص ۱۷۲]. اما حقیقت آن است که اگر برقراری این‌همانی میان حیثیت تعلیلی با واسطه در ثبوت صحیح باشد، مساوی دانستن حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، مقبول صدرالمتهلین و فلاسفه پیش از وی نبوده، و ظاهراً انحرافی بوده که بعدها در معنای حیثیت تقییدیه صورت گرفته و تا به امروز استمرار پیدا نموده است.

گرچه ممکن است، آثار برخی از اصولیون همچون صاحب هدایة المسترشدين - که حدود پنجاه سال پیش از حکیم سبزواری وفات یافته است - در این انحراف بی تأثیر نبوده باشند^۳ [۱۲، ج ۳، ص ۸۱، ص ۸۹]، اما بدایت این انحراف را در آثار فلسفی

۱. حکیم سبزواری در نقد صدرالمتهلین که حیثیت طلاقیه را داخل در حیثیت تقییدیه نموده، بیان می‌کند: فالأبسط الأوضح فی المقام أن یثالث القسمة [۲۲، ج ۷، ص ۱۹۸]. و نیز ر.ک: [۲۲، ج ۱، ص ۹۳؛ ۲، ص ۳۲۰؛ ۲۰، ص ۲۹۱-۲۹۲]

۲. مرحوم ملا احمد اردکانی (از شاگردان آقا محمد بیدآبادی (قدس سره)) در حواشی بر اسفار به تقسیم حیثیات به سه دسته تصریح نموده است. ر.ک: [۴۳، ج ۱، پاورقی ص ۱۳۹]

۳. آقا علی مدرس که حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض را به یک معنا در نظر گرفته است، در تعلیقات بر الشواهد الربوبية در ضمن تعریف حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه به مسائل فقهی و اصولی نیز ورود پیدا کرده است. [۴۳، ج ۲، ص ۲۸۵]

می‌توان در برخی از آثار حکیم سبزواری و برخی از حکمای معاصر ایشان ردیابی نمود؛ حکیم سبزواری در شرح منظومه و نیز شرح بر اسماء الحسنی بیانی دارد که به نظر می‌رسد حیثیت تقییدیه را همان واسطه در عروض دانسته، گرچه تصریحی بر این امر نکرده است [۱۹، ج ۳، ص ۵۰۴؛ ۲۱، ص ۵۸]، اما در عین حال در آثار دیگر وی نه تنها تصریح به چنین امری یافت نشد، بلکه از تعریفی که در برخی از آثار خود از حیثیت تقییدیه ارائه نموده، خلاف تطبیق مذکور قابل استنباط است [۲۲، ج ۱، ص ۹۳؛ ج ۷، ص ۱۹۸؛ ۲۰، ص ۲۹۱]. بر خلاف حکیم سبزواری، آقا علی مدرس صراحتاً به تطبیق مذکور اشاره می‌کند و حیثیت تقییدیه را مساوی با واسطه در عروض معرفی می‌نماید. [۴۳، ج ۲، ص ۲۸۵؛ ج ۱، ص ۱۳۹؛ ۴۴، ص ۷۰]

در عصر کنونی نیز، با توجه به این‌که شرح منظومه کتاب رسمی برای تحصیل فلسفه بوده است، بیانات شارحان منظومه، همانند محمد تقی آملی و شهید مطهری، به طور کلی موجب تغییر معنای حیثیت تقییدیه شده است.

پیش از ورود به بحث، بیان اجمالی از حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه و نیز بیان معنای واسطه در عروض، ضروری به نظر می‌رسد، البته لازم به ذکر است که تعریف این دو به صورت روشن در آثار حکمای متقدم بر سبزواری یافت نشد.

با فرض آنکه (x از حیث y، z است)، یک گزاره فلسفی باشد:

(y) را زمانی می‌توان حیثیت تعلیلیه، برای پذیرش وصف (z) توسط (x) دانست که

(y)، علت اتصاف (x) به وصف (z) باشد. [۲۲، ج ۱، ص ۹۳؛ ۲۰، ص ۲۹۱]

و با فرض این‌که (x از حیث نحوه ارتباطی که با y دارد، z است):

(y) واسطه در عروض، برای پذیرش وصف z توسط x است، در صورتی که وصف (z)

اولاً و بالذات برای (y) باشد و ثانیاً و بالعرض بر x حمل گردد [۴۳، ج ۲، ص ۲۸۵].

حمل بالعرض x بر y به سبب ارتباطیست که میان آن دو وجود دارد که بر اساس انحاء

ارتباط مذکور، واسطه در عروض به اقسام متعددی تقسیم می‌شود [۱۹، ج ۱، صص

۱۴۲-۱۴۳؛ ج ۲، صص ۳۴۶-۳۴۷؛ ۲۲، ج ۱، ص ۳۸؛ ج ۲، ص ۲۸۶] که تبیین انحاء

ارتباط میان واسطه در عروض و موضوع و این‌که چگونه ارتباط مذکور مصحح حمل

بالعرض می‌گردد خود مجال دیگری را می‌طلبد.

تعریف حیثیت تعلیلی و واسطه در عروض، مورد اتفاق بوده و ظاهراً در آن اختلافی

وجود ندارد، اما همانطور که اشاره شد، در تعریف حیثیت تقییدیه اختلاف پیش آمده است:

بر اساس تعریف حکیم سبزواری از حیثیت تقییدیه، در گزاره: (x از حیث y، z است)، (y) را زمانی می‌توان حیثیت تقییدیه، برای پذیرش وصف z توسط x دانست، که وصف (z)، به مجموع مقید (x) و قید (y) اسناد داشته باشد و لذا موصوف به وصف، مجموع قید و مقید است، نه خود مقید به تنهایی و بدون لحاظ قید. [۲۲، ج ۱، ص ۹۳؛ ۲۰، ص ۲۹۱]

اما بر مبنای تعریف آقا علی مدرس و کسانی که حیثیت تقییدیه را مساوی با واسطه در عروض می‌دانند، (y) حیثیت تقییدیه، برای پذیرش وصف z توسط x است، در صورتی که وصف (z) اولاً و بالذات برای (y) باشد و ثانیاً و بالعرض بر x حمل می‌گردد. [۴۳، ج ۲، ص ۲۸۵]

برای جلوگیری از مصادره به مطلوب، به این بیان که اگر تعریف حکیم سبزواری پذیرفته شود، مسلماً واسطه در عروض مساوی با حیثیت تقییدیه نیست، در این نگارش با استفاده از آثار صدرالمآلهین و حکمای متقدم یا معاصر وی، سعی در بازشناسی حیثیت تقییدیه می‌نماییم و در بیان عدم تساوی حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض به بیان دو نحو استدلال می‌پردازیم:

(۱) بیان حصر حیثیات در تقییدیه و تعلیلیه و بیان ملاک تقسیم حیثیت، که بر اساس آن حیثیت تقییدی هر حیثیتی را که تعلیلی نباشد، شامل می‌شود و معنای حقیقی خود را که گرفتار انحراف شده، باز می‌یابد.

(۲) ارائه شواهدی که حیثیت تقییدیه در معنای غیر واسطه در عروض به کار رفته است. این شواهد خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: شواهدی که در آن‌ها صریحاً عنوان حیثیت تقییدیه به کار رفته و شواهدی که در آن‌ها عنوان حیثیت تقییدیه یاد نشده، اما به سبب آنکه **اولاً** حیثیت مذکور در آن شواهد حیثیت تعلیلی نیست و هر حیثیتی که تعلیلی نباشد، به سبب حصر حیثیات در تعلیلی و تقییدی، تقییدی خواهد بود و **ثانیاً** حیثیت مذکور در آن شواهد بر تعریف حیثیت تقییدیه و آنچه که به عنوان ویژگی حیثیت تقییدیه مطرح شده تطبیق میکند، روشن می‌شود که مقصود از عنوان «حیثیت» استعمال شده در آن‌ها حیثیت تقییدیه است که در معنای غیر واسطه در عروض به کار رفته است.

پیش از ورود به بحث، لازم به تذکر است که آنچه در این مقاله در پی اثبات آن هستیم، عدم تساوی حیثیت تقییدیه با واسطه در عروض (به معنای در مقابل واسطه در ثبوت^۱)، لذا اگر اثبات نماییم که لااقل برخی از حیثیات تقییدیه، مکرر ذات هستند، به

۱. چرا که واسطه در عروض در بیش از یک معنا به کار رفته است. [۳، ص ۱۷۰]

این نحو که در مواردی مجموع قید و مقید، مرکب حقیقی ایجاد می‌کند و قید جزء مقوم مقید است، و نه واسطه در عروض وصف برای مقید، به مطلوب خود نایل شده‌ایم.

۲. پیشینه تحقیق

ظاهراً نخستین بار، حائری یزدی به عدم عینیت واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه تصریح نموده، [۱۵، صص ۳۸۱-۳۸۲] که گفتار ایشان در «شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهایة الحکمة» [۳۱، صص ۸۳-۸۴] منعکس شده است، اما در دو اثر مذکور، استدلالی روشن بر این امر بیان نشده است، که در این نگارش سعی در بیان استدلالی این امر، به دو نحوی که بدان اشاره رفت، شده است.

۳. بیان انحصار حیثیات در دو حیثیت تقییدیه و تعلیلیه ملاک تقسیم حیثیات

به این دو

از عبارات قطب رازی [۱۸، ج ۳، ص ۳]، میر سید شریف گرگانی [۴۱، ج ۶، ص ۲۳۴]، محقق دوانی [۱۷، ص ۱۵۱] و غیاث الدین منصور دشتکی [۱۶، ص ۱۵۸] می‌توان قبول حصر حیثیات را به دو حیثیت تقییدیه و تعلیلیه استنباط نمود، اما تا بدانجا که تفحص شد، اولین کسی که کاملاً صریح از حصر حیثیات سخن به میان آورده، میرداماد است که بیان نموده: «مطلق الحیثیة اما حیثیة تقییدیه ... و اما حیثیة تعلیلیة» [۴۸، صص ۳۴۸-۳۴۹] و پس از وی، صدرالمآلهین با بیان «إن مطلق الحیثیات إما تقییدیه أو تعلیلیة» بر بیان استاد خود صحه می‌نهد [۳۰، ج ۷، ص ۱۹۷]. عبارات دیگری نیز از صدرالمآلهین نیز ظهور در انحصار حیثیات به تقییدی و تعلیلی دارد: [۳۰، ج ۶، ص ۳۰۹؛ ج ۷، ص ۱۱۷]

علت حصر حیثیات، به دو حیثیت مذکور را باید در ملاک تقسیم حیثیت جستجو نمود، و قاعدتاً ملاک باید به نحوی باشد که حصر عقلی را تأمین نماید، اما به نظر می‌رسد که در آثار فلاسفه پیش از صدرالمآلهین، دلیل حصر مذکور و ملاک تقسیم مطلق حیثیات به این دو دسته یا بیان نشده، و یا به نحو مبهم بیان شده است. صدرالمآلهین بیانی دارد که به نظر می‌رسد در عین ابهامی که دارد^۱، ملاک تقسیم

۱. ابهام بیان وی، مربوط به دو تعبیر «کالجزء» و «کالخارج» است که به سبب آنکه در ظاهر امر تعبیر «کالجزء» می‌تواند بر واسطه در عروض حمل گردد، شناخت معنای مراد از این دو تعبیر را به پس ارائه شواهد بر عدم تساوی حیثیت تقییدی بر واسطه در عروض، موکول می‌کنیم.

را ذکر نموده: «حیثیت یا همانند جزء (کالجزء) برای موصوف خود است، و یا همانند امری خارج (کالخراج) از موصوف خود؛ که اولی حیثیت تقییدیه و دومی حیثیت تعلیلیه نامیده می‌شوند.» [۳۰، ج ۷، ص ۱۹۹]

ملاک دیگری که ممکن است بتوان آن را ملاک تقسیم دانست، آن است که «حیثیت» - که امریست دخیل در اتصاف موضوع به محمول - یا مکرر ذات موضوع است و یا نیست، که اولی حیثیت تقییدیه است و دومی حیثیت تعلیلیه.

این ملاک صراحتاً در آثار حکما به عنوان ملاک تقسیم ذکر نشده، اما «مکرر ذات بودن» به عنوان ویژگی حیثیت تقییدیه و «مکرر ذات نبودن» به عنوان ویژگی حیثیت تعلیلیه مطرح شده است و روشن است که این دو ویژگی، تناقض سلب و ایجاب دارند. البته باید توجه داشت که حیثیت، به طور کلی، از نوعی از کثرت خبر می‌دهد، حال کثرت گاه فقط مربوط به حوزه ذهن و مفاهیم است، گاه مربوط به امور خارج از متحیث است و گاه بر تکثر درونی متحیث دلالت می‌کند.

حکما بیان نموده‌اند که حیثیت تعلیلیه موجب تکثر ذات نمی‌شود [۴۸، ص ۳۴۹؛ ۴۶، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ۳۰، ج ۶، ص ۲۶؛ ج ۷، ص ۱۹۹]، بلکه تنها دال بر کثرت در علل اتصاف می‌باشند، به عنوان نمونه، در قضایای «آب از حیث قرار داشتن بر روی آتش، گرم شده است»، «آب از حیث حاوی نمک بودن، شور شده است» و «آب از حیث مجاورت با مشک، معطر شده است»، هیچ یک از حیثیات استقرار بر آتش، حاوی نمک بودن و مجاورت با مشک سبب تکثر در ذات آب نمی‌شود، بلکه از کثرت عللی که موجب اتصاف آب به اوصاف گوناگون می‌شوند، خبر می‌دهد، و این ویژگی حیثیت تعلیلی با تعریفی که از آن ارائه شده، همخوانی دارد، چراکه قید، یعنی علت اتصاف، خارج از حوزه وجودی مقید است و جزء آن نیست، لذا دلالتی بر ترکیب مقید از اجزاء و قیود داخلی ندارد.

بر خلاف حیثیت تعلیلی، حیثیت تقییدیه مکرر ذات موضوع است [۴۷، ص ۲۹۸؛ ۴۸، ص ۳۴۷؛ ۳۵۰؛ ۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ۱۴۳؛ ۳۰، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ج ۷، ص ۱۹۹؛ ۲۵، ج ۲، ص ۷۳۰]، و این ویژگی با آنچه که در تعریف حیثیت تقییدیه بیان شد، همخوانی دارد، زیرا آنچه که موصوف به وصف، و موضوع برای محمول است، مجموع قید و مقید است و ترکیب مجموع قید و مقید هم امری روشن است، لذا حکما بیان نموده‌اند که حیثیات تقییدیه مکرر ذات هستند.

حال ببینیم که معنای تکثر در ذات چیست؟ یکی از مصادیق بارز تکثر در ذات، ترکیب حقیقی در ذات موضوع است که ذات از حیث جزء خود حکم می‌پذیرد، همانند

اتصاف جسم به تبدل پذیری از حیث ماده، که البته به برخی موارد آن اشاره خواهد شد. لذا حیثیات تقییدیه‌ای وجود دارند که ذاتی موضوع بوده و موضوع از جهت آن‌ها حقیقتا، و نه مجازا، به حکم متصف می‌شود، در حالیکه با قبول تساوی حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، چنین مصداقی را نمی‌توان برای حیثیت تقییدیه قبول نمود، زیرا اتصاف ذات موضوع به حکم از جهت یکی از اجزایش، اتصافی حقیقیست و نه مجازی.

از طرف دیگر به طور کلی، حصول تکثر حقیقی در ذات موضوع به سبب واسطه در عروض معنای محصلی ندارد، و نمی‌توان حیثیت تقییدیه که ویژگی بارز آن مکرر بودن ذات موضوع است را واسطه در عروض دانست. اما قائلان به تساوی در بیان معنای مکرر بودن حیثیت تقییدیه، بیانی دارند، که خود گواهی محکم است بر این امر که ایشان قائل به طور کلی در صدد بیان معنای جدید برای اصطلاح حیثیت تقییدیه بر نیامده‌اند، بلکه بر این باورند که حیثیت تقییدیه همواره در معنای واسطه در عروض استعمال شده است.

بنابر دیدگاه ایشان، مقید، یعنی (x) با نظر دقیق عقلی، فاقد وصف (z) است، و آنچه که حقیقتا به وصف مذکور متصف است، قید، یعنی (y) است و به لحاظ ارتباط تعلقی که بین مقید و قید وجود دارد، از باب مجاز عقلی، این وصف به مقید هم اسناد داده می‌شود. لذا قید جزء مقوم مقید نیست، بلکه خارج از ذات مقید است [۴۰، ص ۴۴]، لذا مکرر ذات بودن حیثیت تقییدیه به این معناست که «حیثیت مذکور موضوع پذیرای وصف (x) را تزییق می‌کند، به این معنا که قیدی به آن می‌چسبد و دامنه افراد آن را کوچک می‌کند [۴۰، ص ۴۸]».

پوشیده نیست که چنین توجیهی از مکرر بودن ذات، قابل پذیرش نیست، در تزییق موضوع و کوچکتر کردن دامنه و تخصیص آن، به هیچ وجه معنای کثرت استفاده نمی‌شود. توجیه دیگری که برای مکرر موضوع دانستن واسطه در عروض به نظر نگارنده می‌رسد آن است که: واسطه در عروض را بالمجاز جزء بدانیم، مثلا وجود را جزء مجازی ماهیت موجود در خارج بدانیم، که در این صورت حیثیت تقییدیه به صورت مجازی بر واسطه در عروض تطبیق می‌شود، که البته توجیهی بی فایده است، زیرا اولاً چنین توجیهی مجاز اندر مجاز است و از طرفی دیگر قایلان به تساوی واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه، صریحا بیان می‌کنند که قید جزء مقوم موضوع نیست [۴۰، ص ۴۴].

۴. استعمال حیثیت تقییدیه در آثار حکما به معنای حیثیت مقوم ذات

۴.۱. تنزه خداوند متعال از ترکیب از حیثیات

بحث از تنزه خداوند متعال از ترکیب از حیثیات، در اثبات قاعده الواحد [۹، ص ۴۰۴؛ ۶، ج ۳، ص ۱۲۲، ص ۲۱۰، ص ۲۴۷؛ ۲۳، ج ۲، ص ۱۲۵؛ ۴، ص ۶۴، ص ۲۲۷؛ ۴۸، ص ۳۵۱؛ ۳۰، ج ۷، ص ۲۳۸]، عینیت صفات حق تعالی با ذات او (جلّ جلاله) [۸، ص ۴۹، ۲۳، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ۴۸، ص ۳۱۹؛ ۳۰، ج ۳، ص ۳۲۶، ص ۳۴۹؛ ۶، ص ۱۲۱؛ ۷، ص ۲۳۲]، علم حق تعالی به ذات خود (عینیت عالمیت و معلومیت^۱) [۳۸، ص ۳۸۷؛ ۳۹، ص ۳۶؛ ۹، ص ۳۵۷؛ ۸، ص ۴۸؛ ۷۸؛ ۴۸، ص ۳۶۵؛ ۴۶، ج ۱، ص ۳۵۳؛ ۲، ص ۷۵-۷۶؛ ۳۰، ج ۲، ص ۳۶۳]، بازگشت صفات اضافی خداوند به یک صفت اضافی و نیز رجوع صفات سلبی خداوند به یک صفت سلبی [۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ۳۳، ص ۲۱۰؛ ۴۶، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ۳۰، ج ۶، ص ۱۲۱]، نفی جهت امکانی از ذات خداوند متعال [۲۳، ج ۱، ص ۴۱؛ ۴۶، ج ۲، ص ۱۹۶؛ ۳۰، ج ۱، ص ۱۲۳، ص ۱۳۵] و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» [۳۰، ج ۶، ص ۱۱۲-۱۱۳] پیش می‌آید. مسلماً آنچه که به عنوان ترکب از حیثیات از ذات خداوند نفی می‌شود، تعلیلی نیست، زیرا اولاً حیثیت تعلیلی خارج از ذات موضوع است و موضوع را متصف می‌کند، و در مورد خداوند چنین امری منتفی است و ثانیاً حیثیت تعلیلی مکرر ذات نیست، در حالیکه در اینجا کثرتی وجود دارد که حق تعالی منزّه از آن است، و لذا به سبب انحصار حیثیات در تقییدی و تعلیلی، تقییدی است. علاوه بر این که برخی از فلاسفه در اثبات برخی از موارد مذکور که از منزّه بودن خداوند از ترکیب از حیثیات بهره بردند و یا در مواردی که به تنزه خداوند از حیثیات حکم نموده‌اند، تصریح دارند که مقصودشان از حیثیات مورد نفی از خداوند، حیثیات تقییدی است:

(الف) میرداماد و صدرالمتهلین و همفکران ایشان در ضمن اثبات قاعده الواحد که به نفی ترکب خداوند از حیثیات پرداخته‌اند، مباحث مربوط به حیثیت تقییدی و تعلیلی را در همین بحث مطرح نمودند، و تصریح کردند که حیثیت تقییدی مکرر ذات است نه تعلیلی، بلکه گاه صریحاً مقصود از حیثیت را بیان کرده‌اند که تعدد صادر اول، موجب تکثر در حیثیت تقییدی در مورد خداوند می‌شود، سید احمد علوی در شرح تقویم الایمان میرداماد می‌گوید: «تکثر الحیثیه التقییدیه یستلزم تکثر العلة الفاعلة» [۳۷، ص ۵۴۶].

۱. فلاسفه در مطلق علم مجردات به ذات خودشان، این ترکیب را نفی نموده‌اند، و ما به جهت عدم اطلاع آن را در عرض دیگر موارد ترکیب ذکر نمی‌کنیم: [۱۰، ص ۲۴۸؛ ۴۶، ج ۱، ص ۳۵۳؛ ۲، ص ۷۵-۷۶]

(ب) در بیان عینیت مشیت حق تعالی با ذات اقدسش، صدرالمتألهین بیان می‌کند: «فالذات هی المشیة و المشیة هی الذات بلا اختلاف حیثیة تقییدیه أو تعلیلیة» [۳۰، ج ۶، ص ۳۰۹] که البته تعلیلیه از مورد بحث خارج است، زیرا خود وی و دیگر فلاسفه بیان نموده‌اند حیثیت تعلیلی دال بر ترکیب ذات نیست.

(ج) میرداماد در بیان عدم تغایر اعتباری عالم و معلوم بودن حق تعالی در نسبت با ذات خود، اشاره می‌کند که: «لازمه حکم به تغایر اعتباری، تکثیر حیثیت تقییدیه در ذات احدیت است» [۴۷، ص ۳۴۵]، بلکه در علم تمامی مجردات به ذات خود نیز تصریح به نفی حیثیت تقییدیه نموده است [۴۶، ج ۱، ص ۳۵۳؛ ج ۲، صص ۷۵-۷۶]. صدرالمتألهین نیز در مبدأ و معاد همانند استاد خویش بیان می‌کند: «لازمه حکم به تغایر اعتباری عالمیت و معلومیت خداوند برای ذات خود، تکثر حیثیت تقییدیه در ذات خداوند متعال است» [۲۶، ص ۸۷]

(د) میرداماد در بیان نفی جهت امکانی از خداوند متعال می‌گوید: «و ذلک ینتهی إلی تکثر الحیثیة التقییدیه فی ذاته الأحدیة و قد بان بطلانه و ظلمه» [۴۶؛ ج ۲، ص ۱۹۶] (ه) میرداماد در بیان عینیت صفات کمالی خداوند با ذات حضرتش، تصریح نموده که «حیثیة الوجوب بالذات ... هی بعینها جملة الحیثیات التقییدیه الکمالیه بحیث یکذب تصور حیثیتین کمالیتین علی الإطلاق». [۴۶، ج ۲، ص ۷۶]

حال می‌گوییم اگر بنابر تفسیر مشهوری که اکنون از حیثیت تقییدیه رایج است، حیثیت تقییدیه همان واسطه در عروض باشد و موصوف به حیثیت حقیقتا فاقد وصف باشد، بلکه وصف حقیقتا از آن قید است و قید هم جزء موصوف به حیثیت نیست، لزومی به نفی آن از حق تعالی نیست، زیرا ترکیب حقیقی در ذات حق تعالی ایجاد نمی‌کند، در حالیکه فلاسفه با نفی ترکیب از حیثیات از خداوند، در نظر داشتند که خداوند را از یک ترکیب حقیقی منزّه بدارند.

پس روشن می‌شود که حیثیت تقییدی ترکیب حقیقی ذات را هم در بر می‌گیرد، چرا که اگر حقیقتا جزء نباشد، فلاسفه نباید اصراری بر نفی آن از خداوند متعال داشته باشند. و از طرف دیگر این امر با بیان ایشان که گفته‌اند «حیثیات مکرر ذات هستند» همخوانی دارد.

علاوه بر حیثیات مورد نفی از خداوند، که بیان شد حیثیت تقییدی هستند و در عین حال مقوم ذات، از حیثیاتی که در عقل اول و جسم اثبات می‌شود نیز تعبیر به

حیثیات مقوم شده است [۳۴، ج ۳، ص: ۲۴۸؛ ۱۸، ج ۳، ص ۱۲۲؛ ۲۴، ص ۳۳۸؛ ۳۰، ج ۶، ص ۱۲۷]، که به وضوح با تفسیری که از قید در واسطه در عروض می‌شود، منافات دارد. چرا که قایلان به تساوی واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه، صریحاً بیان می‌کنند که قید جزء مقوم موضوع نیست [۴۰، ص ۴۴].

۲.۴. ترکیب از حیثیات تقییدیه در صادر اول

فلاسفه مشاء و اشراق در پاسخ به این پرسش که اگر عقل اول همان واحدیست که از واحد صادر شده، چطور خود منشأ پیدایش کثرت می‌شود، به وجود و جهات حیثیات متعدد - با تصریح به عنوان «حیثیت» یا «جهت» - در عقل اول اذعان کرده و از رهگذر آن سعی در توجیه پیدایش کثرات نموده‌اند:

گاه حیثیات مذکور را سه امر دانسته و از آن با عنوان تثلیث در عقل اول یاد نموده‌اند [۹، ص ۴۰۶؛ ۸، ص ۵۴؛ ۷، ص ۷۹؛ ۱۴، ص ۶۴۸]، و آن‌ها را تعقل نمودن مبدأ اول، تعقل نمودن وجوب بالغیر و تعقل نمودن ذات امکانی خود [۹، ص ۴۰۶؛ ۵، ص ۶۵۵]، یا تعقل وجوب بالغیر، تعقل امکان ذاتی خود و تعقل ذات خود [۲۳، ج ۴، ص ۲۳۳]، یا ماهیت امکانی، وجود فائض از مبدأ و تعقل نمودن مبدأ اول [۱۴، ص ۶۴۸]، یا امکان ذاتی، وجوب بالغیر و تعقل نمودن مبدأ [۸، ص ۹۹] و یا امکان ذاتی، تعقل ذات خود و تعقل نمودن مبدأ اول [۷، ص ۷۹] معرفی نمودند.

گاه تنها به دو حیثیت اشاره نمودند و آن‌ها را تعقل مبدأ اول و تعقل امکان ذاتی [۶، ج ۳، ص ۲۴۷] و یا وجوب بالغیر و امکان ذاتی [۲۳، ج ۴، ص ۶۵، ص ۶۷] بر شمردند.^۱ میرداماد بیان می‌کند که عاقلیت و معقولیت، مبدأ تکثر حیثیت در موجود مفارق امکانی است که منشأ آن تغایر بین ماهیت و وجود آن است [۴۶، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ۴۸، ص ۳۵۴] و صدرالمتألهین نیز دو حیثیتی که در عقل اول وجود دارد، را همان ماهیت و وجود آن می‌داند. [۲۸، ص ۱۷۶] و نیز ر.ک: [۳۰، ج ۱، ص ۱۹۳؛ ۲، ص ۳۱۶] و در عین حال بیان نمودند که غیر از کثرت حیثیات، کثرت دیگری در عقل اول، بلکه در عقول مفارق، نیست [۹، ص ۴۰۴؛ ۵، ص ۶۵۵؛ ۱۴، ص ۶۴۸]. البته بررسی صحت و سقم نظریه تعدد حیثیت در عقول تحقیق جداگانه‌ای می‌طلبد، که از عهده این نگارش خارج است.

۱. چهار و نیز شش حیثیت نیز بیان شده است. [۲۹، ج ۳، ص ۲۴۵؛ ۴۹، ص ۸۹]

حاصل آنکه: فلاسفه قایل به کثرت حقیقی در نظام آفرینش هستند و پیدایش سه حقیقت وجودی: عقل دوم، نفس فلک الافلاک و جسم فلک مذکور را به هر یک از سه حیثیت مذکور نسبت می‌دادند و در نظر ایشان به سبب نبودن همین حیثیات در خداوند است که جز واحد از حضرتش صادر نمی‌شود و از عقل اول از طریق سه حیثیت مذکور، سه موجود صادر می‌شود، لذا عقل اول مرکب از حیثات می‌باشد.

اما دلیل بر آنکه مقصود از «حیثیاتی» که برای عقل اول اثبات می‌شود، حیثیات تقییدیه است - گرچه حکما به تقییدی بودن آن تصریح نکردند - آن است که: حیثیات مذکور حیثیات تعلیلی نمی‌باشند که خارج از موضوع بوده و موجب اتصاف موضوع به وصف می‌گردد، پس به دلیل انحصار حیثیات در دو حیثیت تعلیلی و تقییدی، حیثیات مذکور تقییدی خواهند بود و از طرفی حیثیت تعلیلی «مکثر ذات» نیست در حالیکه در نظر حکما عقل اول، حقیقتاً مرکب از سه حیثیت است.

حال اگر مقصود از حیثیت تقییدیه، واسطه در عروض باشد، باید وصف صدور عقل اول، حقیقتاً برای حیثیت مربوط به آن، مثلاً وجوب بالغیر، باشد نه برای خود عقل اول، و همینطور در مورد دو حیثیت دیگر، که در نتیجه دو یا سه موجود حقیقی خواهیم داشت و این امر ناقض قاعده الواحد است، چرا که دو یا سه موجود حقیقی در عرض عقل اول وجود دارد که عقل اول به واسطه آنها به سه وصف مصدر بودن برای عقل دوم، مصدر بودن برای نفس فلک الافلاک و مصدر بودن برای جسم فلک الافلاک متصف می‌شود.

۳.۴. اثبات ترکیب از دو حیثیت در جسم

فلاسفه مشاء برای اثبات هیولا و صورت برای جسم، از طریق برهان قوه و فعل بهره می‌برند که اساس این برهان بر شناساندن دو حیثیت مختلف در جسم استوار است. ابن سینا بیان می‌کند:

جسم از حیث جسم بودن، دارای صورت جسمیه است و لذا شیء بالفعلی می‌باشد، و از حیث مستعد بودن - هر استعدادی که باشد - بالقوه است و شیء از جهت بالقوه بودن همان شیء از جهت بالفعل نیست (به عبارت دیگر حیثیت فعل غیر از حیثیت قوه است - لذا حیثیت قوه در جسم غیر از حیثیت فعلیت آن است ... پس جسم جوهریست مرکب از شیئی که از حیث آن بالقوه است و شیئی که از حیث آن بالفعل است [۹، ص ۶۷].

استدلال مزبور، مقبول همفکران ابن سینا، قرار گرفته است [۱۴، ص ۳۱۶؛ ۴۲، ص ۵۲]، ملاصدرا نیز بیان می‌کند: «لا شک أن هاتین الجهتین مختلفتان فی الواقع موجبتان للترکیب موقعتان للتکثر الخارجی [۲۵، ج ۱، ص ۲۸۶]» طبق بیان ابن سینا، جسم (موضوع) از حیث (قوه) حقیقتا، و نه مجازا، به یک وصف، و از حیث دیگر (فعل) حقیقتا به وصفی دیگر متصف می‌شود. از طرف دیگر این دو حیثیت، اموری خارج از ذات جسم نیستند، بلکه جزء جسم هستند، چرا که حکمای مشاء جسم را مرکب حقیقی، و نه مرکب اعتباری، از این دو حیثیت می‌دانستند. زیرا ترکیبی که ابن سینا بین ماده و صورت تصویر می‌کند، و از آن با عنوان «ترکیب انضمامی» یاد می‌شود^۱، بدین صورت است که هیچیک از ماده و صورت، در خارج، به تنهایی قابل تحقق نیست و فقط در ضمن جسم محقق می‌باشند و آن هم به نحوی که با هم دیگر ترکیب شده‌اند و گسسته از هم نیستند، گرچه در خارج، در عین ترکیب شدن با یکدیگر، مغایر با یکدیگر می‌باشند. به بیانی دیگر، در عین این که ماده و صورت (و یا صور) شیء واحدی را محقق نموده‌اند، تمایز و کثرت آن‌ها در حال ترکیب همچنان محفوظ است [۱۴، ص ۷۲۷]. پس جسم از دیدگاه مشاء واحدیست حقیقی که مرکب از دو حیثیت است. اما دلیل بر آنکه مقصود از دو «حیثیتی» که برای جسم اثبات می‌شود، حیثیات تقييدیه است، آن است که:

همانند آنچه که در دو شاهد پیشین در تطبیق حیثیات مورد بحث، بر حیثیات تقييدی انجام شد، می‌گوییم: حیث قوه و حیث فعل که جزء جسم هستند، حیثیات تعلیلی نمی‌باشند، چرا که حیثیات تعلیلی خارج از موضوع بوده و مکثر ذات نیستند، پس دو حیثیت موجود در جسم، تقييدی خواهند بود، و آشکار است که اتصاف جسم به دو وصف قابلیت و فعلیت حقیقیست و لذا واسطه در عروض از بحث خارج است.

۵. بازخوانی گفتار صدر المتألهین در ملاک تقسیم حیثیات

براساس آنچه که در استعمال حیثیت تقييدی به عنوان جزء مقوم بیان شد، به عبارتی

۱. برخلاف دیدگاه مشاء، در نظر سید صدرالدین دشتکی، از ترکیب ماده و صورت شیء واحدی پدید می‌آید که در آن کثرتی وجود ندارد و اجزای شیء مرکب از ماده و صورت، تنها عقلی تحلیل می‌شوند و نه خارجی. در نظر قایلان به ترکیب اتحادی مصداق هر یک از اجزاء (ماده و صورت) در خارج، بعینه، خود مصداق جزء دیگر و نیز مصداق مرکب و کل هم هست. [۳۶، ص ۵۱]

از صدرالمآلهین که پیشتر نقل شد: «حیثیت یا همانند جزء (کالجزء) برای موصوف خود است، و یا همانند امری خارج (کالخارج) از موصوف خود؛ که اولی حیثیت تقییدیه، و دومی حیثیت تعلیلیه نامیده می‌شوند.» [۳۰، ج ۷، ص ۱۹۷] باز می‌گردیم و سعی در پاسخ به چرایی تعبیر از حیثیت تقییدیه و تعلیلیه به «کالجزء» و «کالخارج» می‌نماییم. باید توجه داشت که به سبب حصر حیثیات به تقییدی و تعلیلی، کالجزء و کالخارج در مقابل هم، به نحو تقابل سلب و ایجاب، قرار گیرند و تمامی حیثیات را تحت پوشش خود قرار دهند. سه احتمال در معنای کالجزء وجود دارد:

احتمال اول آن است که مقصود از کالجزء، جزء تحلیلیست نه جزء خارجی، یعنی مقصود از جزء، همان جزء خارجی است و لذا از جزء تحلیلی، تعبیر به کالجزء شده است. این احتمال مردود است، زیرا بیاض جزء تحلیلی جسم ابیض نیست، در حالیکه، حیثیت تقییدیه برای اتصاف جسم به ابیض است.

احتمال دوم آن است که مقصود از کالجزء، جزء مرکب غیر حقیقیست در مقابل جزء مرکب حقیقی. این احتمال نیز بنابر آنچه بیان شد، مردود است و حیثیت تقییدیه به معنای جزء حقیقی به کار می‌رود.

احتمال سوم آن است که تعبیر به کالجزء از باب باکتفاء به اقل افراد «جزء» می‌باشد. لذا هم جزء مرکب حقیقی را شامل می‌شود و هم جزء مرکب غیر حقیقی، ولی از آنجایی که جزء مرکب غیر حقیقی جزء نیست، تعبیر به کالجزء شده و مقصود آن بوده که هم جزء مرکب حقیقی را شامل شود و هم جزء مرکب غیر حقیقی [۲۲، ج ۷، ص ۱۹۷].

این احتمال که حکیم سبزواری بیان نموده است، قابل پذیرش است، خصوصاً به قرینه دو مثالی که صدرالمآلهین برای حیثیت تقییدیه ارائه می‌کند. وی پس از آنکه از حیثیت تقییدیه تعبیر به کالجزء نموده، بیان می‌کند که همانند ناطقیت و کاتبیت برای انسان، که اولی جزء مرکب حقیقی و دومی جزء مرکب اعتباری است. همچنین صدرالمآلهین در موضعی بیان می‌کند: «الحیثیة التقییدیة مکترة للذات ... سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الاعتبار» [۲۷، ص ۳۸۴] که صراحت در این دارد که حیثیت تقییدیه هم جزء مرکب حقیقی و هم جزء مرکب غیر حقیقی را در بر می‌گیرد.

اما پاسخ سوال دوم، یعنی چرایی تعبیر از حیثیت تعلیلیه به کالخارج، بدین جهت است که گرچه قید در حیثیت تعلیلیه خارج از موضوع است، اما همواره «تقید» - که اضافه و نسبتیست که مقید با قید دارد، از جمله اوصاف مقید است - داخلی است نه خارجی. [۳۰، ج ۷، ص ۱۹۷؛ ج ۸، ص ۲۳۹]

از طرف دیگر، هم در حیثیت تقییدیه و هم در تعلیلیه، آنچه که سبب پذیرش وصف، توسط موضوع (X) می‌شود، تقید موضوع به قید است، اما در حیثیت تقییدیه، آنچه که وصف می‌پذیرد، مجموع مقید و قید است، یعنی قید داخل در موصوف است - چه جزئیت حقیقی باشد و چه غیر آن - و در حیثیت تعلیلیه، قید خارج از موضوع است. به سبب آنکه در حیثیت تعلیلیه، «تقید» داخلی است ولی «قید» خارجی، و آنچه سبب اتصاف است تقید به قید خارج است، حیثیت تعلیلیه کالخارج است، چون تقید به قید خارجی است.

۵. ۱. بیان روشن‌تری از ملاک تقسیم حیثیات

بنا بر آنچه گذشت، ملاک تقسیم حیثیات را اینگونه می‌توان بیان نمود، تا عقلی بودن حصر روشنتر گردد: در اتصاف موضوع به محمول، یا تقید موضوع به امری (حیثیت) دخالت دارد یا ندارد؛ اگر دخالت ندارد، یعنی موضوع بما هو موضوع آن محمول را می‌پذیرد، که حیثیتی در کار نیست، اما اگر بخواهیم عدم دخالت را در لفظ آشکار نماییم، به آن حیثیت اطلاقی می‌گوییم، یعنی عدم تقید به حیثیت. اگر دخالت دارد: (الف) یا آن امر داخل در وجود موضوع است، یعنی محمول و وصف، نه برای مقید بدون لحاظ قید اثبات می‌شود و نه برای قید بدون لحاظ مقید، بلکه برای مجموع قید و مقید، یعنی برای مقید به لحاظ تقیدی که به قید داخلی دارد، اثبات می‌شود. به عبارت دیگر موضوع حقیقی، مجموع قید و مقید است، نه قید تنها و نه مقید تنها. (ب) و یا آنکه خارج از وجود موضوع است، یعنی محمول و وصف برای مقید ثابت می‌شود، اما به سبب تقیدی که به قید خارجی دارد. و مسلم است که این قید خارجی که موضوع به سبب تقید به آن متصف به وصف می‌شود، علت اتصاف و واسطه در ثبوت محمول برای موضوع است و لا غیر. لذا این حیثیت، حیثیت تعلیلی نامیده می‌شود، زیرا عنوان «علت» و «تعلیل» دلالت بر خارج بودن از وجود موضوع می‌کند. که در این دو قسم، تفصیلی است که در این مقال نمی‌گنجد.

۶. نتیجه

بر اساس شواهدی که ارائه شد، به وضوح روشن می‌شود که در آثار حکما، حیثیت تقییدیه به معنای حیثیت و جزء مقوم ذات در مرکب حقیقی استعمال شده است، گرچه صرفاً در این معنا به کار نمی‌رود و افراد دیگری برای آن قابل تصور است. لذا تعریفی که از حکیم سبزواری در مورد حیثیت تقییدیه بیان شده که بر اساس آن،

محمول به مجموع قید و مقید استناد می‌یابد، نه برای یکی از آن‌ها به تنهایی، تعریفیست که مطابق با نظر صدرالمتألهین و برخی از معاصران (همچون سید احمد علوی) و متقدمین بر وی بوده است، گرچه به این وضوح آن را تعریف نکرده باشند. از طرفی با توجه به این که در واسطه در عروض، وصف بالذات برای واسطه است و به سبب نحو علاقه ای که بین واسطه و ذوالواسطه است، به ذوالواسطه هم استناد پیدا می‌کند، اما در نظر عقلی ذوالواسطه بما هو هو فاقد وصف است، به نظر می‌رسد، نسبت بین واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه، نه عموم و خصوص مطلق است که بگوییم واسطه در عروض از افراد حیثیات تقییدیه هستند، و نه عموم و خصوص من وجه، بلکه نسبت این دو تباین است.

منابع

- [۱]. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۲]. ----- (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۳]. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۴۰۴). تعلیقه رشیقۀ علی شرح منظومۀ السبزواری (جزء منطق)، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۴]. آملی، محمد تقی (۱۳۷۷). درر الفرائد، ج ۱، قم، دارالکتاب.
- [۵]. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، دانشگاه تهران.
- [۶]. ----- (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، (در ضمن شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات)، ج ۳، قم، نشر البلاغة.
- [۷]. ----- (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- [۸]. ----- (۱۴۰۴). التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۹]. ----- (۱۴۰۴). الشفاء، الالهیات، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- [۱۰]. ----- (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- [۱۱]. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷). دروس شرح منظومه، ج ۳، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۱۲]. ایوان کیفی، محمد تقی (۱۴۲۹). هداية المسترشدين (طبع جدید)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۱۳]. بهشتی، احمد. (۱۳۸۶). تجرید (شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیها، شیخ الرییس ابن سینا)، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۱۴]. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۴۹). التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.

- [۱۵]. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوشهای عقل نظری*، ج ۴، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- [۱۶]. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق از علی اوجبی، تهران، نشر میراث مکتوب.
- [۱۷]. دوانی، جلال‌الدین (۱۴۱۱). *ثلاث رسائل*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- [۱۸]. رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵). *المحاكمات بین شرحی الاشارات (در ضمن شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات)*، ج ۳، قم، نشر البلاغة.
- [۱۹]. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب.
- [۲۰]. ----- (۱۳۷۸). *الحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد*، به تصحيح رضا استادی، قم، مؤتم‌ر المحقق‌ الخوانساری.
- [۲۱]. ----- (۱۳۷۲). *شرح اسماء الحسنی*، تصحيح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۲۲]. ----- (۱۹۸۱). *تعليقات بر اسفار (در ضمن الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)*، بیروت، دار احیاء التراث.
- [۲۳]. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ج ۲، ج ۳، تصحيح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۴]. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴). *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۵]. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء*، تصحيح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۶]. ----- (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتیانی*، قم، بوستان کتاب
- [۲۷]. ----- (۱۳۷۸). *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۲۸]. ----- (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تصحيح و تحقیق محمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- [۲۹]. ----- (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*، مقدمه علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۳۰]. ----- (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- [۳۱]. شیروانی، علی (۱۳۹۱). *شرح مصطلحات فلسفی بداية الحكمة و نهاية الحكمة*، قم، موسسه بوستان کتاب.
- [۳۲]. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*، قم، بوستان کتاب.
- [۳۳]. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *اجوبة المسائل النصیریة*، تصحيح عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

- [۳۴]. ----- (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۳، قم، نشر البلاغة.
- [۳۵]. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۳۶]. ----- (۱۳۹۱). رابطه ماده و صورت، تماشاگه راز، ش ۴، زمستان ۱۳۹۱، ۴۹-۷۹.
- [۳۷]. علوی، سید احمد (۱۳۷۶). کشف الحقائق (در ضمن تقویم الایمان)، تصحیح و مقدمه علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- [۳۸]. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
- [۳۹]. ----- (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- [۴۰]. فضلی، علی (۱۳۸۹). حیثیت تقييدی در حکمت صدرایی، قم، نشر ادیان.
- [۴۱]. گرگانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵). شرح المواقف، تصحیح بدر الدین نعلسانی، الشریف الرضی.
- [۴۲]. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). بیان الحق بضمن الصدق، تهران، موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- [۴۳]. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی، تهران، اطلاعات.
- [۴۴]. ----- (۱۳۷۶). بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، تهران، انتشارات الزهراء.
- [۴۵]. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدرا.
- [۴۶]. میرداماد، محمدبن محمد (۱۳۸۵). مصنفات میر داماد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۴۷]. ----- (۱۳۷۶). تقویم الایمان، تصحیح و مقدمه علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- [۴۸]. ----- (۱۳۷۴). القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- [۴۹]. ----- (۱۳۷۴). نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تصحیح حامد ناجی، قم - تهران، انتشارات هجرت و میراث مکتوب.
- [۵۰]. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی