

## آثار فلسفی و کلامی اصالت وجود

دکتر حسن سعیدی\*

چکیده

در پیشینه تاریخی اندیشه انسانی، موضوعات و مسائل بسیاری میان اندیشه‌وران مطرح شده که برخی از آنها در رفع مشکلات فکری و یا اجتماعی و در تعیین خط سیر زندگی بشر نقش بنیادین داشته و دارند و برخی نیز صرفاً انتزاعی بوده و ارتباطی وثیق با زندگی انسان نداشته‌اند. اصالت ماهیت و وجود و تشکیک وجود از جمله مباحثی است که در فلسفه اسلامی مورد توجه فیلسوفان و اندیشه‌وران اسلامی بوده و با آنکه در فلسفه مشاء به صراحت عنوان نشده، در حکمت اشراق و حکمت متعالیه بسیار مورد توجه بوده است. بر اساس ذهنیت حاکم بر این مسئله، این پرسش مطرح می‌شود که چه اثر معرفتی بر اصالت وجود مترتب است؟ نگارنده مقاله با به کارگیری روش تحقیق کتابخانه‌ای کوشیده است تا برخی از آثار و نتایج فلسفی و کلامی این مسئله را بیان نماید. تبیین صحیح توحید اعم از ذاتی، صفاتی و افعالی؛ تبیین علیت خداوند و حفظ مسانخت و تناسب میان علت و معلول؛ تبیین تشخص؛ توجیه وجود رابط؛ چگونگی حصول شناخت؛ ربط عالم طبیعت با عالم عقول (صدور کثرات) و تبیین حمل در فضا یا را می‌توان از جمله آثار مترتب بر مسئله اصالت و تشکیک وجود دانست.

واژگان کلیدی: توحید، اصالت وجود، اصالت ماهیت، امکان فقری، مسانخت علت و معلول.

## مقدمه

اصالت وجود یکی از محوری‌ترین موضوع‌ها در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه است. پیشینه این موضوع از نظر تاریخی، به عنوان موضوع مستقل، به کاوش‌های فلسفی سهروردی باز می‌گردد که در کفایت دلایل اصالت وجود تشکیک نمود. پس از وی، فیلسوفانی مانند میرداماد، ملاصدرا و ... تحت تأثیر اندیشه‌های او قرار گرفتند. ملاصدرا در این خصوص، در دو کتاب مهم خود، اسفار و مشاعر آورده است که من خود، چند گاهی با سرسختی از «اصالت ماهیت» دفاع می‌کردم، سپس در پرتو انوار تابان هدایت الهی به حق راه یافتم و خداوند برهان خود را بر من آشکار ساخت و خدای را سپاس می‌گویم که مرا از رهگذر درخشش اندیشه از تاریکی‌های ظلمت‌کده و هم‌رهایی بخشید.

او می‌نویسد:

وانتی قد کنت فی سالف الزمان شدید الذب عن تاصل الماهیات واعتباریه الوجود حتی هدانی ربی وارانئ برهانه ... فالحمد لله الذی اخرجنی عن ظلمات الوهم بنورالفهم ... (اسفار، ج ۱، ص ۴۸؛ مشاعر، مشعر سادس).

خواجه نصیرالدین طوسی پس از مطرح شدن اعتباریت وجود در آثار شیخ اشراق، در شرح خود بر کتاب اشارات ابن سینا این موضوع را مطرح نمود. پس از او، ابو حامد محمد اصفهانی در کتاب قواعد التوحید و سپس نوه وی (علی ابن محمد ابن محمد - ترکه - قرن ۹ هجری) معروف به صائن‌الدین در شرح خود بر کتاب قواعد التوحید (تمهید القواعد) به این مسئله پرداختند. پس از آن‌ها، ملاصدرا در آثارش، به ویژه در دو کتاب فلسفی معروف خود، اسفار و مشاعر، به تفصیل به بررسی موضوع فوق پرداخت و آن را به بهترین شکل تبیین نمود، به گونه‌ای که پس از وی هیچ یک از حکیمان به اصالت ماهیت گرایش نداشته است.

مسئله اساسی که نگارنده مقاله در پی بررسی آن است، توجه به آثار کلامی و فلسفی این موضوع است، زیرا مهم‌ترین پرسش مرتبط با این بحث این است که نتیجه پذیرش اصالت ماهیت و یا اصالت وجود چیست و اصولاً اصالت وجود چه مشکل فکری و یا اعتقادی را می‌گشاید که اصالت ماهیت از گشایش آن ناتوان است؟ آیا اختلاف طرفداران این دو نظر

صرفاً حول یک موضوع ذهنی است که هیچ‌گونه اثر خارجی نیز بر آن مترتب نیست و یا پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها آثار و نتایجی ویژه را به دنبال دارد؟  
پیش از پرداختن به موضوع اصلی، نخست به بررسی واژه‌های مرتبط با مسئله می‌پردازیم:

## ۱. وجود

این واژه که در زبان فارسی از آن به «بود» و در انگلیسی به «existence» تعبیر می‌شود، به لحاظ تحقق خارجی، امری روشن، اما از نظر حقیقت و واقعیتش دارای خفاء و ناپیدایی است (مفهومه من اعراف الاشياء وکنهه فی غایه الخفاء، رک. سبزواری، شرح منظومه حکمت). از آنجا که تعریف حقیقی یک چیز از رهگذر جنس، فصل و اجزای ماهوی آن صورت می‌گیرد و نیز با توجه به اینکه احاطه به تمام حقیقت وجود و تعریف آن در قالب جنس و فصل میسر نیست، تعریف حقیقی آن ناممکن است و چون وجود خارج از مقولات عشر فلسفی و فوق آنهاست، لذا اجزای حدی ندارد و تعاریفی که از آن شده، صرفاً تعاریف لفظی و بیشتر شرح واژه است، نه تعریف ماهوی.

حکیم سبزواری در منظومه فلسفی خود در این خصوص می‌گوید:

معرف الوجود شرح الاسم و لیس بالحد ولا بالرسم (شرح منظومه حکمت، ص ۹-۸).

تعریف‌هایی که در مورد وجود ارائه شده، شرح واژه است، نه تعریف «حدی» و «رسمی». شیخ اشراق نیز در مشارع و مطارحات درباره وجود می‌گوید:

وجود و شئیت از آن رهگذر که که روشن‌ترین اند، لذا نمی‌توان به تعریف آن‌ها پرداخت (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۰۰).

او در تلویحات نیز آورده است که تصور وجود وهستی، بدیهی و فطری است، از این رو نیازی به شرح و توضیح ندارد:

وهذه الالفاظ کلها من اسماء الوجود اما مرادفه له او اخص. فتصوره بدیهی فطری لا حاجة له

الی شرح (همان، ص ۴).

صدرالمتألهین نیز در اسفار بر همین مسئله تأکید دارد:

بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود (ج ۲، ص ۴۱).

برخی اشیا را نمی‌توان از رهگذر تعریف تصور نمود و باید خود آن‌ها را تصور کرد همانند وجود (زیرا با علم حضوری می‌توان به حقیقت وجود رسید، نه با علم حصولی و تعاریف حدی).

بحث بدهات و وجود<sup>۱</sup> را در کتاب‌های شفاء، الهیات؛ شوارق، اسفار، ج ۱ و ۴؛ شرح تجرید؛ نقدالمحصل و مشاعر می‌توان مطالعه کرد.

#### معانی و کاربردهای وجود

این واژه در معانی گوناگون به کار رفته که توجه به هر یک از موارد کاربرد آن، در استنتاج‌های بعدی مفید خواهد بود.

معنای مصدری: گاه وجود به معنای مصدری به کار می‌رود که در زبان فارسی به «بودن» تعبیر می‌شود و در اصطلاح به آن وجود اثباتی نیز می‌گویند که از محمولات عقلی و مشترک بین ماهیات و امری انتزاعی است. ملاصدرا در حاشیه شرح حکمة الاشراق به این معنای وجود پرداخته و آن را امری مفهومی و انتزاعی می‌شمارد:

اعلم ان الوجود يطلق بالاشترک الصناعتی بین المعنیین، احدهما الامر الانتزاعی... (شیرازی، ص ۱۸۳).

شیخ اشراق نیز وجود را به همین معنا امری اعتباری دانسته است.

وجود عینی و خارجی: گاه وجود در برابر عدم و نیستی به کار می‌رود که از آن به خیر محض یاد می‌شود و امر عام مفهومی نیست تا در زمره مفاهیم قرار گیرد و نیز کلی طبیعی نیست تا صدق آن به نحو تساوی باشد، بلکه به نحو تشکیک و به اختلاف مرتبه بر مصادیق خود صدق می‌کند (نک. همان‌جا).

به نظر می‌رسد حکیم اشراقی نیز از وجود به همین معنا، به نور تعبیر می‌کند و آن را مشکک ذات مراتب می‌شمارد.

صدرالمتألهین نیز در کتاب گرانسنگ اسفار به این دو معنا اشاره و وجود را به نور تشبیه و همانند می‌کند:

الف: گاه واژه نور را به کار می‌گیریم و معنای مصدری آن یعنی «نورانیت» مورد نظر ماست که جایگاه آن صرفاً ذهن است.

ب: گاه واژه نور را در مورد آنچه خود روشن است و روشنگر دیگری نیز هست به کار می‌گیریم که در این صورت تحقق و عینیت خارجی آن مورد نظر است، واژه «وجود» نیز این‌گونه است (نک. ج ۱، ص ۶۵-۶۳؛ ج ۲، ص ۳۳۳).

تفاوت میان این دو معنای وجود در آن است که بر مفهوم انتزاعی وجود، کلیت و عموم عارض می‌شود، زیرا جایگاه آن ذهن است. البته این کلیت، کلیت مفهومی است و با کلیت در اصطلاح عرفان که به معنای گستره وجودی و از نوع تحقق است متفاوت می‌باشد.

وجود حقیقی تحقق صرف است، که در خارج از ذهن عینیت دارد، از این رو در تحصیل خود، نیاز به مخصص ندارد، زیرا کثراتی که در مراتب وجود دیده می‌شود نیز از ناحیه خود وجود و از رهگذر تشکیک خاصی در وجود است (نک. همان، ج ۱، ص ۶۸).

ملاصدرا در بیان این معانی وجود به واقع از حکیم اشراقی تأثیر پذیرفته است.

وجود حرفی: گاه واژه وجود به معنای حرفی (وابسته و غیرمستقل) به کار می‌رود که در فارسی از آن با واژه «است» یاد می‌شود و در قضایا نقش و جایگاه رابط میان موضوع و محمول را دارد و به واقع این نوع از وجود، یک اصطلاح منطقی است که گویای رابطه میان موضوع و محمول در قضایای حملیه است و این اصطلاح مورد اختلاف در بحث اصالت وجود و ماهیت نیست.

وجود به معنای اسم مصدری: در زبان فارسی معادل آن «هستی» است و به عنوان معقول ثانی فلسفی بر مصادیق خارجی حمل می‌شود. این معنای وجود نیز از آن رو که از نوع مفهوم و از معقولات ثانیة فلسفی است که بر مصادیق خارجی اش حمل می‌شود، مورد اختلاف نیست (مصباح یزدی، ص ۲۰).

## ۲. ماهیت

ماهیت نیز یکی از واژه‌های محوری است که در روند تحقیق دربارهٔ اصالت وجود و ماهیت به کار می‌رود. این واژه مصدر جعلی است که از «ماهو» ساخته شده است، مانند واژه‌های «حوقله، حمدله و بسمله» که مصدرهای جعلی‌اند و به ترتیب از عبارات‌های «لا حول ولا قوه الا بالله، الحمد لله و بسم الله الرحمن الرحيم» ساخته شده‌اند.

بنابراین آنچه هنگام پرسش از اشیا به «ماهو» به عنوان قالب ذهنی کلی، از خارج ارائه می‌شود و چیستی یک چیز را در برابر هستی می‌فهماند، ماهیت نامیده و از آن در فارسی به «نمود» تعبیر می‌شود.

در زبان انگلیسی واژه‌های quiddity و essence به معنای ماهیت و معادل آن به کار رفته است. (Oxford، المعجم الفلسفی، ذیل ماهیت و ترقی؛ فرهنگ بزرگ خیام، ذیل ماهیت). به تعبیر ملاصدرا ماهیت هر چیزی همانا بازتاب عقلانی از چیزی است که در عالم خارج وجود دارد:

فان ماهیه کل شیئی می حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی لرویه فی الخارج (اسفار، ج ۲، ص ۲۳۶).  
ملاصدرا در جای دیگر، ماهیت را خیال وجود و نمودی از آن می‌داند که در افق ادراک عقلی و حسی انسان پدیدار می‌گردد.  
فان الماهیه نفس خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه (همان، ج ۱، ص ۱۹۸).

شیخ اشراق نیز هنگام بیان موارد کاربرد ماهیت می‌گوید ماهیت از نظر مفهومی از اعتبارات ذهنی و از معقولات ثانیه است:

فمفهوم الماهیه من حیث انها ماهیه او حقیقه او ذات (لا من حیث انها انسان اوفرس) ایضا اعتبارات ذهنیه و من ثوانی المعقولات (ج ۱، مشارع و مطارحات، ص ۳۶۱).

## ۳. اصالت

اصیل در زبان عربی به چیزی گفته می‌شود که دارای اصل و بن و ریشه باشد و اصل هر چیزی

عبارت از بنیان آن است که بر آن استوار است:

اصل الشی اسفله و اساس الحایط اصله، و استاصل الشی ثبت اصله و قوی (فیومی، ماده اصل).  
ابن منظور نیز اصیل را با «ثبات» یکی دانسته و می‌گوید که درخت اصیل به معنی درختی پایدار است و اندیشه اصیل نیز به معنای آن است که پندار نیست، بلکه دارای پایه است:  
یقال ان النخل بارضنا لاصیل ای هوبه لایزال ولا یفتی، رای اصیل: له اصل (ج ۱، ماده اصل).

#### ۴. اعتباریت

اعتباریت از نظر مفهومی در برابر اصالت قرار دارد و به چهار معنا به کار می‌رود:

۱. به معنای معقول ثانی؛
  ۲. به معنای وابسته که وجود مستقل ندارد؛
  ۳. به معنای تصویری و یا تصدیقی که جز در ظرف عمل تحقق ندارد، مانند ریاست یک قبیله و یا یک قوم؛
  ۴. به معنای اعتباری در برابر اصیل؛ منظور از اصیل چیزی است که ذاتاً منشأ اثر است. اعتباریت در بحث اصالت وجود به این معنا مورد نظر است (طباطبایی، نهاية الحکمه، ص ۲۲۹؛ مصباح یزدی، ص ۲۳).
- پس از بررسی واژه‌های محوری بحث، اینک به بررسی نتایج و آثار کلامی و فلسفی می‌پردازیم که متوجه پذیرش هر یک از دیدگاه‌های اصالت ماهیت و یا اصالت وجود می‌باشد.

#### ۱. اثبات توحید

توحید از اصول بنیادین اسلام است و تقریر صحیح آن به لحاظ ذات، صفات و یا افعال در پرتو دیدگاه اصالت وجود ممکن است، زیرا شبهاتی در بحث توحید مطرح شده که برخی از بزرگان علم ازگشودن آن اظهار ناتوانی کرده‌اند، ولی در پرتو دیدگاه اصالت وجود این شبهات زدوده می‌شود. علامه محمدحسین کاشف الغطاء می‌گوید که از استادان حکیم خود

شنیدم که محقق خوانساری<sup>۲</sup> (حسین ابن محمد خوانساری که عقل یازدهم لقب گرفته، شرحی بر کتاب دروس شهید اول به نام مشارق الشموس نوشته) چنین می گفت:

اگر امام زمان (عج) ظهور فرماید، هیچ معجزه‌ای از حضرتش نخواهم خواست جز گشودن معما و شبهه ابن کمونه (و سمعنا من اساتذتنا فی الحکمه ان المحقق الخوانساری صاحب مشارق الشموس الذی کان یلقب بالعقل الحاد یعشر قال : لو ظهر الحجه عجل الله فرجه لما طلبت معجزه منه الا الجواب عن شبهه ابن کمونه...) (کاشف الغطاء، ص ۲۰۰).

#### الف. توحید ذاتی

شبهه‌ای که پیرامون توحید ذاتی مطرح شده و بزرگانی مانند محقق خوانساری از حل آن اظهار ناتوانی کرده‌اند، شبهه منسوب به ابن کمونه است. گرچه وی نخستین کسی نبوده که این شبهه را مطرح نموده و پیش از وی نیز این شبهه مطرح بوده است.<sup>۳</sup>

ماحصل و خلاصه این شبهه آن است که دو واجب‌الوجود را فرض کنیم که دارای دو هویت مستقل هستند و حقیقت آن دو نیز مجهول است و ذاتاً با یکدیگر تباین دارند و هیچ‌گونه وجه اشتراکی میان آن دو وجود ندارد و ذاتاً واجب‌الوجودند. چنانچه عنوان واجب‌الوجود را از آن دو انتزاع و سپس بر هر دو حمل کنیم مانند حمل وجود بر وجودهای متباین، این حمل از نوع حمل بالضمیمه مانند حمل ابیض بر جسم نیست. بنابراین، اشتراک این دو واجب‌الوجود در یک امر ذاتی نیست، بلکه در یک امر عرضی است که خارج از ذات آن دو است مانند اجناس عالیة عرضی که به رغم تمایز و تباین ذاتی آن‌ها با یکدیگر، با توجه به اینکه اجناس عالیة بسیط‌اند و تباین آن‌ها نیز به تمام ذات آن‌هاست و هیچ نقطه اشتراکی نیز با یکدیگر ندارند، عرض بر آن‌ها حمل می‌شود (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۲).

حکیم سبزواری معتقد است که با توجه به نظریه اصالت وجود این شبهه چندان اهمیت ندارد و به راحتی قابل پاسخگویی است:

ولا مبالاة کثیرا بهذه الشبهه علی القول باصالة الوجود (همان، ص ۱۳۲).

صدرالمثلهین نیز در مبحث الهیات اسفار می‌گوید که این شبهه به طور جدی متوجه روش



و اسلوب حکیمان متأخر است که به اصالت ماهیت معتقدند و ستون فقرات آنان را درهم شکسته، زیرا تاب و توان مقاومت در برابر این شبهه را ندارند؛ به نظر آنان عنصر مشترک میان موجودات (وجود) امری عام و انتزاعی است (اسفار، ج ۶، ص ۵۹ - ۵۸).

این اشکال به شدت متوجه اصالت ماهویان است، زیرا اگر ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد، با توجه به اینکه ماهیت‌ها ویژگی‌های تغایر و «این نه آنی» دارند، می‌توان دو ماهیت واجب فرض کرد که با یکدیگر هیچ ارتباطی نداشته باشند و صرفاً یک امر اعتباری به نام وجود بر آن دو حمل شود و اشتراک آن دو فقط در این امر انتزاعی باشد، ولی بنا بر نظریه اصالت وجود که معتقد به واجب‌الوجود و صرف‌الوجود است، اگر از «صرف» تصویری صحیح داشته باشیم، به طور منطقی «دوم» در برابر آن معنا ندارد.

این شبهه متوجه سه گروه است که با توجه به دیدگاه‌های خود نمی‌توانند پاسخی درخور برای آن ارائه نمایند:

۱: معتقدان به اصالت ماهیت، با توجه به آنکه حیثیت ذاتی ماهیات تکثر و اختلاف و این نه آنی است، وجود که بین ماهیات مشترک است و بر آن‌ها حمل می‌شود انتزاعی و اعتباری عرضی است و در این صورت تفاوت و اختلاف بین دو ماهیت بسیط، امری مسلم و انکارناپذیر است، بنابراین فرض دو واجب متصور است.

۲: کسانی که توانایی پاسخگویی به مسئله یاد شده را ندارند، مسانخت میان علت و معلول را نادیده گرفته‌اند، خواه اشتراک لفظی وجود و خواه اشتراک معنوی آن را پذیرفته باشند.

۳: همچنین کسانی که وجود را حقایق متباینه می‌دانند از شبهه راه نجات ندارند، حتی اگر اصالت وجود را پذیرفته باشند.

بنا بر دیدگاه اصالت وجود و تشکیک خاصی آن، پاسخگویی به موضوع یاد شده بسیار آسان است و به ویژه با طرح مسئله وحدت وجود در نگاه نهایی حکمت متعالیه و عرفان، شبهه یاد شده بسیار سست بنیان می‌گردد (نک. جوادی آملی، ص ۳۸-۳۷)؛ زیرا مرتبه عالی وجود که لا بشرط مقسمی و دارای صرافت است دوم ندارد و اگر دوم برای آن فرض کنیم از فرض

صرافت خارج شده و مستلزم تناقض است. «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنی الحمید، فاطر/ ۱۵» و «کل شیء هالک الا وجهه، قصص/ ۸۸» «شهدالله انه لا اله الا هو والملائکه واولو العلم، آل عمران/ ۱۸»، یک اصل تحقیقی در جهان بیش نیست؛ همه نیازمند اویند و او مقوم همه است و دیگری جز او هر چه هست همه مجالی و مظاهر اسماء و صفاتش می‌باشند (نک. قیصری، فصل اول، ص ۱۲؛ ملاصدرا، حاشیه حکیم سبزواری بر اسفار، ج ۶، ص ۵۹ - ۵۸؛ سبزواری، شرح اسماء الحسنی، ص ۱۲۹).

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

«حافظ»

به نزد آن که جانش در تجلی است

همه عالم کتاب حق تعالی است

«عارف شبستری»

جهان را بلندی و پستی توئی

ندانم چه ای هر چه هستی توئی

«فردوسی»

ب. تبیین توحید صفات در پرتو اصالت وجود

متکلمان اسلامی در مورد صفات خداوند و چگونگی ارتباط آن‌ها با ذات الهی نظراتی را ابراز نموده‌اند:

- ۱: مغایرت مفهومی و مصداقی صفات با یکدیگر و تغایر آن‌ها با ذات، خواه صفات قدیم شمرده شوند (دیدگاه اشاعره<sup>۴</sup>) و یا حادث باشند (دیدگاه کرامیه<sup>۵</sup>).
- ۲: اتحاد صفات با ذات و اتحاد مفهومی و مصداقی صفات با یکدیگر، لازمه این سخن آن است که صفات، به نوع اشتراک لفظی بر خداوند و بر ممکنات اطلاق شوند. بنابراین اگر واژه «عالم» را در مورد خداوند به کار بریم، به معنای «الله»

است و این واژه در مورد ممکنات به معنای ذاتی است که متصف به صفت علم است و در حقیقت بازگشت این سخن به آن است که این کمالات را از حق تعالی نفی کنیم، زیرا اسامی وصفاتی را بر خداوند اطلاق می‌نماییم بدون اینکه در مفهوم با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

۳: سومین نظر در باب صفات حق، دیدگاه امامیه است. از نظر امامیه، صفات به لحاظ مصداقی با ذات متحدند، ولی از نظر مفهومی تغایر دارند؛ مثلاً هنگامی که واژه «عالم» را در مورد خداوند و یا انسان به کار می‌بریم به یک معناست، ولی اگر می‌گوییم خداوند عالم است یعنی عین علم است و اطلاق عالم بر ممکن به معنای آن است که علم به او قوام دارد. بدیهی است که این تفاوت از ناحیه مفهوم عالم نیست، بلکه از تفاوت موضوع سرچشمه گرفته است. بنابراین از منظر پذیرش اصالت وجود مسئله اتحاد صفات با ذات و با یکدیگر حل می‌شود و توحید صفاتی در پرتو این اندیشه به راحتی قابل تقریر است، اما از منظر اصالت ماهیت با توجه به اینکه صفات از نظر مفهومی با یکدیگر و با ذات مغایرند و از سویی ویژگی ماهیت این نه آنی است، توحید صفات قابل تقریر نیست.

#### ج. توحید افعالی

مسانخت و تناسب میان علت و معلول یکی از قواعد فلسفی است که از فروع مسئله علیت است. بنابراین اگر فعلی از علتی صادر می‌گردد باید میان فاعل و فعل تناسب باشد. طبق دیدگاه اصالت وجود، نفس رحمانی و وجود ظلّی منبسط و یا مشیت و کلمه و رحمت حق تعالی (با توجه به تعدد اسامی و القابی که در این مورد وجود دارد) فعل خداوند است و فعل خداوند وحدتش وحدت حقه حقیقه ظلّی است که در زبان وحی گاه از آن به «امر واحده الهی» تعبیر می‌شود (و ما امرنا الا واحده کلمع بالیصر، قمر / ۵۰) و گاه اراده الهی نام گرفته است (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، یس / ۸۲).

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد

عارف از خنده می در طمع خام افتاد

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

«حافظ»

گفتم که کفر زلفت گمراه عالم کرد

گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید

«حافظ»

و منظور از «کفر زلف» کثرت تجلیات حق است.

ماهیات از آن رهگذر که با هم تخالف و تغایر و خاصیت این نه آنی دارند به یکدیگر ربط ندارند و نمی‌توانند «وجه الله» و نمادی از توحید باشند. بنابراین نمی‌توانند واحد باشند و در این صورت، صادر از حق تعالی امر واحد نخواهد بود (نک. آملی، ص ۴۱-۳۹) و لازمه این دیدگاه، اجتماع مسانخت‌های گوناگون در مبداء اول و پیدایش ترکیب در واجب است و ترکیب نیز با واجب ناسازگار است، زیرا مرکب نیازمند اجزای خود می‌باشد و از سویی نیز با «قاعده الواحد» که فرع سنخیت بین علت و معلول است ناسازگار است.

## ۲. معضل شناخت‌شناسی با توجه به اصالت ماهیت

یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب بحث وجود ذهنی و کیفیت حصول شناخت و شناخت‌شناسی (epistemology) است؛ به ویژه برخی از مکاتب فلسفی که با مبانی تجربی (empirical) و صرفاً با نگرش اصالت حسی و با محدود ساختن ابزار معرفتی به حس، به معرفت روی آورده‌اند، با مشکلاتی در حوزه معرفت‌شناسی مواجه شده‌اند.

برخی در حوزه فلسفه اسلامی نیز با توجه به مبنای فلسفی خود با مشکلاتی در مورد چگونگی پیدایش شناخت مواجه شده‌اند، از این رو کوشیده‌اند برای حل این معضل راه‌هایی بیابند. برخی قول به «اشباح» و برخی دیگر «اضافه بودن علم» و ... را مطرح کرده‌اند.

«تفاوت ذهن و خارج» یکی از اشکالاتی است که متوجه دیدگاه اصالت ماهیت است و مدافعان در پاسخگویی به آن با مشکل مواجه شده‌اند، زیرا آنچه در خارج از ذهن اثر ویژه‌ای دارد که در ذهن از این آثار برخوردار نیست، مثلاً آتش در محیط خارج از ذهن دارای ویژگی‌هایی مانند «گرم، سوزندگی و از بین بردن رنگ و مزه و طعم و...» است، ولی آنچه را در ذهن به عنوان آتش می‌شناسیم فاقد این ویژگی‌هاست.

اکنون این پرسش مطرح است که چرا آتش در محیط خارج از ذهن دارای این ویژگی‌هاست، ولی در حوزه ذهن این آثار را ندارد با آنکه هر دو ماهیت آتش را دارند و عنوان آتش بر هر دو صدق می‌کند. با توجه به اینکه ماهیات دارای مراتب و ساحت‌ها و درجات نیستند، اگر ماهیت در ذهن با ماهیت در خارج از ذهن متفاوت باشد، چه ارتباط و پیوندی میان ذهن و خارج وجود خواهد داشت؟

بر مبنای اصالت وجود این معضل وجود ندارد، زیرا با تفاوت وجود در جایگاه‌های مختلف و با توجه به اینکه وجود در هر مرتبه و جایگاه اثر خاص خود را دارد این مشکل مرتفع می‌گردد.

گرچه ممکن است تصور شود که در مورد ماهیت نیز تفاوت یاد شده را باید پذیرفت، بنابراین پذیرش اصالت ماهیت نیز مشکلی نخواهد داشت، اما باید به این نکته توجه داشت که ماهیت از نوع مفهوم است و به تعبیری قالب کلی ذهنی و بازتاب عقلی از شیء خارجی است و در مفهوم، تفاوت رتبه به معنای شدت و ضعف و چاق و لاغری راه ندارد.

حکیم سبزواری در این خصوص می‌گوید: ذات (ماهیت) در تمام وجودات محفوظ است (والذات فی انحاء الوجودات حفظ) و در آن تفاوتی وجود ندارد، زیرا اگر ماهیت در ذهن با ماهیت شیء خارجی متفاوت باشد، نمی‌توان گفت این صورت ذهنی، صورت علمی فلان شیء است و لازمه پذیرش چنین نظریه‌ای عدم حصول شناخت و انکار آن می‌باشد. او در حاشیه شرح منظومه حکمت در توضیح این موضوع می‌گوید:

«و هی محفوظه والا لم یکن الصوره الذهنيه علما بالخارجیه لوجوب التطابق بین العلم والمعلوم

فیض کاشانی نیز معتقد است که با پذیرش اصالت ماهیت، میان وجود ذهنی و وجود خارجی، تفاوتی جز به اعتبار نخواهد بود (ص ۷) و در نتیجه هنگام ارتباط با اشیا شناخت به وقوع نمی‌پیوندد، زیرا طبق دیدگاه اصالت وجود، ماهیت در هر دو جایگاه (ذهن و خارج) از تقرر برخوردار است و در هر حال از وجود جدا نخواهد بود و اگر وجود اعتباری باشد تفاوت میان دو وجود (ذهنی و خارجی) نیز اعتباری است و عدم تفاوت بین وجود ذهنی و خارجی بدیهی‌البطالان است، زیرا به وضوح می‌بینیم که وجود خارجی دارای آثاری است که وجود ذهنی فاقد آنهاست.

«لانه منع کل شرف والفرق بین نحوی الکون یفی» (سبزواری، بخش حکمت، ص ۱۱).

### ۳. تبیین علیت حق تعالی و مسانخت بین علت و معلول در پرتو نظریه اصالت وجود

یکی از موضوعات محوری فلسفه، ملاک نیاز معلول به علت و چگونگی رابطه میان علت و معلول است. در این مسئله، بین فیلسوفان و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد.

الف: از دیدگاه متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت «حدوث» است و اشکال این نظر در آن است که حدوث صفت متأخر از وجود است و چیزی که در رتبه بعد و متأخر است نمی‌تواند در رتبه قبل باشد.

ب: ممکن است برخی تصور کنند که ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی است. این تصور نیز نادرست است، زیرا امکان ماهوی عنوان مفهومی دارد و مفهوم نمی‌تواند ملاک وابستگی و نیازمندی به علت باشد.

ج: بر مبنای اصالت وجود، ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان فقری اوست، زیرا هستی معلول عین احتیاج و نیازمندی به علت است. بنابراین تمام ممکنات، مراتب فقری وجودند که عین تعلق به حق تعالی می‌باشند؛ اما بر مبنای اصالت ماهیت، امکان ماهوی، ملاک نیازمندی است و همان‌گونه که پیش از این بیان شد امکان ماهوی از نوع مفهوم است و با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول آنچه برای صدور سنخیت دارد همان «تحقق» است که از آن به «وجود» تعبیر می‌کنیم.

اگر ماهیت اصیل باشد، لازمه آن نفی و انکار مسانخت بین علت و معلول است و در این فرض هر چیزی می‌تواند علت چیزی دیگر باشد و انتظار سرما از آتش و گرما از یخ دور از انتظار نیست. بازگشت این سخن به انکار اصل علیت است.

با توجه به دیدگاه اصالت وجود همان‌گونه که وجود در مورد حق تعالی اصیل است با ملاحظه اصل مسانخت بین علت و معلول باید گفت معلول صادر شده از او نیز اصیل است. البته این تصور که وجود در مورد واجب و ممکنات همسان خواهد بود نادرست است، زیرا وجود دارای مراتب تشکیکی به نحو تشکیک خاصی است که دارای ساحت‌های مختلف می‌باشد و شدت و ضعف و تقدم و تأخر در آن راه دارد، ولی در ماهیت که از گونه مفاهیم است این معنا صدق نمی‌کند. اگر یک فرد را پدر و دیگری را پسر می‌دانیم در مفهوم پدری و پسری تقدم و تأخر راه ندارد، بلکه تقدم و تأخر در وجود آن دو است. علامه طباطبایی نیز به اختصار به این نتیجه اشاره کرده است (نک. بدایة الحکمه، ص ۹۱).

#### ۴. تبیین حمل در قضایا از رهگذر اصالت وجود

انسان در سپهر معرفتی خود، در مقام محاوره و تعامل با دیگران برای انتقال یک سری مفاهیم و دستیابی به نوعی آگاهی، برای حصول شناخت نیاز به سامان‌دهی مقدمات دارد و در این خصوص طبیعتاً و ضرورتاً باید از قواعد گفتاری (تشکیل قضایا که اصحاب منطق بر آن پای می‌فشارند) با رعایت اصول آن برای نیل به مقصود بهره جوید تا مفاهیم به درستی صورت گیرد. از این رو، در مبحث حمل در قضایا آنچه بر آن اتفاق نظر دارند این است که باید میان موضوع و محمول از یک جهت اتحاد (خواه اتحاد بالذات باشد، مانند اتحاد انسان با وجود، خواه اتحاد بالعرض باشد، مانند اتحاد انسان و ایض) و از جهتی تغایر باشد. اتحاد لازم است تا با یکدیگر مبیانت کلی نداشته و قابل حمل بر یکدیگر باشند و تغایر نیز لازم است تا حمل مفید فایده باشد و داده، معرفتی نو به عنوان رهاورد حمل به دنبال داشته باشد (نک. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۶۷). تغایر در حمل از ناحیه ماهیات با توجه به ویژگی این نه آنی ماهیات و اینکه خاستگاه کثرت‌اند صورت می‌گیرد و جهت وحدت در حمل نیز مربوط

به وجود است:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت اذ غيره مثار كثرة ات (سبزواری، شرح منظومه حکمت، بخش حکمت، ص ۱۳).

### ۵. تشخیص در پرتو اصالت وجود

تشخیص یکی از موضوعات اساسی در فلسفه است. منشیت اثر نیز به ویژگی تشخیص بازمی‌گردد و این موضوع در پرتو اصالت وجود توجیه‌پذیر است، زیرا تشخیص با وجود مساوق است و از آنجا که ماهیت مفهوم است با گرد آوردن چند مفهوم در کنار یکدیگر، هیچگاه تشخیص پدید نمی‌آید و در واقع گرد آوردن چند ماهیت در کنار یکدیگر مانند گرد آوردن چند گدا و نیازمند در کنار یکدیگر است که نه تنها، بی‌نیازی را به دنبال نخواهد آورد، بلکه موجب شدت نیازمندی آن مجموعه می‌شود. البته گردآوری ماهیات در کنار هم و انضمام آن‌ها به یکدیگر موجب نوعی بازشناسی می‌گردد که آن را «تمیز» می‌نامند مانند انضمام عنوان «حیوان» با «ماشی»، اما تشخیص در گرو وجود و عین آن است:

فی ما اذا الکلی مثله التحق عن التميز الشخص مفرق (همان، ص ۱۰۶)

هنگامی که کلی در کنار کلی دیگر قرار گیرد نوعی بازشناسی و تمیز حاصل می‌گردد که از تشخیص نیز بازشناخته می‌شود.

علامه غروی کمپانی در منظومه فلسفی خود، تحفة الحکیم، به همین معنا اشاره دارد:

ان الوجود ما به الشخص	ولا یکاد غیره یشخص
اذ غیره ماهیه کلیه	فضمها لا یقتضی الشخصیه

(ص ۳۷)

تشخیص از رهگذر وجود حاصل می‌شود و به جز وجود هیچ چیز دیگر عامل تشخیص نیست، زیرا غیر وجود ماهیت است که از آمیختن چند ماهیت به یکدیگر تشخیص پدید نمی‌آید.



## ۶. توجیه وجود رابط

یکی از موضوعات بنیادی در فلسفه که بسیاری از پندارها را از قلمرو توحید زدوده «وجود رابط و مستقل» است. بر اساس این نظریه، معلول، عین ربط و پیوند به علت مفیضه است (مصباح یزدی، ص ۲۵). توحید خاصی که زبان دینی نیز آن را تبیین می‌کند بر مسئله وجود رابط و مستقل انطباق دارد، زیرا وجودات امکانی در دیدگاه شرع، نسبت به وجود حق تعالی، فقر و نیازمندی محض‌اند. قرآن در این مورد می‌فرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید (فاطر / ۱۵) و در مورد دیگر نیز می‌فرماید: کل شیء هالک الا وجهه (قصص / ۸۸). همه جز وجه حق (اسماء و صفات الهی و مجالی آن‌ها که به بقای حق باقی‌اند) فانی‌اند. بنابراین، همه وجودات امکانی در عین فقر و نیازمندی به غنی تام و فوق تمام‌اند، همان مبدئی که به تعبیر دقیق حکمی هرچه را نامتناهی فرض کنیم حق تعالی فوق همه است «فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی عده و مده و شده» (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۶۵ و حاشیه حکیم سبزواری). وجود رابط نیز که بسیاری از معارف دین بر اساس پذیرش آن استوار است، تابعی از اصالت وجود است.

## ۷. ربط عالم طبیعت با عالم عقل از رهگذر اصالت وجود

وجود عوالم مختلف یکی از موضوعاتی است که در عرصه فلسفه و عرفان همواره مورد توجه حکیمان و عرفا بوده است. گویا عارفان و حکیمان از وحی الهی بی‌تأثیر نبوده‌اند که فرمود: الحمد لله رب العالمین (حمد/ ۲). به جز عالم مادی که قابل مشاهده حسی است، عوالمی دیگر نیز مطرح است از جمله عالم مجرد عقلانی (عالم عقل) که به اصطلاح فلسفی، عالم عقول، واسطه فیض حق تعالی نسبت به سایر ممکنات و همگی تحت تدبیر الهی‌اند. فیلسوفان برای اثبات عقول چندین استدلال دارند. سهروردی در مقاله ثانیه حکمة الاشراق در بحث قاعده امکان اشرف دلایلی را مطرح کرده (ج ۲، ص ۱۵۴ و شیرازی، ص ۳۷۶ - ۳۷۵) و صدرالمتألهین نیز در اسفار این دلایل را از قول شیخ اشراق نقل کرده است (ج ۲، ص ۵۸ - ۵۳). حکیم سبزواری در نگاه تاریخی به «قاعده امکان اشرف» که در کلام شیخ اشراق

درباره اثبات عالم عقول مطرح شده می‌گوید که وی این قاعده را از معلم اول گرفته است. ماحصل این استدلال آن است که اگر ممکن اخس (موجودات عالم مادی که از نظر درجه و رتبه از عالم عقول پایین‌ترند) در خارج تحقق یافته باشد (که واقعیت نیز چنین است) ممکن اشرف، لزوماً باید یکی از چند حالت را داشته باشد:

الف: ممکن اخس پیش از ممکن اشرف جعل و ایجاد شده باشد؛

ب: همراه با یکدیگر باشند؛

ج: اصولاً ممکن اشرف ایجاد نشده باشد؛

د: ممکن اشرف پیش از ممکن اخس پدید آمده باشد.

در کتاب های فلسفی آمده که صورت اول تا سوم نادرست است و تنها صورت چهارم صحیح است:

فالممكن الاخس اذا تحققا فالممكن الاشرف فيه سبقا (سبزواری، شرح منظومه حکمت، ص ۳۰۲).

باتوجه به اینکه ممکن اشرف وجود یافته و صادر شده و واسطه فیض خداوند است، اگر ماهیات مجعول باشد، لازم‌اش آن است که بین عالم عقل که واسطه فیض حق است و احکام وجود در آن غلبه دارد و مفاض علیه (وجودات امکانی عالم طبیعت) تناسب و مسانخت نباشد. بنابراین اصالت ماهویان از ارتباط و پیوند عالم محسوس و معقول ناتوانند، اما در پرتو اصالت وجود این مسانخت و تناسب رعایت و حفظ شده است، زیرا بر اساس این دیدگاه همه وجودات، مظاهر و مجالی اسماء و صفات حق و فیض اویند، بنابراین هر جا که قدم بصیرت بگذاری جز او نمی‌یابی، « هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شئی علیم، حدید / ۲۳ »، زیرا فروغ رخ یارند.

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینه اوهام افتاد

«حافظ»

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیین ها امور اعتباری است

«عارف شبستری»

و به فرموده پیشوای راستین عارفان و واصلان و سرسلسله جنبان فانیان، حضرت سیدالشهداء(ع):

کجا جلوه‌ای است که از آن تو نباشد؟ مگر تو نهانی؟ ترا چه حاجت به برهان؟ مگر تو از ما دوری تا آثار بر تو هدایمان کند؟ کور است دیده‌ای که تو را بر خود دیده‌بان نبیند<sup>۶</sup> (مجلسی، ج ۴۳، ص ۱۴۳).

### نتیجه‌گیری

از مجموعه آنچه در این مقاله مورد کاوش قرار گرفت می‌توان به این نتایج دست یافت:  
الف: اصالت و تشکیک وجود به عنوان یک موضوع فلسفی جایگاهی بنیادین در مجموعه مسائل فلسفه اسلامی دارد.

ب: این موضوع فلسفی را نباید صرفاً یک امر اعتباری ذهنی بدون آثار خارجی پنداشت، بلکه با کاوش هر چه بیشتر درباره این موضوع به آثار و نتایجی در عرصه‌های مختلف فلسفه، کلام و منطق و مباحث معرفت‌شناسی دست می‌یابیم که برخی از نتایج حاصل به قرار ذیل است:

۱. ارائه صحیح و ناب بحث توحید اعم از ذاتی، صفاتی و افعالی و تبیین علیت حق تعالی و رعایت مسانخت میان علت و معلول در حوزه کلام و فلسفه؛
۲. تبیین درست چگونگی حصول معرفت در مباحث شناخت‌شناسی؛
۳. توجیه تصویر وجود رابط که مفاد آن در منابع دینی آمده و ربط عالم طبیعت با عالم عقول؛
۴. امکان حمل در قضایا در حوزه منطق در پرتو اصالت وجود.

## توضیحات

۱. شایان ذکر است که برخی بداهت وجود را انکار کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر از نظرات آن‌ها به فخر رازی، ص ۱۳ و لاهیجی، شوارق، ص ۲۸ - ۲۷ مراجعه نمایید.
۲. آقا حسین خوانساری از دانشمندان پس از میر فندرسکی است. وی صاحب کتاب مشارق الشموس در فقه و حاشیه بر شفا و اشارات و الهیات تجرید در فلسفه و از دانشمندان برجسته عالم تشیع است. آقا حسین ظاهراً از همه معاصران خود بزرگ‌تر بوده و در سال ۱۰۹۸ یا ۱۰۹۹ درگذشته است (لاهیجی، شرح مشاعر با مقدمه آشتیانی، ص ۶۳-۶۲).
۳. در درستی نسبت این شبهه به ابن کمونه تردید وجود دارد، زیرا این شبهه پیش از وی نیز مطرح بوده است:  
حکیم الهی قمشه‌ای می‌گوید این شبهه پیش از ابن کمونه مطرح بوده و مبتکر آن مانی نقاش است، ولی ابن کمونه در دوره متأخر آن را به خود نسبت داده است (ص ۲۴۰).  
حکیم زوزی نیز معتقد است این شبهه پیش از ابن کمونه ایراد شده، ولی چون وی باعث شهرت آن شده به نام او شهرت یافته است (ص ۱۵۱).
- علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه با عبارت «نسب» در مورد طرح این مسئله توسط شیخ اشراق تردید می‌نماید و از قول ملاصدرای نقل می‌کند که نخستین کسی که این شبهه را مطرح کرده شیخ اشراق بوده و پس از وی ابن کمونه آن را پرورش داده است (ص ۲۴۵؛ ملاصدرای، اسفار، ج ۶، ص ۶۳ و سه‌رودی، ج ۱، کتاب مطارحات، ص ۳۹۲).
- ملاصدرای در جایی دیگر از اسفار و در شرح هدایه اثیری می‌گوید من این شبهه را در کلمات دیگران که از نظر زمانی بر ابن کمونه پیشی دارند یافتم (اسفار، ج ۱، ص ۱۳۲؛ شرح هدایه، ص ۲۹۱).
- حکیم سبزواری نیز در شرح اسماء الحسنی می‌گوید سید در تقدیسات گفته که برخی این شبهه را به فیلسوف‌نمایی به نام ابن کمونه نسبت می‌دهند با آنکه پیشگامان دانش در اعصار و روزگاران پیشین در جهت رفع این شبهه کوشیده‌اند و ابن کمونه مبدع این شبهه نبوده است (ص ۱۲۸).

این سینا نیز این شبهه را مطرح کرده و در مقام پاسخ آن برآمده است «و ان اشترکا (واجبین) فی شیئی ثم کان لكل واحد منهما بعده معنی علی حده تتم به الماهیه ... و ان کان لاحدهما ما یشرکان فیہ فقط وللثانی معنی زاید علیه فاما الاول فیفارقہ بعدم هذا المعنی و وجد ذلك المعنی المشترك فیہ بشرط تجریده عما لغيره وعدمه فیکون الذی لا تجرید له منقسما فی القول غیر واجب الوجود و یکون الاخر هو الواجب وحده» (ص ۱۳۲).

بنابراین باید گفت این شبهه از نظر زمانی حتی پیش از شیخ اشراق مطرح بوده و با توجه به اینکه ابن کمونه از شارحان کلام شیخ اشراق بوده و متأخر از اوست نمی توان او را بنیانگذار این شبهه شمرد، گرچه وی در پرورش و تقریر آن نقش داشته است.

۴. اشاعره از گروه های کلامی اهل سنت اند و اصطلاحاً به پیروان ابوالحسن اشعری گفته می شود که وجه تمایز آنان از معتزله و برخی دیگر از مسلمانان در نوع نگرش آنها به این مسائل می باشد: «ایمان، عدالت خداوند، رؤیت او، قدیم بودن صفات حق تعالی، امامت انتخابی و قدم قرآن» (معین، ج ۵، ذیل اشعر).

۵. کرامیه به پیروان محمد ابن کرام اطلاق می گردد که در قرن پنجم هجری تسلط و نفوذ داشتند و در مورد خداوند معتقد به جسمیت بودند و او را جسم برتر و بزرگ تر می شمردند. همچنین خداوند را از تحت و جهت متلاقی با عرش محدود می پنداشتند و ذات الهی را محل وقوع حوادث می دانستند و برای او حیثیت مکانی قائل بودند (همان، ج ۶، ذیل کرام).

۶. لغیرک من الظهور مالیس لک حتی یکون هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک ومتی بعدت حتی تکون الاثار هی الی توصل الیک عمیت عین لا تراک ولا تزال علیها رقیبا.

- آملی، محمد تقی، درالفوائد (تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری)، تهران، مرکز نشر کتاب، بی تا.
- ابن ترکه، تمهید القواعد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ابن سینا، حسین بن علی، نجات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن منظور، محمدابن مکرم، لسان العرب، ج ۱، بیروت، داراحیاء لثراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- الهی قمشہ ای، مهدی، حکمت الہی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ترقی، بیژن، فرهنگ خیام، تهران، کتابفروشی خیام، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حافظ، محمد (لسان الغیب)، دیوان، به تصحیح عبدالرحیم خلخالی، تهران، حافظ، بی تا.
- زنوزی، عبدالله، لمعات الہیہ، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- سبزواری، ملاهادی، شرح اسماء الحسنی، چاپ سنگی.
- \_\_\_\_\_، شرح منظومہ حکمت، چاپ سنگی.
- سهروردی، یحیی ابن حبش، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شبستری، محمود، گلشن راز، با تصحیح دکتر کاظم دزفولیان، تهران، طلایہ، ۱۳۸۲.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، چاپ سنگی.
- صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، ج ۲، بیروت، الشركة العالمیہ الکتاب، ۱۹۸۲ م.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تهران، بنگاه نشر و ترجمہ، ۱۳۴۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیہ، ج ۱، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- فیض کاشانی، محسن، اصول المعارف، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- فیومی، احمدابن محمد، المصباح المنیر، قاهرہ، المطبعة الامیریہ، ۱۹۲۸ م.
- فیصری، داوود ابن محمود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، قم، انوار الہدی، ۱۴۱۶ ق.
- کاشف الغطاء، محمد حسین، الفردوس الاعلی، ج ۴، قم، فیروزآبادی، ۱۴۰۲ ق.
- کمپانی، محمد حسین، تحفة الحکیم، با تحقیق محمدرضا مظفر، قم، مؤسسہ آل البیت، بی تا.

- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم، مرکز نشر دارالتبلیغ، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *بداية الحکمة*، قم، مکتبة الطباطبایی، بی تا.
- لاهیجی، محمد، *شرح مشاعر*، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۷.
- \_\_\_\_\_، *شوارق*، ج ۱، چاپ سنگی.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۴۳، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *تعليقه على نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه، ۱۴۰۵ ق.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، ج ۵ و ۶، ج ۴، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- ملاصدرا، محمد صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۱، ۲، ۴، ۶، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *مشاعر*، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *شرح هدایه اثیریه*، چاپ سنگی.

*Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press,  
2000.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انساني