

درباره تاریخ مشهور مسئله اصالت وجود

هما رنجبر

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

داود حسینی^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۳

چکیده

در میان معاصران، روایت تاریخی مشهوری برای مسئله اصالت وجود مفروض دانسته شده است که طبق آن نقش‌های اصلی از آن ابن‌سینا، سهروردی و صدرا است و میرداماد نقش مکمل روایت را به عهده دارد؛ ابن‌سینا، در تقابل با متکلمان اشعری، قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن می‌شود؛ سهروردی این تمایز را در خارج انکار می‌کند؛ میرداماد این مسئله را به شکل مسئله دوران اصالت میان وجود و ماهیت تنظیم می‌کند؛ و در نهایت، صدرا نظریه اصالت وجود را پدید می‌آورد. استدلال خواهد شد که این روایت تاریخی در همه بخش‌هایش دچار نقص‌ها و اشتباهات تاریخی است. اولاً به لحاظ تاریخی محل نزاع بوده و هست که آیا ابن‌سینا مدعی زیادت وجود و ماهیت در ذهن بوده است یا در خارج. ثانیاً، نزاع تاریخی بر سر زیادت خارجی یا ذهنی وجود در میان شارحان و مفسران ابن‌سینا دامنه وسیعی داشته است. ثالثاً، سهروردی تنها یکی از فیلسوفانی است که در این نزاع وارد شده و علیه تابعان مشائیان استدلال کرده است. رابعاً، تنها متنی که بر اساس آن طرح مسئله اصالت وجود به میرداماد منسوب شده است، منحول است؛ و خامساً، میرداماد و صدرا در همین نزاع کهن وارد شده و بر سر حل آن اختلاف نظر داشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: اصالت وجود، ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد، صدرا.

۱. مقدمه

در ادبیات معاصر فلسفه اسلامی در ایران تلقی مقبلی ول این است که در تاریخ فلسفه اسلامی سه شخصیت فلسفی صاحب مکتب وجود داشته‌اند: ابن‌سینا، سهروردی و صدرا. با این تلقی، معمولاً هنگامی که قصد می‌شود تا درباره مسئله‌ای خاص تاریخ‌نگاری شود، نقش‌های اصلی روایت تاریخی به عهده این سه شخصیت گذاشته می‌شود. در برخی موارد نیز شخصیت یا شخصیت‌های دیگری نقش مکمل این روایت تاریخی را بازی می‌کنند. البته چنان است که گاهی این نقش‌های مکمل تأثیر چشم‌گیری در روایت تاریخی داشته‌اند، اما همچنان نقش مکمل بوده‌اند. روایت تاریخی مشهور مسئله اصالت وجود در دوره معاصر، که پس از این آن را «روایت مشهور» خواهیم نامید، نمونه روشنی از این سنخ تاریخ‌نگاری است. نقش‌های اصلی به عهده ابن‌سینا، سهروردی و صدرا است و نقش مکمل را میرداماد بازی می‌کند.

اما مسئله اصالت وجود در دوره معاصر، که قرار است درباره تاریخ آن بحث شود، چیست؟ با همه اختلاف‌نظرهایی که درباره معنای «اصالت» در میان معاصرین در گرفته است،^(۱) اتفاق بر این است که مسئله اصالت وجود، مسئله دوران اصالت میان وجود یا ماهیت است. وجود اصیل است یا ماهیت؟ توافق بر این است که پاسخ نمی‌تواند هردو یا هیچ‌کدام باشد. نیز توافق بر این است که هرکدام که اصیل نیست اعتباری است. پس مسئله اصالت وجود تلفیق دو مسئله زیر است: نخست اینکه آیا وجود اصیل است یا اعتباری است؛ دوم اینکه آیا ماهیت اصیل است یا اعتباری است. پاسخ به هر یک از این دو مسئله، پاسخ به مسئله دیگر را متعین می‌کند.

با فرض چنین مسئله‌ای روایت مشهور از این قرار است:^(۲) اولین گام را ابن‌سینا می‌دارد، آنگاه که قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن می‌شود. البته این موضع‌گیری ابن‌سینا در تقابل با مواضع متکلمان اشعری است که قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن بوده‌اند. قبول این تمایز مسئله‌ای را پیش روی فیلسوفان قرار می‌دهد: آیا این تمایز در خارج نیز هست؟ سهروردی استدلال‌های متعددی ارائه می‌کند که این تمایز نمی‌تواند در خارج محقق باشد. او که قائل به تحقق ماهیات در خارج است، نتیجه می‌گیرد که وجود نمی‌تواند در خارج محقق باشد. از این‌رو، سهروردی قائل به اعتباری بودن وجود می‌شود. در حقیقت، سهروردی به یکی از دو پاره مسئله اصالت وجود، یعنی اصالت یا اعتباری بودن وجود، تصریح می‌کند، اما پاسخ به پاره دیگر مسئله، یعنی اصالت یا

اعتباریت ماهیت، را بدون تصریحی در طرح مسئله مفروض می‌گیرد. در اینجا مسئله‌ای بروز می‌کند: چرا باید قائل به تحقق ماهیات در خارج بود؟ در گذر زمان نخستین کسی که این دوگانه را تشخیص می‌دهد میرداماد است. او مسئله را این‌گونه بازسازی می‌کند: از آنجایی که ماهیت و وجود نمی‌توانند در خارج متمایز باشند، پس تنها یکی از آن‌ها در خارج می‌تواند محقق باشد. نتیجه این است که یا ماهیت محقق در خارج است یا وجود. این همان مسئله‌ای است که امروزه تحت عنوان «مسئله اصالت وجود» یا «مسئله دَوْران» شناخته می‌شود. از این دوره به بعد، تاریخ مسئله اصالت وجود، در واقع، تاریخ اقوال در پاسخ به این مسئله است. میرداماد خود قائل به اصالت ماهیت می‌شود. شاگرد او، یعنی صدرا، در ابتدای امر با استاد هم‌رأی است؛ اما پس از گذشت زمانی تغییر نظر می‌دهد و راهی خلاف سنت را در پیش می‌گیرد. پس از گذشت دوره فترتی در فلسفه اسلامی به مدت یک یا دو قرن، غالب فیلسوفان تا به امروز نظر صدرا را می‌پذیرند و اصالت وجود قبول عام می‌یابد.^(۳)

این نوشتار قصد دارد درباره چهار فصل اصلی این روایت تاریخی تأملی کند. فصل نخست نقش ابن‌سینا است، فصل دوم نقش سهروردی، فصل سوم نقش میرداماد و فصل چهارم نقش صدرا. استدلال خواهد شد که روایت مشهور در همه این فصل‌ها دچار اشتباهات تاریخی و اشکالات روایی است و نیاز به بازسازی بنیادین دارد، اگر اساساً چیزی از آن قابل بازیابی باشد. پیش از شروع به بحث، ذکر این نکته شایسته است که نوشته حاضر جنبه سلبی دارد و تنها به این مسئله می‌پردازد که روایت مشهور روایت تاریخی درستی نیست. اینکه روایت تاریخی درست مسئله اصالت وجود چیست، مسئله مستقلی است که بیرون از حیطه نوشته حاضر است.

۲. فصل نخست روایت مشهور: ابن‌سینا

فصل نخست روایت مشهور این است که ابن‌سینا قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن شده است. این موضع ابن‌سینا در قبال موضع متکلمان اشعری است که قائل به عدم زیادت این دو در ذهن بوده‌اند. در ارتباط با ادعاهایی که در این فصل از روایت مشهور آمده است، سه مطلب قابل بررسی است: نخست اینکه آیا ادعای ابن‌سینا زیادت وجود بر ماهیت در ذهن است؛ دوم اینکه آیا متکلمان اشعری قائل به عدم این تمایز در ذهن بوده‌اند؛ سوم اینکه آیا موضع ابن‌سینا در قبال موضع متکلمان اشعری بوده است؟ با توجه به زمینه تاریخی ابن‌سینا و اختلاط او با آراء متکلمان پیش از خود، به نظر

می‌رسد که اشکال مهمی در پذیرش ادعای سوم نباشد. از این‌رو، دست‌کم برای ادامه بحث فرض کنیم که موضع ابن‌سینا در تقابل با موضع متکلمان اشعری بوده است. با این فرض، مهم خواهد بود که بدانیم که موضع متکلمان اشعری در مسئله زیادت وجود بر ماهیت چه بوده است.

مشهور است که متکلمان اشعری، به تبعیت از ابوالحسن اشعری، قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن شده‌اند. این متکلمان معتقدند که در هر ماهیتی معنای وجود همان معنای آن ماهیت است. برای نمونه، در گزاره «انسان موجود است»، «وجود» به معنای انسان و در گزاره «اسب موجود است»، «وجود» به معنای اسب است. با این فرض، «وجود» معنای واحدی ندارد و در مورد هر ماهیت همان ماهیت است. نتیجه اینکه، در ذهن تمایزی میان وجود و ماهیت متناظر با آن باقی نمی‌ماند.^(۴)

اما می‌دانیم که متکلمان اشعری قائل به وجود ذهنی نیستند.^(۵) بنابراین، اینکه آنها قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن بوده‌اند، نباید تعبیر درستی باشد. یک راه این است که بگوییم که چون ایشان معتقد به وجود ذهنی نبوده‌اند، پس به انتفاء موضوع قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن نبوده‌اند.^(۶) اما این تفسیر عجیبی است؛ زیرا ادعای این متکلمان صرفاً ادعایی سلبی نیست که به انتفاء موضوع صحیح باشد. ایشان مدعی هستند که معنای «وجود» در هر ماهیتی همان ماهیت است. این نشان می‌دهد که فصل نخست روایت مشهور دچار اشکالی است، آنجا که مدعی است که متکلمان اشعری قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن بوده‌اند.

شاید بتوانیم روایت مشهور را با اندکی اصلاح بازیابی کنیم. به این صورت که در فصل نخست این روایت نظر متکلمان اشعری را به این شکل بیان کنیم: وجود و ماهیت معنای متمایزی ندارند. چنین تعبیری نتیجه مستقیم این ادعا است که در هر ماهیتی وجود به معنای همان ماهیت است. از این‌رو، این تعبیر با نتیجه بحث اخیر سازگار است؛ اما این اصلاح خود مسئله دیگری به بار می‌آورد.

«معنا» در نظر متکلمان اشعری چیست؟ این سؤال نیست که به سادگی قابل پاسخ دادن باشد. در اینجا نیز قصد بر این نیست که به چنین سؤالی پاسخ دهیم. آنچه از بحث اخیر به دست می‌آید این است که معنا نمی‌تواند همان وجود ذهنی باشد. یک احتمال که با مواضع این متکلمان اشعری سازگار به نظر می‌رسد این است که معنا همان مصداق است. با این فرض، ادعای ایشان، یعنی اینکه در هر ماهیتی وجود به

معنای همان ماهیت است، چنین تفسیر می‌شود: امر واحدی مصداق وجود و ماهیت در جهان است.^(۷)

برای ادامه بحث فرض کنیم که چنین تفسیری از نظر متکلمان اشعری درست باشد. به یاد بیاوریم که قرار است نظر ابن‌سینا را در *تقابل* با نظر متکلمان اشعری دریابیم. در این صورت، نظر ابن‌سینا چنین خواهد بود: وجود و ماهیت مصداق متمایزی در *خارج* دارند. چنین نتیجه‌ای به‌وضوح در تعارض با فصل نخست روایت مشهور است که بر طبق آن ابن‌سینا قائل به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن است.

شاید باید «معنا» در نظر متکلمان اشعری را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنیم تا این تعارض پیش نیاید؛ اما به نظر نمی‌رسد که به‌سادگی بتوان چنین کرد. در نظر متکلمان اشعری معنا هر چه باشد، نمی‌تواند همان وجود ذهنی باشد؛ بنابراین، به هیچ صورتی نمی‌توان ادعای ایشان را به این تعبیر بیان کرد که وجود و ماهیت در ذهن متمایز نیستند. با فرض اینکه ابن‌سینا موضعی مقابل این متکلمان داشته است، نمی‌توان نظر ابن‌سینا را چنین بیان کرد که وجود و ماهیت در ذهن متمایز هستند. پس دست‌کم یکی از ادعاهای فصل نخست روایت مشهور نادرست خواهد بود. نتیجه اینکه، «معنا» در نظر متکلمان اشعری هر چیزی باشد، فصل نخست روایت مشهور نادرست است.

در اینجا راه‌هایی برای اصلاح روایت مشهور هست. یک راه این است که مدعی شویم که موضع ابن‌سینا در *تقابل* با موضع متکلمان اشعری نیست. در این صورت، اختلاف‌نظر میان ابن‌سینا و این متکلمان در مسئله زیادت وجود بر ماهیت نیست؛ هر دو قائل هستند که در *خارج* وجود متمایز از ماهیت نیست. اختلاف‌نظر بر سر وجود ذهنی است. ابن‌سینا قائل به وجود ذهنی و متکلمان اشعری مخالف آن هستند.^(۸) راه دیگر این است که مدعی شویم که تفسیر ابن‌سینا از متکلمان اشعری این بوده است که ایشان قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن هستند. آنگاه ابن‌سینا قصد مخالفت با *محتوای* تفسیر خود از متکلمان اشعری را دارد و مدعی زیادت وجود بر ماهیت در ذهن شده است. البته، چنین راهی *صعب‌العبور* است؛ زیرا نه‌تنها نیاز به تفسیر ابن‌سینا دارد، بلکه نیاز به تفسیر سخنان ابن‌سینا در تفسیر متکلمان اشعری نیز دارد. راه دیگر این است که مدعی شویم که در *تقابل* با نظر متکلمان اشعری که قائل به عدم زیادت وجود بر ماهیت در *خارج* بوده‌اند، ابن‌سینا قائل به زیادت وجود بر ماهیت در *خارج* است. علاوه بر اینها،

ممکن است که راه‌های دیگری هم برای اصلاح فصل نخست روایت مشهور باشد، اگر از اساس قصد داشته باشیم این فصل از روایت مشهور را تا حدی حفظ کنیم.

یک راهنما برای اینکه در کدام‌یک از این راه‌ها می‌توان گام نهاد این است که ابتدا بدانیم که نظر ابن‌سینا درباره زیادت وجود بر ماهیت چیست. آیا ابن‌سینا قائل به این تمایز در ذهن است یا در خارج؟ دست‌کم پس از شرح اشارات نصیرالدین طوسی (ابن‌سینا، ۱۹۵۰) توافق متفکران اسلامی بر این است که این تمایز در خارج نیست، بلکه صرفاً این تمایز در ذهن است؛ اما این مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا اختلاف نظر بر سر تفسیر ابن‌سینا تاریخ بلندی دارد. در واقع، اختلاف نظر بر سر تفسیر درست ابن‌سینا در مسئله زیادت وجود بر ماهیت تا شارحان و تابعان نخستین او در قرن پنجم ریشه دارد. در این اختلاف نظر از یک طرف افرادی نظیر خیام هستند که معتقدند که از نظر ابن‌سینا زیادت وجود بر ماهیت صرفاً در ذهن است و از طرف دیگر افرادی هستند که به تابعان مشائیان شهرت یافته‌اند و معتقدند که از نظر ابن‌سینا زیادت وجود بر ماهیت در خارج است (خیام، ۱۳۸۰). حتی طوسی خود وارد این نزاع شده است و با تفسیر افرادی نظیر فخرالدین رازی (رازی، ۱۴۱۱) مخالفت کرده است.

البته، این اختلاف نظر صرفاً تفسیری نیست، بلکه صاحبان تفسیر غالباً جانب محتوای تفسیر خود را نیز گرفته‌اند.^(۹) در اینجا قصد نداریم تا تاریخ تفصیلی این اختلاف نظر را روایت کنیم.^(۱۰) همچنین قصد نداریم که جانب یکی از این تفسیرها را بگیریم. آنچه برای بحث حاضر اهمیت دارد این است که چنین اختلاف نظر پر دامنه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا رخ داده است. حال، هر روایتی که بخواهد درباره نظر ابن‌سینا در باب زیادت وجود بر ماهیت سخنی بگوید باید این اختلاف نظر پر دامنه را لحاظ کند. بیش از آن، اگر نظر ابن‌سینا در باب زیادت وجود بر ماهیت نقشی در روایتی تاریخی داشته باشد، ناگزیر این اختلاف نظر بر سر تفسیر ابن‌سینا باید در آن روایت تاریخی نقش مهمی ایفا کند. به یاد بیاوریم که نظر ابن‌سینا در باب زیادت وجود بر ماهیت نقش مهمی در روایت مشهور مسئله اصالت وجود دارد. این در حالی است که در روایت مشهور اثری از اختلاف نظر بر سر تفسیر ابن‌سینا نیست. این نشان می‌دهد که روایت مشهور در این رابطه دچار نقصی جدی است.

به هر ترتیب، به نظر می‌رسد که فصل نخست روایت مشهور مشکلاتی دارد که به سادگی قابل رفع نیستند. این خود مشکلاتی را برای فصول بعدی روایت مشهور به بار

می‌آورد؛ اگرچه، چنانکه خواهیم دید، هر یک از آن فصل‌ها مستقلاً دچار اشکالات دیگری نیز هستند.

۳. فصل دوم روایت مشهور: سهروردی

فصل دوم روایت مشهور چنین است: زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، که از جانب ابن‌سینا طرح و مورد قبول قرار گرفت، مسئله‌ای دیگر پیش روی فیلسوفان قرار می‌دهد: آیا این تمایز در خارج هم هست؟ سهروردی این مسئله را مورد توجه قرار می‌دهد و برای پاسخ منفی به آن استدلال‌های متعددی اقامه می‌کند؛ اما چون مفروض داشته است که ماهیت امری محقق در خارج است به اعتباریت وجود قائل می‌شود.

با توجه به آنچه در ارتباط با فصل نخست روایت مشهور گفته شد، قسمت نخست فصل دوم نمی‌تواند درست باشد. اصلاً روشن نیست که اختلاف نظر ابن‌سینا با متکلمان اشعری بر سر زیادت وجود بر ماهیت در ذهن بوده است یا در خارج. به تعبیر بهتر، پس از ابن‌سینا در میان شارحان و تابعان او، توافقی نیست که این تمایزی که ابن‌سینا مدعی شده است تمایزی در ذهن است یا در خارج؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که پس از ابن‌سینا این مسئله برای فیلسوفان طرح شده است: آیا زیادت وجود بر ماهیت علاوه بر ذهن در خارج نیز هست؟

در نتیجه، بخش بعدی فصل دوم نیز نمی‌تواند روایت درستی از تاریخ باشد: اینکه سهروردی کسی است که این مسئله را مورد توجه قرار داده و به نفع یکی از پاسخ‌های آن استدلال کرده است. در واقع، اینکه آیا تمایز ادعایی ابن‌سینا تمایزی در خارج است یا ذهن، مسئله‌ای بوده است که به طور گسترده‌ای در میان فیلسوفان پس از ابن‌سینا مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. سهروردی تنها یکی از این فیلسوفانی است که در این نزاع وارد شده و جانب یک نظر را گرفته است.

واقعیت این است که سهروردی در *حکمة الإشراف* فهرست بلندی از استدلال‌ها علیه زیادت وجود بر ماهیت در خارج ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۴-۶۷). اگر کسی تنها همین متن سهروردی را ملاک قضاوت درباره تاریخ قرار دهد، احتمالاً نتیجه می‌گیرد که سهروردی این مسئله را طرح و برای پاسخی به آن استدلال‌های متعدد ذکر کرده است. به لحاظ روش‌شناختی، حتماً چنین ادعای تاریخی بزرگی صرفاً بر پایه یک متن نادرست است. ادعاهای تاریخی عموماً تتبع زیادی در آثار افراد مختلف می‌طلبند؛ اما حقیقت این است که برای دریافتن نادرستی این ادعای تاریخی نیازی به تتبع بسیار

در آثار فیلسوفان متعدد نیست. ملاحظه یک اثر دیگر از سهروردی مسئله را حل و فصل می‌کند: *المشارع و المطارحات*.

سهروردی در این کتاب گزارش مفصلی از استدلال‌ها و انتقادهای موافقین و مخالفین ذیل مسئله زیادت وجود بر ماهیت در خارج به دست می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۴۳-۳۶۱). بنا بر گزارش او از اقوال تحت این مسئله می‌توان گفت که در میان فیلسوفان (تابعان مشائیان و غیر آنها) و متکلمان پیش از سهروردی دست‌کم سه نظر درباره زیادت وجود بر ماهیت مطرح بوده است. نظر نخست آن است که وجود تمایزی با ماهیت ندارد، به این صورت که دو قضیه «انسان انسان است» و «انسان موجود است» تمایزی با هم ندارند. او صاحبان این قول را شایسته گفتگو نمی‌داند. قول دوم این است که وجود در خارج متمایز از ماهیت است به این معنا که وجود صورتی در خارج دارد. سهروردی این قول را به تابعان مشائیان منسوب می‌کند. قول سوم این است که وجود صورتی در خارج ندارد و متمایز از ماهیت نیست، بلکه اعتباری است. او در این کتاب، پس از نقد و بررسی استدلال‌های قائلین به اقوال مختلف، قول اخیر را برمی‌گزیند و علاوه بر برخی استدلال‌هایی که در سنت پیش از او به نفع این قول شده است، استدلال‌هایی تنظیم می‌کند که دست‌کم به ادعای خود او سابقه‌ای ندارند.^(۱۱)

آنچه از گزارش تاریخی سهروردی در *المشارع و المطارحات* برای بحث حاضر اهمیت دارد این است که اولاً مسئله زیادت وجود بر ماهیت در خارج مورد بحث گسترده در میان تابعان مشائیان و مخالفان آن‌ها بوده است و ثانیاً سهروردی در این بحث گسترده جانب یکی از اطراف نزاع را گرفته است، نه اینکه مسئله‌ای طرح کرده باشد. حاصل این خواهد بود که فصل دوم روایت مشهور عمدتاً حاوی اطلاعات نادرستی از تاریخ است.

۴. فصل سوم روایت مشهور: میرداماد

فصل سوم روایت مشهور مختص به میرداماد است. بنا بر فصل دوم روایت مشهور، سهروردی با فرض تحقق ماهیت در خارج قائل به اعتباریت وجود می‌شود؛ اما میرداماد همین فرض را به چالش می‌کشد و مسئله معاصر اصالت وجود، یعنی مسئله دوران، را صورت می‌بخشد: با این فرض که وجود و ماهیت در خارج تمایز ندارند، کدام یک محقق در خارج است و کدام یک اعتباری است؟

تنها متنی که بر پایه آن چنین طرح مسئله‌ای را به میرداماد نسبت داده‌اند رساله‌ای کوتاه است درباره وجود و ماهیت به نام *فی مفهوم الوجود و الماهیه* (میرداماد، ۱۳۸۱: ۵۰۷-۵۰۴). این رساله کوتاه استدلالی بلند است به نفع این ادعا که اثر جاعل ماهیت

است و نه وجود. رساله با این ادعا آغاز می‌شود که هر ممکن‌الوجودی محتاج به جاعل است. از طرفی میان وجود و ماهیت تمایزی در خارج ممکن نیست. پس دو حالت متصور است: نخست اینکه اثر جاعل ماهیت است و وجود انتزاعی است؛ دیگر اینکه اثر جاعل وجود است و ماهیت انتزاعی است. آنگاه رساله با بیان توالی فاسد متعددی بر قول دوم ادامه و پایان می‌یابد.

طبیعتاً می‌توان اختلافاتی میان این رساله و مسئله دَوْران یافت. نخست اینکه در این رساله اثری از اصطلاح «اصالت» یا «اعتباریت» نیست. بیش از این، در دیگر آثار میرداماد نیز «اصالت» و «اعتباریت»، در ذیل این مسئله و مسائل مرتبط، به این معنا به کار نرفته‌اند. دیگر اینکه مسئله این رساله مسئله جعل است و نه مسئله اصالت وجود. ممکن است به نظر برسد که بر اساس این سنخ اختلاف‌ها، استناد به این رساله برای طرح مسئله دَوْران از جانب میرداماد مخدوش می‌شود.

البته چنین نیست و در دفاع از روایت مشهور می‌توان مطالبی گفت. نخست اینکه ادعای روایت مشهور این نیست که اصطلاحاتی که امروزه با آن مسئله اصالت وجود بیان می‌شوند، اصطلاحاتی هستند که در تاریخ مسئله، مثلاً در دوره میرداماد، به همین معنا وجود داشته‌اند؛ بلکه ادعای روایت مشهور این است که مسئله اصالت وجود را میرداماد مطرح کرده است، هرچند اصطلاحاتی که او به کار برده است متفاوت با اصطلاحات امروزی باشد. در قبال مشکل دوم نیز می‌توان به متن رساله مورد بحث استناد کرد. در این رساله، اگرچه در ابتدا طرح مسئله درباره اثر جاعل است، اما تمام توالی فاسدی که در رساله ذکر می‌شوند بر فرض تحقق وجود مترتب هستند؛ بنابراین، همچنان می‌توان این سنخ اختلافات را نادیده گرفت و طرح مسئله دَوْران را به این رساله مستند و روایت مشهور را حفظ کرد.

اما این دفاع به معنای صحت فصل سوم از روایت مشهور نیست؛ زیرا مشکل در جایی بنیادین‌تر رخ می‌نماید: دلایل کافی و وافی در دست است که رساله فی مفهوم‌الوجود و الماهیه از آن میرداماد نیست و به‌اشتباه به او نسبت داده شده است. در اینجا تنها به برخی از مهم‌ترین دلایل صوری که بر اساس آن می‌توان به قطع گفت که این رساله منحول است اشاره می‌کنیم:^(۱۲)

نخست: ضعف سند. بنا بر شواهد موجود، این رساله تنها یک نسخه خطی دارد که در آستان قدس رضوی با شماره ۲۱۲۴۴ نگهداری می‌شود. بنا بر ظواهر، نظیر خط نستعلیق، این نسخه باید در حدود قرن سیزدهم کتابت شده باشد. این در حالی است

که تمامی آثار میرداماد در زمان خود او و بسیاری از آنها به خط خود او یا شاگردان نزدیک او نظیر سید احمد علوی کتابت شده و در دسترس هستند.

دوم: گسستگی ارجاعی. گفته شد که در این رساله توالی فاسدی بر قول به تحقق وجود بار شده است. جالب است که در هیچ‌کدام از دیگر آثار میرداماد ذکری از این توالی فاسد به میان نیامده است. حتی در هیچ‌کدام از آثار میرداماد یا شاگردان او هیچ ارجاعی به این رساله یا توالی فاسدی که در آن مطرح شده است، یافت نمی‌شود. مشخصاً، میرداماد در قبسات اظهار می‌کند که بحث حول مسئله وجود بر عهده /*افق* مبین است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۵۲). در *افق مبین* بحث مفصلی درباره وجود، ماهیت و جعل هست (میرداماد، ۱۳۹۱: ۱-۱۰۱)، اما اثری از این توالی فاسد یا ارجاع به این رساله نیست.

سوم: گسستگی اصطلاحی. میرداماد در تمامی آثاری که درباره وجود سخن گفته است، تعابیر و اصطلاحات یکنواختی را به کار گرفته است. در *افق مبین* (میرداماد، ۱۳۹۱: ۱-۱۰۱)، *قبسات* (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷-۵۳)، *تقدیسات* (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۳۵) و *صراط مستقیم* (میرداماد، ۱۳۸۱: ۳۵۸-۳۵۹) تعابیری نظیر آنچه در ادامه می‌آید یافت می‌شوند: وجود همان موجودیت به معنای مصدری است، نه امری که به ماهیت منضم یا از آن منتزع شده باشد؛ *مطابق* حمل وجود، *مصدق* یا *مصحح* صدق آن نفس ماهیت است؛ متعلق جعل بسیط ماهیت است و نه موجودیت ماهیت؛ مرتبه ذات ماهیت، یعنی همان مرتبه تعلق به جعل بسیط، مرتبه تقرر، مرتبه فعلیت یا مرتبه *قوام* ماهیت نام دارد؛ مرتبه تقرر مقدم بر مرتبه موجودیت است و مرتبه موجودیت مستتبع مرتبه تقرر است. آنچه برای اهداف متن حاضر اهمیت دارد این است که *مطلقاً* هیچ‌کدام از این اصطلاحات در رساله مورد بحث نیامده است.

پیش از پایان دادن به بحث حاضر خوب است درباره پیوستگی میرداماد با سنت پیش از او سخنی بگوییم. البته، در اینجا قصد نداریم که نظریه میرداماد درباره وجود، ماهیت و جعل را شرح کنیم،^(۱۳) اما فهم این مدعای میرداماد که وجود منضم به ماهیت یا منتزع از آن نیست، می‌تواند به ما کمک کند تا پیوستگی میرداماد را با تاریخ پیش از او ببینیم. در بخش‌های پیشین دیدیم که در میان فیلسوفان و متکلمان پس از ابن‌سینا اختلاف‌نظری بر سر تفسیر زیادت وجود بر ماهیت در گرفت. ادعای اخیر میرداماد را در ارتباط با این نزاع به‌خوبی می‌توان دریافت. او در رابطه با وجود دو ادعای سلبی دارد: اینکه وجود منضم به ماهیت نیست و اینکه وجود منتزع از ماهیت نیست. مثالی برای

انضمام چنین است: انضمام سفیدی به جسم. در این حالت دو شیء در خارج هست که ارتباطی با هم دارند. مثالی برای انتزاع چنین است: انتزاع کوری از زید. در این حالت یک شیء در خارج هست: زید؛ اما آن شیء، یعنی زید، به گونه‌ای است که کوری از آن قابل انتزاع است. ادعای میرداماد این است که وجود نه مانند سفیدی است و نه مانند کوری (میرداماد، ۱۳۹۱: ۹).

به نظر می‌رسد که ارتباطی میان این دو ادعای سلبی میرداماد و قول به زیادت وجود بر ماهیت در خارج هست. از نظر میرداماد زیادت وجود بر ماهیت در خارج ایهامی دارد: یک نحو زیادت این است که وجود نظیر سفیدی باشد و نحو دیگر زیادت این است که وجود نظیر کوری باشد. ادعای میرداماد این است که هیچ‌کدام از این دو نحو زیادت درباره وجود و ماهیت برقرار نیست. این گام مهمی است در جهت تدقیق معنای زیادت. با این تفسیر به‌خوبی می‌توان میرداماد را در سنتی که پس از ابن‌سینا گسترش یافته است، فهم کرد: مسئله‌ای که میرداماد با آن مواجه است همان زیادت وجود بر ماهیت در خارج یا در ذهن است. او معنای زیادت در خارج را تدقیق می‌کند و قائل است که این زیادت در خارج نیست، بلکه صرفاً در ذهن است.

این توضیح درباره نظر سلبی میرداماد گسستگی اصطلاحی دیگری را میان رساله فی مفهوم الوجود و الماهیه و سایر آثار میرداماد نشان می‌دهد. میرداماد در همه آثار خود به طور یکنواختی مدعی است که وجود انتزاعی نیست، همچنان که انضمامی هم نیست. این در حالی است که در رساله مورد بحث به‌صراحت آمده است که اگر اثر جاعل ماهیات باشند، وجود انتزاعی است. به‌وضوح چنین تعارضی در اصطلاح‌پردازی را نمی‌توان به میرداماد نسبت داد.

بنا بر دلایلی که ذکر شد، رساله مورد بحث را نمی‌توان از آن میرداماد دانست. اگر این رساله متعلق به میرداماد نباشد، فصل سوم روایت مشهور کاملاً نادرست است و به هیچ راهی نمی‌توان آن را اصلاح، تعدیل، تکمیل یا بازیابی کرد. مهم‌تر از آن این است که فصل سوم روایت مشهور، نقطه عطف روایت است: در نقطه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی مسئله دوران شکل گرفته است؛ آن نقطه همان دوره میرداماد است؛ اما اکنون که می‌دانیم که این رساله منحول است، چنین نقطه شروعی برای مسئله دوران مفقود خواهد بود. روایت مشهور با بحران جدی مواجه است: هیچ توضیحی در دست نیست که

مسئله اصالت وجود به معنای معاصر، یعنی مسئله دَوْران، چگونه در طول تاریخ برآمده است. یک احتمال می‌تواند این باشد که صدرا طراح این مسئله بوده است.

۵. فصل چهارم روایت مشهور: صدرا

فصل چهارم روایت مشهور چنین است: میرداماد که طراح مسئله بوده است، قائل به اصالت ماهیت می‌شود. صدرا به تبع او همین قول را می‌پذیرد، اما پس از مدتی قائل به اصالت وجود می‌شود. اینکه صدرا تغییر نظر داده است، بر اساس تصریحات خود او روشن است و نیاز به بررسی بیشتر ندارد.^(۱۴) اما مشکل این است که این تغییر نظر در قبال چه مسئله‌ای است؟ اگر فصل سوم روایت مشهور درست می‌بود، می‌توانستیم بگوییم که این تغییر نظر در قبال مسئله دَوْران است؛ اما دیدیم که چنین نیست. پس هنوز معلوم نیست که تغییر نظر صدرا در قبال چه مسئله‌ای بوده است.

یک احتمال این است که صدرا خود طراح مسئله دَوْران بوده باشد. آنگاه در قبال مسئله‌ای که خود طرح کرده، تغییر نظر داده باشد؛ اما چنین احتمالی نمی‌تواند صحیح باشد. دلیل عدم صحت روشن است: صدرا در هیچ‌کدام از آثار خود مسئله دَوْران را به هیچ شکلی طرح نکرده است. آنچه از آثار صدرا نظیر *سفار*، *شواهد* یا *مشاعر*، که در آنها به تفصیل نظر خود درباره وجود و ماهیت را بیان کرده است، می‌توان دریافت این است که او سعی دارد نشان دهد که وجود موجود است یا وجود محقق است یا وجود صورتی در خارج دارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸-۳۹؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۶؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۹). در هیچ‌کدام از این آثار مسئله مورد بررسی صدرا مسئله دَوْران نیست؛ بلکه مسئله موجودیت، تحقق یا صورت خارجی داشتن وجود است.^(۱۵) اما این تمام مسئله‌ای نیست که مورد بررسی صدرا است.

در مبدأ و معاد، صدرا طرحی برای مسئله مورد بحث خود دارد که به خوبی پیوستگی او با سنت پیش از او را نشان می‌دهد (شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۴-۴۵). او تصریح می‌کند که این همان مسئله‌ای است که در طول زمان در قبال آن تغییر نظر داده است. بخشی از آن مسئله، که مربوط به ممکن‌الوجودها است، چنین است: آیا وجود ماهیات ممکن‌الوجود در خارج زائد بر ذات آنها است یا نه؟ صدرا مدعی است که برهان نشان می‌دهد که وجود ماهیات ممکن‌الوجود در خارج زائد بر ذات آنها است. این بیان صدرا دو مطلب تاریخی را برای ما روشن می‌کند: نخست اینکه مسئله مورد بررسی صدرا همان مسئله

کهن زیادت وجود بر ماهیت در خارج یا در ذهن است و دوم اینکه صدرا در گروه مخالف خیام، سهروردی یا میرداماد قرار دارد.^(۱۶)

حاصل اینکه، نه تنها مسئله دوران را صدرا طرح نکرده است، بلکه او نیز مانند استاد خود میرداماد با همان مسئله‌ای درگیر بوده است که قرن‌ها فیلسوفان و متکلمان بر سر آن نزاع کرده‌اند: زیادت وجود بر ماهیت در خارج است یا در ذهن؟ این نتیجه، مسئله‌ای به بار می‌آورد که بررسی آن در حیطه نوشته حاضر نیست: مسئله دوران در چه دوره‌ای از تاریخ فلسفه اسلامی و به چه وجهی سر برآورده است؟^(۱۷)

۶. نتیجه

روایت مشهور تاریخ مسئله اصالت وجود، نقش‌های اصلی را به ابن‌سینا سهروردی و صدرا می‌دهد و نقش مکمل را به میرداماد. طبق این روایت، ابن‌سینا با ادعای زیادت وجود بر ماهیت در ذهن گام نخست را برمی‌دارد. سهروردی با ادعای عدم زیادت وجود بر ماهیت در خارج یک گام به پیش می‌رود، اگرچه قول به اصالت ماهیت را مفروض می‌گیرد... میرداماد مسئله دوران را طرح می‌کند، اما همچنان به اصالت ماهیت قائل می‌ماند. صدرا، که ابتدا با استاد خویش هم‌نظر بوده است، تغییر مسیر می‌دهد و نخستین کسی است که قائل به اصالت وجود می‌شود.

چنانکه دیدیم، اصلاً روشن نیست که قول ابن‌سینا در زیادت وجود بر ماهیت ناظر به ذهن است یا خارج. در واقع، اختلاف نظر پردامنه‌ای در تاریخ میان تابعان مشائیان و مخالفان آنها در این مسئله درگرفته است. سهروردی در این مسئله وارد می‌شود و جانب مخالفان را می‌گیرد. رساله‌ای که بر اساس آن طرح مسئله دوران به میرداماد مستند می‌شود منحول است. میرداماد نیز در مسئله کهن زیادت وجود بر ماهیت در خارج وارد می‌شود و با تدقیقی جانب مخالفان را می‌گیرد. صدرا با سهروردی و میرداماد مخالفت می‌کند و به راهی می‌رود که تابعان مشائیان گشوده بودند. با این توضیحات، روایت مشهور متشکل از اطلاعات و تبیین‌های تاریخی نادرستی است و به نظر نمی‌رسد که هیچ بخش مهمی از آن به‌سادگی قابل‌بازیابی باشد.

یک تبیین برای چنین اشتباهات روشن تاریخی می‌تواند این باشد که سبک تاریخ‌نگاری مبتنی بر نقش سه فیلسوف بزرگ، یعنی ابن‌سینا، سهروردی و صدرا، روشی نادرست است. تحولات تاریخی عموماً پیچیده‌تر از آن هستند که توسط سه یا چهار نفر رقم خورده باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اختلاف‌نظرها را می‌توان در فیاضی ۱۳۸۸: فصل اول، مطهری ۱۳۷۱، ج: ۶، ۴۹۶، طباطبایی ۱۳۷۹: ۱۴-۱۵، عبودیت ۱۳۸۵: ۸۲، جوادی آملی ۱۳۷۵: ۲۹۵-۲۹۶ و مصباح یزدی ۱۴۰۵: ۲۴-۲۵ دید.
۲. نسخه‌های کم‌وبیش مشابهی از این روایت تاریخی را می‌توان در مطهری ۱۳۷۱، ج: ۶، ۵۲۲-۵۲۹؛ ج: ۹، ۶۱-۶۴، عبودیت ۱۳۸۵: ۴۵-۴۴، و نبویان ۱۳۹۵: ۱۶۹-۱۷۴ دید.
۳. پیش از ورود به بحث، درباره روایت مشهور نکته‌هایی شایسته تذکر است. نخست اینکه برخی معتقدند که ایده زیادت وجود بر ماهیت در ذهن از آن فارابی است و ابن‌سینا این ایده را بسط داده و تثبیت کرده است. اسناد این ایده به فارابی بر پایه *نصوص الحکمة* است (فارابی ۱۳۸۱)؛ اما واقعیت این است که ایده زیادت وجود بر ماهیت که در *نصوص الحکمة* طرح شده است با سایر نظرات فارابی در *الحروف* (فارابی ۱۹۷۰) یا *آراء اهل المدينة الفاضلة* (فارابی ۱۹۶۸) و امثال آنها بیان شده است، قابل جمع و سازگار کردن نیست. بیش از این، تردیدهای تاریخی جدی وجود دارد که *نصوص الحکمة* نمی‌تواند از آن فارابی باشد. برای بحثی در این زمینه ببینید فارابی ۱۳۸۱: صص ۳۰-۴۰. بر این اساس فارابی را که نقشی نسبتاً فرعی در روایت مشهور داشته است، از روایت کنار گذاشته‌ایم. نکته دوم اینکه برخی مدعی هستند که سهروردی نخستین کسی است که تصریح به مسئله *اصالت ماهیت* داشته است. برای نمونه ببینید: یزدان‌پناه ۱۳۸۹: ۳۱۵-۳۱۸؛ اما متأسفانه دلیل روشنی برای این مدعا از سوی حامیان طرح نشده است. به این سبب، روایت مشهور را به همان شکلی که مشهور است نقل کرده‌ایم. نکته سوم اینکه مصباح یزدی روایت ظاهراً متفاوتی از تاریخ مسئله اصالت وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۵-۲۸). بر طبق آن، تاریخ این مسئله را باید عمده‌تاً ذیل تاریخ مسئله وجود کلی طبیعی در خارج مطالعه کرد. اگر خوانش عبودیت از روایت مصباح درست باشد (ببینید عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۹-۹۷)، این روایت تاریخی صرفاً بازتعبیری از روایت مشهور است. در این نوشتار فرض بر صحت خوانش عبودیت از مصباح یزدی خواهد بود. از این‌رو، تمایزی میان این دو روایت نخواهیم گذاشت.
۴. گزارشی از این خوانش مشهور را می‌توان در ایچی بی‌تا: ۴۸ دید.
۵. برای نمونه ببینید: ایچی بی‌تا: ۵۳.
۶. چنین احتمالی را می‌توان در مطهری ۱۳۷۱، ج: ۶، ۵۲۳-۵۲۴ دید.
۷. برای نمونه، ایچی در *مواقف نظر ابوالحسن اشعری* را چنین تفسیر کرده است. ببینید ایچی بی‌تا: ۵۰.
۸. ایچی در *مواقف* چنین خوانشی از اختلاف‌نظر میان ابن‌سینا، به نمایندگی از حکما، و ابوالحسن اشعری، به نمایندگی از متکلمان اشعری، دارد. ببینید: ایچی بی‌تا: ۵۰.
۹. یک استثنای مهم ابن‌رشد است. ابن‌رشد قول به زیادت وجود بر ماهیت در خارج را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد، اما او را به خاطر این قول شماتت می‌کند. ببینید: ابن‌رشد ۱۳۷۷: ۸-۱۱.
۱۰. برای روایتی از بخش‌هایی از این اختلاف‌نظر تفسیری ببینید: حسینی ۱۳۹۸ الف: فصل اول.
۱۱. در میان فیلسوفان مسلمان رایج بوده است که قولی را که مطلوب آنهاست به گذشتگان نیز نسبت می‌دهند. در بسیاری موارد پژوهش‌های تاریخی نشان داده است که چنین نسبت‌های نارواست؛ در واقع، این فیلسوفان دست‌کم به معنایی تحریف تاریخ کرده‌اند. حال، ممکن است تصور شود که سهروردی در اینجا چنین تحریف تاریخی را مرتکب شده باشد. این احتمال وقتی جدی‌تر خواهد بود که بدانیم که متن‌های تفصیلی دست اول، قابل توجه و قابل استنادی از تابعان مشائیان در دست نیست و عموماً از ایشان اخبار و گزارش‌های دست‌دوم وجود داشته است. به هر ترتیب، به نظر می‌رسد سهروردی چنین عملی را مرتکب نشده باشد؛ زیرا اولاً به خلاف روالی که گفته شد، او قصد ندارد قول خویش را در گذشته ریشه‌یابی کند. ثانیاً در این متن سهروردی به‌صراحت بحثی چندجانبه میان گذشتگان را گزارش کرده است که هر یک بر قول خویش استدلال‌هایی داشته، علیه اقوال دیگران استدلال کرده و بر استدلال‌های دیگران نقد وارد کرده‌اند. چنین گزارشی نشان از وجود یک جریان بحث در تاریخ

دارد و نه تاریخ‌سازی. علاوه بر این، چنین استنادهایی به گذشتگان در متن خیام (۱۳۸۰) هم به‌صراحت وجود دارد. از این‌رو، نمی‌توان در اینجا سهروردی را متهم به تحریف تاریخ کرد. از داور محترمی که این مسئله را مطرح کرد تا از این جنبه مسئله مورد بحث روشن شود، سپاس‌گزاریم.

۱۲. برای بررسی تفصیلی منحول بودن این رساله، از جمله برای بررسی تعارضات محتوایی این رساله با نظرات میرداماد، ببینید: حسینی ۱۳۹۸ الف: ضمیمه ب.

۱۳. برای بررسی نظر میرداماد ببینید: حسینی، ۱۳۹۸ الف: فصل دوم.

۱۴. برای نمونه ببینید: شیرازی ۱۹۸۱: ۳۹؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۵.

۱۵. در اینجا قصد نداریم بگوییم که تمام مدعای صدرا درباره وجود در این گزاره خلاصه می‌شود که وجود موجود است. ممکن است تفسیر کاملی از نظریه صدرا درباره وجود لازم آورد که تنها وجود موجود است و ماهیت به هیچ معنایی موجود نیست یا تفسیر درست نظریه صدرا این باشد که هم وجود و هم ماهیت موجود هستند. برای بحث حاضر اهمیت ندارد که کدام تفسیر از نظریه وجود صدرا بهترین تفسیر است. مسئله‌ای که در اینجا مورد بررسی است این است که مسئله صدرا چه بوده است، نه اینکه نتیجه نظریه وجود صدرا چیست؛ بنابراین، حتی اگر بهترین تفسیر از نظریه صدرا این باشد که تنها وجود موجود است، این نشان نمی‌دهد که مسئله صدرا همان مسئله دَوران بوده است. از داور محترمی که این مسئله را مطرح کرد تا از این جنبه مسئله مورد بحث روشن شود، سپاس‌گزاریم.

۱۶. البته، صرف مخالفت با خیام، سهروردی و میرداماد نتیجه نمی‌دهد که نظر صدرا همان نظر تابعان مشائیان است. صدرا تصریح دارد که چنین نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۱). به هر ترتیب، در این نوشته تاریخی قصد نداشتیم که جزئیات نظر صدرا را واکاوی کنیم. برای این منظور ببینید: حسینی، ۱۳۹۸ الف.

۱۷. برای پژوهشی درباره این مسئله ببینید: حسینی، ۱۳۹۸ ب.

منابع

ابن‌رشد، محمدبن‌احمد (۱۳۷۷)، *تلخیص مابعدالطبیعة، تصحیح عثمان امین، تهران: حکمت*.
ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۰)، *الإشارات و التنبيهات؛ مع شرح نصیرالدین الطوسی، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف*.

ایجی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (بی‌تا)، *الموقف فی علم الکلام، بیروت: عالم‌الکتب*.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء*.

حسینی، داود (۱۳۹۸ الف)، *وجود و ذات؛ تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی، قم: انتشارات حکمت اسلامی*.

_____ (۱۳۹۸ ب)، *شهید مطهری و مسئله جدید اصالت وجود، تهران: بنیاد شهید مطهری، انتشارات ندای فطرت*.

خیام، عمر (۱۳۸۰)، *الضیاء العقلي فی موضوع العلم الکلي، تصحیح غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران: نشریه فرهنگ، شماره‌های ۳۹ و ۴۰، صص ۱۲۹-۱۳۳*.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبيعیات، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار*.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی*.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد اول، بیروت: دار احیاء*

التراث العربی.

_____ (۱۳۶۳)، المشاعر، تصحیح هانری کربن، ترجمه عمادالدوله، تهران: کتابخانه

طهوری.

_____ (۱۳۷۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية، جلد یکم، قم: موسسه مطبوعات دینی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۹)، نهاية الحکمة، تصحیح عباس‌علی سبزواری، قم: موسسه نشر اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، جلد اول، تهران و قم: سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، آراء أهل المدينة الفاضلة، بیروت: دار المشرق.

_____ (۱۹۷۰)، الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.

_____ (۱۳۸۱)، فصوص الحکمة، تصحیح علی اوجبی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیة علی نهاية الحکمة، قم: موسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ششم و نهم، تهران: صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القیاسات، تصحیح مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، توشی‌هیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۱)، مجموعه مصنفات میرداماد، تصحیح عبدالله نورانی، جلد اول، تهران:

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

_____ (۱۳۹۱)، الأفق المبین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.

نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵)، جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیه‌الله فیاضی، قم: انتشارات حکمت اسلامی.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، تهران و قم: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.