

تأملی در عدم صحت اطلاق وصف «وجود» بر خدا از دیدگاه میرزای مهدی اصفهانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳

محمدحسن قدردان قراملکی*

۷۳

پیش

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۰ / تابستان ۱۴۰۰

چکیده

حقیقت خدا «هستی» و «وجود محض» است که اطلاق وصف فوق بر خدا مورد اتفاق اندیشوران مسلمان است؛ لکن مؤسس مکتب تفکیک «میرزای مهدی اصفهانی» با تمسک به مبانی خاص «وضع الفاظ بر حقایق خارجی؛ اشتراک لفظی صفات خدا و ممکن» کوشیده است منکر صحت اطلاق مزبور شود و برای توجیه آن ادله‌ای هم (ابهام وجود، فقدان مفهوم برای وجود، اشاره صفات خدا به ذات، انتزاع وجود از ممکن و فقر ذاتی آن) اقامه کرده است. نگارنده با فحص در آثار ایشان به یافتن ادله و طبقه‌بندی آن پرداخته و در تحلیل آن، ضعف علمی مبانی و ادله وی را نشان داده است که مهم‌ترین آن، انکار وضع لفظ بر معنای ذهنی و خلط مفهوم و مصداق است.

واژگان کلیدی: وجود، خدا، صفات خدا، مهدی اصفهانی.

طرح مسئله

خداوند متعال دارای صفات کمالی مثل علم و قدرت است که در قرآن و روایات متعدد به آنها توصیف شده است. یکی از صفات خدا «وجود» است که به عنوان صفت ذاتی و به تعبیر برخی متکلمان به عنوان صفت «نفسیه» در خداشناسی مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است؛ لکن برخی فیلسوفان دین غربی با انگیزه‌های مختلف به نفی صفت فوق از خدا روی آورده، به تبع آن منکر صحت اطلاقش بر خدا شدند (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۲۷ و ر.ک: همان، صص ۶۷۳ و ۱۰۸۲/هیک، ۱۳۷۲، ص ۳۱-۳۲). میرزای مهدی اصفهانی به عنوان مؤسس مکتب تفکیک در این باره مثل فلاسفه غربی منکر اتصاف خدا به صفت «وجود» شده است. ما در این تحقیق در صدد تبیین نظریه و ادله وی بر آمده، ذیل آن ضعف علمی آن را نشان خواهیم داد. ابتدا به تعریف صفت «وجود» اشاره می‌کنیم.

«هستی» اصطلاح فارسی است که معادل آن در عربی «وجود» و در لاتین «Being» و در زبان آلمانی «Sein» است. معنای ابتدایی آن یعنی تحقق و ثبوت خارجی برای همگان روشن و بدیهی است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۴/صدرالمتالهین، ۱۳۷۵، ص ۴۵۵)؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «کوه، درخت، اسب و حسن وجود دارد»، معنا و مفهوم آن روشن است. قول معروف در علم کلام بداهت مفهوم «وجود» و عدم نیاز بلکه استحاله تعریف آن است؛ لذا اندیشوران معتقدند تعاریف ارائه شده تعاریف لفظی و شرح الاسمی هستند (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸/فیاض لاهیجی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶/جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، ص ۱۸۱). اما برخی بر امکان تعریف «وجود» اعتقاد داشته، تعاریف ذیل را مطرح کرده‌اند:

«ثبوت»؛ «الثابت العین»؛ «الذي يمكن أن يخبر عنه»؛ «ما صحَّ التأثير به أو فيه»؛ «الوجود هو الذي يوجب كون ما وصف به موجوداً»؛ «إنَّه الذي ينقسم إلى القديم والحادث» و «هو الذي ينقسم إلى فاعل أو مفعول» (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸ و ۱۴۱۳، ص ۲۲).

واژه «وجود» در دو معنای مصدری (بودن، وجودبودن و هستی داشتن) و اسم مصدری (واقعیت خارجی که منشأ اثر است) به کار می‌رود (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۴). وقتی گفته می‌شود «خدا وجود دارد»، منظور اصلی معنای اسم مصدری است؛ به این

معنا که خدا دارای واقعیت خارجی و اصیل و تأثیرگذار است که آن- بنا بر اصالت وجود- مصداق «وجود» است.

به تقریر دیگر نسبت معنای مصدری «وجود» (بودن، وجودبودن) به خدا دچار ابهام بوده، دقت لازم را ندارد؛ چون لازمه وجودبودن خدا (خدا وجود دارد)، تغایر بین آن دو (خدا و وجودبودن- وجود موضوع و محمول) است؛ یعنی در واقعیت یکی «خدا» و دومی «وجودبودن» است که به خدا حمل (اعطا) و نسبت داده می‌شود؛ در حالی که درحقیقت وجود خدا همان وجود محض و مطلق است. به تعبیری خدا عین وجود است که وجودهای دیگر از آن وجود مطلق منشعب شده‌اند نه اینکه «وجود» به خدا داده شده باشد؛ لذا گزاره «خدا وجود است» دقیق است نه گزاره «خدا وجود دارد»؛ لکن به نظر می‌رسد مقصود گوینده گزاره دوم نیز همان گزاره اول و معنای اسم مصدری است نه اینکه وی موضوع (خدا) و محمول (وجود) را دو امر متغایر انگاشته و آن‌گاه در مقام حمل و نسبت محمول بر موضوع برآمده است. اگر با دقت عقلی بنگریم، می‌توان مدعی شد که در گزاره اول هم به نوعی حمل و موضوع و محمول و به تبع آن تغایر آن دو وجود دارد، نهایت گوینده گزاره با کلمه «است» در مقام یکی‌انگاری آن دو است. همین توجیه را هم می‌توان در گزاره دوم طرح کرد.

به دیگرسخن وقتی گفته می‌شود «خدا وجود دارد»، بر اساس مبنای اصالت وجود، یعنی واقعیت عینی و اثرگذاری خدا همان مصداق وجود است. باری بنا بر قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، صدق گزاره «خدا وجود دارد»، از باب مجاز خواهد بود؛ چراکه «وجود» پیش آنان نه صفت حقیقی بلکه اعتباری است که حمل و صدقش بر خدا به اعتبار ذات و ماهیت خداست (الشهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۱۳/ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

اما معنای مصدری «وجود» را بر غیر خدا (سایر موجودات و مخلوقات) می‌توان اطلاق کرد؛ به این معنا که آنها «وجود» دارند که ظاهر در اختلاف موضوع و محمول و تغایر آن دو است که وجودشان بر ذاتشان عارضی است.* اما اطلاق «وجود» به ممکن به معنای «وجود است»

* اما این نکته که این واقعیت خارجی و عینی و اصیل مصداق «وجود» یا «ماهیت» است، در تفسیر معنای «خدا وجود دارد»، مهم و تأثیرگذار نیست؛ چون بالاخره طرفداران هر دو نظر اصل واقعیت عینی و خارجی را قبول دارند و اختلافشان بر سر این است که آن واقعیت خارجی مصداق «وجود است» یا «ماهیت»؟ هر دو صحت

نادرست است؛ چراکه موجود ممکن در ذات فاقد وجود است و وجود به آن اعطا شده است، لذا گزاره «ممکن وجود دارد» صحیح است.

از منظر فلسفه واژه وجود از مفاهیم فلسفی یعنی «معقولات ثانیه فلسفی» است که دارای مفهوم کلی اما دارای مصادیق و منشأ انتزاع است که از واقعیت‌های خارجی و عینی انتزاع می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۱۲ / صدرالمآلهین، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۳۲ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۱، ص ۲۶ و ۱۳۸۷، ص ۳۱۳). آنان به مفاهیم ادبی لفظ «وجود» مثل مصدر یا اسم مصدر بودن آن و لفظ «موجود» مثل صفت و مشتق بودن آن عنایتی ندارند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۶۹ و ۲۷۸).

همه متألهان بالاتفاق - حسب فرض - بر وجود خدا و تمام ملحدان هم در نفی و انکار آن یقین و جزم دارند. این اتفاق متألهان نشانه این نکته است که آنان وجود خدا را پذیرفته‌اند و به تعبیری به گزاره «خدا وجود دارد» ایمان و معرفت دارند. در این باره دو نکته قابل بحث است: نکته اول صحت یا عدم صحت اطلاق لفظ «وجود» برای خداست. آیا می‌توان گفت: خدا موجود است یا خدا وجود دارد؟ نکته دوم بعد از قبول صحت اطلاق، معنای آن است که آیا معنایش اثباتی یا سلبی است؟

درباره نکته اول باید گفت فیلسوفان و متکلمان لفظ «وجود» را مانند لفظ «جوهر» بر خدا به عنوان صفت ذاتی و ذیل عنوان «صفات نفسیه» اطلاق کرده‌اند. خواننده فاضل تفتن دارد چنان‌که از اسم و عنوان بحث یعنی امکان یا عدم اطلاق لفظ «وجود» بر خدا روشن می‌شود، محل بحث درباره صحت و جواز در خصوص اطلاق یک صفت خاص برای خداست، نه اصل اطلاق صفت به نحو مطلق؛ به تعبیری اینکه بر خدا می‌توان صفات کمالی را اطلاق کرد، جای بحث نیست، بلکه بحث در خصوص لفظ «وجود» است. به دیگر سخن هر دو طرف بحث یعنی موافقان و مخالفان می‌پذیرند که ذات خدا از حیث ذات مطلق و بدون لحاظ اسم و رسمی «مقام احدیت»، فاقد اسم و رسم و صفت است و هیچ اسمی حتی اسم «وجود» را نمی‌توان بر آن مقام اطلاق کرد. اما مقام احدیت و لحاظ صفات کمالی اصل اطلاق مورد قبول است. بحث در باره جواز اطلاق

اطلاق «وجود» بر خدا را پذیرفته، نهایت اختلافشان در نوع اطلاق است که آیا حقیقت است یا مجاز - که در متن اشاره شد.

وصف «وجود» است.

بیشتر اشاعره صفات ذاتی مانند «الوجود»، «القدیم»، «الجوهر» و «الشیء» را به صفات ناظر به وجود و نحوه هستی خداوند تفسیر کرده‌اند. فخر رازی صفات سلبيه مثل واحد، غنی و قدوس نیز را به وجود بر می‌گرداند. مقابل صفات نفسیه، صفات معنویه مانند علم و قدرت است که معتقدند آنها نه ناظر بر ذات و عین آن بلکه صفات بیرونی، اما محمول بر آن است (فخر رازی، ۱۳۹۶، ص ۴۳/آمدی، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۲۵۴/تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۹).

حاصل آنکه در مباحث خداشناسی وقتی بحث از «خدا» - اعم از مقام شناختن و اثبات - می‌شود، اصلاً به معنا یا معانی لغوی آن توجه نمی‌شود، بلکه مراد اصل واقعیت خارجی و عینی، هستی و به تعبیر الهیات سلبي «مقابل وجود یعنی ما لیس بعدم» است. بر این اساس مقصود از صحت اطلاق «وجود» به خدا در این تحقیق، واقعیت عینی وجود (معنای اسم مصدری) آن است که میرزا مهدی اصفهانی منکر آن شده که به تحلیل آن می‌پردازیم.

۷۷

قیس

تألیف در عدم صحت اطلاق وصف «وجود» بر خدا از دیدگاه میرزای مهدی اصفهانی

اصفهانی و مبانی عدم صحت اطلاق «وجود» بر خدا

اصفهانی منکر صحت اطلاق «وجود» بر خداست. ابتدا نظریه وی با ذکر دو مبنای مهم وی تبیین خواهد شد، سپس ادله وی مورد نقد قرار خواهد گرفت.

الف) وضع الفاظ بر مصادیق خارجی نه مفاهیم ذهنی

اولین مبنای مؤثر در عدم جواز اطلاق، قول وی به وضع الفاظ نه برای معانی ذهنی که برای ذات خارجی موضوع له است؛ مثلاً کلمه آب یا خاک، فقط بر شیء بیرونی وضع و استعمال شده است. در این صورت صفات کمالی مثل علم و قدرت و هستی «وجود» هم نه برای معانی بلکه بر اشیا و اعیان خارجی وضع شده‌اند. به تقریر دیگر معلوم بالذات برای انسان نه مفهوم ذهنی الفاظ بلکه مصادیق و حقایق خارجی آن هستند؛ از این رو معنای لفظ علم یا وجود منسوب به ممکنات با معنای منسوب به واجب الوجود متفاوت و متباین خواهد بود؛ چراکه ما معنا و به تعبیری مصداق ممکنات را می‌شناسیم؛ اما هیچ معرفتی - اعم از اجمالی و تفصیلی - به مصداق واجب نداریم.

نتیجه آن عدم جواز اطلاق «وجود» به خدا خواهد شد (اصفهانی، ۱۴۳۸، ب، صص ۱۰۳، ۱۵۸، ۱۶۸ و ۱۷۱، صص ۲۴ و ۵۳/ملکی میانجی، ۱۳۹۵، صص ۲۹ و ۶۳).

ب) اشتراک لفظی صفات خدا و ممکنات

دومین مبنای اصفهانی قول وی به اشتراک لفظی صفات منسوب به خدا و ممکنات است که نتیجه آن هم جهل به معنای واجب‌الوجود می‌شود. لازمه قول به اشتراک لفظی این است که بین اسما و صفات خالق و مخلوق هیچ وجه اشتراک و جامعی وجود ندارد؛ لذا معانی صفات متخذ از ممکنات قابل اطلاق برای خدا به نحو اثباتی نخواهند بود.

بعد از اشاره به دو مبنای وی روشن می‌شود که لازمه دو مبنای فوق، عدم جواز اطلاق لفظ «وجود» و همین‌طور سایر صفات کمالی به ذات الوهی است که در ادامه ذیل تقریر ادله وی به تبیین آن می‌پردازیم. اصفهانی بر این باور است که چون خدا به عنوان خالق «وجود» در مرتبه فوق وجود و هستی قرار دارد، نمی‌توان بر آن کلمه «وجود» را اطلاق کرد، وگرنه لازم می‌آید خدا در مرتبه و عرض «وجود» قرار گیرد.

«فهو (جل جلاله) خالق الوجود و رب الوجود و لایلزم ارتفاع النقیضین، لان مالک الوجود لیس فی مرتبه الوجود و الاتحاد فی الرتبه شرط التناقض فهو (جل شأنه) لیس بالوجود و لا بالعدم بل هو رب الوجود و مالکه» (اصفهانی، ۱۴۳۸، ب، باب ۷، ص ۱۳۶). وی در موضع دیگر می‌گوید: «فهو (جل شأنه) لیس بالوجود و لا بالعدم بل هو رب الوجود» (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۹ و ۱۳۹۶، ص ۴۳۷). اصفهانی در گام دیگر مدعی است لفظ «وجود» در نصوص دینی برای خدا اطلاق نشده و اطلاقش موجب توهم کفر و زندقه خواهد شد: «فهو عنوان ینتزع عن نفس الوجودات الخاصه و اطلاقه عین اطلاق تلک الوجودات و اطلاقه بمفهومه اللغوی یوجب توهم الکفر و الزندقه و لم يستعمل فی الأسماء "یا وجود" ... الأنبياء و الاولیاء حتی انهم لم یطلقوا علیه لفظ الوجود» (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳-۱۴۴).

توجیه نظریه اصفهانی (تفسیر وجود به ممکن) و نقد آن

اینجا ممکن است در دفاع از اصفهانی این توجیه مطرح شود که مقصود وی از عدم صحت اطلاق «وجود» بر خدا، نه حقیقت «وجود» - که شامل مطلق واقعیت و واجب الوجود باشد - بلکه وجود خاص یعنی «وجود ممکن» است که آن ادعای صحیحی است. در نقد این توجیه باید گفت نکات ذیل توجیه فوق را مورد جرح قرار می دهد.

الف) عدم تصریح اصفهانی بدان: اگر اصفهانی چنین مقصودی داشته باشد، اولاً باید بدان تصریح می کرد و موجب مغالطه و تفاسیر خلاف آن نمی شد؛ به تعبیری نباید با اجمال گویی زمینه برداشت ناصحیح دیگران را فراهم می کرد. ثانیاً نباید فلاسفه و دیگران را به علت اطلاق «وجود» بر خدا مورد آماج حملات خود قرار می داد؛ چنان که درباره تفسیر «حقیقت وجود بر خدا توسط فلاسفه»، آن را نهایت توهم بشر توصیف نموده و به نقد مفصل آن در تمامی آثارش آن پردازد: «هذا غاية توهم البشر من كون حقيقه الوجود هو الله» (همو، ۱۴۳۸، ب، باب ۷، ص ۱۳۴).

ب) اصالت ظاهر: در عبارات فوق و عبارات دیگر اصفهانی که در ادامه گزارش خواهد شد - ظاهر این است که مقصود وی از «وجود»، وجود مطلق و مقابل عدم است که وی هر دو (وجود و عدم) را از خدا نفی می کند. این ادعا و حمل بر ظاهر، موافق مبانی تفکیکیان در حمل الفاظ بر ظواهر و منع تأویل است.

ج) مقابل «عدم» قراردادن «وجود»: شاهد دیگر، قسیم قراردادن «عدم» برای «وجود» در عبارات متعدد اصفهانی است که از آن فهمیده می شود که وی «وجودی» را از خدا نفی می کند که قسیم و مقابل «عدم» باشد؛ یعنی مطلق وجود که آن شامل واجب و عدم می شود (ادله اصفهانی خود گواه بر ردّ توجیه فوق است که اشاره خواهد شد).

د) تصریح به خروج خدا از سنخ وجود و عدم: دلیل دیگر، پاسخ خود اصفهانی از اشکال لزوم تناقض «رفع وجود و عدم از خدا» است که وی به جای تذکر به توجیه فوق (تقسیم وجود به دو قسم واجب و ممکن)، اشکال را در مرتبه «وجود» و «عدم» می پذیرد؛ لکن تذکر می دهد که خدا مافوق آن دو است و این یعنی تصریح به اینکه خدا در سنخ «وجود» و «عدم» نیست.

ه) عدم تصریح دیگر تفکیکیان بدان: اگر واقعاً توجیه فوق قابل طرح بود، دیگر تفکیکیان هم

بدان اشاره و خودشان هم مثل اصفهانی به نفی صحت اطلاق «وجود» بر خدا تأکید می‌کردند که چنین کاری ما مشاهده نکردیم.

اضطراب و تناقض در عبارات اصفهانی

در عبارات مرحوم اصفهانی درباره صحت یا عدم صحت اطلاق وجود به خدا تناقض‌هایی وجود دارد که در قسمت تحلیل خواهد آمد. وی در مواضعی «وجود» را به خدا اطلاق کرده است که اشاره می‌شود:

الف) «فوجوده و وحدانیه و عظمته و جلاله و جماله و سائر اوصافه، ظهر للعقل لاجل التنبیه بالشهود فی الآیات الغیر المتناهیة... فبالحقیقه یشهد الحق الواقعی الخارجی لا صرف اللفظ و الموهوم من انه الوجود... والحاصل انه بالشهود فی جمیع الآیات بجمیع خصوصیتها و کمالاتها یشهد الصانع القادر الخارجی الحقیقی لا المفهوم» (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۵۶).

اصفهانی در عبارات فوق صفات کمالی مختلف از جمله وصف «وجود» را به خدا نسبت داده است. «فوجوده» که صفات فوق برای عقل انسان ظاهر شده است. همچنین در ادامه تصریح می‌کند که عقل خدا «حق، واقعی، خارجی» را شهود نموده است که معلوم می‌شود هم وی خدا را به صفت «واقعی» و «خارجی» توصیف نموده است که تعبیر دیگری از «وجود» است و هم صفت فوق مشهود عقل انسان قرار گرفته است. او در ذیل عبارت فوق دوباره در مقام نتیجه‌گیری تأکید می‌کند که خدای «القادر الخارجی الحقیقی» برای انسان ظاهر شده است. گویا اصفهانی متفطن است مادامی که در کنار توصیف خدا به وحدانیت، عظمت و قادر صفت «وجود» و «خارجی حقیقی» را اضافه نکند، توصیفش از خدا اصلاً منعقد نشده و معنا پیدا نمی‌کند؛ لذا با تفطن یا بدون تفطن صفت فوق را برای توصیف خدا آورده است. اما اینکه منشأ ظهور خدا با صفاتش از جمله «وجود» برای انسان، شهود و فطرت انسان و فعل خدا بوده یا مفهوم «وجود»، فعلاً ما در اینجا در صدد تحلیل آن نیستیم؛ حتی اگر فرض اول را قبول کنیم، باز از آن استفاده می‌شود که می‌توان صفت «وجود» را به خدا ولو در مقام شهود نسبت داد و خدا هم در آن مقام مشهود انسان قرار می‌گیرد؛ لذا توصیف خدا به «وجود» صحیح خواهد بود.

ب) اصفهانی در موضع دیگر اطلاق دو واژه «شیء» و «موجودیت» را- به عنوان و به دلیل «مفاهیم عامه» که در آنها خصوصیتی اخذ نشده است- بر خدا تجویز می‌کند، چرا آن معنای آن دو عین هستی مقابل عدم است و بین نفی و اثبات شق سومی وجود ندارد: «أن الألفاظ الموضوعه للمفاهیم العامه التي لم تؤخذ فیها خصوصیه بعد عمومیتها بهذا الألفاظ و بعد ثبوت الصانع و عدم مشابهنه مع المصنوعات و انه بخلاف الأشياء بالضروره بحکم العقل، تصح اطلاق هذه المفاهیم فانها مشترک بینه و بین سائر الموجودات فان معنی الشیئیه و الموجودیه عین الابطال و هذا اشتراک بین المفهوم لا بحسب الحقیقه فی الوجود الخارجی. و تجویز التوهم فی الروایات یرجع الی هذا المقام نظیر تجویز اطلاق لفظ الشیء علیه فانه لو لم یطلق علیه الصانع و الخالق و لم یتوهم المفهوم العام فی مقام الحکایه عنه فهو عین البطلان لعدم الثالث بین النفی و الاثبات» (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳).

خواننده فاضل اگر در عبارت و استدلال فوق نگاه ابتدایی هم داشته باشد، متوجه می‌شود لازمه آن، صحت اطلاق لفظ «وجود» بر خداست؛ چراکه در آن ملاک تجویز اطلاق صفت بر خدا هم وجود دارد؛ چون وصف فوق عام است که هنگام اطلاق بر خدا صرف کمالش یعنی حقیقت وجودش و ابطال عدم لحاظ شده است؛ لذا تفکیک اصفهانی بین دو صفت «شیء» و «وجود» تفکیک ناروایی است و اگر قرار بر انتخاب یکی از آن دو صفت باشد، بهتر بود صفت «وجود» انتخاب می‌شد؛ چراکه در آن بار اثباتی و وجودی پررنگ‌تر است تا مفهوم شیئیت.

ج) وی در مورد دیگر ظاهراً اطلاق «موجود» و «کائن» بر خدا در نصوص دینی را می‌پذیرد؛ لکن خاطر نشان می‌سازد که در کنار اطلاق فوق قیدی مثل «لا من عدم» وجود دارد: «و فی اطلاق موجود او کائن لا من عدم... یحترزون بهذه القيود عن التشبیه و فی موضع قالوا ﴿وجوده اثباته﴾، حذراً من معنی الوجود و کونه جل شأنه حقیقه الوجود کما قالوا به فی العلوم البشریه» (همو، ۱۴۳۸، ب، باب ۱۳، ص ۲۸۵).

د) اصفهانی در موضع دیگر با تفکیک «وجود» از «کیان، کیانات و کون»، قسم دوم را در حد وجود ممکن و «وجود» را ظهور، وجود و نور محض بدون ظلمات در حد واجب الوجود تفسیر کرده، از این منظر اطلاق «وجود» بر خدا بدون محذور خواهد شد.

ه) وی وصف «کائن» را- که معادل وصف وجود است- با توصیف آن به «بالذات» برای

خدا اطلاق می‌کند:

انّ الوجود هو الظهور و هو نورى سنخ العلم و القدره و سایر الأنوار و لا یعقل اتحاد النور مع الظلمه و فرق بین الوجود و الکیان؛ فانّ الوجود نقیضه العدم المطلق و هو کذب محض لا واقع له و مرتبه فوق الکیانات، بل تحقق الکیانات بنوره، لان الوجود ما به السمع و ما به القدره و ما به العلم و مرتبه فوق الکیانات المظلمه. و اما الكون فنقیضه فی مرتبه اللاکون و لها حقیقه و واقعیه... فبنور العلم ظهر أن الکائنات الخارجیه کلها کیانات بالرأى و لیس لها عله و لیس شیء منها وجودا» (همو، ۱۴۳۸ق، ب، ص ۱۳۹-۱۴۰). هو الحق الکائن بالذات و غیره کون به فهو مکون کل کون و حیث انّ غیره کون و شییته به فهو الجاعل بالذات» (اصفهانى، ۱۴۳۸ق، ب، ص ۳۷۵).

خواننده فاضل تظن دارد که اگر به جای «الکائن بالذات»، «مکون» و «جاعل بالذات» اصطلاح واجب الوجود و به جای «کون به» وصف «ممکن الوجود» ذکر شود، هیچ تغییری در معنا ایجاد نمی‌شود. اصفهانی در عبارات قبلی «وجود» را به دلیل محدودیت هایش بر خدا اطلاق نمی‌کرد و ظاهر عباراتش بر تطبیق «وجود» بر موجودات ممکن بود؛ اما در عبارت فوق وی از موجودات امکانی به «کون»، «کیان» و «کیانات» تعبیر می‌کند و اصطلاح «وجود» را در فوق «کون و کیان» به کار برده است که نوری و از سنخ علم و قدرت و سائر انوار است که منشأ آثاری چون سمع، قدرت و علم است.

اما از سوی دیگر اصفهانی در مواضع دیگر به‌دت با اطلاق صفت «وجود» به خدا مخالفت نموده، با ادله‌ای در مقام اثبات آن بر می‌آید که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

اصفهانى و ادله عدم صحت اطلاق «وجود» بر خدا

با تأمل در عبارات اصفهانی می‌توان ادله ذیل را برای اثبات فرضیه خودش (عدم صحت اطلاق

لفظ وجود بر خدا) استنتاج کرد:

دلیل اول: ابهام معنایی لفظ «وجود»

اصفهان‌ی تأکید دارد که باید واژه‌ای برای خدا اطلاق شود که انسان از آن معنای صحیح و درستی تصور داشته باشد؛ اما مفهوم لفظ «وجود» - بر خلاف ادعای فلاسفه مثل سبزواری - برای انسان متصور و متعقل نیست، بلکه آن با شهود حضوری و وجدانی قابل مشاهده است؛ لذا اطلاق آن برای خدا هم صحیح نخواهد بود: «البحث عن الوجود و تصوره و توهمه و تعقله کله ضلاله و جهاله حیث ان الوجود لایتوهم و لایتصور و لایتعقل بل یشاهد بالشهود الحضوری الوجدانی» (همو، ۱۲۴۵، ج ۱، ص ۱۹۳۸، ص ۱۱۸).

همو در جای دیگر وجود مفهوم برای حقیقت وجود را به طور مطلق انکار می‌کند (همو، ۱۴۳۸، ص ۴۷-۴۸): «و فی العلوم الالهیه لامفهوم لحقیقه الوجود لان الفهم یكون بحقیقه الوجود فالمتعولیه خلاف ذاته و هو مملوک لله (عز و جل) لان امره بید مالکة فی اعطائه و منعه و مراتبه الشدیدة و الضعیفه» (همان، ص ۱۱۸ و ر.ک: همان، صص ۱۳۴ و ۱۴۸).

تحلیل و بررسی

در تحلیل این دیدگاه نکات ذیل در خور توجه است:

الف) بداهت مفهوم وجود (خلط مفهوم و حقیقت وجود): اولین اشکال ادعای ابهام در مفهوم وجود است. حقیقت وجود برای انسان منکشف نیست. انسان از طریق آثار مختلف به تعدد و اختلاف مصادیق وجود پی می‌برد. در این باره باید گفت چنان‌که در ابتدای بحث اشاره شد، مفهوم وجود همان هستی و واقعیت عینی و به تعبیری مقابل عدم است که مفهومی بدیهی است و انسان با اندک تأملی مفهوم آن را می‌یابد؛ اما آنچه ابهام دارد، حقیقت و ذات خارجی و به تعبیری حقیقت مصداق و مصادیق وجود است. تفکیکی‌ها ابهام حقیقت عینی و خارجی وجود را به مفهوم آن تعمیم داده و بر این تعمیم‌شان هم دلیلی اقامه نکرده‌اند.

ب) لازمه انکار اطلاق «وجود» بر خدا، نفی وجود خدا: لازمه انکار اطلاق وجود بر خدا این است که خداوند حسب فرض به «وجود» متصف نشود که لازمه آن اتصاف خدا به نقیض وجود، یعنی عدم است. اما اگر لازمه فوق انکار شود و گفته شود که خدا به سبب جاعل وجود بودن نه به

وجود و نه به عدم متصف نمی شود، این پرسش مطرح می شود که پس خدا به چه وصفی متصف می شود؟ آیا در جواب سؤال آیا خدا وجود دارد یا خدا واقعیت و تحقق دارد، چه باید جواب داد؟ آیا در جواب همه غیر از «وجود» و مشابه آن مثل واقعیت و تحقق و عینیت دارد، آیا منکران اطلاق فوق جوابی دارند یا باید سکوت کرد؟

اگر جوابی باید داد، آن جواب همان وجود و مشابه آن خواهد بود که تفکیکی ها منکر آن اند؛ اما اگر جوابی نداد، لازمه آن عدم علم از وجود و تحقق خداست و آن به انکار و نفی خدا منجر می شود.

نکته قابل اشاره این است که استدلال عقلی فوق در مناظره امام صادق علیه السلام با یک ملحد مورد استناد حضرت قرار گرفته است که ذیل ادله قایلان با عنوان عدم واسطه بین نفی و اثبات خواهد آمد.

ج) مغلطه اراده معنای جزء از کل (خدا خالق وجود ممکن نه مطلق وجود): اما توجیه اصفهانی مبنی بر اینکه خدا به علت جاعل و خالق وجود بودن، به حکم مخلوق خود (وجود دارد) متصف نمی شود، باید اشاره کرد که در این فرض اصفهانی از همان ابتدا موجودات را به وجود ممکن و مخلوق حصر نموده و وجود واجب الوجود (خدا) را از آن خارج نموده است؛ در حالی که آن همان محل بحث و نزاع است و باید ثابت شود که خدا از وجود خارج است و بر آن اطلاق نمی شود؛ آن گاه بر آن مدعای اصفهانی می تواند مترتب شود که خدا نه نفس وجود بلکه جاعل وجود است. به تقریر دیگر در این ادعا «که خدا نه در رتبه وجود بلکه جاعل آن است»، مغالطه «قصده معنای جزء از کل» به کار رفته است؛ چون خدا جاعل و خالق نه وجود مطلق، بلکه جاعل وجود ممکن است. خدا در رتبه وجود خاص (ممکن) نیست؛ اما در رتبه وجود واجب الوجود، وجود صرف و بسیط مطلق است و جاعل آن نیست.

از نکته فوق روشن شد که نسبت تناقض بین «وجود» و «لا وجود = عدم» نسبت واقعی و نه توهمی است؛ چراکه مقصود از «وجود» نه نوع خاص آن مثل واجب الوجود یا ممکن الوجود، بلکه مقصود مطلق هستی و واقعیت خارجی است که یا باید آن (واقعیت خارجی و مطلق وجود) تحقق داشته باشد یا نقیض آن که عدم است. لذا اگر نتوان مطلق وجود (واقعیت و هستی عینی) را به خدا نسبت و اطلاق نمود، بالضروره نقیض آن (عدم) بر خدا اطلاق

خواهد شد که هیچ متألهی آن را بر نمی‌تابد.

د) موضوع بودن «وجود» در گزاره، مستلزم علم به مفهوم آن: اصفهانی مکرر این گزاره و ادعا را تکرار می‌کند که: «وجود مفهوم ندارد» یا «مفهوم وجود متصور و متعقل نیست». موضوع گزاره و حکمش «وجود» است و از آن به صورت گزاره سلبیه خبر می‌دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا وی مفهوم و معنای موضوع خودش «وجود» را تصور کرده و بر اساس آن حکمی را برایش نسبت می‌دهد یا تصور نکرده است؟

اگر به تصور معنای «وجود» ولو اجمالاً یا به صورت عدم مضاف ملتزم شود، در همان ابتدا ادعایش (فقدان مفهوم برای وجود) را نقض می‌کند. اما اگر وجود مفهوم و معنای برای موضوع ادعایش را انکار کند، این اشکال مطرح می‌شود که وی چگونه در مقام اخبار و انکار امری بر می‌آید که حسب فرض هیچ مفهوم و معنایی از آن ندارد؟ آیا عقلاً می‌توان از امر مجهول مطلق خبر داد و برایش حکمی - اعم از ایجابی و سلبی - صادر کرد؟

ه) اطلاق «وجود» بر خدا در روایات: اصفهانی که برای اثبات مدعیات خود مدام به روایات تمسک می‌کند، در این مسئله توجهی به روایات نداشته است؛ در حالی که روایات در این موضوع بر خلاف نظریه وی بوده که اشاره می‌شود: امام علی علیه السلام چند روز بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای معروف به «الوسیله» لفظ «وجود» را به خدا اطلاق فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ... إِنَّ قِيلَ كَانَ فَعَلَى تَأْوِيلِ أَرْزَلِيهِ الْوُجُودَ وَإِنْ قِيلَ لَمْ يَزَلْ فَعَلَى تَأْوِيلِ نَفْيِ الْعَدَمِ»، (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۷۳/کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۸). امام علی علیه السلام در خطبه‌ای در توصیف خدا فرمود: «لَطِيفٌ لَا يَتَجَسَّمُ مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۹/صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۰۸). عین فراز فوق از امام رضا علیه السلام در توصیف خدا در مجلس مأمون هم وارد شده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۷). امام علی علیه السلام در خطبه‌های دیگر نیز فرمود: «كَأَنَّ لَا عَنْ حَدِيثِ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۹۹/ابن ابی الحدید، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۷۸) و «وَكَانَ عَرَّ وَ جَلَّ الْمَوْجُودَ بِنَفْسِهِ»، (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۵).

امام صادق علیه السلام: «هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۰/صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۲ و ۲۲۸). امام رضا علیه السلام: «أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ مَوْجُودٌ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۶/صدوق، ۱۳۹۸، صص ۱۴۰ و ۲۸۳).

یکی از صحابه امام رضا علیه السلام با نام عبدالملک از دو دیدگاه مختلف هشام بن سالم و یونس یقینی درباره صفات خدا سؤال کرد؛ به گونه ای که یونس معتقد بود خدا «تَابِتٌ مَّوْجُودٌ غَيْرٌ مَّفْقُودٌ وَلَا مَعْدُومٌ» است. حضرت در جواب، تفسیر یونس را تأیید فرمودند: «قُلْ بِمَا قَالَ مَوْلَىٰ آلِ يَاقُطِينَ» (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۴-۵۶۸ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۰۵).

اطلاق لفظ وجود و موجود در ادعیه، زیارات، اعمال و عبادات نیز وارد شده است که کاشف از صحت بلکه بالاتر از صحت یعنی جزء مأموریه بودن اطلاق وصف فوق به خداست: «یا اقدم موجود طلب» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۸). در کیفیت نماز شب وارد شده است: «أُنَاجِيكَ يَا مَوْجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ» (همان، ص ۵۴). در ادعیه صبح و عصر وارد شده است: «يَا حَيُّ يَا مَوْجُودٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۳۱۵).

در دعای اضحی وارد شده است: «يَا مَعْبُودُ يَا مَوْجُودُ» (همان، ج ۸۸، ص ۵۱ / ابن طاووس، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۹ و ج ۳، ص ۷۲). در کیفیت زیارت امام حسین در روز عاشورا وارد شده است: «يَا مَعْبُودُ يَا مَوْجُودُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۸، ص ۳۱۵). در کیفیت زیارت امام رضا علیه السلام: «يَا مَحْمُودٌ مَنْ حَمِدَهُ يَا مَوْجُودٌ مَنْ طَلَبَهُ» (همان، ج ۹۹، ص ۵۶). حاصل آنکه با تکرر و تعدد روایات و ادعیه فوق- که می توان تواتر معنوی را مدعی شد- تردیدی در صحت بلکه مستحب بودن اطلاق لفظ «وجود» و «موجود» به خدا باقی نمی ماند.

دلیل دوم: فقدان مفهوم برای وجود

اصفهان‌ی بر این باور است که قول فلاسفه برای داشتن مفهوم برای «وجود» و توصیف آن به بداهت، از توهماتشان است. دلیل وی برای نداشتن مفهوم برای «وجود» این است که فهم و شناخت هر شیئی با «وجود» انجام می گیرد. به تعبیری اصل شناختن و فهمیدن به واسطه امر واقعی و وجودی صورت می گیرد. از طرف دیگر، هم خود «فهم» نمی تواند «مفهوم» باشد؛ چرکه خلاف ذاتش است؛ بلکه «وجود» بذاتش برای هر فردی با ظهور ذاتی اش ظاهر است: «ذات الوجود و حقیقته و هو الظاهر بذاته و لا مفهوم له فانَّ الفهم [یکون] بالوجود. و الفهم لا یصیر مفهوماً لانه خلاف ذاته بل الوجود بنفسه ظاهر لكل احد ظهوراً ذاتياً» (اصفهان‌ی، ۱۴۳۸ ق، ص ۱۴۸).

تحلیل و بررسی

در تحلیل این ادعا نکات ذیل درخور تأمل است:

۱. خلط بین لفظ و موضوع له: قایلان به وجود مفهوم برای «وجود»، منظورشان وجود خارجی و عینی نیست، بلکه مقصودشان داشتن مفهوم برای لفظ وجود است؛ چراکه اساساً مفهوم از شنیدن یک لفظی برای انسان در ذهنش حاصل می‌شود؛ البته از حیث ذهنی به وجود ذهنی متصف می‌شود. از این رو استدلال نخست وی مبنی بر عدم مفهوم برای ذات وجود به معنای وجود خارجی نه ماهیت آن امر مورد پذیرش قایلان به وجود مفهوم برای لفظ وجود است. اصفهانی خود توهم کرده است که مقصود فلاسفه قول به وجود مفهوم برای وجود خارجی (موجود- موضوع له) است و با این توهم، استدلالش را شروع کرده است و در گام اول می‌خواهد آن را رد کند: «ذات الوجود لا مفهوم له». اشاره شد که نسبت فوق نسبت درستی نیست و وی بین لفظ و موضوع له خلط کرده است.

۲. خلط بین وجود ذهنی و خارجی (معلوم بالذات و العرض): درباره ادعای دوم ایشان یعنی «فهم با واسطه وجود است- الفهم بالوجود»، باید گفت که این ادعا از منظری درست است که شناخت هر شیئی با وجود امکان پذیر است؛ لکن باید دقت کرد که وجود به دو بخش ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود. آنچه انسان از خارج می‌تواند شناخت پیدا کند، راه آن وجود ذهنی است؛ مثلاً با نگاه کردن به درخت بیرونی، صورت ذهنی آن در ذهن منقش می‌شود و آن موجب فهم و علم انسان می‌شود که در فلسفه از صورت ذهنی به «معلوم بالذات» و از درخت خارجی به «معلوم بالعرض» تعبیر می‌شود.

لکن فلاسفه و قایلان به مفهوم برای «وجود» و به تعبیر دقیق برای لفظ وجود، از وجود ذهنی به «مفهوم» توصیف کرده‌اند که حلقه و واسطه شناخت انسان نسبت به واقعیت‌های خارجی می‌شود. در اینجا هم اصفهانی بین وجود خارجی و ذهنی خلط نموده است؛ چراکه آنچه موجب فهم و علم بالذات می‌شود، وجود ذهنی (مفهوم) است نه وجود خارجی.

از اینجا ضعیف استدلال آخرش (بل الوجود بنفسه ظاهر لکل احد) روشن می‌شود که آنچه برای همه از وجود روشن است نه وجود خارجی و حقیقت آن بلکه مفهوم «وجود ذهنی» آن روشن است

که البته به تبع حکایتگری آن، تا حدی مصداق خارجی مفهوم ذهنی هم روشن می‌شود.
 ۳. ابهام در تفسیر فهم و مفهوم و صیورورت فهم به مفهوم: درباره این ادعا که «فهم مفهوم نمی‌شود- الفهم لایصیر مفهوما لانه خلاف ذاته» می‌توان گفت که:

الف) تفسیر فهم به مصداق خارجی: اگر مقصود از فهم، حقیقت وجود خارجی و مصداق عینی باشد، بلی وجود عینی و خارجی به مفهوم (وجود ذهنی = فهم) صیورورت نمی‌کند و مورد قبول فلاسفه و قایلان به مفهوم وجود است. آنان در اثبات آن به مفهوم آتش مثال می‌زنند که در صورت عینیت آن دو، لازم می‌آید با تصور آتش، ذهن انسان هم دارای حرارت می‌شد؛ به دیگرسخن اگر منظور از «فهم» در عبارت فوق، «مفهوم- وجود خارجی» باشد، ادعای فوق درست است.

ب) تفسیر فهم به مفهوم و صورت ذهنی: اگر مقصود از «فهم» نه وجود خارجی بلکه صورت و مفهوم ذهنی باشد، این فرض خود با توجه به تفسیر محمول (مفهوماً) به دو فرض منقسم می‌شود. اگر مقصود این باشد که فهم (صورت ذهنی) به مفهوم (صورت دال و مشیر بر خارج و مصداق) صیورورت نمی‌کند.

اشکال آن این است که اولاً ادعای فوق بدون دلیل و خلاف واقعیت و وجدان انسان است؛ ثانیاً نقیض ادعای فوق یعنی «الفهم یصیر مفهوماً» گزاره‌ای صحیح است؛ چراکه گفته شده است فهم به معنای مفهوم ذهنی مثل مفهوم و صورت درخت متحقق در ذهن دال بر درخت خارجی است و خود اصفهانی از آن به مشیربودن مفهوم درخت نسبت به درخت خارجی تعبیر می‌کند. بر این اساس وقتی یکی از دو گزاره نقیضین صحیح باشد، بالضروره نقیض دیگر (الفهم لایصیر مفهوماً) غیر صحیح خواهد بود.

اما اگر مقصود از محمول (لایصیر مفهوماً) این باشد که فهم (صورت ذهنی) به وجود عینی و مصداقی صیورورت نمی‌کند، ادعای درستی است و کسی هم مدعی آن نیست. آنچه ادعای شده است، نه صیورورت مفهوم به وجود خارجی بلکه جنبه حکایتگری، کاشفیت و دلالت آن است.

دلیل سوم: اسماء و صفات خدا مشیر به ذات الوهی و فاقد مفهوم

اصولیان و زبان‌شناسان معتقدند واژگان و الفاظ هر زبانی نخست بر یک مفهوم ابتدایی دلالت

می‌کند که گوینده و مخاطب، آن را تصور نموده و از این طریق به مصداق خارجی و عینی اش خود به خود متصف می‌شود؛ مثلاً کلمه آب برای خودش مفهومی دارد که با شنیدن آن در ذهن آن حاضر می‌شود و مخاطب از آن به آب خارجی منتقل می‌شود. در حقیقت موضوع له الفاظ مفاهیم آنهاست که ذهن از آن طریق به مابازای خارجی (مصداق) شناخت پیدا می‌کند. لکن تفکیکی‌ها مثل اصفهانی و میانجی وجود معنا و مفهوم اولیه را در الفاظ منکر شده و مدعی اند الفاظ نه برای معانی و مفاهیم بلکه برای مصداق خاص خودشان اشاره دارند (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۶۳ و ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۴)؛ مثلاً آب از اول نه به مفهوم ذهنی بلکه برای آب خارجی وضع و استعمال شده است. وی تأکید دارد که استعمال نه دلالت لفظ بر مفهوم خاص بلکه نفس اشاره به واسطه الفاظ به موجودات خارجی است. همو نهایت نقش الفاظ در رساندن مفهوم را نقش مقدمه‌ای می‌انگارد.

تصور ما یراد الاخبار عنه صدقاً او کذباً او ایجاد فی الخارج اجنبی عن مرحله استعمال الالفاظ فی المعانی و الاخبار عن الواقع بتلك الالفاظ او ایجاد امر فی الخارج بها بل هذه مقدمات للاستعمال و الاستعمال هو نفس الاشارة بالالفاظ الی الخارجیات فقط. فجعل الالفاظ حاکیه عن المفاهیم المتصوره باب من ابواب الردی، فانه باب توهم حکایه المفاهیم المتصوره عن رب العزه فهو عین الضلاله و الاعراض عن العلوم الالهیه... و لیست أسماء رب العزه- تعالی شانه- الا الاشارة الی الذات القدوس الظاهر بذاته تعالی لكل عاقل بالفطره عند البأس و الضراء. فلفظ الله- جل جلاله- و لفظه العالم... کلها اشارات الی الذات الخارجی المقدس عن الحدین التعطیل و التشبیه لانها دلالات الی المفاهیم المتصوره المتوهمه (اصفهانی، ۱۴۳۸ق، ج، ص ۱۷۱-۱۷۲ و ۱۲۴۵، ص ۱۶۲-۱۶۳).

با توجه به مبنای فوق، اصفهانی تأکید می‌کند که کل الفاظ از جمله «وجود» فاقد معنا و مفهوم نسبت به مصداقش است و آن بر مصداق به طور مستقیم و نه از طریق مفهوم اشاره می‌کند. پس «وجود» از طریق مفهوم بر معنای خدا دلالت ندارد، بلکه بر وجودش مشیر است.

تحلیل و بررسی

در تحلیل این مبنا نکات ذیل درخور تأمل است:

۱. دلالت و اشاره لفظ بر مصداق، متوقف بر وجود مفهوم آن: اینکه الفاظ بر موضوع له «حقایق و وجودات خارجی» اشاره دارند، این اشاره و دلالت بدون شناخت معنا و مفهوم آن لفظ محال است؛ مثلاً اگر ما مفهوم آب را از اول ندانیم، چگونه با شنیدن آن بر حقیقت خارجی آن علم پیدا می‌کنیم؟ همین طور اگر ما معنا و مفهوم «وجود» را از قبل نشناسیم و کلاً بدان جاهل باشیم، با صد مرتبه گفتن و اطلاق لفظ «وجود» بر موضوعی ما بدان شناخت پیدا نخواهیم کرد. بر این اساس بعد از شناخت- ولو اجمالی- مفهوم یک لفظ، با اطلاق و شنیدن آن، در لحظه اول مفهوم آن در ذهن منقش می‌شود و از آن طریق هم به وجود خارجی آن معرفت حاصل می‌شود.

این اصل در استعمال اسما و صفات خدا هم جاری است؛ یعنی ما ابتدا از لفظی مثلاً عالم یا موجود مفهوم آن (حقیقت علم و هستی) را تصور می‌کنیم و در همان لحظه آن را به وجود الوهی ناظر و تطبیق می‌دهیم (برنجکار، ۱۳۷۰، ش ۳۸، به نقل از: مصباح یزدی، جزوه درس عقائد، درس ۵، ص ۵۲).

خود اصفهانی تا اندازه‌ای به این ملازمه و نقش مفهوم در استعمال و علم به موضوع له خارجی تفتن و اذعان دارد؛ لکن می‌کوشد اسم آن را «استعمال لفظ در معنا» نگذارد و آن را مقدمه استعمال می‌نامد که توضیح آن در شماره بعد می‌آید.

۲. «اشاره به مصداق»، نام دیگر استعمال و داشتن مفهوم برای لفظ: اشاره شد که اصفهانی مدام به نقش الفاظ در اشاره به حقایق خارجی تأکید دارد. اگر در همین مدعای وی دقت کنیم، روشن می‌شود که وی نه منکر مفهوم و استعمال لفظ در مفهوم، بلکه به تغییر الفاظ و اصطلاحات دست زده است. اینکه لفظی بر موضوع له (وجود خارجی) خود دلالت می‌کند یا بر آن اشاره دارد، همان استعمال لفظ در معناست؛ چراکه لفظ آب یا آتش مثلاً که بر موضوع له اشاره دارند، از طریق حضور وجود خارجی آب و آتش در ذهن گوینده و شنونده نیست، بلکه از طریق حضور مفهوم آن است که بلافاصله گوینده و شنونده از طریق مفهوم به مصداق خارجی علم پیدا می‌کند. اگر این واسطه (مفهوم و صورت ذهنی) حذف شود، ملاک و علتی بر توجیه چگونگی فهم مخاطب و

پی بردن آن به مصداق خارجی لفظ نخواهیم داشت و اینجا با یک حلقه مفقوده‌ای مواجه خواهیم شد. در شماره پیش بیان شد که خود میرزا هم بدان اعتراف دارد، لکن اسم آن را «اشاره لفظ به حقیقت خارجی» می‌گذارد که همان استعمال و داشتن مفهوم برای لفظ است و وی در حقیقت به نوعی به وجود مفهوم و استعمال برای لفظ اعتراف می‌کند.

دو قرینه دیگر در عبارات اصفهانی بر این مدعا دلالت می‌کنند که عبارت از:

الف) قول به نقش الفاظ در حد سمات (علایم): اصفهانی در موضع دیگر با وجود تأکید بر عدم وجود مفهوم برای الفاظی چون علم، عقل، حیات و شعور در توجیه نقش لفظ به دلالت به معنای موضوع له خود به علامت و نشانه بودن الفاظ برای موضوع له خودشان اذعان می‌کند: «لفظ العلم والعقل والحیاه والشعور لا مفهوم بل الالفاظ سمات لنفس تلك الحقائق اولاً وبالذات... و الالفاظ سمات للخارج بواسطه هذه الوجوه» (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

ب) اعتراف به نقش مقدمه‌ای الفاظ و معانی آنها در استعمال: اشاره شد که دلالت لفظ بر حقایق خارجی با تصور معنا و مفهوم لفظ ملازمه دارد و خود اصفهانی تا اندازه‌ای به این ملازمه و نقش مفهوم در استعمال و علم به موضوع له خارجی تظن و اذعان دارد، لکن می‌کوشد اسم آن را «استعمال لفظ در معنا» نگذارد و آن را مقدمه استعمال می‌نامد و در توضیح آن خاطر نشان می‌سازد باید تصویری از متعلق اراده گزاره‌های خبری - اعم از صادق و کاذب - و نیز تصویری از اراده‌ای که پشت گزاره‌های انشایی و تکلیفی است، داشته باشیم؛ اما آن از استعمال اجنبی است، بلکه مقدمه استعمال است:

تصور ما یراد الاخبار عنه صدقاً او کذباً او ایجاد فی الخارج اجنبی عن مرحله استعمال الالفاظ فی المعانی و الاخبار عن الواقع بتلك الالفاظ او ایجاد امر فی الخارج بها بل هذه مقدمات للاستعمال... فالعقلاء بالفطره و ان كان لهم التعقل و التصور قبل التكلم الا انهم لا يجعلون الالفاظ الا آیه و اماره و علامه بیرون بها الی الامور الخارجیه (همان).

این عبارت اصفهانی بر اذعانش بر وجود مفاهیم و معانی در الفاظ قبل از دلالتشان بر حقایق خارجی دلالت می‌کند. اینکه الفاظ دارای نقشی با عنوان علامت و نشانه در انتقال گوینده یا مخاطب به حقایق خارجی هستند، به جرئت می‌توان مدعی شد که آن همان دقیقاً استعمال لفظ در معنا و مفهوم و به عبارتی القای معنای حقایق خارجی به گوینده و شنونده لفظ است.

۳. وضع لفظ بر ذات معنای عام، متبادر عرفی: در بحث زبان و وضع و استعمال ملاک عرف و ملاکات آن است که اینجا از این منظر به تبیین مدعا می‌پردازیم. اگر الفاظ بر مصادیق و حقایق خارجی خاص وضع و در آن بدون نقش واسطه‌ای مفهوم ذهنی استعمال شود، لازم می‌آید برای هر استعمالی ابتدا یک وضع مستقل وجود داشته باشد تا طی آن لفظ خاص برای موضوع له خارجی وضع و سپس در آن استعمال شود. در این صورت هر استعمالی افزون بر اینکه مستلزم وضع خاصی خواهد بود، موضوع له هر وضعی هم خاص خواهد بود؛ افزون بر آن مستلزم اشتراک لفظی بودن تمام استعمال‌های الفاظ خواهد بود؛ مثلاً لفظ آب که بر حقیقت خارجی خاص مثل آب سرد یا آب موجود در ظرف مخصوص وضع و استعمال شده است، در استعمال دیگر مثلاً در اطلاق آن بر آب گرم یا آب دریا و استخر به علت تغییر موضوع له خارجی، به وضع و موضوع له جدید نیازمند است؛ در حالی که متبادر از الفاظ به ذهن مخاطب وجود معنای عام و مطلق از الفاظ است که خصوصیات خاص در وضع و استعمال تأثیری ندارند؛ مثلاً لفظ ترازو و چراغ برای وسیله توزین و روشنایی بخش وضع شده است. ممکن است در روزگاری توزین با سنگ‌های خاص و روشن نمودن در قالب «شمع» یا «چراغ نفت سوز» انجام می‌شد؛ اما اکنون توزین با دستگاه دیجیتال و روشن نمودن با «لامپی پر و کم مصرف یا ال ای دی» محقق می‌شود. در هر صورت و در همه استعمالات قدیمی و جدید یک وضع و استعمال (دلالت ترازو و چراغ بر وسیله توزین و نوردهنده) وجود که در همه‌شان وضع و استعمال هم در معنای حقیقی بوده است.

۴. عدم واسطه بین نفی و اثبات، حکم عقل و نقل: پیش‌تر اشاره شد که اگر بر خدا نتوان «وجود» و معادل آن مثل ثابت، هستی و واقعیت را اطلاق کرد، لازم می‌آید نقیض آن یعنی «نفی» را اطلاق کرد که لازمه آن انکار وجود خداست. پس برای دوری از این اشکال باید صحت نسبت وجود و ثابت را به خدا پذیرفت. بر این حکم عقل در روایات هم تأکید شده است؛ مثلاً در روایتی امام صادق علیه السلام به اثبات وجود خدا می‌پردازد. در این حالت زندیق بالفور پرسید لازمه وجود داشتن (نسبت وجود و ثبوت به خدا) محدودیت است. حضرت در پاسخ به نکته ظریف عقلی یعنی عدم واسطه بین نفی و اثبات استناد می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که من وجود خدا را نه محدود بلکه اثبات کردم؛ چراکه بین نفی و اثبات شق سوم وجود ندارد؛ یعنی لازمه عدم نسبت ثبوت و وجود به خدا، التزام به نفی و عدم آن است؛ اما نسبت ثبوت و وجود به خدا مستلزم اثبات محدودیت یا

تالی منفی دیگر نیست که برخی تفکیکی ها مدعی آن اند: «فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمُصْنُوعِينَ وَ الإِضْطِرَارِ إِلَيْهِمْ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ... قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أُثْبِتَتْ وَجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لَمْ أَحُدَّهُ وَ لَكِنِّي أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَ الإِبْتِاتِ مَنْزِلَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۴/ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۴۶/ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۲). توضیح اینکه در دو منبع اخیر کلمه «النفی» متأخر از کلمه «الاثبات» آمده است.

۵. نصوص دینی: افزون بر ادله فوق، خوشبختانه در روایات و ادعیه مختلف و متعددی بر اطلاق لفظ «وجود» بر خدا تصریح شده است که با وجود آنها مجالی بر تردید در اطلاق فوق وجود ندارد که نصوص فوق در ادامه خواهد آمد. به نظر می رسد مکتب تفکیک در این مسئله از خط اخبار و روایات تخطی و به نوعی به اجتهاد در مقابل نص تمسک کرده است که با مبنای اخباریون و تفکیکی ها فاصله عمیق دارد و آن با تأکیدشان بر مکتب اهل بیت و وحی ناهمخوان است.

دلیل چهارم: صفت «وجود» منتزع از ممکن و ذات آن عین فقر و لزوم تشبیه

او مانند نظریه خود در الهیات سلبی معتقد است چون صفات کمالی مثل علم، از ممکنات و مادیات انتزاع شده است و فهم انسان هم از آنها در این حد است؛ لذا معانی صفات فوق در خدا برای انسان به صورت ایجابی قابل فهم و معرفت نیست؛ از این رو در تفسیر آن به سلب مقابل آن باید رو آورد. وی همان توجیه را در عدم اطلاق صفت «وجود» به خدا تکرار می کند:

مع بداهه الاحتجاب کیف یمكن دعوی عرفان ذاته و کیفیه فعله و قدرته و سائر اوصافه، لیس الا تشبیه بالمصنوعات و المخلوقات کما الحال فی اطلاق لفظ الوجود علیه... مع انه بالضرورة من الوجدان انّ انتزاع هذا المفهوم من الموجودات و ادراک حقیقه لیس الا وجود نفس حقیقه و ذاته الفقر» (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸).

وی در موضع دیگر در تقریر مدعای خود چنین استدلال می کند که اطلاق صفت وجود به معنای لغوی و انتزاعش از وجودات خاص، موجب توهم کفر و زندقه می گردد: «نعم [اطلاق] لفظ الوجود بمفهومه علیه ممنوع لعدم اشتراک مفهوم الوجود بینه و بین المخلوقات فهو عنوان ینتزع عن

نفس الوجودات الخاصه و اطلاقه عين اطلاق تلك الوجودات و اطلاقه بمفهومه اللغوی یوجب توهم الکفر و الزندقه و لم يستعمل فی الأسماء "یا وجود" ... الأنبياء و الاولیاء حتی انهم لم یطلقوا علیه لفظ الوجود» (همان، ص ۱۴۳-۱۴۴).

تحلیل و بررسی

در پاسخ دلیل فوق باید ابتدا به این سؤال جواب دهیم که ملاک صحت یا عدم صحت اطلاق نه یک اسم خاص و علم بلکه اطلاق وصفی به شیء و شخص دیگر چیست؟ اگر ذات یا شخص مورد نظر واجد حقیقت کامل معنای صفت باشد، اطلاق آن بر چنین ذات یا شخصی حقیقی یا حداقل از باب مجاز صحیح خواهد بود؛ مثلاً در قدیم چراغ را بر وسیله خاص مثل مشعل چوبی یا ساختار فلزی (پایه دار، شیشه، نفت و فتیله) اطلاق می کردند؛ اما در این زمان مصداق قبلی «مستعمل فیه» تغییر یافته و چراغ بر لامپ های برقی و گازی اطلاق می شود که اطلاق فوق هم صحیح و هم حقیقی است. دیگر کسی شبهه نمی کند که منشأ استعمال اصطلاح چراغ مشعل و شکل فلزی و نفتی بوده و لذا نباید بر چراغ های امروزی اطلاق کرد.

این نکته دقیقاً درباره اطلاق صفات کمالی بر خدا هم جاری است؛ چراکه منشأ فهم و شناخت تمام صفات کمالی مثل، علم، قدرت، حیات ابتدا از وجدان خود انسان مثل قدرت و علم یا از واقعیت های بیرونی مثل معنای خالقیت و رزاقیت بوده است. بر این اساس اگر انسانی درباره خدا صفت کمالی مثل قدرت، علم و خالقیت و رزاقیت را اطلاق کند به شرط اینکه معنای کمالی آن را لحاظ و کاستی های مادی اش را تجرید و سلب کند، اطلاقش صحیح خواه بود، دیگر نباید اشکال شود که چون منشأ شناخت صفات فوق مادی اعم از وجدان یا واقعیت خارجی است، اطلاق فوق صحیح نیست؛ چراکه فرض این است اطلاق کننده صفات فوق تنها معنای کمالی مناسب به خدا را لحاظ و معانی و پیامدهای منفی آن را کلاً تجرید و سلب کرده است؛ وگرنه اشکال تعطیل پیش می آید؛ چون هر صفت کمالی که انسان بر خدا نسبت می دهد، قبلاً آن را از امور عالم امکان انتزاع کرده بود؛ لذا اطلاق صفات فوق برای خدا جایز و صحیح است.

افزون بر دلیل فوق، خود خدا همین اطلاق را با شرایط مزبور تأیید و امضا نموده است؛ چراکه

خدا دقیقاً به این معرفت انسان و منشأ آن عالم و آگاه بوده است. با وجود این خودش را در کتاب خویش «قرآن» به همین صفات کمالی توصیف می‌کند و از مخاطبان می‌خواهد درباره صفات کمالی خدا تعقل و تفکر کنند.

ادعای آخر اصفهانی مبنی بر عدم استعمال اطلاق وجود در نصوص دینی، هم ادعای بدون فحص است که سستی آن با استناد به نصوص دینی در صفحات قبل آشکار شد.

دلیل پنجم: خدا خالق و مالک وجود (عدم لزوم تناقض از نفی وجود و عدم از خدا)

در ابتدای بحث اشاره شد که اصفهانی که دو صفت متناقض «وجود» و «لاوجود=عدم» را از خدا نفی و سلب می‌کرد، خود به شبهه لزوم تناقض متفطن بود؛ لذا در مقام پاسخ برآمده و متذکر شده که چون خدا خالق و مالک «وجود» است، مرتبه‌اش بالاتر از دو صفت فوق‌الذکر است و از سلب آن دو از خدا تناقض لازم نمی‌آید؛ چراکه شرط تناقض اتحاد در رتبه است و رتبه خدا در رتبه «وجود» نیست. وی بعد از گزارش دیدگاه فلاسفه درباره حصر تمام اشیا به وجود و نقیض آن (عدم) (همان، ص ۱۳۴) می‌گوید: «فهو - جل جلاله - خالق الوجود و رب الوجود... لایلزم ارتفاع النقیضین لان مالک الوجود لیس فی رتبه الوجود والاتحاد فی الرتبه شرط التناقض، فهو - جل شأنه - لیس بالوجود و لا بالعدم بل هو رب الوجود و مالک... بل هو من آیات و الحجج علی کمالاته» (همان، صص ۱۳۶ و ۱۳۸).

تحلیل و بررسی

۱. خلط وجود واجب و ممکن: وی از همان ابتدا مقصود خود را از «وجود» معنای ممکن و مخلوق برداشت و اراده کرده است؛ لذا خدا را در عرض «وجود» نمی‌انگارد؛ در حالی که اشاره شد برداشت فوق نادرست است و اگر مقصودش این است، از اول باید بدان تصریح می‌کرد. افزون بر آن ما در ابتدای بحث اشاره کردیم که عبارات وی در این زمینه مبهم بلکه مضطرب و متناقض است و ادله وی ظاهر در اراده مطلق وجود است.

۲. عنوان «مالک وجود» دال بر لزوم داشتن وجود برای خدا: افزون بر آن اینکه خدا خالق، رب

و مالک وجود است، مقصود از وجود، وجود واجب الوجود است یا ممکن الوجود؟ اگر دومی باشد، ادعا درست است؛ اما آن دلالت دارد که خود خداوند دارای وجود «واجب الوجود» است. نیز چگونه خدا خالق، رب، و مالک وجودی است که خود فاقد آن است؟ به دیگر سخن اگر در همین تعبیر اصفهانی یعنی «مالک، خالق و رب الوجود» بودن خدا تأمل کنیم، روشن می‌شود خود آنها را در مرحله اول و به صورت اتم و اکمل دارد و در مرحله بعد، وجود را به دیگران اعطا می‌کند؛ مثلاً عنوان «مالک» بودن خدا دقیقاً یعنی اینکه خدا دارنده «وجود» است. یا وقتی گفته می‌شود فلانی مالک قدرت، حیات، علم، جمال و کمال و ثروت است، یعنی آنها را داراست. اما اصفهانی چگونه اصطلاح «مالک الوجود» را به «فاقد الوجود» یعنی نقیض «مالک وجود» تفسیر می‌کند؟ باید گفت الله أعلم.

۳. عنوان «وجوب الوجود» و معادل آن دال بر اتصاف خدا به وجود: اصفهانی در موارد متعدد خدا را به «وجوب الوجود» توصیف کرده است. در صفحات قبل اشاره شد که اصفهانی واقعیت‌های جهان را به دو دسته «وجود» و «کون، کیان و کیانات» تقسیم می‌کند که قسم اول ظاهر در واجب الوجود و قسم دوم ظاهر در ممکن الوجود است.

وی همچنین از اصطلاح «الکائن بالذات»، «مُکَوَّن»، «جاعل بالذات» - که معادل واجب الوجود است - برای خدا استفاده می‌کند: «هو الحق الکائن بالذات و غیره کون به فهو مکَوَّن کل کون و حیث انّ غیره کون و شیئته به فهو الجاعل بالذات».

خواننده فاضل تظن دارد که اگر به جای «الکائن بالذات»، «مُکَوَّن» و «جاعل بالذات» اصطلاح واجب الوجود و به جای «کون به» وصف «ممکن الوجود» ذکر شود، هیچ تغییری در معنا ایجاد نمی‌شود. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مقصود وی از این اصطلاحات چیست؟ آیا اطلاقات فوق با مبنای اصفهانی متعارض نیست؟

نتیجه گیری

از مطالب مقاله روشن شد که خداوند دارای وجود کامل و محض است و به عنوان یک وصف اساسی برای خدا هم از منظر عقل و هم از منظر نقل قابل اثبات است که رهاورد آن صحت اطلاق

وصف «وجود» به خداست؛ اما دیدگاه مرحوم اصفهانی در این باره از حیث تصور و تبیین، دچار اضطراب و تناقض است و مبانی و ادله‌ای که برای اثبات عدم صحت وصف «وجود» برای خدا اقامه نکرده است، از نظر عقلی و نقلی با کاستی‌های مواجه بودند که مهم‌ترین آن انکار وضع لفظ بر معنای ذهنی و خلط مفهوم و مصداق است که از عدم تفتن به آن دو، اصفهانی به نظریه عدم صحت اطلاق وصف «وجود» برای خدا متمایل شده است.



منابع و مأخذ

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ [بی جا]: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۳ م.
۲. ابن طاوس؛ اقبال الاعمال؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۳. اصفهانی؛ فهرست معارف، به نقل از جزوه شیخ محمد حسن بروجردی؛ نسخه صدرزاده، ۱۳۹۶، الف.
۴. اصفهانی، میرزای مهدی؛ اندیشه نامه اصفهانی؛ قم: مؤسسه معارف اهل البیت، ۱۳۹۶، ب.
۵. اصفهانی، میرزای مهدی، انوار الهدایه، مؤسسه معارف اهل البیت، قم، ۱۴۳۸ ق.
۶. —؛ ابواب الهدی؛ الف، قم: مؤسسه معارف اهل البیت، ۱۴۳۸ ق.
۷. —؛ تقریرات؛ مشهد: چاپ افست نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ۱۲۴۵ ق.
۸. —؛ مصباح الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۹. —؛ معارف القرآن؛ قم: مؤسسه معارف اهل البیت، ۱۴۳۸ ق، ب.
۱۰. آمدی، سیف الدین؛ ابکار الافکار فی اصول الدین؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۳ م.
۱۱. برنجکار، رضا؛ «خداشناسی دینی»، کیهان اندیشه؛ ش ۳۸، ۱۳۷۰.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ ج ۱، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۷۵.
۱۴. —؛ رحیق مختوم؛ ج ۱-۱، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۶.
۱۵. —؛ رحیق مختوم؛ ج ۱-۲، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۶.
۱۶. —؛ فلسفه صدرا؛ قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۷.
۱۷. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ [بی جا]: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. شهر روزی، شمس الدین؛ شرح حکمه الاشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۱۹. شیخ اشراق (سهروردی)؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۰. شیخ صدوق؛ التوحید؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
۲۱. شیخ صدوق؛ عیون اخبار الرضا؛ تهران: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۲. صدرالمتألهین، محمد؛ اسفار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۲۳. —؛ المبدأ و المعاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۴. —؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۵. طبرسی، ابومنصور؛ الاحتجاج؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن؛ مصباح المتهجد؛ بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۲۷. علامه حلی؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۳.
۲۸. —؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۹. —؛ نهایه المرام فی علم الکلام؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۹ق.
۳۰. فخر رازی، المباحث المشرقیه، بیدار، قم، ۱۴۱۱ق.
۳۱. —؛ لوامع البینات؛ قاهره: مکتبه کلیات الازهریه، ۱۳۹۶ق.
۳۲. فلوطین؛ دوره آثار؛ ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۳۳. کشی، محمد بن عمر؛ رجال الکشی - اختیار معرفه الرجال؛ مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۶۳.
۳۴. کفعمی، ابراهیم بن علی؛ المصباح؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۶. فیاض لاهیجی؛ شوارق الالهام؛ اصفهان: چاپ سنگی، انتشارات مهدوی، [بی تا].
۳۷. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۹. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الامامیه؛ قم: مؤسسه معارف اهل البيت، ۱۴۳۷ق.
۴۰. —؛ ترجمه توحید الامامیه؛ ترجمه بیابانی اسکوئی؛ قم: مؤسسه معارف اهل البيت، ۱۳۹۵.
۴۱. —؛ مناهج البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۵.

۴۲. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهرام راد؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲.



پیشگام
محمدحسن قلدردان فراملکی