



**Research Article**  
**A Critique of A Priori Conceptual Relations in the**  
**Book, *Lexicon of Islamic Philosophy*, By Islamic**  
**Sciences and Culture Academy**

**Mahdi (Kourosh) Najibi<sup>1</sup>**

Received: 15/09/2022

Accepted: 25/10/2022



**Abstract**

Using the library-based and descriptive-analytical method of research, the present study is a fundamental and applied kind of research, which critically seeks to clarify the errors in the book *Lexicon of Islamic philosophy* in the section on *a priori* semantic relationships. In some cases, the errors arise from a misconception of the relevant philosophical concepts or confusion of Illuminationist, Peripatetic, and Transcendent schools of philosophy, and in other cases from improper deployment of the rules of lexicography. There are mistakes in this lexicographical work as for the systematic structure of philosophy, compliance with the formal rules of lexicography, and the conceptual relations among philosophical terms, which need to be corrected, since it has been translated into Arabic and English and is accepted by some academic centers as a base for

---

1. Assistant professor, Information Management and Islamic Documents Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. najibi@isca.ac.ir.

\* Najibi, M (K). (2023). A Critique of A Priori Conceptual Relations in the Book, *Lexicon of Islamic Philosophy*, By Islamic Sciences and Culture Academy A Critique of A Priori Conceptual Relations in the Book, *Lexicon of Islamic Philosophy*, By Islamic Sciences and Culture Academy. *Naqd va Nazar*, 28(109). pp. 98-128. Doi: 10.22081/JPT.2022.64896.1980

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

storing, searching, and retrieving information. Moreover, it has been welcomed by other countries. This research elucidates some of the main problems with this work only in the section on *a priori* conceptual relations, offering solutions to provide a more enhanced account of semantic relations. I hope these are considered in the next edition of the work and this article marks the beginning of serious criticisms and reviews of lexicons.

**Keywords**

lexicon, *Lexicon of Islamic philosophy*, Islamic Sciences and Culture Academy, *a priori* conceptual relations, critique of lexicography.



## مقاله پژوهشی

### نقد روابط مفهومی پیشینی در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی

#### پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مهدی (کوروش) نجیبی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴

چکیده

جستار پیش رو با روش تحقیق کتابخانه‌ای و بر اساس توصیف و تحلیل به نگارش در آمده و از نوع تحقیقات بنیادین و کاربردی است که با نگرش انتقادی در صدد تبیین اشتباهات کتاب اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی در بخش روابط معنایی پیشینی است که در مواردی ناشی از خطا در درک مفاهیم فلسفی و یا خلط نظام‌های فلسفی اشراقی، مشایی و حکمت متعالیه است و در مواردی ناشی از نبود به کارگیری درست قواعد اصطلاح‌نامه‌نگاری است. این اصطلاح‌نامه هم در بخش ارائه ساختار هندسی علم فلسفه و هم در رعایت قواعد شکلی و ماهوی اصطلاح‌نامه‌نگاری و هم روابط مفهومی فلسفی اشکالاتی دارد که ضرورت دارد برطرف شوند؛ زیرا این اصطلاح‌نامه به زبان‌های عربی و انگلیسی ترجمه و به‌عنوان پایه ذخیره‌سازی، جستجو و بازیابی اطلاعات از سوی برخی از مراکز علمی پذیرفته شده و افزون بر آن، در کشورهای دیگر مورد توجه قرار گرفته است. این تحقیق تنها در بخش روابط مفهومی پیشینی، برخی از مهم‌ترین اشکالات این اثر را تبیین کرده و راهکارهایی برای اتقان بیشتر روابط معنایی ارائه کرده است. باشد که در ویرایش بعدی مورد توجه قرار گیرد و بابتی برای نقد جدی اصطلاح‌نامه‌ها گشوده شود.

کلیدواژه‌ها

اصطلاح‌نامه، اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، روابط مفهومی پیشینی، نقد اصطلاح‌نامه.

۱. استادیار گروه پژوهشی تدوین سازمان‌های دانش، پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.  
 najibi@isca.ac.ir

\* نجیبی، مهدی (کوروش). (۱۴۰۲). نقد روابط مفهومی پیشینی در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)، صص ۹۸-۱۲۸.  
 Doi: 10.22081/JPT.2022.64896.1980



پویایی اصطلاح‌نامه<sup>۱</sup>ها و به‌روزرودنشان مرهون ویرایش آنها به واسطه اهل فن اصطلاح‌نامه‌نگاری و اساتید آشنا به حوزه دانشی خاص (همچون فلسفه) در برهه‌های زمانی معین است و این همه در راستای نظارت مستمر و رصد مداوم تحولات حوزه دانشی خاص و نیز حوزه اصطلاح‌نامه‌نگاری و افزودن اصطلاحات و روابط معنایی جدید و اصلاح خطاهای احتمالی گذشته است که برگزاری نشست‌ها، جلسات نقد و کرسی‌های نظریه‌پردازی در این راستا ضروری است؛ هرچند که این مهم نیازمند تأمین بودجه، تأمین نیروی انسانی متخصص، برنامه‌ریزی و مدیریت پویا است (بنی‌اقبال، ۱۳۸۱).

اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی در طول بیست و پنج سالی که از تدوین آن گذشته است، حتی یک‌بار به طور آشکار مورد نقد جدی قرار نگرفته و اشکالات مشهود آن برطرف نشده که این امر ناشی از مشکلات کمبود بودجه، کمبود نیروی متخصص، نبود مدیریت کارآمد، تحمیل طرح‌ها و پروژه‌های غیر ضروری و روزمرگی‌ها است.

جستار حاضر از طریق توصیف و ارزیابی وضع موجود و تبیین اشتباهات مفهومی و برقراری روابط منطقی در اصطلاحات فلسفی با استناد به منابع معتبر فلسفی و استدلال متقن در صدد است با نقد اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی کاستی‌های آن را آشکار کرده تا مسیر رفع اشکالات آن در ویرایش جدید هموار گردد و اعتبار و مرجعیت علمی آن پژوهشگاه به چالش کشیده نشود؛ چراکه این اصطلاح‌نامه به زبان عربی و انگلیسی ترجمه و به‌عنوان پایه ذخیره‌سازی، جستجو و بازیابی اطلاعات علوم اسلامی و دانش‌های وابسته، از سوی برخی از مراکز علمی پذیرفته شده و افزون بر آن، در کشورهای دیگر مورد توجه قرار گرفته است و همین امر دلیل ضرورت نقد آن است. این ارزیابی می‌تواند در دو حوزه کمی (آماري) و

۱. «Thesaurus»، گنج‌واژه یا اصطلاح‌نامه، مجموعه اصطلاحات یک رشته است که میان آنها روابط معنایی، رده‌ای، و سلسله‌مراتبی برقرار شده و توانایی آن را دارد که موضوع آن رشته را با همه جنبه‌های اصلی و فرعی و وابسته، به‌گونه‌ای نظام‌یافته و به‌منظور ذخیره و بازیابی اطلاعات و مقاصد جنبی ارائه دهد (حری و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۱۴).





کیفی (در دو بخش شکلی و ماهوی) محقق شود؛ اما به دلیل محدودیت حجم مقالات و پرهیز از طولانی شدن، این نقد منحصر به بخش کیفی، به لحاظ ماهوی و در بخش ماهوی نیز تنها به نقد روابط مفهومی پیشینی برخی از مهم‌ترین اصطلاحات متمرکز شده و نقد شکلی و ساختار هندسی آن را به فرصتی دیگر واگذار می‌نماید. در این جستار ابتدا پیشینه تحقیق در نقد اصطلاح‌نامه‌ها به ویژه اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بیان می‌شود و در نهایت به نقد محتوایی در زمینه روابط مفهومی پیشینی اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی در دو بخش ابهام اصطلاحات و خلط اصطلاحات مشابه در مکتب‌های فلسفی پرداخته می‌شود.

### پیشینه

#### سیر تاریخی نقد اصطلاح‌نامه‌ها؛ مقالات پیرامون سنجش اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی

اصطلاح‌نامه‌ها را می‌توان از لحاظ ماهیت، ساختار، روابط مفهومی، کارکرد و تعامل آنها مورد ارزیابی کمی و کیفی قرار داد. این مهم از دهه هفتاد میلادی شروع شد و در دهه هشتاد به شکل نظام‌مند و عمیقی استمرار یافت. دهه نود شروع دوره تشریح کاربرد نتایج حاصل از ارزیابی اصطلاح‌نامه در نظام ذخیره و پردازش اطلاعات بود. در شروع سده بیست و یکم میلادی مقوله ارزیابی کیفی اصطلاح‌نامه‌های خودکار مطرح شد و این روند تاکنون ادامه دارد و ارزیابی اصطلاح‌نامه‌ها و تأثیرشان در حوزه‌هایی همچون علم‌سنجی، تدوین اصطلاح‌نامه‌های هوشمند و نمایه‌سازی هوشمند و ایجاد کتابخانه‌های دیجیتال و بانک‌های اطلاعاتی مورد توجه می‌باشد (امیرحسینی، ۱۳۸۶).

در ایران در حوزه نقد اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی تاکنون چندین مقاله نگاشته شده که عبارت‌اند از:

۱. مقاله «ارزیابی اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بر اساس استاندارد Ansi/niso39.19 2005» (کازرانی و حریری، ۱۳۹۲). هدف این پژوهش ارزیابی اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی از چهار جنبه روابط معنایی، ساختار شکلی، نحوه ارائه و سیستم‌های مدیریت و نگهداری بر اساس آخرین ویرایش استاندارد ANSI/NISO z39.19 2005 است که با

استفاده از روش نمونه‌گیری نظام‌مند، نمونه‌ای از اصطلاحات آخرین ویرایش اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی را مورد مطالعه قرار داده است.

۲. مقاله «سنجش رضایتمندی کاربران از اصطلاح‌نامه علوم اسلامی به‌عنوان ابزار بازیابی» (حریری و هراتی‌زاده، ۱۳۹۴). هدف این پژوهش آگاهی از میزان رضایتمندی کاربران در استفاده از اصطلاح‌نامه علوم اسلامی به‌عنوان ابزار بازیابی اطلاعات است.

۳. «چالش‌های فراروی به‌کارگیری اصطلاح‌نامه در مدیریت دانش اسلامی» (نجیبی، ۱۳۹۴). هدف این پژوهش ارائه تجربه‌هایی است که در طی سال‌ها کار نظری و عملی در حوزه تدوین اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی به دست آمده است. تمرکز اصلی این مقاله بر چالش‌های فراروی به‌کارگیری اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی به منظور مدیریت دانش اسلامی به خصوص در بخش شناخت صحیح اصطلاحات یک شاخه از شاخه‌های علوم اسلامی و پرهیز از خلط میان اصطلاح‌نامه علوم و نمایه‌سازی متون است.

۴. «ارزیابی کیفی اصطلاح‌نامه کلام اسلامی پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی» (نجیبی، ۱۳۹۸). این مقاله درصدد نقد اصطلاح‌نامه کلام اسلامی است. از این رو ناظر به اتقان ساختاری، صحت روابط معنایی و قواعد شکلی آن است.

نتیجه اینکه هیچ‌یک از مقاله‌های یادشده درباره موضوع مقاله حاضر نیست و در حقیقت اولین دفعه است که پیرامون این موضوع مقاله‌ای نوشته می‌شود و این شاید به سبب نامأنوس بودن دانش اصطلاح‌نامه‌نگاری نزد متخصصان علم فلسفه و نبود درک درست از روابط اصطلاح‌نامه‌ای و نیز مشکل بودن فهم تخصصی بحث‌های فلسفی برای عموم و دانشجویان فلسفه، به ویژه نبود احاطه به ویژگی‌های اصطلاحات مکتب‌های فلسفی اسلامی است.

## ۱. نقد روابط مفهومی پیشینی

### ۱-۱. تعریف

روابط میان اصطلاحات یک علم در اصطلاح‌نامه تخصصی آن علم، روابط مفهومی است. روابط مفهومی میان اصطلاحات دو گونه تصور دارد: روابط پیشینی و روابط





پسینی یا نحوی. رابطه پیشینی یا اصطلاح‌نامه‌ای روابط منطقی میان اصطلاحات یک علم است؛ روابطی که در میان عرف خاص و متخصصان آن علم جا افتاده است و هیچ‌گونه وابستگی به مدرک و سند خاصی ندارد و در حقیقت پیوندی است که از نظر عقل، منطق و عرف خاص بین مفاهیم اصطلاحات یک علم وجود دارد. اما روابط پسینی روابطی هستند که میان اصطلاحات در یک متن ایجاد می‌شود که مربوط به نمایه‌سازی می‌باشد (آوستین و دیل، ۱۳۶۵، صص ۲-۳).

تبیین روابط معنایی پیشینی که در سراسر مقاله از آنها سخن به میان آمده و همچنین برخی اصطلاحات، با زبان ساده (به دور از دقت‌های فنی) در قالب یک مثال توضیح داده می‌شود: اصطلاح «علت» در فلسفه به «علت فاعلی»، «علت غایی» و غیره تقسیم می‌شود. عقل در تحلیل خود ابتدا سه اصطلاح «علت»، «علت فاعلی» و «علت غایی» را ملاحظه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که دامنه شمول مفهوم «علت» از آن دو فراگیرتر است و رابطه میان آنها عام و خاص است. یعنی دامنه مفهومی اصطلاح «علت» عام‌تر و آن دو خاص و زیرمجموعه اصطلاح «علت» هستند. در اصطلاح‌نامه به رابطه «اعم و اخص» رابطه «سلسله‌مراتبی» گفته می‌شود که رابطه طولی است. از این رو به علت «اصطلاح اعم» گویند که با نماد «اع» نمایش داده می‌شود و به «علت فاعلی» و «علت غایی» اصطلاح اخص گفته می‌شود که با نماد «اخ» نمایش داده می‌شود. علت فاعلی که اخص از علت است، خود به «علت فاعلی مختار» و «علت فاعلی مضطر» تقسیم می‌شود؛ پس علت فاعلی، اعم آن دو (اصطلاح فراتر) می‌شود و آن دو اخص آن (اصطلاح فروتر) هستند. در تحلیل عقلی میان «علت فاعلی» و «علت غایی» ارتباط وجود دارد؛ اما این ارتباط از نوع ارتباط طولی و «سلسله‌مراتبی» یا همان «اعم و اخص» نیست؛ چراکه این دو، قسم هستند و اقسام در یک تقسیم رابطه عرضی دارند. به این نوع رابطه در اصطلاح‌نامه‌نگاری رابطه وابستگی گویند که با نماد «او» نمایش داده می‌شود؛ بنابراین علت فاعلی و علت غایی با هم وابستگی دارند؛ یعنی به طور معمول وقتی ذهن اهل فن یکی را تصور کند، دیگری به ذهن متبادر می‌شود. یک نوع رابطه دیگر در اصطلاح‌نامه‌نگاری وجود دارد و آن رابطه «بک و بج» یا «هم‌ارز» است؛ یعنی دو

اصطلاحی که این رابطه میان آنها برقرار می‌شود، دارای ارزش مفهومی مشابه هستند و میان دو اصطلاح رابطهٔ ترادف یا شبه‌ترادف برقرار می‌باشد؛ برای مثال ممکن است گفته شود اصطلاح «علت» در فلسفه با اصطلاح «سبب وجود» رابطهٔ «بک و بچ» یا «ترادف» دارند. هرچند این دو با هم رابطهٔ ترادف یا بک و بچ دارند، اما چون اصطلاح «علت» در زبان اهل فن رایج‌تر و مشهورتر است، پس علت می‌شود «اصطلاح مرجح» که در اصطلاح‌نامه با علامت اختصاری «بک» (به کار ببرید) این رابطه نشان داده می‌شود و «سبب وجود» می‌شود اصطلاح نامرجح که با علامت بچ (به کار ببرید به جای) نشان داده می‌شود. پس اگر گفته شود «علت»، «بک» برای «سبب وجودی» است، به این معنا است که به جای «سبب وجودی» از اصطلاح «علت» استفاده کنید و آن را به کار ببرید که ثمرهٔ آن در ذخیره‌سازی و جستجوی اطلاعات روشن می‌شود (یعقوب‌نژاد، ۱۳۷۵، صص ۶۶-۸۰).

## ۲-۱. به کارگیری زبان اهل علم

اصل بسیار مهم در تدوین اصطلاح‌نامه، افزون بر آشنایی اصطلاح‌نامه‌نگار با محتوای موضوعی علم خاص، رعایت زبان مشهور متخصصان آن علم، عدم دخالت سلیقهٔ اصطلاح‌نامه‌نویسان در شکل اصطلاحات (مگر در موارد خاص) و نیز روابط مفهومی بین آنها و عدم ایجاد ابهام در روابط میان اصطلاحات یک علم است (لنکستر، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۱۲۷؛ یعقوب‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۳۸). بر این اساس رایج‌ترین شکل اصطلاح در میان اهل فن اخذ می‌شود تا کاربران و متخصصان به راحتی اصطلاح مورد نظر خود را بازبایی کرده و اطلاعات ذیل آن را مطالعه نمایند و دچار سردرگمی نشوند (آقابخشی، ۱۳۷۶، ص ۲۹). در فن اصطلاح‌نامه‌نگاری ضمن رعایت زبان اهل فن، برای پرهیز از هرگونه ابهام و به منظور برقراری روابط معنایی کامل و روشن، استفاده از امور ذیل شایسته است:

۱. توضیح گر (عبارت توضیحی)

۲. یادداشت دامنه (تعریف دامنهٔ مفهومی اصطلاح)







«توضیحگر» در موارد اشتراک لفظی به کار می‌رود و به‌عنوان قرینه معینه عمل کرده و روشن می‌سازد که کدام معنا از معنایی که این لفظ مشترک در آنها به کار رفته، در این اصطلاح اراده شده است؛ برای مثال لفظ «شیر» بین معنای «حیوان درنده» و «ماده لبنی» مشترک است. برای فرق گذاشتن بین این دو از توضیحگر استفاده و معلوم می‌شود «شیر (حیوان)» با «شیر (ماده لبنی)» به طور کامل با هم فرق دارند. نکته مهم این است که اگر اصطلاحی مشترک لفظی بود، دیگر بدون توضیحگر نباید به کار رود تا معلوم شود کدام اصطلاح از این لفظ اراده شده است و ابهام معنایی از بین برود (لنکستر، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۲۵؛ یعقوب‌نژاد، ۱۳۷۵، صص ۸۷-۹۳).

«یادداشت دامنه» برای تعیین محدوده و دامنه مفهومی یک اصطلاح به کار می‌رود؛ بنابراین اگر معنای مورد نظر از یک اصطلاح به اندازه کافی روشن نباشد، لازم است که در ادامه اصطلاح پس از نماد «ی.د» یادداشتی کوتاه نوشته شود که مثلاً در اینجا از این اصطلاح معنایی فراگیرتر یا خاص‌تر اراده شده است؛ برای مثال در همین اصطلاح‌نامه آمده است:

### عقل نظری

ی.د: منظور از عقل نظری قوه‌ای است که ادراکات را درک می‌کند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۰۹).<sup>۱</sup>

### ۳-۱. نقد روابط مفهومی

با توجه به آنچه بیان شد، اکنون به نقد محتوایی روابط پیشینی اصطلاح‌نامه فلسفه پرداخته می‌شود. متأسفانه چون این اصطلاح‌نامه اولین اصطلاح‌نامه تدوین شده از اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی است، مشکلات زیادی از این بابت دارد؛ اما به جهت پرهیز از طولانی شدن، تنها به دو مورد کلی و بیان مصداق‌های آنها بسنده

۱. به نظر نگارنده همین یادداشت دامنه نیز نادرست است و باید تغییر کند و مثلاً بشود: ادراک کننده امور کلی مرتبط با هست‌ها و نیست‌ها.

می‌شود: ۱. ابهام مفهومی برخی اصطلاحات؛ ۲. اشتراک لفظی یک اصطلاح در مکتب‌های فلسفی مختلف.

### ۱-۳-۱. ابهام مفهومی اصطلاحات

از جمله اشکالات اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی این است که دامنه مفهومی برخی اصطلاحات روشن نیست و این سبب ابهام در مفهوم اصطلاح و ایجاد روابط مفهومی نادرست و تکرار اصطلاحات مترادف و خلط اصطلاحات با همدیگر است؛ از جمله:

#### ۱-۳-۱-۱. ابهام مفهومی اصطلاح «حکمت»، «فلسفه»، «فلسفه (عام)» و «فلسفه (خاص)»

اصطلاح «فلسفه (عام)» دامنه مفهومی مبهمی دارد و معلوم نیست که توضیحگر (عام) چه دامنه مفهومی را شامل می‌شود و هیچ یادداشت دامنه‌ای آورده نشده که معنای آن را تبیین کند و در مقدمه اصطلاح‌نامه این ابهام برطرف نشده است؛ توضیح آنکه در میان فلاسفه مسلمان اصطلاح «حکمت» و «فلسفه» با هم مترادف هستند و اختصاص حکمت به علم فلسفه، اصطلاح خاص آنان است<sup>۱</sup> (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، صص ۱۲۱-۱۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۴۳۲؛ ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۶). اما در میان فلاسفه یونان، فلسفه و حکمت یک کاربرد عام دارد که از آن به «فلسفه به معنای عام» یاد می‌شود و به معنای علوم، دانش‌ها و همه قوانین علمی جهان است و بر این اساس علوم را به شاخه‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، صص ۱۲۱-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴)؛ بنابراین در عرف فیلسوفان مسلمان وقتی به طور مطلق گفته می‌شود «فلسفه» و یا «حکمت»، منظور دانش هستی‌شناسی یا فلسفه به معنای خاص یا اخص یا فلسفه اولی است؛ اما وقتی گفته می‌شود «فلسفه به معنای عام»، منظور همه علوم است.

۱. هرچند در اصطلاحات دیگر، به طور مثال در اصطلاح قرآن، حکمت مفهومی دارد که با مفهوم فلسفه متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۵۱).





فلسفه در این معنای عام، اسم برای علم خاصی نیست، بلکه اسم جنس برای مطلق علوم است (پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

به این موضوع در این اصطلاح‌نامه توجه کافی نشده و باعث ابهام‌هایی در روابط مفهومی گردیده است؛ زیرا خود آنها در مواردی این دو (فلسفه و حکمت با پسوند مثل فلسفه عملی و حکمت عملی) را مترادف می‌داند و بک و بج کرده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۸)؛ اما در مواردی این کار را نکرده‌اند؛ مانند «فلسفه (عام)»، «بج: «حکمت»؛ یعنی بین دو اصطلاح «حکمت بدون توضیحگر» و «فلسفه با توضیحگر عام» رابطه‌ی ترادف برقرار کرده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۵). این به آن معنا است که قواعد به کارگیری توضیحگر در تدوین اصطلاح‌نامه درست استفاده نشده است؛ زیرا اگر یک اصطلاح میان چند معنا مشترک لفظی است، باید در همه موارد از توضیحگر استفاده شود که متأسفانه انجام نشده است؛ برای مثال اگر فلسفه توضیحگر عام دارد («فلسفه (عام)»)، باید «حکمت» نیز که با آن مترادف است توضیحگر داشته باشد («حکمت (عام)») و رابطه‌ی آن در اصطلاح‌نامه این‌طور بشود: {حکمت (عام) بک: فلسفه (عام)}. درحالی که در اصطلاح‌نامه موجود به خلاف قواعد رایج اصطلاح‌نامه، «حکمت» را با اصطلاح «فلسفه (عام)»، بک و بج شده؛ یعنی رابطه‌ی ترادفی میان آنها برقرار کرده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۸).

همچنین بدون توجه به معنای اصطلاح «فلسفه (عام)» که همان «فلسفه به معنای عام» و مترادف علوم است، یک اصطلاح با عنوان «علوم» اخذ شده و بدون توجه به رابطه‌ی ترادف آن با اصطلاح «فلسفه به معنای عام»، برای آن زیر مجموعه‌هایی آورده شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۶۴).

اشکال دیگر این است که اصطلاح «فلسفه غرب» اخص شده برای اصطلاح «فلسفه (خاص)» که در ادامه اصل اشکال و راه‌حل آن تبیین می‌شود.

**راهکار پیشنهادی:** در چند مرحله راه برون‌رفت از اشکالات در این بخش

بیان می‌شود.

## اول

أ. باید در یادداشت دامنه توضیح داده می‌شد که منظور از فلسفه (عام)، فلسفه به معنای عام یا اعم آن است که همه قوانین علمی جهان را شامل می‌شود و مترادف با علوم است (پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، صص ۱۲۱-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴). سپس اصطلاح «علوم» را با «اصطلاح فلسفه (عام)» مترادف کرده و رابطه «بک و بیج» میانشان برقرار کرد.

ب. اصطلاح «فلسفه به معنای عام» و اصطلاح «حکمت به معنای عام» و «حکمت (عام)» باید بیج یا مترادف یا همان «اصطلاح غیر مرجح» شود برای «فلسفه (عام)»؛ ج. از آنجا که «فلسفه به معنای عام» یا همان علوم تقسیم می‌شود به حکمت عملی و حکمت نظری، پس لازم است دو اخص برای فلسفه (عام) آورده شود: یکی حکمت نظری به معنای علوم نظری و دیگری حکمت عملی به معنای علوم عملی.<sup>۱</sup>

### روابط پیشنهادی

۱. فلسفه (عام)

ی.د: اصطلاح فلسفه به معنای عام، همه دانش‌ها و قوانین علمی جهان را شامل

می‌شود.

بج: ۳:

فلسفه به معنای عام

علوم

۱. حکمت نظری یا علوم نظری عهده‌دار شناخت حقایقی است که هستی آنها در اختیار انسان نیست، به طوری که انسان باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد، آنها موجودند؛ مانند وجود خدا، فرشتگان، زمین، آسمان. حکمت عملی را نیز مختص شناخت اموری دانسته‌اند که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر انسان نباشد، هرگز آنها محقق نخواهد شد؛ نظیر مسایل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵؛ پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

۲. «د» نمادی برای یادداشت دامنه یا توضیحات مفهومی است که دامنه مفهومی یک اصطلاح را بیان می‌کند.

۳. «بج» نمادی برای مترادفات و شبهه مترادفات یک اصطلاح است.





حکمت (عام)

حکمت به معنای اعم

ا.خ.<sup>۱</sup>:

حکمت عملی

حکمت نظری<sup>۲</sup>

## دوم

اصطلاح «فلسفه (خاص)» یا همان «فلسفه به معنای اخص»<sup>۳</sup> که مباحث مربوط به هستی‌شناسی در ضمن آن مطرح می‌شود، باید همراه با یادداشت دامنه باشد تا معلوم شود که فلسفه غرب و فلسفه تجربی نمی‌تواند اخص مباحث هستی‌شناسی باشد؛ همچنین باید مترادفات و بیج‌های آن آورده شود تا با اصطلاحات دیگر خلط نشود.

ابهام مفهومی این اصطلاح سبب اشکالاتی شده است، از جمله این که «فلسفه اولی» در لسان اهل فن، بک و بیج و مترادف است برای «فلسفه به معنای اخص» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۵)؛ در حالی که در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی، فلسفه اولی مترادف شده برای امور عامه با عنوان «فلسفه اولی (امور عامه)»؛ در حالی که امور عامه از

۱. «ا.خ» نمادی برای اقسام یک اصطلاح و مصداق‌های آن است.

۲. برای مقایسه رجوع شود به: (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۷۲۵).

۳. حکمت نظری تقسیم شود به:

۱. علم فلسفه به معنای خاص یا هستی‌شناسی یا فلسفه علیا، فلسفه وسطا و فلسفه سفلا.

۲. علم ریاضیات یا فلسفه وسطی که علوم ریاضی، هندسه و هیئت را شامل می‌شود و تعلیمات نیز نامیده می‌شوند.

۳. علم طبیعیات که تمامی علوم طبیعی و مادی مثل فیزیک، شیمی و غیره را در بر می‌گیرد.

فلسفه به معنای خاص یا فلسفه علیا یا اولی، همان فلسفه به معنای اخص است که شامل بخشی خاص از مسایل و مباحث نظری علوم می‌شود. وجه اشتراک این مسایل در کاوش پیرامون اصل واقعیت اشیاء و احکام و عوارض ذاتی هستی آن‌هاست؛ بنابراین فلسفه علیا و اولی همان هستی‌شناسی است که در حقیقت مدخل اصلی برای اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی است و فلسفه و حکمت بدون هیچ قیدی ظهور در این معنا دارد.

فلسفه آن‌گاه که به صورت مطلق ذکر می‌شود، همین بخش از حکمت نظری، یعنی هستی‌شناسی به ذهن متبادر می‌گردد؛ همچنین حکمت عملی را نیز به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۴).

اخص‌های فلسفهٔ اولی یا همان فلسفه به معنای خاص است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۷).

## روابط پیشنهادی

### ۲. فلسفه (خاص)

ی.د: منظور فلسفه به معنای خاص یا اخص است که همان هستی‌شناسی و از شاخه‌های حکمت نظری است که آن نیز از شاخه‌های فلسفه به معنای عام یا فلسفه (عام) می‌باشد.

بع: حکمت (خاص)

فلسفه به معنای خاص

فلسفهٔ علیا

فلسفهٔ اولی

هستی‌شناسی

ا.ع: حکمت نظری

### سوم

اشکال دیگری که در این بخش به چشم می‌خورد این است که: «فلسفهٔ غرب» زیرمجموعهٔ «فلسفهٔ (خاص)» شده است که هیچ تعریفی از آن نشده و یادداشت دامنه ندارد و معلوم نیست توضیحگر (خاص) در مقابل چیست. از قرینه‌ها دانسته می‌شود که منظور تدوین‌کنندگان از اصطلاح فلسفه (خاص)، همان فلسفه به معنای اخص و هستی‌شناسی است که در این صورت به طور یقین «فلسفهٔ غرب» چون کاربردهای متفاوت و گاه متناقض دارد، نمی‌تواند اخص آن شود؛ به این بیان که:

اول: فلسفهٔ غرب در یک تقسیم به فلسفهٔ کلاسیک و فلسفهٔ جدید تقسیم می‌شود

---

۱. «ا.ع» نماد اصطلاح فراتر یا اصطلاح اعم است که در حکم مقسم برای این اصطلاح است و دامنهٔ مفهومی وسیع‌تری از آن دارد.





(حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸)؛ درحالی که بر خلاف این مطلب «فلسفه جدید» در اصطلاح‌نامه فلسفه در عرض «فلسفه غرب» یعنی وابسته آن قرار داده شده و نه اخص آن (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۵).

دوم: فلسفه کلاسیک همان فلسفه‌ای است که به گونه پیروی از ارسطو و افلاطون تا قرون وسطی متداول بوده است و فلسفه اسلامی مشاء و اشراق به نحوی دنباله آن به شمار می‌آید. اما فلسفه جدید غرب ماهیت‌های متفاوتی دارد و تعریف‌های متفاوت و گاه متناقضی در هر دوره از آن شده است. بدین‌سان این پرسش مطرح می‌شود که منظور شما از فلسفه غرب چیست که آن را اخص فلسفه (خاص) یا همان فلسفه به معنای هستی‌شناسی کرده‌اید؟

توضیح آن که از زمان رنسانس، روش فلسفه کلاسیک تغییر کرده و آن را در مقابل «علم» (science) قرار داده‌اند، به طوری که می‌گویند فلسفه کلاسیک محکوم «علم» شده است. فلاسفه اروپا در ابتدا می‌خواستند با علوم طبیعی سازشگری کنند و برای حفظ موجودیت فلسفه تا اندازه‌ای اصول فلسفه را با اصول تجربی علم تطبیق دادند. از آن تاریخ به بعد فلسفه به اصطلاح تجربی در غرب دایر شد و فلسفه مابعدالطبیعه رو به افول نهاد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۶۹-۷۰). نزد حس‌گرایان و پوزیتیویست‌ها فلسفه به معنای مهمل‌گویی بود و ارزش معرفتی نداشت و مشتمل بر قضایای غیر علمی بود (پارسائیا، ۱۳۷۷، صص ۲۹-۳۱). پس از کانت روح فلسفه در غرب متحول شد که به سمت معرفت‌شناسی رفت؛ هرچند پیش از کانت در برخی دوره‌ها وجودشناختی مرسوم بود؛ اما مدار مباحث فلسفی بر اساس تعریف کانت و نوکانتی‌ها، از هستی‌شناسی (Anthology) به معرفت‌شناسی (Epistemology) منتقل شد (پارسائیا، ۱۳۷۷، صص ۵۳-۷۰).

بنابراین با توجه به وجود دیدگاه‌های متفاوت و متعارض چگونه می‌توان فلسفه غرب را زیرمجموعه «فلسفه به معنای اخص» یا هستی‌شناسی قرار داد و با کدام تعریف و کاربرد؟ به خصوص اکنون که ماهیت آن معرفت‌شناسانه است. پس بهتر است یا فلسفه غرب را اخص فلسفه (عام) قرار داد یا با توضیح‌گر، مراحل فلسفه غرب را تبیین

کرد و اصطلاح را از اشتراک لفظی خارج کرد؛ مانند: فلسفه غرب (دوره کلاسیک)؛ فلسفه غرب (دوره حس‌گرایان)؛ فلسفه غرب (دوره کانت) و ...

### ۱-۳-۲. ابهام مفهومی اصطلاح «صفت ثبوتی (عام)» و «کمال»

در رده اصطلاحات «کمال» مشکلات زیادی به چشم می‌خورد؛ از جمله: اصطلاح اعم آن «صفت ثبوتی (عام)» است که خود این مفهوم مبهم است و معلوم نیست که آیا صفات ثبوتی خداوند متعال از آن اراده شده یا مطلق صفت ثبوتی؛ در حالی که از مطلق صفت ثبوتی در فلسفه بحث نمی‌شود. از این رو معلوم نیست این توضیحگر در مقابل چیست و یادداشت دامنه نیز ندارد (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۹۸). افزون بر آن معلوم نیست که اصطلاح «کمال» که اخص اصطلاح «صفت ثبوتی عام» قرار دارد، چه معنایی از آن اراده شده که اخص آن شده است؛ چرا که «کمال» در فلسفه به معنای فعلیت و تمامیت است<sup>۱</sup> (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۱۹۱؛ تهانوی، ۱۳۹۶، ج ۲، صص ۱۳۸۳-۱۳۸۴) مفاهیمی همچون خیر، کمال، فعلیت و وحدت اموری هستند که از حیثیت وجود به اشیاء نسبت داده می‌شوند و مساوق وجوداند و از معقولات ثانیه فلسفی هستند. در مقابل مفاهیم مغایرت، کثرت و شر اموری هستند که از حیثیت ماهوی عارض ممکنات می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۲۲۶). اصطلاح «فعلیت» در اصطلاح‌نامه فلسفه، اخص اصطلاح «معقولات ثانیه فلسفی» قرار گرفته؛ اما «کمال» زیرمجموعه اصطلاحی قرار گرفته که مفهوم آن روشن نیست. افزون بر آن اصطلاح «خیر» که مساوق کمال است را زیرمجموعه «احکام ایجابی وجود» قرار داده‌اند؛ اما فعلیت و کمال را اخص نکرده‌اند، در حالی که آنها نیز از احکام

۱. کمال در فلسفه به معنای فعلیت، دارایی و وجود است و غیر از کمالی است که در علم اخلاق مطرح می‌شود. در علم اخلاق، کمال و نقص بر اساس معیارهای عقل عملی و ارزشی سنجیده می‌شود؛ اما در فلسفه مسائل ارزشی نقشی ندارد و معیارهای عقل نظری در آن حاکم است. در فلسفه بحث بر سر وجدان و فقدان و هستی و نیستی است. آنچه وجدان و هستی است، کمال و آنچه فقدان و نیستی است، نقصان به شمار می‌رود؛ خواه از بایستی‌ها باشد و خواه از نبایستی‌ها و خواه از اساس از حوزه علم اخلاق بیرون باشد (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸).







ایجابی وجود هستند و این دو گانه عمل کردن در موارد مشابه است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۷).

۲. اصطلاح «کمال ثانوی» و «کمال اولی» زیرمجموعه «صفت ثبوتی (عام)» شده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۹۸)، درحالی که کمالات اولی وصف نیستند، بلکه جزء ماهیت و از ذاتیات و منوع نوع هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۴۵۴). توضیح آن که کمال اولی یا کمال بالفعل یک چیز، مایه تمامیت حقیقت آن شیء است؛ یعنی کمالی است که شیء در وجود و بقایش به آن وابسته است؛ مانند ناطق بودن و ادراک کلیات در انسان موجود؛ اما کمال ثانی یا کمال بالقوه شیء کمالی است که پس از تمامیت حقیقت یک شیء کسب می‌شود و از عوارض و اوصاف یک شیء می‌باشد؛ یعنی شیء در وجود و بقای خود به آن وابسته نیست؛ همچون تعجب انسان، حرارت آتش و شیرینی قند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸؛ آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۴۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۷).

۳. از مواردی که ابهام را زیاد کرده این است که در فلسفه، کمال اول و کمال ثانی در دو مورد استعمال می‌شود:

مورد اول: کمال اولی و ثانوی مطلق؛

هریک از صور نوعیه و نفوس که انواع به وسیله آنها فعلیت می‌یابند، نسبت به ماده و متعلق خود کمال اول و آثار تراونده از آن کمال ثانی خوانده می‌شود.

مورد دوم: کمال اولی و ثانوی اضافی؛

چنانچه حرکتی برای جسم به سوی غایتی فرض شود، وصفی که جسم درحالی که هنوز در امتداد مسافت است به خود می‌گیرد، کمال اول برای آن است؛ ولی نه کمال مطلق، چنانچه صور نوعیه و نفوس بوده‌اند، بلکه کمال اول بودنش از حیث ارتباطش به غایت که وصول به آن کمال ثانی است می‌باشد که جسم نسبت به آن هنوز بالقوه است. پس جسمی که هنوز حرکت نکرده، دارای دو قوه است: قوه اصل حرکت و قوه وصول به غایت. با حصول حرکت، قوه اول فعلیت می‌یابد و کمال اول برای جسم حاصل می‌شود؛ اما کمال اول بودنش از آن حیث است که متعلق الوجود و مرتبط به غایت است و هنوز قوه وصول جسم بدان باقی می‌باشد و با وصول به غایت، قوه ثانی

فعلیت می‌یابد و کمال ثانی برای جسم حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۱؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۳۰).

با توجه به دو کاربرد برای کمال اولی و ثانوی، باید این‌طور اخذ می‌شد: کمال اولی (مطلق) در مقابل کمال ثانوی (مطلق)؛ و کمال اولی (اضافی) در مقابل کمال ثانوی (اضافی).

۴. در فلسفه «کمال صناعی» در مقابل «کمال طبیعی» است (تهانوی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۷۱۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۱۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۳۵۱). اما در اصطلاح‌نامه فلسفه متأسفانه اصطلاح «کمال طبیعی» اخذ نشده و در اصطلاح‌نامه وجود ندارد (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۱).

۵. برای «کمال حقیقی» تنها یک اخص آورده و آن «کمال فوق تمام» است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۰). سؤال این است که آیا «کمال تمام» یا تام، کمال حقیقی نیست؟ و چرا اخص نشده است؟

۶. مفهوم اصطلاح «کمال فوق تمام» همان «کمال اتم» است؛ اما بک و بیج نشده‌اند، یعنی رابطه ترادف میان آنها برقرار نشده است.<sup>۱</sup>

۱. موجود یا تام است یا ناقص. تام یا فوق تمام (اتم) است یا غیر فوق تمام (تام) و ناقص یا مستکفی است یا غیر مستکفی.

موجود تام عبارت است از موجودی که هیچ‌چیز در او بالقوه نیست و حالت منتظره ندارد و هر کمال که به امکان عام ممکن باشد، برایش حاصل است. موجود تام، عقول و واجب تعالی را در بر می‌گیرد. موجود ناقص آن است که تمام اوصاف ممکنش بالقوه‌اند و باید به وسیله عامل خارجی به فعلیت برسند.

موجود «تام» اگر چنان باشد که کمالات از او سرریز شود و به دیگر موجودات سرایت کند، «فوق‌التمام» است؛ زیرا این موجود به‌خودی‌خود «تام» و تمامیت و کمال از او به دیگران سرایت می‌کند. موجود تام در عقول فعال و موجود «فوق‌التمام» در ذات باری تعالی منحصر است. «ناقص» چنانچه در تحصیل کمالات جز ذات و علتش به چیزی نیازمند نباشد، مستکفی خوانده می‌شود؛ مانند نفوس انبیا که ذواتشان برای تحصیل کمالات کافی است. دیگر نفوس انسانی که برای تکمیل ذواتشان علاوه بر ذات خود به عوامل خارجی نیازمندند، غیر مستکفی خوانده می‌شوند؛ مثل این که انسان‌ها برای رسیدن به کمال به انبیا و اوصیاء علیهم‌السلام نیازمندند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۶۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۰۵).





۷. «کمال ذاتی» همان «کمال اولی» است و «کمال عرضی» همان «کمال ثانوی» است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸؛ آل یاسین، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷الف، ص ۴۷؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۶۲۹)؛ اما متأسفانه بک و بج نشده‌اند، یعنی رابطهٔ مترادف میان آنها برقرار نشده است.

۸. اعم «کمال علمی» و «کمال عملی» کمال نفس انسان است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، صص ۶۵۷، ۷۱۳، ۷۳۹؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸)؛ اما به اشتباه «کمال» اعم آنها شده است که در حقیقت اعم برای اعم است و به کارگیری اصطلاح «اعم اعم» به جای اصطلاح «اعم» اشتباه است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۰).

۹. اصطلاحی به نام «کمال ما» اخذ شده که اصطلاح فلسفی نیست، بلکه یک واژهٔ ادبی است به معنای یک کمال نامشخص (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۱).

### ۱-۳-۲. اشتراک لفظی یک اصطلاح در مکتب‌های فلسفی مختلف

از ضعف‌های این اصطلاح‌نامه عدم توجه به تفاوت مبانی مکتب‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است؛ بی توجه به این که یک اصطلاح در یک مکتب فلسفی می‌تواند مشترک لفظی با همان اصطلاح در مکتب دیگر باشد و به صرف شباهت لفظی آن دو نمی‌توان آنها را مترادف دانست که در ادامه فقط به مشکلات موجود در اصطلاح نور و وجود اشاره می‌شود:

#### ۱-۳-۲-۱. اصطلاح «نور» و «وجود»

این موضوع در اصطلاح «نور» که بر اساس نظام نوری اشراقی معنایی خاص و فلسفی، متفاوت از معنای نور طبیعی دارد و همچنین اصطلاح «وجود» خود را به وضوح نشان می‌دهد (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۲) و همین عدم توجه سبب اشتباهات بزرگی در تعیین روابط شده است که زینندهٔ اصطلاح‌نامهٔ فلسفهٔ اسلامی نیست.

توضیح آنکه بر اساس مبانی مکتب اشراق، نور معنای فلسفی دارد و به معنای ماهیت جوهری مجردی است که خودش را ادراک می‌کند و برخوردار از حیات و فیاضیت است؛ برخلاف نور طبیعی، مانند نور خورشید که تنها کیف است و عارض بر ماده (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۹۰؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۱۷-۱۲۱، ۱۳۱، ۱۹۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۸-۳۶).

همچنین اصطلاح «وجود» در اصطلاح مشاء و حکمت متعالیه به معنای تحقق و هستی به کار می‌رود؛ ولی در نظام اشراق در معنای ظهور و خودآگاهی نیز به کار رفته است. در نزد اشراق «وجود به معنای تحقق»، امری اعتباری است و اصالت با ماهیت است؛ اما «وجود به معنای «الحاضر عند نفسه» خودپیدایی و خودآگاهی» اصیل است؛ چون از اقسام ماهیت است و نه وجود به معنای تحقق؛ بنابراین آن وجود که نزد شیخ اشراق اعتباری است، وجود به معنای تحقق است. در مقابل وجودی که عینیت و اصالت دارد، وجودی است که به معنای ظهور، خودآگاهی و حیات است که امری ماهوی و مترادف با نور است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۸-۳۳).

متأسفانه به این نکته دقیق در تدوین اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی توجه نشده است. از این رو اشتباهات فاحشی در امر تنظیم روابط بین اصطلاحات پیش آمده است؛ از جمله:

«وجود» به اشتباه اعم شده برای «نور» (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۲). در حالی که وجود در اصطلاح مشاء و حکمت متعالیه عبارت است از تحقق و در هردو مکتب فلسفی، مقابل ماهیت است. اما وجود در دستگاه اشراق به معنای «الظاهر عند نفسه» است که با «نور» که امر ماهوی است، رابطه ترادف و بک و بچ دارد. پس اصطلاح اعم «نور» به معنای فلسفی، «ماهیت» (به طور دقیق، ماهیت مجرد) است و نه «وجود» به معنای تحقق و هستی.

بر این اساس «لفظ وجود» مشترک لفظی است برای دو معنای «تحقق» و معنای





«الظاهر عند نفسه»؛ پس بر اساس قواعد مسلم اصطلاح‌نامه‌نگاری باید با توضیح‌گر به کار رود و وجود دو اصطلاح شود: «وجود (هستی)» و «یا وجود (الظاهر عند نفسه)؛ آن‌گاه «وجود (الظاهر عند نفسه)» بج یا همان مترادف شود برای «نور»؛ سپس اعم «نور» بشود «ماهیت» که با آنچه اکنون در اصطلاح‌نامه فلسفه است، بسیار متفاوت خواهد بود (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۲).

«نور جوهری» در اصطلاح اشراق برای «نور الانوار»، «نور قاهر» یا «انوار قاهره» و «انوار اسفهبديه» به کار می‌رود که متأسفانه در اصطلاح‌نامه فلسفه «اخص‌های» آن آورده نشده‌اند؛ یعنی رابطه اعم و اخص میان آنها برقرار نشده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۴)؛ درحالی‌که در اصطلاح‌نامه یک علم باید روابط متقابل میان اصطلاحات برقرار شود. توضیح آن که شیخ اشراق درباره انقسام نور می‌گوید: اگر نور بر چیزی به‌راستی صدق کند، آن نور «فی‌نفسه» خواهد بود که خود بر دو قسم است: الف. «فی‌نفسه لِنفسه» که همان نور جوهری مجرد (نور الانوار، انوار قاهره و انوار اسفهبديه) است که امر جوهری قائم به خود و نور قیوم است؛ ب. «فی‌نفسه لغيره» که همان نور عرضی یا عارضی است که بر غیر خودش (نور جوهری) عارض می‌شود؛ یعنی امر قائم به غیر است؛ همچون انوار سانحه یا همان نور عارض (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۴۱-۴۲).

«نور عارض» در این اصطلاح‌نامه با نور مادی یکی دانسته شده و در مقابل «نور مجرد» قرار گرفته و بین آنها رابطه وابستگی (ا.و) برقرار شده است و «نه رابطه اعم و اخص» (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۴)؛ درحالی‌که «نور عارض» خود بر دو قسم است: یکی نوری که در اجسام است که همان نور طبیعی مادی است و از اقسام کیف مبصر و عرض می‌باشد و دیگری نوری فلسفی که در انوار مجرده است و جوهر می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۴؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۵).

از اشتباهات فاحش در این اصطلاح‌نامه این است که «انوار قاهره اعلون» با «انوار قاهره طولیه» و «انوار قاهره عالیه» که یکی هستند، «بک و بج» نشده و نه تنها رابطه

ترادف میان آنها برقرار نشده، بلکه در عرض هم قرار گرفته و رابطه وابستگی میانشان برقرار شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵). این در حالی است که متن‌های فلسفی صراحت دارد که انوار قاهره طولیه در مقابل انوار قاهره عرضیه قرار دارد که هر دو زیرمجموعه انوار قاهره یعنی موجودات مجرد عقلی هستند. «عقول طولی» که «انوار قاهره طولی» یا «انوار قاهره اعلون» یا «قواهر اصول اعلون» یا «انوار قاهره عالیه» نیز نامیده می‌شوند، نسبت به هم علت و معلول هستند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴)؛ اما عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی نسبت به همدیگر علت و معلول نیستند. انوار قاهره طولیه در برترین مراتب هستی قرار دارند؛ یعنی بالاتر از انوار قاهره عرضی هستند که آنها بالاتر از عالم مثال و عالم اجسام (برزخ‌های فلکی یا عنصری) هستند؛ لذا به آنها انوار قاهره برین یا همان اعلون گویند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۸۱-۸۹، ۱۴۵).

همچنین «انوار قاهره عرضیه» با «انوار قاهره صوریه» رابطه ترادف دارند که آنها نیز در این اصطلاح‌نامه مترادف نشده‌اند، بلکه رابطه وابستگی بینشان برقرار شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵)؛ درحالی‌که متون فلسفی صراحت دارند که انوار قاهره عرضیه یا انوار قاهره صوریه که به آنها عقول عرضی، مثل افلاطونی، ارباب انواع و ارباب اصنام نیز گفته می‌شود، انواری هستند که رابطه بین آن ترتیبی و علی و معلولی نیست و به لحاظ ترتیب وجودی پس از انوار قاهره اعلون یا همان عقول طولی قرار می‌گیرند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۴۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۸۱-۸۴؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۲).

«نور قاهر فیاض» اصطلاح اخص شده برای «نور قاهر» (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵)، درحالی‌که مترادف آن است؛ زیرا همه انوار قاهره فیاض‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۲).

«نور عقلی اسفهدی» همان «نور اسفهدی» یا «نور اسفهد» یا «نور اسفهدیه» است؛





در حالی که در اصطلاح‌نامه «نور عقلی اسفهدی» جداگانه آمده (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵) و هیچ رابطه‌ای با سه تای دیگر ندارد و آن سه تای دیگر برای «نفس مدبره» بجا آورده شده و رابطه‌ی مترادفی میانشان برقرار شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۱۰۶۰-۱۰۶۱). در حالی که بهتر بود بر اساس اصطلاح اشراقیون، نخست نور اسفهدی اصطلاح مرجح می‌شد و نه نفس مدبره؛ زیرا رعایت لسان اهل علم به خصوص اهل مکتب فلسفی خاص الزامی است؛ سپس «نفس مدبره» یا همان «نور اسفهدی» یا «انوار اسفهدیه» شامل نفس انسان و نفس فلک است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۲۰۰-۲۰۱)؛ اما در اصطلاح‌نامه تنها نفس فلک با عنوان «نفوس مدبره فلکیه» اخص آن شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۶۱)؛ بنابراین چون «نور اسفهدیه» یا «انوار اسفهدیه» از عقول هستند، باید «نور عقلی اسفهدیه» با «نور اسفهدی» مترادف می‌شدند که این طور نشد؛ زیرا در متون اشراقی به عقلی بودن نور اسفهدی تصریح شده است. «نفس مدبره» یا «نور اسفهدی» در ذاتش همچون عقول مجرده یا همان انوار قاهره، مجرد و نوری است، اما به لحاظ مرتبه در بین انوار مجرد، در نهایت تنزل قرار دارد و به همین جهت با عالم ماده در ارتباط و تماس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۲۶). از آنجا که حقیقت نور همان «حیات» و حقیقت حیات همان علم و ادراک حضوری نسبت به خود است، پس حقیقت «نفس» که نور اسفهدی است نیز چیزی بیش از حیات نخواهد بود؛ یعنی حیات ذات نفس است و نه وصفی برای نفس. از این رو ماهیت نفس، ادراک، نور و حیات است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۹-۳۵).

اشتباه دیگری در رده‌ی نور این است که «انوار متصرفه» جدای از «انوار اسفهدیه» و «نفس مدبره» آورده شده است، در حالی که مترادف آنها است؛ زیرا «انوار اسفهدیه» یا «نفوس مدبره» تدبیر و تصرف در بدن (اعم از عنصری و یا فلکی) دارند و به همین جهت آنها را انوار متصرفه نیز نامیده‌اند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۸۰۴).

اشتباه دیگر این است که «انوار مدبره» جدای از «انوار اسفهدیه» یا «نفس مدبره»

آورده شده، یعنی بدون ایجاد رابطه‌ی مترادف میان آنها (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۲). آن‌گاه «انوار مدیره» را وابسته برای «انوار مدبره» قرار داده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۲). در حالی که گفته شد انوار مدبره همان انوار اسفهدیه هستند که مترادف با نفس مدبرند و تدبیر سبب می‌شود که به نفس یا انوار، اطلاق مدبره شود و مدیریت بدن سبب می‌شود که به آن نفس یا انوار، مدبره گویند؛ پس با هم مترادف دارند و جدای از هم نیستند (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۷۱؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).<sup>۱</sup>

## نتیجه‌گیری

اصطلاح‌نامه‌ی فلسفه‌ی اسلامی هرچند در نوع خود کتابی کم‌نظیر است؛ اما به سبب این که اولین اصطلاح‌نامه تدوین شده از مجموعه اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی است و بیش از ربع سده از تدوین آن می‌گذرد نیازمند ویرایش جدی است؛ افزون بر مرجعیت علمی پژوهشگاه، آنچه این امر را ضروری می‌کند؛ این است که این اصطلاح‌نامه مورد توجه برخی مراکز علمی و پایگاه‌های اینترنتی در داخل و خارج قرار گرفته است. این اصطلاح‌نامه هم به لحاظ شکلی و هم محتوایی دچار نقایص و کاستی‌هایی است که پرداختن به آنها و نقد و ارزیابی آنها در یک مقاله نمی‌گنجد. از این رو نگارنده ضمن درخواست ویرایش مجدد آن و نیز درخواست برگزاری کرسی‌های نقد از مدیران پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ضروری دانست که ارزیابی آن را فقط در بخش ماهوی آن هم تنها در بخش روابط معنایی پیشینی، در این مقاله ارائه کرده و در نهایت به دلیل اشکالات بسیار فقط در دو بخش «ابهام مفهومی برخی اصطلاحات» و «عدم توجه به تاثیر اختلاف مبانی مکتب‌های فلسفی در مشترک لفظی شدن اصطلاحات

۱. متأسفانه اشکالات دیگری در «رده‌نور» به چشم می‌خورد که از بیان آن به جهت طولانی شدن مقاله خودداری می‌شود.





مشابه» این ارزیابی را انجام دهد. در بخش اول از چالش‌های ناشی از ابهام مفهومی اصطلاح «حکمت»، «فلسفه»، «فلسفه (عام)» و «فلسفه (خاص)» و نیز ابهام مفهومی اصطلاح «صفت ثبوتی (عام)» و «کمال» و نقش آن در ایجاد روابط منطقی نادرست، بحث کرده و ضمن بیان مشکلات، راهکارهایی ارائه نماید. در بخش دوم تنها به بررسی مشکلات ناشی از اصطلاح «نور» و «وجود» پرداخته و ضمن بیان مشترک لفظی بودن آن در مکتب‌های فلسفی، راه کارهایی برای حل مشکل ارائه کرده است.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۳

## فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، مهدی. (۱۳۷۷). اساس التوحید (مصحح: جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. آشتیانی، مهدی. (۱۳۹۰). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری (ج ۲). قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی.
۴. آقابخشی، علی. (۱۳۷۶). نمایه‌سازی همارا (چاپ دوم). تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۵. آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵ق). الفارابی فی حدوده و رسومه (چاپ اول). بیروت: عالم‌الکتاب.
۶. آوستین، دراک؛ دیل، پیت. (۱۳۶۵). راهنمای تهیه و گسترش اصطلاح‌نامه یک زبان (مترجم: عباس حری، چاپ دوم). تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی ایران.
۷. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۴ق). التعليقات (محقق: عبدالرحمن بدوی). قم: مرکز النشر مکتب الإعلام الإسلامی.
۸. امیرحسینی، مازیار. (۱۳۸۶). ارزیابی عوامل کمی و کیفی در اصطلاح‌نامه‌های فارسی. کتاب ماه، ۱۱۸، صص ۶۵-۷۲.
۹. بنی‌اقبال، ناهید. (۱۳۸۱). میزگرد نقد و بررسی اصطلاح‌نامه فرهنگی فارسی (اصفا). کتاب ماه، ۶۲، صص ۴۴-۶۱.
۱۰. پارسانیا، حمید. (۱۳۷۷). فلسفه و علم (چاپ اول). قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. تهانوی، محمدعلی. (۱۳۹۶م). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم (محقق: علی فرید دحروج، ج ۲، چاپ اول). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۶، ۷، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.





۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحق مختوم (ج ۱-۱، ج ۲-۵، چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). فلسفه صدرا (ج ۱، چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم (ج ۱، ۱۲، چاپ هشتم). قم: انتشارات اسراء.
۱۶. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). جستارهای فلسفی (گردآورنده: عبدالله نصری، چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. حری، عباس و دیگران. (۱۳۸۱). دائرة المعارف کتابداری و اطلاع رسانی (ج ۱، چاپ اول). تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۱۸. حریری، نجلا؛ هراتی زاده، سائنا. (۱۳۹۴). سنجش رضایت‌مندی کاربران از اصطلاح‌نامه علوم اسلامی به عنوان ابزار بازیابی. فصلنامه مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، ۲۶(۱۰۲)، صص ۱۴۱-۱۶۰.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی (چاپ اول). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). دروس معرفت نفس (چاپ اول). قم: انتشارات الف. لام.
- میم سجادی، جعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی (چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۱. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا (چاپ اول). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. شیخ اشراق (سهروردی)، یحیی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۳. شیروانی، علی. (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث (حدوث العالم) (محقق: حسین موسویان). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷ الف). آغاز فلسفه (مترجم: محمد علی گرامی). قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷ ب). مجموعه رسائل (مولف: هادی خسروشاهی، ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۲۸. غفاری، محمد خالد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۹. کازرانی، مریم؛ حریری، نجلا. (۱۳۹۲). مقاله ارزیابی اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بر اساس استاندارد Ansi/nisoz39.19 2005. نشریه کتابداری و اطلاع رسانی، ۱۶(۲)، صص ۱۰۲-۷۷.
۳۰. لنکستر، اف. دبلیو. (۱۳۸۲). نمایه سازی و چکیده‌نویسی، مبانی نظری و عملی (مترجم: عباس گیلوری، چاپ اول). تهران: نشر چاپار.
۳۱. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. (۱۳۷۶). اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی (ج ۱ و ۲، چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ اول). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۷، ۱۳، چاپ اول). تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. ملک شاهی، حسن. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات سروش.
۳۵. میرداماد، محمد باقر. (۱۳۷۴). القبسات (محقق: مهدی محقق، چاپ اول). تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۳۶. نجیبی، مهدی. (۱۳۹۴). چالش‌های فراروی به کارگیری اصطلاح‌نامه در مدیریت دانش اسلامی. فصلنامه مدیریت دانش اسلامی، ش ۱، صص ۲۳-۳۸.
۳۷. نجیبی، مهدی. (۱۳۹۸). ارزیابی کیفی اصطلاح‌نامه کلام اسلامی پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی. فصلنامه مدیریت دانش اسلامی، ۱(۲)، صص ۱۰۳-۱۲۵.
۳۸. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق (محقق: مهدی علی‌پور، ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات سبحان.
۳۹. یعقوب‌نژاد، محمدهادی. (۱۳۷۵). درآمدی بر مبانی اصطلاح‌نامه علوم اسلامی (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.



## References

1. Aghabaskhshi, A. (1376 AP). *Coordinate indexing*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Iranian Center for Scientific Information and Documents. [In Persian]
2. Al Yasin, J. (1405 AH). *Al-Farabi in his own limits*. (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
3. Amirhosseini, M. (1386 AP). Evaluation of the quantitative and qualitative factors in Persian thesauri. *Ketab mah*, 118, pp. 5-72. [In Persian]
4. Ashtiani, M. (1377 AP). *Asas al-tawhid*. (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Amir Kabir Publication. [In Arabic]
5. Ashtiani, M. (1390 AP). *Commentary on Sabzawari's Sharh manzuma hikmat*. (Vol. 2). Qom: Mu'tamar al-'Allama al-Ashtiani. [In Arabic]
6. Ashtiani, S. J. (1381 AP). *An exposition of Zad al-musafir*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
7. Austin, D., Dale, P. (1365 AP). *Guidelines for the Establishment and Development of Monolingual Thesauri*. (A. Horri, Trans., 2<sup>nd</sup> Ed.). Tehran: Iranian Center for Scientific Documents. [In Persian]
8. Bani Eghbal, N. (1381 AP). A session on critique and study of the Persian cultural lexicon. *Ketab mah*, 2(62), pp. 44-61. [In Persian]
9. Center for Islamic Studies and Research. (1376 AP). *Lexicon of Islamic philosophy*. (Vols. 1-2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Persian]
10. Ghaffari, M. Kh. (1380 AP). Dictionary of the terms in Shaykh al-Ishraq's works. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Persian]
11. Haeri Yazdi, M. (1384 AP). *Philosophical inquiries*. (A. Nasri, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
12. Hariri, N., Haratizadeh, S. (1394 AP). Measuring usres' satisfaction with the *Lexicon of Islamic sciences* as a retrieval tool. *Quarterley of national studies of librarianship and information organization*, 26(102), pp. 141-160. [In Persian]



13. Hassanzadeh Amoli, H. (1365 AP). *Nusus al-hukam bar fusus al-hikam Farabi*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Raja Center for Cultural Publication. [In Persian]
14. Hassanzadeh Amoli, H. (1385 AP). *Lessons on self-knowledge*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alef. Lam. Mim. Publication. [In Persian]
15. Horri, A. et al. (1381 AP). *Encyclopedia of librarianship and information*. (Vol. 1, first ed.). Tehran: National Library of the Islamic Republic of Iran. [In Persian]
16. Ibn Sina, H. (1404 AH). *Al-Ta'liqat*. (A. Badawi, Ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Arabic]
17. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Rahiq makhtum*. (Vols. 1, 2-5, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Isra Publications.
18. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Sadra's philosophy*. (vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Isra Publication. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (1398 AP). *Tasnim exegesis of the Quran*. (vols. 1, 12, eighth ed.). Qom: Isra Publication. [In Persian]
20. Jurjani, A. (1325 AH). *Sharh al-mawaqif*. (vols. 6, 7, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: al-Sharif al-Radi. [In Arabic]
21. Karzani, M; Hariri, N. (1392 AP). Evaluating the lexicons of Islamic sciences according to the standard of ansi/nisoZ 39.19 2005. *Journal of librarianship and information*, 16(2), pp. 77-102. [In Persian]
22. Lancaster, F. W. (1382 AP). *Indexing and Abstracting in Theory and Practice*. (A. Gilvari, Trans., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Chapar Publication. [In Persian]
23. Malekshahi, H. (1392 AP). *Translation and exposition of al-Isharat wa-l-tanbihat*. (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Soroush Publication. [In Persian]
24. Mesbah Yazdi, M. T. (1366 AP). *Teaching philosophy*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Islamic Propagation Office. [In Persian]
25. Mirdamad, M. B. (1374 AP). *Al-Qabasat*. (M. Mohaghegh, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]



26. Motahhari, M. (1376 AP). *Collected works of Shahid Motahhari*. (Vol. 7, 13, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Sadra Publication. [In Persian]
27. Najibi, M. (1394 AP). *Challenges before deployment of lexicons in managing the Islamic science*. *Quarterley of management of the Islamic science*, 1, pp. 23-38. [In Persian]
28. Najibi, M. (1398 AP). A qualitative evaluation of the lexicon of Islamic theology of the Research Center for Managing Islamic Information and Documents. *Quarterley of management of the Islamic science*, 1(2), pp. 103-125. [In Persian]
29. Parsania, H. (1377 AP). *Philosophy and science*. (First ed.). Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
30. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1354 AP). *The origin and the resurrection*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic]
31. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1378 AP). *An essay on the incipience of the world*. (H. Mousavian, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
32. Sajjadi, J. (1375 AP). *Dictionary of philosophical and theological disciplines*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Amir Kabir Publication. [In Persian]
33. Sajjadi, J. (1379 AP). *Dicionary of Mulla Sadra's philosophical terms*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance and Culture. [In Persian]
34. Shaykh al-Ishraq (Suhrawardi), Y. (1372 AP). *Collected writings of Shaykh al-Ishraq*. (Vols. 1, 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, affiliated with the Ministry of Culture and Higher Education. [In Arabic]
35. Shirvani, A. (1377 AP). *Exposition of the philosophical terms in Bidayat al-hikma and Nihayat al-hikma*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Persian]
36. Tabataba'i, M. H. (1387a AP). *The beginning of philosophy*. (M. A. Gerami, Trans.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]





37. Tabataba'i, M. H. (1387b AP). *Collected essays*. (H. Khosroshahi, Ed., vol. 1). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
38. Tahanuwi, M. A. (1396 AH). *Encyclopedia of the terminologies of sciences and arts*. (A. Farid Dahruj, Ed., vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Maktaba Lubnan Nashirun. [In Arabic]
39. Yaghoubnezhad, M. H. (1375 AP). *An introduction to the foundations of the lexicon of Islamic sciences*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Persian]
40. Yazdanpanah, Y. (1389 AP). *Illuminationist philosophy*. (M. Alipour, Ed., vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Sobhan Publication. [In Persian]



۱۲۸

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۳