



University of Tehran

## The Evolution of the Concept of I'tibāriyyah and Its Impact on the Identity of Divine Attributes with the Essence in the Thought of Ṣadr al-Muta'allihīn Shīrāzī

Haniyeh Amininejad<sup>1</sup> | Hassan Ebrahimi<sup>2</sup>

1. MA, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [amininejad.haniy@ut.ac.ir](mailto:amininejad.haniy@ut.ac.ir)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [ebrahim@ut.ac.ir](mailto:ebrahim@ut.ac.ir)

### Abstract

The relationship between the attributes and the Divine Essence is one of the most difficult and significant topics in Islamic theology, extensively examined by both theological and philosophical schools. Reconciling the preservation of divine unity (tawhīd) and simplicity (basāṭah) with the existence of multiple attributes in the Necessary Being poses a profound and far-reaching challenge. In theological discourse, attempts to address this problem have included propositions such as the negation of attributes from the Divine Essence, the addition of attributes to the Divine Essence, and the substitution of the Essence for the attributes. Philosophers, by contrast, proposed the theory of the identity of attributes with the Divine Essence. Although the theory of identity offers clear and rational grounds, its internal complexity—particularly the integration of multiplicity within unity—remained ambiguous prior to Ṣadr al-Muta'allihīn. Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), through the introduction of taḥaqquqāt i'tibāriyyah (mentally abstracted actualizations), brought transformative insights to philosophy, including the resolution of this challenge and the possibility of assimilating multiplicities within a unitary existence. Ṣadr al-Muta'allihīn's first engagement with the problem of integrating multiplicity into unity is expressed through these ḥaqā'iq i'tibāriyyah (abstracted realities). He particularly emphasizes this in his discussion of the identity of attributes with the Essence and the Simple Reality (al-basīṭ al-ḥaqīqah), through the notions of the fundamentality of existence (aṣālat al-wujūd) and the abstracted nature of quiddity (i'tibāriyyat al-māhiyyah). The central aim of this research is to demonstrate how the understanding of i'tibāriyyah under the category of the reality of quiddity (mawjūdiyyat al-māhiyyah) informs and supports the problem of the identity of attributes with the Essence. By introducing several prominent conceptions of i'tibāriyyah and explicating the "aspect of negational restriction" (ḥaythiyyat taqyīdiyyah nafiyyah) and the "aspect of amalgamative restriction" (ḥaythiyyat taqyīdiyyah indimājiyyah), the study shows that only this specific understanding of the abstracted nature of quiddity, as expressed in the preferred conception, generates amalgamative actualizations and provides the necessary foundation for Ṣadr al-Muta'allihīn's account of the identity of attributes.

**Keywords:** identity of attributes with the essence, abstracted nature of quiddity (i'tibāriyyat al-māhiyyah), negational aspect (ḥaythiyyat taqyīdiyyah nafiyyah), amalgamative aspect (ḥaythiyyat taqyīdiyyah indimājiyyah), simple reality (al-basīṭ al-ḥaqīqah).

### Introduction

Preserving the unity and self-sufficiency (*ṣamadiyyah*) of God, alongside the multiplicity of attributes and names affirmed for the Divine Reality by both revelation (*naql*) and intellect (*'aql*), raises a central question in theology proper (*al-ilāhiyyāt bi-manā al-akhṣṣ*): How can these multiplicities be reconciled with the unitary and simple Divine



University of Tehran

Essence? Attribution (*ittiṣāf*) inherently presupposes a duality between the qualified (*mawṣūf*) and the attribute (*ṣifah*), which generates a multiplicity seemingly incompatible with the pure, simple, and unitary Divine Essence. Given the significance of this issue, nearly all theological and philosophical schools have sought to address it. Among theologians, various solutions were proposed, but within the Islamic philosophical tradition, only the theory of identity of attributes with the Divine Essence garnered sustained attention. A review of earlier philosophers—all of whom adhered to identity—reveals that the nature of the relationship between attributes and the Divine Essence remained ambiguous. No clear explanation had been provided, and the theory lacked coherence with existing philosophical principles. The difficulty arises from the paradox of integrating multiplicity within unity—a challenge that Ṣadr al-Muta'allihīn addressed through the concept of *taḥaqquqāt i'tibāriyyah* (abstracted actualizations). In the framework of Transcendent Wisdom (*al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*), the challenge of integrating multiplicity within unity first appears in general metaphysics (*al-ilāhiyyāt bi-ma'nā al-amm*), particularly in discussions concerning existence and quiddity. Externally, there is a single entity, yet two distinct concepts—existence (*ḥastī/wujūd*) and quiddity (*ḥistī/māhiyyah*)—are apprehended from it, and both cannot constitute the external reality of that entity. Ṣadr al-Muta'allihīn resolves this multiplicity, which seemingly undermines the entity's unity, through the introduction of abstracted actualization (*taḥaqquq i'tibārī*). The path taken in Ṣadrīan philosophy to address the identity of attributes and the multiplicities within the Divine Essence passes through abstracted actualization as it relates to quiddity. The core of both metaphysical and theological discussions lies in abstracted actualization and reality (*mawjūdiyyat i'tibāriyyah*), which is directly pertinent to understanding identity in both subject matter and methodology. Accordingly, grasping Ṣadr al-Muta'allihīn's treatment of the abstracted nature of quiddity is crucial for comprehending and resolving the internal challenges of the theory of identity.

However, among contemporary scholars of Ṣadrā, divergent conceptions of the abstracted nature of quiddity have emerged. A brief review of these interpretations demonstrates their incompatibility with the Ṣadrīan philosophical framework and their inadequacy in achieving the results that Ṣadr al-Muta'allihīn sought in his discussion of the identity of attributes with the Divine Essence.

## Research Findings

The textual evidence indicates that the meaning of *i'tibāriyyah* underwent several transformations from its early usage up to the time of Mullā Ṣadrā. For Ṣadrā, abstracted actualization (*taḥaqquq i'tibārī*) denotes something that, while existing (*mawjūd*) in the external world, does not encompass even the smallest portion of the texture and reality of existence (*matn wa ḥaqīqat al-wujūd*). This understanding arises within the context of distinguishing between the texture of external reality (*matn al-'ālam al-wāqī*) and its aspects and characteristics (*ḥaythiyyāt wa khawāṣṣ al-matn*). This specific meaning of *i'tibāriyyah* lies at the heart of the problem of the identity of attributes, providing a conceptual framework for integrating the multiplicity of Divine names and attributes within the unitary Divine Essence. Analyses or interpretations of *i'tibāriyyah* that diverge from this understanding fail to address this crucial theological and philosophical challenge.



University of Tehran

## Conclusion

The foundation of the theory of the identity of Divine attributes with the Divine Essence lies in the problem of integrating multiplicity within unity. In Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah), this integration is articulated through foundational principles such as the fundamentality of existence (*aṣālat al-wujūd*), the abstracted nature of quiddity (*i’tibāriyyat al-māhiyyah*), and gradation in existence (*tashkīk al-wujūd*), along with the discovery of abstracted realities (*ḥaqā iq i tibāriyyah*).

Within the framework of amalgamative, restrictive actualizations of existence (*taḥaqquqāt taqyīdiyyah indimājiyyah li al-wujūd*), all attributes and things are integrated into the unitary Divine Existence without generating any real multiplicity that would compromise the simplicity and self-sufficiency (*ṣamadiyyah*) of the Divine Essence. Mullā Ṣadrā articulates his views on the meaning and characteristics of *i’tibāriyyah*—including the principle that abstracted realities exist in the external world—under the discussion of the abstracted nature of quiddity. One of the most significant applications of this framework in Transcendent Wisdom is the resolution of the problem of the identity of attributes with the Essence, which is only achievable through the external existence of abstracted matters (*khusūsiyyāt al-umūr al-i tibāriyyah*). In addressing the identity of attributes with the Essence, Ṣadr al-Muta‘allihīn does not separately justify the actualization of each attribute; rather, he refers the discussion to the abstracted nature of quiddity and frequently emphasizes the parallel between the actualization of quiddity in relation to existence and the actualization of attributes in relation to the Divine Essence. Consequently, an incorrect understanding of *i’tibāriyyah* under the category of the reality of quiddity would be incompatible with the results Ṣadrā aims to achieve in his account of the identity of attributes.

**Cite this article:** Amininejad, H., & Ebrahimi, H. (2026). The Evolution of the Concept of I’tibāriyyah and Its Impact on the Identity of Divine Attributes with the Essence in the Thought of Ṣadr al-Muta‘allihīn Shīrāzī. *Philosophy and Kalam*, 58 (2), 593-611. (in Persian)

**Publisher:** University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2026.392603.523599>



**Article Type:** Research Paper

**Received:** 14-Apr-2025

**Received in revised form:** 5-Jan-2026

**Accepted:** 29-Jan-2026

**Published online:** 2-Feb-2026

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## توسعه معنای اعتباریت و تاثیر آن در تبیین مسئله عینیت صفات با ذات الهی در اندیشه صدرالمتألهین شیرازی

حانیه امینی نژاد<sup>۱</sup> | حسن ابراهیمی<sup>۲</sup>

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [aminnejad.haniy@ut.ac.ir](mailto:aminnejad.haniy@ut.ac.ir)
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [ebrahim@ut.ac.ir](mailto:ebrahim@ut.ac.ir)

### چکیده

کیفیت رابطه صفات با ذات الهی یکی از مباحث دشوار و مهم الهیاتی است که مورد نظر مکاتب کلامی و فلسفی قرار گرفته است. حفظ توحید و بساطت در کنار وجود صفات مختلف در ذات واجب، چالش پر اهمیت و دامنه‌داری است که در فضای کلامی با طرح گفتارهایی همچون «نفی صفات از ذات الهی»، «زیادت صفات بر ذات الهی»، «نیابت ذات از صفات» در پی حل و فصل آن برآمدند و تنها نظریه‌ای که توسط فیلسوفان مطرح شد «عینیت صفات با ذات الهی» بود. گرچه نظریه عینیت دلایل واضح و روشنی دارد؛ اما پیچیدگی آن که جمع کثرت در وحدت است، سبب شده تا پیش از صدرالمتألهین تبیین و تصویر روشنی از چگونگی این عینیت وجود نداشته باشد و همواره در هاله‌ای از ابهام باقی بماند. حکمت متعالیه با کشف و ارائه تحقق‌های اعتباری، تحولات عظیمی در فلسفه ایجاد کرد که یکی از آنها حل مسئله جمع کثرات در وجود واحد است. اولین رویارویی حکمت متعالیه با مسئله جمع کثرت در وحدت و عینیت صفات با ذات، بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. محور اصلی این پژوهش نشان دادن تأثیر و فهم شکل گرفته از اعتباریت ذیل موجودیت ماهیت در مسئله عینیت صفات با ذات است. در کنار معرفی چند دیدگاه شاخص از اعتباریت و با تقریر و توضیح «حیثیت تقییدیه نفادی» و «حیثیت تقییدی اندماجی» روشن می‌شود که تنها این معنا از اعتباریت ماهیت که در تلقی مختار بیان می‌شود، سازگار با کاری است که صدرالمتألهین در عینیت صفات انجام داد.

**کلیدواژه‌ها:** عینیت صفات با ذات، اعتباریت ماهیت، حیثیت نفادی، حیثیت اندماجی، بسیط الحقیقه.

**استناد:** امینی نژاد، حانیه، و ابراهیمی، حسن (۱۴۰۴). توسعه معنای اعتباریت و تاثیر آن در تبیین مسئله عینیت صفات با ذات الهی در اندیشه صدرالمتألهین شیرازی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۲)، ۵۹۳-۶۱۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹

انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2026.392603.523599>



**مقدمه**

حفظ توحید و صمدیت خداوند در کنار وجود صفات و اسامی متعددی که نقل و عقل هر دو برای ذات حق برمی‌شمارند پرسش مهمی را در الهیات بمعنی الاخص ایجاد می‌کند و آن چگونگی جمع این کثرات در وجود واحد و بسیط الهی است. پایه شکل‌گیری اتصاف در بستر قبول دوگانگی و مغایرت موصوف و صفت است و پر واضح است که کثرت حاصل از وجود این امور با ذات بحت و بسیط و واحد الهی ناسازگار و غیرقابل جمع است. به دلیل اهمیت بسیاری که این بحث در خداشناسی دارد تقریباً تمام مکاتب کلامی و فلسفی در پی حل و فصل این چالش برآمدند. در بین متکلمان اقوال متعددی مطرح شد؛ اما در فضای حکمت اسلامی تنها نظریه عینیت مورد عنایت حکما قرار گرفت. مرور نظریات کلامی در این باب و حتی مشاهده قلم و فضای حکمای پیش از صدرالمتألهین نشان می‌دهد که کیفیت رابطه صفات با ذات الهی کماکان مبهم باقی مانده است. به گونه‌ای که تبیین و توضیح روشنی از آن ارائه نشده و عینیت با مبانی فلسفی موجود همگونی ندارد. علت آن نیز وجود تناقض‌نمای جمع کثرت در وحدت است که رمزگشایی آن در حکمت متعالیه در گروهی تحقق‌های اعتباری است. حکمت متعالیه در نظام مسائل فلسفی قبل از طرح نظریه عینیت در الهیات بمعنی الاخص، در الهیات بمعنی الاعم با چالش جمع کثرت در وحدت در بحث وجود و ماهیت مواجه شده بود. در خارج یک شی واحد وجود دارد در حالی که دو امر متباین «هستی» و «چیستی» از آن دریافت می‌شوند و نمی‌توانند هر دو آنها حقیقت خارجی شیء واحد را تشکیل دهند. صدرالمتألهین با کشف و طرح تحقق اعتباری بر این کثرتی که واحدیت شیء مورد نظر را مخدوش می‌کرد فائق آمد. مسیری که فلسفه صدرایی برای حل مسئله عینیت و کثرات موجود در ذات الهی طی می‌کند از راه تحقق اعتباری که در بحث ماهیت مطرح شده عبور می‌کند و هسته مرکزی هر دو بحث در تحقق و موجودیت اعتباری است و به لحاظ موضوع و روش به صورت جدی در بحث عینیت مطرح است. لذا فهم آنچه صدرالمتألهین در بحث اعتباریت ماهیت انجام داده است در فهم و حل عینیت و چالش‌های درونی آن نقش کلیدی دارد؛ اما بین صدرا پژوهان معاصر تلقی‌های متفاوتی از معنای اعتباریت ماهیت ایجاد شده است. معرفی اجمالی و بررسی امتدادهای این تلقی‌ها ناسازگاری آنها با دستگاه فلسفه صدرایی و عقیم بودنشان در حصول به نتیجه‌ای که صدرالمتألهین در بحث عینیت به دنبال آن است را آشکار می‌سازد.

**پیشینه**

حول محور نظریه عینیت در فلسفه صدرایی و مقایسه آن با دیگر فیلسوفان مقالاتی همچون مقاله گرجیان و احمدی (۱۳۹۴)، منصوری (۱۳۹۶)، اسماعیلی و احمدی (۱۳۹۲) و توازبانی (۱۳۸۸) نگاشته شده است. بررسی این مقالات نشان می‌دهد هیچ یک توجهی به بحث اعتباریت نداشته و یا

اعتباریت ماهیت را در مثالی گذرا ذکر کرده‌اند، اما این پژوهش بر تأثیر و موضوعیت کلیدی اعتباریت ماهیت در بسترسازی نظریه عینیت صفات با ذات می‌پردازد و گمان می‌رود اولین نوشتاری است که امتداد و حضور فهم از اعتباریت ماهیت را در دل نظریه عینیت توضیح می‌دهد.

## ۱. نسبت صفات با ذات الهی در کلام و فلسفه پیش از صدرا

اتصاف و وصف در فضای علمی و منطقی ذیل ساختار «حمل» مطرح می‌شود. در کشف اصطلاحات الفنون در معنای حمل آمده‌است:

«حمل اتحاد دو امر متغایر ذهنی در خارج است.» (محمد علی التهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱: ۷۱۶)

این تعریف پای ثابت انواع حمل است. در واقع اتصاف در بستر غیریت و دوگانگی شکل می‌گیرد. نسبت شکل گرفته بین دو امر متغایر با یکدیگر که بر اثر آن حکم یکی به دیگری منتقل می‌شود را اتصاف می‌نامند. زید عالم است زیرا در نسبت با علم قرار گرفته و آن را کسب کرده‌است. سوال این است که این غیریت و کثرتی که حقیقت وصف را می‌سازد چگونه با یگانگی و بساطت محض در مرحله ذات الهی سرستیز نمی‌گیرد؟

### ۱-۱. پاسخ متکلمین

متکلمین با طرح نظریات متعددی به چاره‌جویی این مسئله برآمدند. احصاء کامل این نظریات نقشی در مسئله اصلی نداشته و خود تحقیقی مجزا می‌طلبند. لکن مرور مطرح‌ترین این اقوال به روشن شدن دغدغه متکلمین و فهم مشکل اصلی و حل نشده بحث کمک می‌کند. مورخان تخلیه ذات الهی از صفات و نظریه نفی صفات را به بسیاری از معتزلیان نسبت داده‌اند. (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۹۶)، (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱: ۵۷) (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶: ج ۲: ۱۱۲) (سامی النشار، ۱۴۲۹: ج ۱: ۳۷۷). نظریه دیگری که توسط معتزله مطرح گشت دیدگاه نیابت ذات از صفات بود. نیابت یعنی ذات حق علم و قدرت ندارد اما عالمانه و قادرانه عمل می‌کند. گرچه این نظریه تلاش معتزلیان برای خروج از ورطه تعطیل و همراهی با نصوص دینی است؛ اما همچنان روح غالب، خالی کردن ذات الهی از صفات است و در تعارض با حقیقت وصف است که بر دوگانگی استوار شده‌است. دیگر پاسخ نظریه زیادت صفات بر ذات است که اشاعره مطرح کردند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۴). اشاعره بر حقیقت اتصاف که دوگانگی است پایبند بوده و تابع متون دینی هستند و برای حفظ ذات الهی از ترکیب، ناچار صفات را اموری زائد بر ذات، قائم به ذات و قدیم به قدمت ذات تفسیر کردند. کرامیه؛ دسته‌ای دیگر

۱. «هو اتحاد المتغایرین ذهنی فی الخارج.»

از متکلمین، به هدف رهایی از تعدد واجب و تن ندادن به قدمای ثمانیه قدیم بودن صفات را نپذیرفته و قائل به زیادت صفات حادث بر ذات الهی شدند.

گرچه مسئله ما داوری این نظریات نیست اما چیزی که بی‌درنگ به ذهن می‌رسد این است که تعطیل معرفت‌الله، تعارض با قوانین علیت، تعدد واجب، نیازمندی خداوند در خلق به غیر از خود، تخریب صمدیت و بساطت و توحید الهی و ... از جمله توالی فاسد این اقوال است. باید پرسید چه چیزی سبب شده است این متفکرین چنین اقوالی را مطرح کنند؟ گره کور مسئله در چیست که حتی حکماء پیش از صدرا نیز گرچه نظریه عینیت را پذیرفتند لکن در تبیین و تحلیل آن دچار مشکل شدند.

### ۲-۱. پاسخ حکماء

تنها پاسخی که توسط فلاسفه به چگونگی نسبت صفات با ذات الهی مطرح گشت نظریه عینیت صفات با ذات است. نظریه عینیت داعیه‌دار این معناست که توانسته وجود واحد الهی را با کثرت حاصل از وجود صفات و کمالات در ذات با یکدیگر جمع کند. عینیت یعنی جمع کثرت در وحدت. همین ادعا که در بطن معنای عینیت خوابیده است خود آغاز پرسش و شروع چالش‌های درونی این نظریه است. گرچه حکماء همگی قائل به عینیت بودند ولی تا پیش از حکمت متعالیه سرمایه و توان فلسفی برای حل این چالش‌ها وجود نداشته و به تبع در آثارشان عنوان مشخص و مفصلی در این باب نگاشته نشده است. به طور مثال در عبارت‌های پراکنده‌ایی که در آثار حکیم مشائی بوعلی سینا به این مسئله پرداخته شده است، هر چند که ملاصدرا در اسفار ایشان را هم نظر با خود معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۲۰) اما عینیتی که از این عبارت‌ها فهم می‌شود مترادف مفهومی است:

«اراده واجب تعالی ذاتا مغایر با علم او نیست همچنین مفهوما مغایر با علم او نیست، ... بلکه

معنایی که علم است همان معنا عینا قدرت برای اوست.» (بوعلی سینا، ۱۳۶۳: ۲۱) <sup>۲</sup>

همچنین در (بوعلی سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۸) <sup>۳</sup> همین نکته تصریح شده است.

اگر «عینیت مفهومی» و یا به بیان دیگر «ترادف مفهومی» صفات با یکدیگر و با ذات مطرح شود علاوه بر اینکه با فهم اولیه و عرفی از اینکه علم غیر از قدرت و غیر از اراده است و.. منافات دارد، باید به دو نکته توجه کرد. اول آنکه این بیان بر خلاف عینیت مصداقی است که در حکمت متعالیه بیان می‌شود. نکته دوم آنکه ترادف مفهومی صفات محصولی جز خالی شدن ذات الهی از صفات و همان نفی صفات معتزلیان ندارد. این که تکثر هویتی و معنایی صفات تخریب شود از جهتی نادیده گرفتن مشکل اصلی در صورت مسئله است. از جهت دیگر نیز در عرصه واقعیت تنها ذاتی باقی خواهد ماند

<sup>۲</sup> لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه ...، بل المعنى الذى هو العلم له هو بعينه القدرة له»

<sup>۳</sup> «فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه، و لا مغایرة المفهوم لعلمه»

که اگر علیم و قدیر خوانده می‌شود، همه اینها ترادفاتی برای واژه ذات است و معنای محصل دیگری ندارد.

آنچه از صریح متون وی فهم می‌شود همین ترادف مفهومی است، گرچه که این تحقیق داعیه قضاوت در این باره را ندارد؛ لکن آن چه قدر مسلم است، عدم وجود بنیان‌های فلسفی لازم (به طور مثال انتساب حقایق متباینه به مشاء و یا نرسیدن به هیچ درجه‌ای از وحدت شخصیه) در حکمت مشاء و به خصوص در فلسفه بوعلی سینا برای طرح عینیت و در نتیجه نبود ادبیاتی روشن در این باره است. این وضعیت در حکمت اشراق هم ادامه پیدا می‌کند. شیخ اشراق عینیت صفات با ذات الهی را در دستگاه و متافیزیک نوری مطرح و مستدل کرده‌است (سهرودی، ۱۳۷۵: ۱۲۳). لکن اگر به مبانی فلسفه اشراق توجه کنیم موانع جدی‌ای در این باره وجود دارد. از جمله آنها بحث اصالت ماهیت است. ماهیت تکثر و پراکندگی غیر قابل جمعی را در عالم ایجاد می‌کند که اصیل دانستن این ماهیات دیگر امکان جمع و رجوع این کثرات به وحدت را منتفی می‌گرداند. صدرالمتألهین نیز این نکته را گوش‌زد کرده و حکیم سبزواری توضیح می‌دهد که براساس اصالت ماهیت، شیئیت مفاهیم که اختلافشان با یکدیگر ذاتی است اصل قرار می‌گیرد و این خود مثار اختلاف و کثرت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۴۸). گرچه این اشکال در انتقال به متافیزیک نوری قدرت تخریبش را از دست می‌دهد، چرا که در دستگاه نوری هویت نور اصالت میابد و تکثری که در حالت قبل بیان شد جایش را به نور واحد مشکک می‌دهد، لکن اشکال مهمی که همچنان بر پیکره عینیت در حکمت اشراق وارد می‌شود، نظر وی در بحث معقولات ثانیه فلسفی است. ایشان تمام مفاهیم را از جمله وجود، وحدت، امکان، علم، قدرت... همچون معقولات منطقی قلمداد می‌کند که کاملاً در ذهن تقرر دارند و هیچ موجودیتی در خارج از ذهن ندارند. حال چگونه علم و قدرت که مفاهیم و معقولاتی ذهنی هستند با ذات حضرت حق در خارج عینیت پیدا می‌کنند؟ این اشکال ناشی از فهم شیخ از اعتباریت است. نتیجه ذهنی معنا کردن اعتباریت و به تبع اعتباری معرفی کردن تمام این مفاهیم در فلسفه اشراق فرایندی است که طی آن عینیت صفات با ذات حاصل نمی‌شود.

## ۲. اعتباریت ماهیت

طرح نظریه عینیت در حکمت متعالیه و شکوفایی و تبیین آن از طریق تحقق اعتباری اندماجی معقولات ثانیه فلسفی تأمین می‌شود. در تطور بحث اعتباریت و نحوه تحقق آن، آنچه محل تضارب آراء و نظرات مختلف قرار گرفته اعتباریت حول محور وجود و ماهیت بوده‌است. لذا صدرالمتألهین نیز در آثار خود بیشترین توجه را در بحث اعتباریت ماهیت به خرج می‌دهد. بدین ترتیب متون زیادی در کار ایشان یافت می‌شود که به تبیین معنای تحقق اعتباری ذیل بحث ماهیت می‌پردازد. از طرف دیگر، اساس اعتباریت در بحث اعتباریت صفات الهی که معقول ثانی ذات واجب هستند با اعتباریت ماهیت

یکسان است. لذا با مطالعه متون یاد شده ابتدا اعتباریت ماهیت را فهم کرده و به کمک تصویری که اعتباریت ماهیت ایجاد می‌کند به سراغ طرح عینیت صدرایی و نوع تحقق صفات الهی می‌رویم.

## ۱-۲. معناشناسی و تطور واژه اعتباری

متن و حقیقت عالم واقع از چیست؟ این پرسشی است که پای واژگان اصالت و اعتباریت را به فلسفه اسلامی باز کرد و به طور مشخص در حکمت اشراق شکل گرفت. رصد این واژگان به خصوص اعتباریت و بررسی تحولات معنایی آن تا مقصدی که به دست صدرالمآلهین برسد در ایجاد فهم درست از اعتباریت ماهیت صدرایی نقش ویژه‌ای دارد. واژه اعتباری توسط شیخ اشراق و با اعمال نظر وی در بحث معقولات ثانیة فلسفی متولد شد. وی اعتباری را به ذهن ساخته صرف و معدوم در خارج می‌دانست. این معنا از اعتباری در کلام شیخ اشراق شواهد زیادی دارد:

«امور اعتباری، هویت‌های عینی ندارند بلکه وجود عینی آنها همان وجود ذهنی‌شان است.»  
(سهروردی، ۱۳۷۵: ۱؛ ۱۶۳) <sup>۴</sup> همچنین رجوع شود به (همان، ۱: ۱۶۲) <sup>۵</sup>، (همان، ۱: ۳۹۱) <sup>۶</sup> و (همان، ۱: ۳۴۷) <sup>۷</sup> که در همه این عبارات شیخ اشراق تصریح به ذهنی بودن امور اعتباری دارد.

اصالت در حکمت اشراق نقطه مقابل اعتباریت یعنی آن چیزی است که در خارج موجودیت و هویت دارد. این تلقی از اعتباریت تا قبل از مکتب فلسفی شیراز تفکر غالب در فلسفه اسلامی است. فاضل قوشچی از بزرگان مکتب شیراز در نقد بیان خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد که در معقول ثانی بودن (همانند مفاهیم منطقی) وحدت و کثرت صحبت می‌کند، یک کاسه کردن مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی را نادرست دانسته و مفاهیم فلسفی را برخلاف مفاهیم منطقی جزو عوارض امور عینی می‌داند نه امور ذهنی (قوشچی، بی‌تا: ۹۸). همو در جای دیگر می‌گوید:

«انتفاء مبداء محمول در خارج اقتضای انتفاء حمل خارجی ندارد و مصنف به این التفات نداشته است.» (همان، بی‌تا: ۶۸) <sup>۸</sup>

وقتی گفته می‌شود زید ممکن است گرچه خود امکان که مبدأ اشتقاق است در خارج موجود نیست، اما وصف امکانی بودن در خارج حقیقت دارد. مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی نیستند که طرفین نسبت همگی بریده از خارج و تنها ذهنی باشند. بدین ترتیب معقول ثانی به دو دسته معقول ثانی

<sup>۴</sup> «أما الاعتباريات فلا هويات عينية لها، بل وجودها العيني نفس وجودها الذهني»

<sup>۵</sup> «و المسلم ان هذه-ای الوجود و الامکان و نحوها-امور زائدة على الماهية و لم نسلّم ان لها هويات عينية»

<sup>۶</sup> «إذا أخذ الوجود امرا اعتباريا فلا هوية له في الاعيان، فلا علة له في الاعيان.»

<sup>۷</sup> «بل الامتناع و الوجوب و الامکان حالها واحد في ان شيئا منها لا يتصور ان يكون له تحقق في غير الذهن.»

<sup>۸</sup> «إن انتفاء مبداء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه»

منطقی و معقول ثانی فلسفی تقسیم می‌شود که مناط آن موطن تقرر اتصاف و عروض است. اتصاف و عروض معقول اول هردو در عالم خارج و اتصاف و عروض معقول منطقی هر دو در ذهن تقرر دارند و معقول فلسفی اتصاف در خارج و عروض در ذهن است. به تبع این تحول معنای اعتباریت از ذهن ساخته صرف فاصله گرفته و با ورود ادبیات انتزاع اندکی به عالم خارج کشیده می‌شود. انتزاعی دانستن اعتباریات بدین معنی است که ذهن این مفاهیم را از خارج می‌کند و استخراج می‌کند. در این دوره اعتباریت حقیقتی می‌شود بین ذهن و خارج که موجودات خارجی حقیقتاً بدان متصف می‌شوند اما خود آن در ذهن موجودیت دارد و در خارج معدوم است.

تحول بعدی توسط ملاصدرا رقم می‌خورد. نظرنهایی ایشان در باب معقول ثانی فلسفی بر موجودیت خود این مفاهیم در عالم خارج است. ایشان بر جدایی موطن اتصاف و عروض اشکال گرفته و می‌گویند؛ دو طرف نسبت و ربط باید در یک ظرف وجودی باشند تا آن نسبت و رابطه به وجود بیاید. نمی‌شود «زید» در خارج حقیقت داشته باشد و «امکانی بودن زید» هم در عالم خارج حقیقت داشته باشد لکن خود امکان در خارج موجود نباشد بلکه ذهنی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱: ۳۳۷). نتیجه مهم این بحث موجودیت خارجی امور اعتباری است. گرچه ملاصدرا وجود که معقول ثانی فلسفی است را اصیل و ماهیت را که معقول اول است، اعتباری می‌داند؛ لکن نقد ایشان بر بسته معقول ثانی فلسفی که در پیشینه تاریخی معرف امور اعتباری بود نشان دهنده تحولی است که به معنای اعتباری وارد می‌شود. اعتباری در عالم خارج موجودیت و تحقق دارد اما از جنس وجود و متن ساز واقع نیست، بلکه حیثیت و ویژگی متن است. این معنای اعتباری هسته مشترک بین تحقق ماهیت و معقولات ثانیه فلسفی است. شواهد بسیاری این معنا را اثبات می‌کند:

«وجود حق احدی بر ماهیت تجلی یافته است ... ماهیت به وجود این تجلی موجود

شده است.» (همان، ج ۲: ۳۵۲)<sup>۹</sup>

«ماهیات موجود می‌شوند البته نه به نفس خودشان بلکه به واسطه وجودی که با آن متحد

هستند.» (همان، ج ۷: ۲۶۵)<sup>۱۰</sup>

«در هر موجودی وجود عین حقیقت آن موجود است و ماهیت به واسطه وجودش موجود

گشته است.» (همان، ج ۷: ۳۱۷)<sup>۱۱</sup>

علاوه بر این تمامی متونی که صدرالمتألهین بین وجود و ماهیت اتحاد و عینیت بر قرار می‌کند می‌تواند شاهد این مدعا باشد که ماهیت نیز در خارج موجودست (امینی نژاد، ۱۴۰۳: ۴۹). زیرا عینیت و اتحاد یک امر عینی با یک امر ذهنی-دست کم به تعبیر صدرالمتألهین-بی معناست.

<sup>۹</sup> «تجلی الوجود الحق الأحدي على ماهية ... فصارت موجودة بوجوده.»

<sup>۱۰</sup> «الماهيات تصير موجودة لا بأنفسها بل بالوجود الذي يتحد بها.»

<sup>۱۱</sup> «أن الوجود في كل موجود عين حقيقته و الماهية به تكون موجودة.»

بسیار مشخص است که ملاک اصالت در فلسفه صدرایی نمی‌تواند همچنان هویت عینی داشتن در عالم خارج باشد. بلکه اصیل آن چیزی است که متن و حقیقت شیء را می‌سازد و اعتباری حالت متن اصیل است؛ حالتی که در عین واقعی بودن افزایشی بر متن اصیل نیست.

## ۲-۲. تلقی مختار از اعتباریت ماهیت

پس از پذیرش اصل انفعال‌شناختی از واقع<sup>۱۲</sup> فیلسوف در پی کشف و شناخت جنس و ساختار حقایق خارجی است. امور و مفاهیم متعددی که از شیء واحد خارجی دریافت می‌شود در غربال و دقت ذهن فلسفی به چند دسته تقسیم می‌شود. یک دسته عوارض و صفاتی هستند که در حقیقت شیء نقشی ندارند و وجود و ماهیت و شیئیت جداگانه‌ای دارند. دیگری هستی و بودن شیء است. دیگری چیستی و ماهیت است و دسته دیگر صفاتی همچون وحدت، امکان و معلولیت و.. کدام یک از اینها حقیقت شیء را می‌سازد؟ دوگانه اصیل و اعتباری در اینجا نمایان می‌شود. ملاصدرا وجود را اصیل و تمام حقایق غیر از وجود را از جمله ماهیت و معقولات ثانیة فلسفی اعتباری معرفی می‌کند. بنابر نظر صدرالمتهالین که اعتباری را موجود در خارج می‌داند با این تکرر و تعدد حقایق متغایر در یک شیء واحد چه باید کرد؟ چگونه این موجودیت‌ها که هویت‌های متباین دارند در یک وجود جمع می‌شوند؟ راه حل صدرالمتهالین ارائه مدل‌های جدیدی از موجودیت تحت عنوان تحقق‌های اعتباری است. گشودن فراخ‌های دیگری از واقعیت که هر کدام از این کثرات را در خود جای می‌دهد. به این نوع از موجودیت در حکمت متعالیه موجودیت مجازی و بالعرض نیز گفته می‌شود (صدرالمتهالین، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۴۱، ج ۶: ۱۶۳، ج ۱: ۸۷). مجازی به معنای هیچ و پوچ و ذهن ساخته نیست و باید برای فهم این نوع از تحقق مجازی به بیانی که ملاصدرا در ذیل بحث مواد ثلاث به معرفی حیثیت تقیدیه و معرفی انواع ثبوت خارجی پرداخته‌است توجه کرد. (همان، ج ۱: ۹۳) در حمل و تحقق تقیدیه محمول از جنس موضوع نبوده و هیچ گره ذاتی با موضوع ندارد بلکه موضوع به خاطر اتحاد و تقیید به امر سومی که دارای آن محمول است متصف به این حمل می‌شود. یعنی اولاً بالذات این حکم برای قید است و ثانیاً و «بالعرض» بر موضوع حمل می‌شود. این سرایت حکم در دو امری که به نوعی با یکدیگر متحد هستند از یکی به دیگری، اصطلاح «واسطه در عروض» در فلسفه و منطق و همان صنعت «مجاز» در حوزه زبان و ادبیات است. استعمال واژه مجازی در این بحث حاصل رفت و برگشت روشی از یک حقیقت فلسفی به فضای عرف و شباهت‌گزینی از عرف است. مجاز ادبی همانند حیثیت تقیدیه در فلسفه، به خاطر وجود نوعی علاقه و ارتباط که بین دو امر وجود دارد وصف یکی را به دیگری می‌دهد اما هیچ گاه شیء حقیقتاً دارای آن وصف نمی‌شود و عرف نیز مجاز بودن آن را تشخیص

<sup>۱۲</sup>. انفعال‌شناختی بدین معناست که در حوزه ادراک و شناخت فاعل شناسا تابع واقعیت است نه اینکه واقعیت تابع ذهن باشد. هر تحلیل و داده‌ای که ذهن انجام می‌دهد منفعل و تابع عالم خارج است. این محتوای معرفتی در جای جای فلسفه اسلامی وجود دارد. به طور مثال در نتیجه بحث وجود ذهنی و یا بحث اتحاد علم و عالم و معلوم عینیتی حاصل می‌شود که خود بر اثر این انفعال و نشان دهنده آن است.

می‌دهد. به بیان استاد مطهری مانند شخصی که ماشینش پنجر شده ولی به خود نسبت داده و می‌گوید پنجر شدم (مطهری، ج ۱۰: ۲۳۵).

ملاهادی سبزواری در حاشیه بر اسفار چند نمونه فلسفی برای حیثیت تقیدیه از جمله حمل سفید بر جسم به واسطه اتحاد جسم با عرض سفیدی و حمل تحصل بر جنس به واسطه اتحاد جنس با فصل را ذکر می‌کند و در نهایت نحوه اتحاد وجود و ماهیت را شدیدتر از همه این نمونه‌ها و به ظل و ذی الظل تعبیر می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸). مصداق اصلی حیثیت تقیدیه در دید دقیق حکمت‌متعالیه در حمل موجودیت برای ماهیت است. آنچه مراد از اصطلاح ماهیت در این بحث است ماهیت به معنی الاخص یعنی مصادیق انسان و سنگ و چوب است. ماهیت زبان اختصاصی اشیاء در مقابل زبان اشتراکی یعنی وجود است. وجود به حسب شدت و ضعف گونه‌های متعددی پیدا می‌کند که ماهیت بروز و ظهور همین چگونه بودن‌ها است. ماهیت نفاد و محدوده وجودی است که کمالات و نقص‌های نهایی وجود را نشان می‌دهد. هویت ماهیت همین پایان یافتن وجود است که از این جهت از جنس نقصان است. همین نکته اساس تباین جنسی و هویتی وجود با ماهیت است که ملاصدرا بدان اشاره می‌کند (همان، ج ۶: ۲۴). رابطه خط و نقطه مثالی است که در نسبت وجود و ماهیت بیان می‌شود. نقطه پایان خط است و هویتی مغایر با هویت و جنس خط دارد چرا که خط کم متصل است و امتداد اصل هویت آن را تشکیل می‌دهد لذا با عدم امتداد است که منقطع می‌گردد. نقطه هیچ امتدادی ندارد و پایان خط است و همچنان که خط واقعیت دارد پایان خط نیز واقعیت دارد. ماهیت نیز از جنس وجود نیست بلکه قصور و نقصان وجود است. لذا در برابر وجود و کمالات وجودی ماهیت نه وجود و نه عدم بلکه «امر عدمی» معرفی می‌شود. ماهیت فقط مظهر نداری وجود نبوده بلکه نمایانگر هویت‌های کمالی وجود نیز هست. شبیه به بادکنکی که باد شده، هم حجم داشته‌ها مشخص می‌شود و هم مرز پایان و حجم بسیار بیشتری که این بادکنک ندارد. مثل مجسمه‌ایی آهنی از یک اسب در حالی که درون و بیرونش فقط از آهن تشکیل شده است اما آیا می‌توان گفت چیزی به غیر از آهن حقیقت ندارد؟ شکل و هیئت اسب بودن چیست و از کجا آمده؟ شکل اسب برساخته ذهن نیست و واقعاً در خارج وجود دارد (امینی‌نژاد، ۱۴۰۳: ۳۰۴). البته که ماهیت نفاد مکانی و شکلی نیست بلکه نفاد مرتبه‌ایی وجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۳). یک وقت وجود در مرحله‌ایی از قوت است که ظهور و شاکله نهایی آن می‌شود «سنگ». یک وقت شدت و کمالات بیشتری دارد و به گونه «درخت» نمایان می‌شود و یک وقت کشش و کمالات بیشتر و نقص‌های کمتری نسبت به مراتب قبل داشته و «انسان» ظهور می‌کند. وجود و ماهیت وحدت بطون و ظهوری دارند و رابطه علی و جعلی در تحقق ماهیت رخ نمی‌دهد. (همان، ج ۱: ۱۰۰ و ۴۰۳).

نمی‌شود وجود اصل و حقیقت عالم را بسازد اما نفاد آن که یکی از ویژگی‌های مهم وجود است در خارج موجود نباشد و تنها در ذهن تحقق داشته باشد. آیا امکان دارد ماهیت در خارج معدوم بوده و تنها در ذهن باشد حال آنکه دو مفهوم متباین هستی و چیستی درک می‌شود؟

اینکه موجودیت خارجی ماهیت چگونه به فرض باطل اصالت وجود و ماهیت با هم نمی‌انجامد و احدیت شیء خارجی را تخریب نمی‌کند، کار ویژه صدرالمتألهین در کشف نوعی از موجودیت و بودن در خارج است؛ تحقق به حیثیت تقییدیه نفاذیه وجود. موجودیت منحصر در وجود نیست، بلکه تنها موجودیت بالذات، مستقلانه و متن‌ساز از آن وجود است. ماهیت که نفاذ وجود است حیثیت و ویژگی متن واقعیت بوده و وابسته و مستهلک در وجود واقعاً در خارج موجود می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵). این بحث با اصطلاح «کلی طبیعی» در کلام حکما رایج بوده و حاجی سبزواری مفصلاً موجودیت خارجی کلی طبیعی را توضیح می‌دهند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۳۴). ماحصل آنکه؛ اعتباریت ماهیت یعنی ماهیت در خارج موجود است لکن از جنس متن و وجود نیست. لذا موجودیتش موجب کثرت در متن اصیل نمی‌شود، چون حد و ویژگی نفاذی وجود است بالعرض وجود واقعاً در خارج موجود می‌شود.

### ۲-۳. دو تلقی دیگر از اعتباریت ماهیت

در فهم اعتباریت طیفی از نظرات در بین صدرایزوهان ایجاد شده است که یک سر آن ماهیت را امری کاملاً ذهنی و در سوی دیگر برای ماهیت موجودیتی حقیقی به سان وجود قلمداد می‌کند. معرفی این دو طیف تأثیر تلقی مختار را در بحث عینیت روشن تر می‌کند. استاد مطهری و آیت الله مصباح قائل به ذهنی بودن امور اعتباری‌اند. شهید مطهری عبارت بسیار واضحی دارند که اعتباریت را به عدم عینیت خارجی و ذهن ساخته بودن معنا می‌کند که جای هیچ گمانه زنی را باقی نمی‌گذارند (استاد مطهری و آیت الله مصباح هم گرچه از اصطلاح موجودیت بالعرض برای ماهیت استفاده می‌کنند؛ لکن نکاتی نشان می‌دهد که مرادشان از این اصطلاح همان ذهنی بودن است. به طور مثال بحث وجود ذهنی که ماهیت موجود در دو موطن ذهن و عین با تفاوت در آثار معرفی می‌شود را با بحث اعتباریت ماهیت در تناقض می‌بینند و در تعلیقه بر نه‌ایه در پی حل آن هستند (مصباح، ۱۴۰۵: ۲۶). نمونه بعدی اینکه طبق نظر ایشان موجودیت کلی طبیعی در کلام حکماء از رسوبات باقی مانده از اصالت ماهیت است (همان: ۲۷). سنگین‌ترین وزنه‌ایی که در کفه ذهنی بودن ماهیت قرار می‌گیرد این است که ایشان ماهیت را تنها محصول علم حصولی می‌دانند و در حیطه علم حضوری وارد نمی‌کنند (همان: ۲۹). یعنی اگر فاعل شناسایی نبود تا امور اعتباری (همچون ماهیت) را اعتبار و تصویر کند دیگر هیچ اثری از ماهیت در خارج نخواهیم داشت.

در سوی دیگر تفسیر آیت الله فیاضی به وجود و ماهیت هر دو موجودیتی اصیل می‌بخشد. توجه به چند نکته در بیان ایشان لازم است. اول آنکه محل نزاع در نظرشان تغییر می‌کند و ماهیت من حیث هی از نظر ملاصدرا اعتباری به معنای ذهنی و موجود بالعرض معرفی می‌شود. حال آنکه حکماء همگی بر ذهنی بودن ماهیت من حیث هی اتفاق نظر دارند. دوم آنکه ماهیت در خارج موجودیت بالتبع پیدا می‌کند. یعنی ماهیت در خارج عین وجود است و موجودیت حقیقی دارد منتها در تحلیل

ذهن وجود تقدم تعلیلی بر ماهیت دارد. مبنای این سخن هم بازگشت مابه الامتیاز به مابه الاشتراک در بحث تشکیک است (فیاضی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۴۳ و ۴۴). در حالی که علامه طباطبایی تصریح می‌کند که کثرت ماهوی به وجود رجوع نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷). نکته سوم اینکه فارق از تفاوت معرفت شناسانه‌ای که این تفسیر با تقریر مختار دارد،<sup>۱۳</sup> این تفسیر غیریت هویتی وجود و ماهیت را نتوانسته است با عبارت‌های بسیاری که بیان‌کننده عینیت خارجی وجود و ماهیت است جمع کند. لذا این عینیت را به طور کامل در خارج پیاده می‌کند، به نحوی که ماهیت را موجود به عین وجود می‌داند و این تغایر را تنها تغایر مفهومی ذهنی معرفی می‌کند (نبویان، ۱۳۹۹: ج ۱: ۲۰۳). اما در تقریر مختار غیریت وجود و ماهیت به حسب خارج است. یعنی در تحلیل عقلی شهودی و همان عبارت «نجد» علامه از خارج درک می‌شود. در واقع زیادت کامل وجود و ماهیت در ذهن، توسط چاقوی عقل از این شکاف بسیار کوچک غیریت وجود و ماهیت در خارج است که انجام می‌گیرد.

### ۳. اعتباریت ماهیت پلی به سمت عینیت صفات با ذات

طبق اصالت وجود آنچه که حقیقت شیء را می‌سازد وجود است. قدم بعدی این است که حقایق دیگر از جمله چیستی شیء (ماهیت)، معلول بودن شیء، ممکن بودن... چگونه در کنار وجود در یک مصداق واحد جای می‌گیرد و واحدیت شیء واحد را تخریب نمی‌کند؟ ملاصدرا می‌گوید حقایق موجود در خارج دو نحوه تحقق دارند. تحقق اصیل یا اعتباری. این تفکیک تحقق به اصیل و اعتباری در بستر تفکیک متن و حقیقت امر خارجی از ویژگی و حیثیت این متن شکل می‌گیرد. وجود چه به حیثیت اطلاقی و چه به حیثیت تعلیلی اصیل است و متن و حقیقت خارج را تشکیل می‌دهد. اما تحقق اعتباری موجودیتی است که از جنس حقیقت نبوده و به علت تقید و ارتباط شدیدی که با وجود دارد مجوز موجودیت پیدا می‌کند و واقعا در خارج موجود می‌شود. بدون اینکه درصدی از متن واقع را اشغال کند؛ لذا است که موجودیتش هیچ تکثر و ترکیبی در متن واقع ایجاد نمی‌کند. این نوع تحقق اعتباری که در ماهیت ظهور پیدا کرده گرچه مشکل تکثر متن را حل می‌کند اما از سر نقص است و نشانگر ترکیب شیء با نداری‌ها است و بساطت را تأمین نمی‌کند. لذا هنوز گره‌گشای مشکل صفات در مرتبه ذات الهی نیست. چرا که وجود خداوند بسیط محض است. فهم چیستی بساطت و دقت در احکام وجود بسیط موقفی است که در نظام فلسفه صدرایی قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء را ایجاد می‌کند. بحثی که در مواجهه کلامی حکمت متعالیه به نظریه عینیت صفات با ذات می‌انجامد. در وجود الهی به هیچ روی تحقق اعتباری نفادی راه ندارد چرا که بساطت در عمیق‌ترین لایه از ترکیب وجود و عدم و دارایی و نداری نیز مبرا است. پس چه کثرت و غیریتی است که با بساطت محض جمع می‌شود؟ پاسخ صدرا

<sup>۱۳</sup>. در تقریر مختار همان‌طور که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متباین محال است، انتزاع مفاهیم متباین از یک مصداق واحد به یک جهت واحد نیز محال است. حال آنکه این تقریر انتزاع مفاهیم متعدد از یک مصداق بسیط را بلامانع می‌داند و وجود و ماهیت را در مصداق عین یکدیگر می‌داند.

نحوه دیگری از تحقق اعتباری است. با این توجه ویژه که در پایه و اساس اعتباریت یکسان و هم ردیف با اعتباریت ماهیت است. صدرالمتألهین در عبارت‌های متعددی در تبیین نحوه تحقق صفات الهی، نوع ارتباطی که ماهیت یا وجود دارد را یادآوری کرده و تحقق ماهیت و احکام و چگونگی رابطه‌اش با وجود را به سان نمونه‌ایی برای رابطه صفات با ذات بیان میکند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶: ۲۶۴ و ۱۴۳ و ۲۸۲ و ۲۸۱). همو در شواهد الربوبیه می‌گوید:

«وجود خداوند که همان ذات اوست عیناً مظهر جمیع صفات کمالیه است بدون این که هیچ کثرت، انفعال، قبول، فعل و فرقی بین ذات و صفات رخ بدهد. مانند تفاوتی که میان وجود و ماهیت در ذوات ماهیت است با این تفاوت که خداوند ماهیت ندارد.» (همان، ۱۳۶۰: ۱۶۲) ۱۴

دقت در این توجه و تمسک ویژه صدرا به اعتباریت ماهیت نکات مهمی را روشن می‌سازد. نکته اول راه‌بردی بودن اعتباریت ماهیت در فهم عینیت است. صدرالمتألهین در بحث عینیت برای حل مسئله مخاطب را به ارتباط وجود و ماهیت ارجاع می‌دهد. اعتباریت همان‌طور که حافظ دوگانگی وجود و ماهیت در شیء واحد بود در اینجا هم صفات را در دامن وحدت و بساطت ذات جمع می‌کند و ملاصدرا پیاپی این نکته را متذکر می‌شود. لذا اگر اعتباریتی که در اعتباریت ماهیت آمده درست فهم نشود پایه اصلی بحث در تحقق صفات هم می‌لنگد.

همان‌طور که ماهیت و وجود در عین تغایر جنسی در خارج عینیت مصداقی دارند و هیچ‌گونه جعل و رابطه علی، فعل و انفعال و تقدم و تأخرهای متعارف بینشان برقرار نیست دقیقاً این مولفه‌ها در نسبت صفات و ذات هم وجود دارد. منتها تفاوت‌هایی هم هست که موجب شکل‌گیری نوع دیگری از اعتباریت می‌شود.

نکته دوم چیستی هویت صفات است. معقول‌ثانی بودن صفات حلقه مفقوده سیر بحث است که صدرالمتألهین به طور صریح بدان نپرداخته است. تا پیش از حکمت متعالیه صفات تحلیل ماهوی داشته و صفتی همچون علم را کیف نفسانی و جزو اعراض برمی‌شمردند (بوعلی سینا، ۱۴۰۴: ۶۹ و ۸۲). این تبیین تا ساحت ذات الهی هم پیش می‌رفت و در باب علم الهی قول «ارتسام صور» مطرح می‌شد. حکمت متعالیه آرام از این تحلیل فاصله می‌گیرد. یکی از شواهد آن عبارتی است که در بالا ذکر شد. نسبت صفات با ذات همچون نسبت ماهیت با وجود است با این تفاوت که خداوند ماهیت ندارد. طبق بحث صفت یا باید معقول اول باشد یا معقول‌ثانی منطقی و یا معقول‌ثانی فلسفی. واضح است که نمی‌تواند معقول‌ثانی منطقی و یا ماهیت باشد. تنها معقول‌ثانی فلسفی باقی می‌ماند. راهی که صدرالمتألهین برای عینیت هموار می‌کند و توضیحی که درباره تحقق اعتباری اندماجی صفات

۱۴. «وجوده الذی هو ذاته هو بعینه مظهر جمیع صفاته الکمالیه من غیر لزوم کثرة و انفعال و قبول و فعل و الفرق بین ذاته و صفاته کالفرق بین الوجود و الماهیه فی ذوات الماهیات إلا أن الواجب لا ماهیه.»

می‌دهد و مباحثی که در دیگر صفات به خصوص علم الهی ارائه می‌دهد همگی موید این فهم است که صفات را معقول‌ثانی فلسفی می‌داند.

#### ۴. حیثیت‌های اندماجی وجود

حقایق اندماجی نوع دیگری از تحقق اعتباری است. با این تفاوت که ارتباطش با متن به صورت نفادی نیست بلکه ویژگی‌ای است که در سرتاسر متن مندمج و مندرک و مستهلک است و از حاق وجود و از سرتاسر متن شیء انتزاع می‌شود. حیثیت اندماجی در چیه‌ایی است که صدرالمآلهین معقولات ثانیه فلسفی را از طریق آن به عالم خارج می‌کشاند. وحدت، امکان، معلولیت، کثرت و ویژگی‌های وجوداند که همان‌طور که معقول‌ثانی‌اند و از لحاظ معرفتی دویده در دیگری فهم می‌شوند از نظر هستی‌شناسی نیز تحقق اعتباری اندماجی دارند. در خارج هیچ ساحتی از وجود نیست که بدون وحدت یا امکان باشد. اینها حقایقی‌اند که در لایه اعتبار مندمج و مستهلک در وجود هستند و در تمام پلکان تشکیکی عالم نقش ایفا کرده و بستر اصلی شکل‌گیری وجودهای جمعی هستند. ملاصدرا می‌گوید:

«تمامی وجودهای خاص به دنبال آمده، مستهلک در وجود قاهر سابق نسبت به خود هستند. لذا همه اشیاء در رتبه وجودی حق تعالی مضمحل در عظمت و جلال و کبریائی حق هستند.» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ج ۱: ۲۶۱) ۱۵

وی در رابطه صفات با ذات الهی از این حقایق اندماجی به حیثیات ذاتیه یاد می‌کند (همان، ج ۶: ۲۸۱). برخلاف حیثیت نفادی که تنها یک نماینده در وجود دارد، در حیثیت اندماجی حقایق متکثر بیشتری وجود دارد که به میزان قوت و ضعف وجود در گستره تشکیک کم و زیاد می‌شوند. موجودیت و ترتیب و تعدد این ویژگی‌ها در لایه اعتباریت اندماجی شکل می‌گیرد و تکثر متنی ایجاد نمی‌کند.

#### ۵. طرح عینیت صفات با ذات در حکمت متعالیه در بستر اعتباریت اندماجی

براهینی که در بحث عینیت صفات و یا بسیط الحقیقه کل الاشیاء ذکر شده واضح است و اگر کاری به چگونگی اش نداشته باشیم بسیار مقبول است. برتری فلسفه صدرایی اقامه این ادله نیست بلکه ساخت بستر عینیت است. توجه به معانی متعدد واژه «عینیت» نیز اهمیت دارد. مثلاً عینیت در حرکت به معنای حفظ وحدت و یکپارچگی وجود سیالی است که دائماً در حال تبدیل از قوه به فعل است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹۹). در بحث وجود ذهنی وقتی گفته می‌شود آتش در ذهن عین آتش خارجی است منظور یکی بودن در حقیقتی است که مرسل از خارجیت و ذهنیت است که از ویژگی‌های کلی طبیعی است (همان، ۳۵). اما در رابطه صفات با ذات مراد از عینیت موجودیت در مصداق وجودی

۱۵. «کل تال من الوجودات الخاصة-مستهلك في وجود قاهر سابق عليه و الكل مستهلكة في أحدية الوجود الحق الإلهي-مضمحلة في قهر الأول و جلاله و کبریائه كما سیأتی برهانه..»

واحد است. یعنی صفات و ذات با اینکه هویت‌ها و حقایق مختلفی دارند اما در یک متن واحد جمع شده‌اند.

علامه طباطبایی می‌گوید: به حسب این مقدمات که خداوند علت ماسوی است و لاجرم باید دارای تمام کمالات باشد و از طرفی بسیط محض است، صفات عین ذات‌اند و وحدت مصداقی با ذات دارند (همان، ۲۸۵). حکم عقل در طرح عینیت واضح است به طوری که در ادله ملاصدرا بر این بحث تنها به رد زیادت و نفی صفات پرداخته می‌شود و گویی عینیت بر اساس بساطت مفروض است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۳۳). دلالتی که ذیل قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» ایراد شده نیز در این بحث راه‌گشاست (همان، ج ۶: ۱۱۱). آنچه صرف الوجود و بسیط باشد لاجرم کل الاشیاء است. چرا که اگر تنها یک شیء موجود را در خود نداشته باشد مرکب از وجدان و فقدان می‌شود. ترکیب بسیار ظریفی که بساطت محض را نفی کرده و آن را محدود و هویتش را محتاج به حاد می‌کند. ادله نشان می‌دهد که این مسئله تصدیقش آسان است و تمام کار فهم تصور و کیفیت تکوینی آن است. این مهم در گرو نقش تحقق اندماجی در گستره وجود است. «بشرط‌لا»، «لابشرط» و «بشرط شیء» جهاتی هستند که از طریق آنها می‌توان هر مفهوم و ماهیتی را در نسبت با قید بیرونی سنجید. در فلسفه صدرایی پای این اصطلاح به واقعیت و حقایق عینی کشیده می‌شود. موجودیت‌ها در خارج سوی جهت نظر ما بر اساس انحاء وجود (همان، ج ۶: ۲۶۸)، گاهی بشرط‌لائی و گاهی لابشرطی هستند. در حکمت متعالیه این بحث به ویژه در نظام تشکیکی عالم و در بستر حرکت جوهری متبلور شده و هویت‌های لابشرط و به شرط‌لائی را شکل می‌دهد.

← وجود بشرط‌لای انسان جوهر جسم نامی متحرک حساس بالاراده ناطق

وجود لابشرط نبات

وجود لابشرط حیوان

← وجود بشرط‌لای حیوان جوهر جسم نامی متحرک حساس بالاراده

وجود لابشرط نبات

← وجود بشرط‌لای نبات جوهر جسم نامی

چه نوع موجودیتی است که نبات در دل وجود حیوان دارد؟ این وجود لابشرط نبات است که در وجود حیوان تحقق اندماجی دارد. آب، خاک و تمام عناصر و ترکیب‌های مادون نیز در حیوان موجودیت لابشرط دارند. موجودیت بشرط‌لا همان بروز ماهوی وجود است که منحاز و محدود است و با دیگر اشیاء سرستیز دارد. لکن موجودیت لابشرط موجودیتی است که کنار دیگر موجودیت‌ها جمع می‌شود (همان، ج ۴: ۳۵). یعنی شکسته شدن حیثیت نغادی یک وجود. مثل تکه خمیر کوچکی که شکل و شمائل خودش را همچون ماهیتش از دست داده و در دل خمیر بزرگتری که خانه‌ایی را نشان می‌دهد جاگرفته و مندمج شده‌است. هر ماهیت مادونی به صورت لابشرط و به نحو تحقق اندماجی جزو کمالات و دارایی‌هایی است که در دل ماهیت و نفاذ موجود برتر موجودیت پیدا می‌کند. تشکیک

سیر صعود و نزول و تفصیل و اندماج وجود هاست. هر مرتبه از وجود از جهتی تفصیل جزئی از مرتبه مافوق خود است و از جهت دیگر مراتب مادون از خود را مندمجاً و به صورت لابلش در خود دارد. هر چه وجود دارای قوت بیشتری باشد موجودیت‌های بیشتری را در خود جای می‌دهد و کمالات بیشتری پیدا می‌کند و به لحاظ وجودی فربه‌تر می‌شود.

«وجود هر میزان کامل‌تر و شدیدتر باشد دارائی‌های ذاتی‌اش بیشتر است و گزاره‌های بازگوکننده آن بیشتر می‌شود.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶: ۲۸۱) <sup>۱۶</sup>

موجودیت لابلشرطی مادون در مافوق در سلسله تشکیک، تفرق و تجمع نسبی وجودها را ایجاد می‌کند (همان، ج ۶: ۱۸۶). تا جایی این فشار و سنگینی وجودی پیش می‌رود که مرز و نفاذ خود را پاره کرده و دیگر ماهیت و جنبه به شرط لائی باقی نمی‌گزارد. عدم صدق وجود بسیط بر وجودهای مادون که لابلشرط در آن وجود دارند، عدم صدق عرفی است. لکن حقیقتاً با حفظ تغایر مفهومی‌شان در وجود جمعی موجودند. موجودیت بشرط لائی وجودهای ضعیف تفرق و تعیین بسیار دارند و به کمالات و دارایی‌های بیشتری می‌گویند دست رد زده و قید می‌خورند تا هویتشان حاصل شود. این نه‌ها همان تحقق بشرط لائی و ماهیت هستند. برخلاف وجودهای جمعی که هر چه بالاتر می‌روند وجودشان چاق می‌شود و ماهیتشان نحیف و تعداد تقیدها کمتر می‌شود. تا جایی که در رأس مخروط تشکیکی عالم یعنی وجود بسیط و بینهایت واجب الوجود تجمع وجودی بینهایت شکل می‌گیرد. در ذات الهی از سویی بساطت محض و از سوی دیگر موجودیت تمام صفات و اسماء و مراتب مادون مطرح است. در حکمت متعالیه مشخص می‌شود که تجمع موجودیت‌ها خود از لوازم بساطت محض است. صدرالمتألهین جمع کثرت در وحدت را ثقل و نقطه کانونی بحث دانسته و در متون متعددی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۴۰ و ۱۴۷) صریحاً تأکید می‌کند:

«اشیاء بیشمار دارای کثرت وجودی به واسطه وجود واحد موجود می‌شوند.» (همان، ج ۶: ۲۶۷)

۱۷

موجودیت امور متکثر در وجود واحد بدون ایجاد هیچ کثرتی در متن وجود در بستر تحقق اعتباری اندماجی است. صدرالمتألهین مکرر متذکر می‌شود رابطه ذات و صفات و رابطه وجود و ماهیت به یک شناخت و طریق استوار است (همان، ج ۶: ۲۸۲). با این تفاوت که برخلاف حیثیت نفادی کثرت امور و معانی در لایه اعتباریت اندماجی کثرتی است که از قوت و دارایی وجود نشأت می‌گیرد. این نکته راه خروج از بن بست بساطت محض است که حتی تکثر و تراکیب اعتباری را هم بر نمی‌تابد. وجود خداوند یک وجود بی‌نهایت شدید و جمعی است لذا تمام کمالات مادون را در خود دارد. ذات الهی کلش وجود است، کلش علم است، کلش قدرت است. هیچ ساحتی از وجود الهی خالی از این صفات نیست و اینها حیثیات ذاتی این وجودند. بهترین مثالی که در این بحث استفاده می‌شود تمثیل به عدد یک است.

<sup>۱۶</sup>. «أن الوجود كلما كان أكمل وأشد كان فضائله الذاتية أكثر والمحمولات المحاكية عنها أوفر»

<sup>۱۷</sup>. «أن الأشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد بوجود واحد.»

«عدد یک» در مقام اندماج و تفصیل چنان بینهایتی بالفعلی دارد که گویی صرفاً یک مثال نیست بلکه یک نمونه است. تمام اعداد در عدد یک بالفعل مندمج هستند. یک بالفعل نصف ۲ است، ثلث ۳ است، ربع ۴ است و اگر تفصیل پیدا کند با دو بار تکرار می‌شود ۲ با سه بار تکرار می‌شود ۳ و تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. مثال دیگری که ملاصدرا در قالب استدلال بر «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» بیان می‌کند وجود خط‌های یک متری و دو متری و سه متری و... در خط ده متری است. وجود درجات ضعیف و متوسط سیاهی در سیاهی شدید است (همان، ج ۶: ۱۱۶). تمام معانی، صفات، نظامات، ترتیب‌ها، تقدم و تأخرها و تمام ترکیب‌هایی که به خلق اشیاء منتهی می‌شود، با حفظ تعیینشان در لایه حیثیت اندماجی در ذات الهی متحقق‌اند. گرچه متن وجود و این حیثیات ذاتیه اعتباری هویتاً فرسنگ‌ها از یکدیگر دورند اما در تحقق نزدیک‌تر و جدایی ناپذیرتر از رنگ به جسم‌اند.

## ۶. پیامد دیگر تلقی‌ها از اعتباریت ماهیت در عینیت

تحقق ماهیت در دیدگاهی که بیان شد، بسترساز عینیت و حل‌کننده کثرات در لایه اعتباریت است. ماهیت امری اعتباری است به این معنا که تغایر جنسی و هویتی با وجود دارد و حیثیت نفادی وجود است و به خاطر تقید به وجود حقیقتاً در خارج موجود می‌شود. فاصله‌گرفتن از هر یک از این مولفه‌ها موجب شکل‌گیری تلقی‌های دیگر می‌شود که با عینیت ذات با صفات و حقایق متکثره موجود در وجود الهی ناسازگاراند و حتی ضدیت دارند. برای پیگیری این امر بهترین سنجه و محکی که وجود دارد همان نکته ایست که صدرالمتألهین بدان متذکر بود؛ نسبت ذات و صفات همچون نسبت ماهیت با وجود است. اگر دیدگاهی که ماهیت را ذهنی و معدوم در خارج دانسته و اعتباری را مترادف با ذهن ساخته می‌داند پایبند به این مبنا باشد با تذکر مکرر صدرا چه می‌کند؟ ناچار باید موجودیت صفات را همچون موجودیت ماهیت ذهنی و معدوم در خارج بداند. حال صدرا در عینیت چه می‌گوید؟ ذات الهی با اموری ذهنی که واقعیت عینی ندارند عینیت دارد؟ تلقی دوم که تغایر وجود و ماهیت را لحاظ نمی‌کند و در تقریر عینیت به ماهیت هم‌عرض با وجود موجودیت حقیقی می‌دهد، با این تذکر چه می‌کند؟ در اینجا باید بگوییم اولاً این تفسیر «جمع کثرت در وحدت» و «الوجودات المتکثره توجد بالوجود الواحد» را درک نمی‌کند. به همین دلیل هم نمی‌توانست تغایر وجود و ماهیت را همراه با عینیت این دو در خارج حل کند. لذا تغایر را حذف کرد و نادیده گرفت. این تلقی اگر از بار مسئولیتش شانه خالی نکند موجودیت صفات با تغایر مفهومی‌شان در ذات را بر نمی‌تابد و دست آخر به چیزی شبیه ترادف معنایی صفات می‌رسد.

## نتایج

اساس نظریه «عینیت صفات با ذات الهی» مسئله جمع کثرت در وحدت است. این مهم در حکمت متعالیه با سرمایه‌هایی همچون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در وجود و با کشف حقایق

اعتباری تبیین می‌شود. در بستر تحقق‌های تقییدی اندماجی وجود، تمام صفات و اشیاء در وجود واحد الهی جمع می‌شوند و هیچ تکثر حقیقی که بساطت و صمدیت ذات الهی را برهم زند ایجاد نمی‌کند. ملاصدرا نظرات خویش در معنای اعتباریت و ویژگی‌های آن از جمله اینکه حقایق اعتباری در عالم خارج موجود هستند را ذیل بحث اعتباریت ماهیت بیان کرده‌است. از مهمترین امتدادهای این بحث در حکمت متعالیه بحث عینیت صفات با ذات است که تنها با خارجیت امور اعتباری حاصل می‌شود. صدرالمتألهین در عینیت صفات با ذات بستر تحقق این صفات را جداگانه توضیح نداده و بحث را به اعتباریت ماهیت ارجاع می‌دهد و بسیار متذکر تشابه تحقق ماهیت در نسبت با وجود و تحقق صفات در نسبت با ذات می‌شود. لذا اگر فهم شکل گرفته از اعتباریت که در ذیل موجودیت ماهیت شکل گرفته نادرست باشد، با محصولی که جناب صدرا از بحث عینیت می‌خواهد بدست بیاورد ناسازگار خواهد بود.



**منابع**

- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۴، ه. ق.). الهیات من کتاب الشفاء. تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیة الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ه. ق.). التعليقات. تحقیق عبد الرحمن بدوی. بیروت: مکتبه اعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ه. ش.). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- امینی نژاد، علی (۱۴۰۳ ه. ش.). بنیاد حکمت. چاپ اول. قم: انتشارات آل احمد.
- بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ ه. ق.). الفرق بین الفرق. چاپ اول. بیروت: دارالآفاق. دارالجلیل.
- بهمنیارین مرزبان، التحصیل (۱۳۷۵ ه. ش.). تصحیح مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه.
- التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶ م.). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. لبنان: مکتبه لبنان، ناشرون.
- حنبلی، ابن عماد (۱۴۰۶ ق.). شذرات الذهب. تحقیق محمد الأرنؤوط. چاپ اول. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر (۱۴۱۱ ه. ق.). المباحث المشرقیه فی علم الهیات و الطبيعیات. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
- سامی النشار، علی (۱۴۲۹ ق.). نشأه الفكر الفلسفي في الاسلام. چاپ اول. قاهره: دارالسلام.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹-۱۳۷۹ ه. ش.). شرح منظومه. تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ ه. ش.). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسن نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگ.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ ه. ش.). الملل و النحل. تحقیق: محمد بدران. چاپ سوم. قم: الشریف الرضی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ه. ق.). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح سید جلال آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز جامع النشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م.). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء تراث.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ ه. ق). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه نشر اسلامی التابعه لجامعه المدرسين.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶ ه. ش) *تصحیح و تعلیقه بر نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

قوشچی، علاءالدین علی بن محمد (بی تا). *شرح تجرید الاعتقاد*. چاپ سنگی. بی جا. رضی. بیدار. عزیزی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ ه. ق). *تعلیقه علی نهایه الحکمه*. قم: موسسه در راه حق.

نیویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۹ ش). *جستارهایی در فلسفه اسلامی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی

یزدان پناه، سید ید الله (۱۳۹۶ ش). *آموزش حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش علی امینی نژاد. چاپ دوم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

## References

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. (1404 AH). *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'*. Corrected by Sa'īd Zāyid. Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī.

----- (1404 AH). *Al-Ta'liqāt*. Edited by 'Abd al-Rahmān Badawī. Beirut: Maktabat A'lām al-Islāmī.

----- (1363 SH). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Edited by 'Abdullāh Nūrānī. Tehran: Mu'assasah-'i Muṭāla'āt-i Islāmī.

Amīnī-Nizhād, 'Alī. (1403 SH). *Bunyād-i Hikmat*. First Edition. Qom: Intishārāt-i Āl-i Aḥmad.

Baghdādī, 'Abd al-Qāhir. (1408 AH). *Al-Farq bayn al-Firaq*. First Edition. Beirut: Dār al-Āfāq, Dār al-Jil.

Bahmanyār ibn Marzbān. (1375 SH). *Al-Taḥṣīl*. Corrected by Murtaḍā Muṭahharī. Second Edition. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh.

Al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī. (1996 CE). *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*. Lebanon: Maktabat Lubnān, Nāshirūn.

Ḥanbalī, Ibn 'Imād. (1406 AH). *Shadharāt al-Dhahab*. Edited by Muḥammad al-Arnā'ūt. First Edition. Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr.

Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar. (1411 AH). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah fī 'Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭabī'iyyāt*. Second Edition. Qom: Intishārāt-i Bīdār.

Al-Sāmī al-Nashshār, 'Alī. (1429 AH). *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. First Edition. Cairo: Dār al-Salām.

Sabziwārī, Hādī ibn Maḥdī. (1369-1379 SH). *Sharḥ al-Manzūmah*. Corrected and annotated by Āyatullāh Ḥasan-Zādah; researched and presented by Mas'ūd Ṭālibī. Tehran: Nashr-i Nāb.

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (1375 SH). *Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq*. Corrected with an introduction by Henry Corbin, Sayyid Ḥasan Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī. Second Edition. Tehran: Mu'assasah-'i Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhang.

Shahristānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm. (1364 SH). *Al-Mīlal wa al-Niḥāl*. Edited by Muḥammad Badrān. Third Edition. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.

Shūrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1360 AH). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Corrected by Sayyid Jalāl Āshiyānī. Second Edition. Mashhad: al-Markaz al-Jāmi' li al-Nashr.

----- (1981 CE). *Al-Ḥikmat al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Third Edition. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1416 AH). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jāmi'at al-Mudarrisīn.

----- (1386 SH). [*Nihāyat al-Ḥikmah*]. Corrected and annotated by Ghulām Riḍā Fayyāḍī. Qom: Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pizhūhishī-i Imām Khomeinī (rah).

Qūshjī, 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad. (n.d.). *Sharḥ al-Tajrīd al-I'tiqād*. Lithograph. [No place]: Raḍī, Bīdār, 'Azīzī.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1405 AH). *Ta'līqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Mu'assasah dar Rāh-i Ḥaqq.

Yazdān-Panāh, Sayyid Yad Allāh. (1396 SH). *Āmūzish-i Ḥikmat-i Ishrāq*. Researched and written by 'Alī Amīnī-Nizhād. Second Edition. Pizhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی