

متعلق جعل و ملاک مجعولیت در آرای حکمای مسلمان

عبدالعلی شکر*

صدیقه میرزایی**

چکیده

کلمه «جعل» معانی گوناگونی دارد. افاده اصل واقعیت در معنای جعل مورد اتفاق حکمای مسلمان است؛ اما مصداق اصل واقعیت، یعنی وجود، ماهیت یا سیورورت، محل نزاع می‌باشد. متأخران در تبیین نظر حکمای مشایی و اشراقی نیز وحدت نظر ندارند. عده‌ای سیورورت را، و گروهی ماهیت را متعلق جعل در اندیشه متقدمان مسلمان دانسته‌اند. برخی نیز بر این باورند که از آثار این بزرگان، بوی مجعولیت وجود به مشام می‌رسد. در حکمت متعالیه، بر پایه اصالت وجود و تقسیم دوضلعی آن به رابط و مستقل، ملاک مجعولیت رابط بودن است؛ از این طریق، مجعولیت ماهیت و اتصاف منتفی می‌گردد. نظر نهایی صدرایی در تحلیل رابطه علی و معلولی به اینجا می‌رسد که تنها یک وجود حقیقی و نفسی محقق است که آن ذات خداوند می‌باشد، و ماسوا تجلیات و شئونات او هستند. در این صورت، مجعولیت نیز مصداقی نخواهد داشت. وجود حقیقی خداست که فوق جعل است و بقیه، وجود حقیقی نداشته و دون جعل‌اند.

کلیدواژه‌ها: جعل، مجعول بالذات، وجود رابط، ماهیت، سیورورت.

مقدمه

ملاصدرا در مبحث جعل، پیشینه آن را به قدمای مشاء می‌رساند.^(۱) این مسئله با اصالت وجود قرابت دارد، اما بدیل یکدیگر نیستند. تفاوت این دو مبحث آن است که اصالت وجود شامل واجب و ممکن می‌شود، ولی متعلق جعل تنها ممکنات را دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، مسئله جعل پس از اثبات واجب‌الوجود و پذیرش اصل علیت مطرح می‌شود؛ در حالی که اصالت وجود ربطی به بحث علیت ندارد و حتی منکران واجب‌الوجود نیز به آن می‌پردازند. تفاوت دیگر آن است که در بحث از اصالت، دو قول وجود دارد: یکی اصالت وجود و دیگری اصالت ماهیت؛ اما در بحث جعل، ما با سه نظریه مواجهیم: گروهی متعلق جعل را وجود، و دسته دیگر ماهیت را مجعول می‌دانند؛ نظریه سوم ائصاف ماهیت به وجود را مصداق جعل دانسته است.^(۲) در زمان شکل‌گیری دو مکتب اشراق و مشاء، بحث جعل^(۳) و مجعول بالذات به طور مستقل مطرح نبوده است؛ همان‌گونه که بحث اصالت وجود یا ماهیت جایگاه مستقلی نداشت. به همین جهت، انتظار نمی‌رود که مطابق مبنای فلسفی حکمت متعالیه که اصالت وجود برهانی شد، در مبحث جعل وارد شده و به لوازم آن عنایت داشته باشند.

از آنجا که هرکدام از دو مشرب مشایی و اشراقی طرف‌دارانی در بین فیلسوفان متأخر دارند، هر گروه در بیان و توجیه دیدگاه مورد پذیرش خود به تفسیر و تأویل‌های متعددی روی آورده و دلایلی برای اثبات نظر خویش بیان می‌کنند. در حکمت متعالیه، مسئله جعل را به صورت مستقل طرح کردند: بر مبنای اصالت وجود، متعلق جعل همان وجود اصیل است. در این نوشتار، تلاش بر آن است که دیدگاه حکمای قبل از ملاصدرا در مسئله جعل بررسی شود و در نهایت، بر مبنای وجود رابط در حکمت متعالیه، تحلیل نوینی در حل این منازعه ارائه گردد.

مجعولیت ماهیت

در عالم خارج فقط یک امر می‌تواند واقعیت داشته باشد و بقیه بالعرض، و به تبع آن، واقعیت پیدا می‌کنند. برخی معتقدند: حکمای اشراقی ماهیت را اثر جاعل، و وجود و اتّصاف را امری عقلی می‌دانند که مصداقش همان ماهیت است.^(۴) کسانی که قائل به مجعولیت ماهیت به جعل بسیط هستند، به سه دسته تقسیم می‌شوند:^(۵)

دسته اول، میرداماد و اتباع وی، معتقدند: واجب الوجود وجود محض است؛ اما وجود در ممکنات، زاید بر ماهیات بوده و اعتباری است. میرداماد ممکنات را زوج مرکب از ماهیت و وجود می‌داند که وجود زاید بر آنها، و اعتباری است. به اعتقاد وی، در ذات باری تعالی، وجود عین حقیقت اوست و باری تعالی منزّه از آن است که ماهیتی شبیه به ممکنات داشته باشد؛ چون این امر مستلزم ترکیب است. بنابراین، ماهیت خداوند همان انیت اوست.^(۶)

دسته دوم، کسانی هستند که واجب بالذات را ماهیتی ناشناخته، و ماهیات را مجعول بالذات می‌دانند و معتقدند که ماهیات ممکنات، ظلّ ماهیت واجب هستند.^(۷) از نظر میرداماد، سهروردی قائل به تشکیک در ماهیت نیز می‌باشد.^(۸)

دسته سوم معتقدند: خداوند وجود صرف است. البته، این دسته وجود را در ممکنات امری زاید بر ماهیات نمی‌دانند، بلکه می‌گویند: اطلاق موجود بر ماهیات به این معناست که آنها منتسب به وجود حقیقی و جاعل می‌باشند.^(۹)

این سه دسته، به ظاهر، قول به مجعولیت ماهیت را پذیرفته‌اند؛ اما در نحوه رابطه وجود و ماهیت در واجب و ممکن، با یکدیگر تفاوت دارند.

نقد ادله مجعولیت ماهیت

میرداماد معتقد است که اثر بالذات جاعل، ماهیت است. وی اصالت را از آن ماهیت می‌داند که می‌توان آن را موضوع قرار داد و وجود را به عنوان محمول بر آن حمل کرد.

اگر ماهیت از نظر قوام و تقرّر ماهوی از جاعل بی‌نیاز باشد، در این صورت حمل وجود بر ماهیت از جهت ذات ماهیت است و ماهیت از محدوده امکان خارج شده و واجب می‌گردد؛ در صورتی که ماهیت در حدّ ذات خود، چیزی نیست و فقط جاعل آن را به تقرّر ماهوی می‌رساند. بنابراین، ماهیت هم از حیث قوام و تقرّر ماهوی و هم از حیث حمل موجودیت بر آن، نیازمند جاعل است.^(۱۰)

ملاصدرا، هم از جهت مبنا و هم از حیث بنا، بر این استدلال اشکال وارد کرده است. وی می‌گوید: این دلیل بر پایه اعتباری بودن وجود، و اصیل بودن ماهیت است. در بحث اصالت وجود، ثابت شده است که وجودات خاصّه، حقایق عینی و خارجی می‌باشند؛ لذا با اثبات اصالت وجود، دلیل فوق منتفی است.^(۱۱) در عین حال، با پذیرش اعتباری بودن وجود، مجعولیت ماهیت ثابت نمی‌شود؛ چون به فرض که وجود مجعول نباشد، امکان مجعولیت اتّصاف نیز وجود دارد.^(۱۲)

بنابراین، با اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت، هنوز جای این پرسش باقی است که: آیا ماهیت برای انتزاع مفهوم «وجود» و حمل آن کافی است یا نه؟ در صورتی که ذات ماهیت برای انتزاع مفهوم «وجود» و حمل آن کافی باشد، مفهوم «وجود» از نفس ماهیت مجعول (بدون لحاظ حیثیت ارتباط و تعلق آن به واجب) انتزاع می‌گردد. این امر علاوه بر انقلاب امکان به وجوب، انقلاب ماهیت به وجود را نیز در پی دارد. برای اینکه وجود بر ماهیت حمل شود، ابتدا باید ماهیت وجود یافته باشد و سپس با جاعل ارتباط پیدا کند. به عبارت دیگر، حمل وجود بر ماهیت از قبیل حمل ذاتیات ماهیت بر آن نیست تا برای این حمل بی‌نیاز از حیثیت دیگر باشد، بلکه نیازمند حیثیت صدور ماهیت از جاعل آن است. پس، اثر جاعل ماهیت به تنهایی نیست، بلکه ارتباط آن با جاعل است. این ارتباط، و حیثیت مکتسبه، وجود ممکن را محدود می‌کند و نشان‌دهنده آن است که این حیثیت از ناحیه واجب تعالی به او بخشیده شده است؛ در صورتی که در حمل وجود بر خداوند، منشأ انتزاع محمول در واجب تعالی، ذات اوست.

بی‌نیازی از جعل به دو دلیل است: یکی به دلیل فوق جعل بودن است که فقط واجب تعالی چنین است و دیگری دون جعل قرار گرفتن است. بی‌نیازی ماهیت از جعل ملازم با خروج آن از بقعه امکان و ورود به مرتبه وجوب نیست، بلکه به دلیل دون جعل بودن آن است.

سهروردی اصالت را چه در جعل و چه در تحقق، از آن ماهیت می‌داند. وی در اعتباری بودن وجود، به قاعده‌ای تمسک می‌جوید که از ابتکارات خود اوست. مفاد این قاعده آن است که هر چیزی که از فرض تحقق آن، تکرّرش لازم آید، اعتباری است. به نظر سهروردی، وجود از مصادیق این قاعده است؛ زیرا اگر وجود موجود باشد، دارای وجود خواهد بود. نقل کلام به وجود وجود می‌کنیم؛ اگر وجود وجود، موجود باشد، آن هم دارای وجود خواهد بود و به همین ترتیب، سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. در نتیجه، مطابق قاعده فوق، وجود اعتباری خواهد بود. به عقیده وی، هیچ علتی بر معلول خود تقدّم نمی‌یابد، مگر به ماهیت. پس، جوهر (ماهیت) معلول سایه و اثر جوهر (ماهیت) علت است و جوهریت علت بر جوهریت معلول مقدّم است.^(۱۳) این قاعده در اعتباری بودن وجود راه ندارد؛ زیرا وجود برای اینکه موجود باشد، نیازمند به واسطه شدن وجود دیگری نیست، بلکه بالذات موجود است.^(۱۴)

همان‌گونه که بیان شد، ادّعای مجعولیت بالذات بودن ماهیت،^(۱۵) مبتنی بر اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت است. ملاًصدرا با اثبات اصالت وجود ریشه این ادّعا را خشکانید و نشان داد که مجعول بالذات نه ماهیت، بلکه وجود است.^(۱۶)

توجیه دوگانگی در کلام برخی حکما

آثار کسانی که از کلام آنان اصالت ماهیت استشمام می‌شود، نشان می‌دهد که آنها به اصالت وجود هم توجه داشته‌اند. در تلویحات شیخ اشراق چنین آمده است: «فإذن إن كان في الوجود واجب، فليس له ماهية وراء الوجود، بحيث يفصلها الذهن إلى امرين، فهو

الوجود الصّرف البحت الذی لا یشوبه شیء اصلاً من خصوص و عموم و ماسواة لمعة عنه او لمعه عن لمعه لا یمتاز إلا بکماله و لانه کله الوجود و کلّ الوجود»^(۱۷) واجب تعالی وجود محض است و ماهیتی و رای وجودش ندارد. ملاً صدرا اصیل دانستن وجود در واجب و اعتباری دانستن آن در ممکنات را دو قول متناقض می‌خواند و از اینکه سهروردی نفس و عقول مفارقه را وجود صرف می‌خواند،^(۱۸) ابراز شگفتی می‌کند و می‌گوید: چرا وی در عین حال، اصالت و مجعولیت وجود را نفی کرده است؟!^(۱۹)

همچنین، در عبارات میرداماد، ملاحظه می‌شود که وجود، برای تحقّق یافتن، احتیاج به حیثیت تقییدیه ندارد و تحقّق هر چیزی در خارج به وسیله وجود است. پس، سزاوارترین امر به اینکه بذاته در خارج موجود باشد «وجود» است.^(۲۰)

این مسئله حاکی از آن است که مقصود از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت در کلام این بزرگان، معنای خاصی از وجود و ماهیت است. ملاً صدرا، در توجیه نظر شیخ اشراق، اعتباریت وجود را اعتباریت مفهوم «وجود» دانسته است. مفهوم «وجود» بدیهی التصوّر و از معقولات ثانی فلسفی است، نه وجودات خاصه‌ای که در متن خارج، به تعبیر شیخ اشراق، از مراتب انوار هستند. دلایلی که شیخ اشراق درباره عدم اتّصاف ماهیت به وجود اقامه کرده است، به این معنا تأویل می‌شود که در خارج، وجود نظیر اعراض نیست و عارض ماهیت نمی‌شود؛ بلکه در تأویل کلام او باید تصریح کرد که مراد او از نفی عروض وجود بر ماهیت، نفی عروض در خارج است.^(۲۱)

سهروردی وجود مطلق را مساوق شیئیت مطلق، وجود ذهنی را مساوق شیئیت ذهنی، و وجود خارجی را مساوق شیئیت عینی می‌داند.^(۲۲) از این رو، به نظر می‌رسد که مراد او از اعتباریت وجود، معنای خاصی از وجود باشد که همان مفهوم «وجود» است. منظور وی از ماهیت - گاه - همان ذات، حقیقت، و هویت است: «لما کان الوجود اعتباراً عقلیاً، فللشیء من علّته الفیاضه هویته»^(۲۳) پس، باید گفت: منظور از اعتباریت وجود، مفهوم وجود است نه حقیقت آن؛ منظور از مجعولیت ماهیت نیز ماهیت به معنای اعم، یعنی

همان هویت و حقیقت شیء است، نه «ماهیت من حیث هی» (چون حکما ماهیت به این معنا را مجعول بالذات نمی دانند). در واقع، گویی اشتراک لفظ باعث شده تا اختلاف پیدا شود، وگرنه مقصود هر دو دسته یک چیز است.

نکته دیگر اینکه با توجه به شرایط خاص فکری و فرهنگی، و نیز وجود عقاید متکلمان (که طبق آن، قول به اعتباری بودن ماهیت، مسئله «ثابتات ازلیه» را در پی داشت)، برخی به مجعولیت ماهیت گرویدند و از طرفی، در خصوص حق تعالی و مجردات، قائل به وجود صرف شدند و نتوانستند این حقیقت واضح را انکار کنند.^(۲۴) همچنین، مسئله جعل و اصالت وجود یا ماهیت برای منسوبان به اصالت ماهیت، آنچنان که امروزه مطرح می شود، مطرح نبوده است و مثلاً بحث «جعل» در هیچ یک از کتاب های آنان به چشم نمی خورد. پس، این مباحث به طور جداگانه مطرح نبوده است تا به شکل کنونی به جوانب آن پردازند.^(۲۵)

شیخ اشراق نیز به دلیل اینکه دیدگاه پیشینیان را می پذیرد، در بسیاری از موارد که به مجعول بودن ماهیت و نظایر آن رأی می دهد، جهت مباحثه و مباحثات با مشایبان متأخر است که قائل به مجعولیت صیورورت می باشد. شیوه نگارش شیخ اشراق در موارد فراوان این است که ابتدا در گفت و گوی با رقیب مشایبی خویش سخنی را طرح کرده، در نهایت نیز به آنچه مورد نظر خود اوست اشاره می نماید.^(۲۶) شیخ اشراق در مواردی که مجعولیت و اصالت ماهیت را می پذیرد، روی سخنش با گذشتگان و فیلسوفان پیش از خود است و در مواردی که عباراتش بیانگر مجعولیت وجود می باشد، در پی اثبات مقصود مورد نظرش است. با این تحلیل، باید گفت که مقصود اصلی او همان مجعولیت وجود است.

در زمان میرداماد نیز بحث اصالت و جعل مطرح بوده، ولی به طور مفصل به آن پرداخته نشده است. اگر این بحث به طور دقیق و همه جانبه مورد بررسی قرار می گرفت، نتیجه دیگری حاصل می شد.

مجموعیت اتّصاف

برخی بر این باورند که اثر جعل، اتّصاف یا همان صیرورت ماهیت به وجود است. به عقیده حکیم سبزواری، از میان حکمای مثناء، محققان مجموعیت وجود، و غیرمحققان مجموعیت اتّصاف را پذیرفته‌اند. اگر مراد متأخران از اتّصاف همان معنای نسبی و انتزاعی باشد، بطلان آن واضح است. اما سخن آن را می‌توان به تأویل برد؛ یعنی اثر جاعل امری بسیط است که عقل آن را به موصوف و صفت تحلیل می‌کند که در حقیقت، همان «وجود» است. (۲۷)

دلایل مجموعیت اتّصاف و نقد آن

یکی از دلایل مجموعیت اتّصاف آن است که ملاک احتیاج به فاعل، امکان است. امکان چیزی جز کیفیت نسبت وجود به ماهیت نیست. در اینجا سه امر یعنی وجود، ماهیت و صیرورت و اتّصاف ماهیت به وجود قابل فرض است. وجود و ماهیت نیاز به علّت ندارند؛ زیرا «وجود» حقیقت عینی می‌باشد و مستقل و بی‌نیاز از هرگونه علّتی است. «ماهیت» نیز چیزی نیست که احتیاج به علّت داشته باشد. بنابراین، اثر جاعل همین صیرورت و نسبت میان وجود و ماهیت است که از جهتی محتاج، و از جهتی غیرمحتاج می‌باشد. (۲۸)

ملاصدرا در ردّ این دلیل می‌گوید: معنای دقیق امکان، فراتر از معنای امکان ماهوی است که در این قول آمده و آن همان فقر وجودی است. (۲۹) انحصار امکان در امکان ماهوی، تعریفی نادرست برای امکان است. آنچه اولی و احقّ به ممکن می‌باشد «امکان فقری» است. ملاک نیازمندی به علّت، فقر وجودی است. و ماهیت چیزی جز ساخته ذهن نیست.

دلیل دیگر اینکه اگر ماهیت مجعول بالذّات باشد، تقدّم ماهیت بر لوازمش باید از سنخ تقدّم در وجود باشد؛ اما تقدّم ماهیت بر لوازمش از سنخ هیچ‌کدام از تقدّم‌های

مشهور نیست. پس، ماهیت مجعول بالذات نیست.^(۳۰) در نقد این دلیل، گفته می‌شود: سبق ماهیت بر وجود، نوع دیگری از سبق است که از آن به سبق بالماهیه یا بالتجوهر تعبیر می‌شود. ذاتیات ماهیت دو گونه تقدّم بر ماهیت دارند: ۱. تقدّم بالماهیه (یعنی در مقام تقرّر ماهوی، جنس و فصل بر ماهیت مقدّم هستند؛ زیرا در تحلیل عقلی، ابتدا ذاتیات و بعد ذات تقرّر پیدا می‌کند). ۲. تقدّم بالطبع (یعنی از لحاظ وجود، اول ذاتیات محقق می‌گردد بعد ذات؛ یعنی ذاتیات به لحاظ خارج، علت مادی و صوری تحقق ذات می‌باشند).^(۳۱) تقدّم بالتجوهر و تقدّم بالطبع دو اعتبار و لحاظ مختلف‌اند که اثبات یکی از آن دو، منافاتی با دیگری ندارد.

دلیل دیگر اینکه هرگاه شیء عین هستی باشد، سلب وجود از آن مطلقاً محال است؛ ولی در ممکن که نسبتش با وجود و عدم مساوی است، اگر مقید به وجود در نظر گرفته شده باشد، نمی‌توانیم ذات و ذاتیات را از آن سلب کنیم. اما، اگر شیء ممکن معدوم باشد، در حال عدم، می‌توانیم ذات و ذاتیات را از آن سلب کنیم. پس، مدار نیاز شیء ممکن به جاعل همان موجود شدن ماهیت یعنی صیورورت می‌باشد.^(۳۲) نقد دلیل مذکور این است که معدوم از آن جهت که معدوم است، از ذات خود سلب می‌گردد؛ ولی ممکن را چه در حال وجود و چه در حال عدم، نمی‌توان از خودش سلب کرد. اینکه وجود را اعتبار نکنیم، به معنای اعتبار عدم نیست. پس، این سخن که ماهیات ممکن - بدون وجود - حتی بر خودشان صدق نمی‌کنند، پذیرفته نیست. حمل ذات و ذاتیات بر موضوع، در ظرف وجود امکان‌پذیر است.^(۳۳)

ملاصدرا چند ایراد دیگر بر مجعولیت اتّصاف وارد می‌کند، از جمله اینکه می‌گوید: اتّصاف یک شیء به صفتی، اگرچه فرع بر ثبوت صفت نیست، فرع بر ثبوت موصوف می‌باشد. در این صورت، لازم می‌آید که ماهیت، قبل از اتّصافش به وجود، موجود باشد. ثبوت ماهیت، یا به همین وجود است (که تقدّم شیء بر خود و تحصیل حاصل لازم می‌آید) یا به وجود دیگری است. در این صورت، نقل کلام به آن وجود سابق می‌کنیم که

موجب تسلسل است. به علاوه، اُتصاف - به هر صورت که باشد - امری اعتباری است؛ در صورتی که مجعول بالذات باید امری حقیقی باشد.^(۳۴) حاصل آنکه بعضی از این دلایل مبتنی بر مسائلی مانند امکان ماهوی، و بعضی نیز در پی ردّ مجعولیت ماهیت هستند. با توجه به اثبات اصالت وجود، جایی برای هیچ‌کدام از این دلایل باقی نمی‌ماند.

مجعولیت وجود

مشایبان، ملّاصدرا و برخی عرفا از معتقدان به مجعولیت وجود هستند. در آثار حکمای مشایبی، اصالت و تشکیک در وجود قابل استنباط است. آنان موجودات را حقایق متباین به تمام ذات می‌دانند که به جعل بسیط، از ناحیه جاعل صادر شده‌اند.

از نظر ابن‌سینا، چیزی که وجودش همواره از ناحیه غیر است، نمی‌تواند بسیط‌الحقیقه باشد؛ زیرا آنچه مربوط به ذات شیء می‌باشد غیر از آن چیزی است که از ناحیه غیر افاده می‌گردد. پس، هویت چنین موجودی مرکب از دو حیثیت است: ۱) حیثیت ناشی از ذات؛ ۲) حیثیت ناشی از غیر. بنابراین، به جز واجب تعالی که عاری از قوه بوده و بسیط‌الحقیقه است، سایر موجودات ترکیبی از وجود و ماهیت می‌باشند.^(۳۵)

استنباط ملّاصدرا از این عبارت چنین است که آنچه از ناحیه غیر افاده می‌گردد امری و رای ماهیت است و آن، چیزی غیر از وجود نیست.^(۳۶) بهمنیار شاگرد ابن‌سینا نیز معتقد است: فاعل هرگاه وجودی را افاده می‌کند، در واقع، حقیقت و هویت آن را افاده می‌کند که همان موجودیت اوست. پس، وجود شیء همان است که در اعیان است، نه چیزی که تحقق خارجی به واسطه آن صورت گیرد.^(۳۷) این گفتار شامل دو مطلب مهم است: یکی اینکه فاعل وجود را افاده می‌کند؛ وجود نیز به جعل بسیط مجعول است. دیگر آنکه ذاتیات شیء جعل جداگانه‌ای علاوه بر جعل بسیط ندارند، بلکه با همان جعل بسیط موجود می‌گردند.^(۳۸)

عبارت دیگر ابن‌سینا این است که: حق تعالی ماهیت ندارد و وجود از ناحیه او به موجوداتی که دارای ماهیت هستند، افاضه می‌گردد.^(۳۹) از این عبارت، معلوم می‌گردد که افاضه جاعل و جعل جاعل، وجود بالذات است. ابن‌سینا در تعلیقات، ضمن تقسیم وجود و عین‌الفقر بودن وجود، مجعولیت وجود را چنین بیان می‌کند: وجود دو قسم است: یکی وجود مستفاد از غیر و متکی به غیر که تعلقش به فاعل، ذاتی و مقوم آن می‌باشد؛ این وجود هرگز نمی‌تواند مستقل و بی‌نیاز از فاعل گردد. و دیگری وجود مستغنی از غیر و متکی به ذات خود که بی‌نیازی از غیر، ذاتی آن است؛ این نوع وجود اختصاص به واجب‌الوجود بالذات دارد.^(۴۰) فقر ممکن عین هستی اوست، چه اینکه غنای واجب عین وجود اوست.^(۴۱) در صورتی می‌توان گفت: وجود، عین فقر و عین ربط به علت است که عین تحقق و مفاض از ناحیه علت باشد.

دیدگاه حکمت متعالیه در زمینه مجعولیت وجود

از آنجایی که ملاًصدرا و پیروانش قائل به اصالت وجود هستند، بدیهی است که در مسئله جعل نیز مجعولیت وجود را پذیرفته باشند. ملاًصدرا معتقد است: وجود در خارج عینیت دارد و مجعول بالذات است؛ ماهیت به واسطه اتحادش با وجود، بالعرض، متصف به این حکم می‌شود. رابطه وجود و ماهیت همان رابطه حاکی و محکی است؛ یعنی ماهیت در ذهن، حکایت از وجود عینی می‌کند.^(۴۲) فاعل بالذات و مجعول بالذات هر دو وجود است. مجعولیت عین فقر و نیاز به علت است و وابستگی معلول به علت، از جهت این است که وجودش غیرمتصل و غیرقائم به ذات است.^(۴۳) ملاًصدرا ذات حق را فوق جعل، و ماهیات را دون جعل قرار می‌دهد.^(۴۴)

نفی مجعولیت ماهیت^(۴۵)

اگر ماهیت بحسب جوهر و ذات خود محتاج جاعل باشد، در این حالت، در حد ذات و

نفس خود متقوم به جاعل است و جاعل در قوام ذات آن معتبر و مأخوذ می‌باشد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را بدون جاعل تصور کرد (حال آنکه ماهیات بسیاری را با تعاریف و حدودشان تصور می‌کنیم، اما در وجودشان شک داریم؛ چون ماهیات جز خودشان چیز دیگری نیستند.) اما اگر ماهیت در ذات خود متقوم به علت و نیازمند به آن باشد، تصور مجرد ماهیت و بدون لحاظ اجزای متقوم آن محال است.^(۴۶) همچنین اگر ماهیت در حدّ نفس خود مجعول باشد، مفهوم مجعول باید به حمل اولی ذاتی - و نه به حمل شایع صناعی - بر ماهیت حمل شود. لازمه این قول آن است که اثر جاعل مفهوم مجعول باشد، نه مفهوم دیگری؛ زیرا هر مفهومی با مفهوم دیگر مغایرت دارد و حمل ذاتی جز بین مفهوم و خودش یا بین مفهوم و حدّش، قابل تصور نیست.^(۴۷)

مجعولیت وجود

برهان عرشی ملاًصدرا بر مجعول بودن وجود این است که طبق اصل سنخیت علت و معلول، هر معلولی نمی‌تواند از هر علتی به وجود بیاید. از این گذشته، در مورد واجب‌الوجود، همه می‌پذیرند که ذات حق، وجود محض است و ماهیت ندارد. بنابراین، آن چیزی هم که از خداوند صادر می‌گردد باید وجود اشیا باشد، نه ماهیات آنها؛ زیرا، میان وجود و ماهیت، سنخیتی وجود ندارد. پس، متعلق جعل - اولاً و بالذات - وجود است.^(۴۸)

ملاک مجعولیت

امری که مجعول واقع می‌شود، باید عین ربط به جاعل خود باشد؛ وگرنه مناسبتی میان آنها نخواهد بود. بنابراین، ملاک معلولیت و مجعولیت، عین ربط بودن معلول و مجعول به علت و جاعل خویش است.^(۴۹) ماهیت بنابر اتفاق حکما، به لحاظ ذات خود (و جدای از وجودی که عارض آن شده است)، هیچ حکمی ندارد؛ نه موجود است و نه غیرموجود، نه واحد است و نه کثیر، و نه رابط است و نه مستقل. در نتیجه، ماهیت

متّصف به ملاک مجعولیت نیست.

این استدلال تنها مجعولیت ماهیت را نفی می‌کند و مجعولیت بالذّات وجود را اثبات نمی‌کند، چون قول به اتّصاف نیز وجود دارد. اثبات مجعولیت وجود منوط به نفی مجعولیت اتّصاف نیز هست. به همین جهت، باید گفت: اتّصاف، در واقع، نسبت میان ماهیت و وجود است؛ این نسبت، یک امر اعتباری است، و حال آنکه مجعول بالذّات باید امر حقیقی باشد. در نتیجه، اتّصاف ماهیت به وجود نیز مجعول بالذّات نیست. پس، با نفی مجعولیت ماهیت و اتّصاف، وجود به عنوان متعلّق جعل به اثبات می‌رسد. استدلال مآصداً، در قالب قیاس استثنایی (و با ملاک عین الربط بودن مجعول)، بر نفی مجعولیت ماهیت چنین است: «لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل... لا يمكن تصوورها بدونها، وليس كذلك.»^(۵۰) اگر ماهیت مجعول باشد، پس باید بدون جاعل تصوّر نشود؛ زیرا ملاک مجعولیت عین الربط بودن است. و معنای عین الربط بودن همین است که بدون علّت و جاعل، امکان تصوّر آن نیست؛ در حالی که ماهیت، بدون لحاظ جاعل و علّت، قابل تصوّر است (زیرا ماهیت به لحاظ ذات، چیزی جز خودش نیست).

تحلیل معنای جعل و نفی مجعولیت ماهیت

جاعل و مجعول باید بالذّات باشند تا محذور تسلسل پدید نیاید. همچنین، لازم است که جاعل بالذّات غنی محض، و مجعول بالذّات فقیر محض باشد؛ زیرا اگر جاعل بالذّات غنی محض نباشد، در ذات آن، غنا نخواهد بود و در نتیجه به غنی محتاج می‌شود. و اگر مجعول بالذّات فقیر محض نباشد، به لحاظ ذات خود بی‌نیاز از جاعل خواهد بود^(۵۱) و این خلاف فرض است. پس، مجعول باید عین ربط به جاعل باشد. حال اگر ماهیت عین ربط و فقر به جاعل باشد، این فقر، فقر وجودی نیست؛ بلکه فقر ماهوی است. فقر ماهوی تحت مقوله اضافه است؛ زیرا میان مجعول بالذّات و جاعل بالذّات، ارتباط

معنوی برقرار است^(۵۲) و یکی مستلزم دیگری است. در این صورت، تمام ماهیات جوهری و عرضی در مقوله عرضی اضافه مندرج خواهند بود؛ لذا جوهری نخواهیم داشت و ماهیات عرضی بدون موضوع باقی می‌مانند که این امر محال است. تقریر مَلَّاصِدْرَا چنین است: «لو تحققت الجاعلیة و المجعولیة بین الماهیات، لزم أن تكون ماهیة کل ممکن من مقولة المضاف و واقعة تحت جنسه، و اللازم باطل بالضرورة.»^(۵۳)

مناقشه در کلام مَلَّاصِدْرَا

مَلَّاصِدْرَا با استفاده از عین الربط بودن مجعول بالذات، بر مجعول نبودن ماهیت استدلال می‌کند. او در اسفار، با استفاده از همین مقدمه، بر نفی مجعولیت اتصاف و صیوروت اقامه برهان می‌کند و معتقد است: صیوروت یا اتصاف و مانند آن، نقش مرآتی دارند و در ضمن طرفین خود، قابل تصوّر هستند؛ و بنابراین، به طور مستقل، متعلق جعل واقع نمی‌شوند؛ بلکه تعلق آنها به جاعل، تبعی و بالعرض است.^(۵۴)

اشکال این است که اگر اتصاف به دلیل اندراج در ضمن طرفین دارای معنای حرفی بوده و جعل آن تبعی است، پس تمام وجود ممکنات - که مطابق برداشت حکمت متعالیه، عین ربط به واجب تعالی هستند - از قبیل معانی حرفی بوده و جعلشان تبعی است. بدین ترتیب، تمام تلاش مَلَّاصِدْرَا برای اثبات مجعولیت بالذات وجود بی حاصل خواهد بود. امام خمینی^(ره) نیز می‌فرماید: وجود عام، چون صرف ربط و دارای معنای حرفی است، مشمول هیچ حکمی نمی‌گردد. به همین خاطر، ذوق تأله اقتضا می‌کند که ماهیات مجعول باشند. از این رو، نسبت مجعولیت به وجود باطل است.^(۵۵)

برخی احتمال داده‌اند که این کلام در مقام حلّ اشکال مذکور برآمده باشد؛ از این رو، گفته‌اند:

بر بیان فوق، چند نکته وارد است:

اول: اگر «وجود» حکم‌پذیر نیست، پس در مورد آن نمی‌توان بر اساس شکل اول

برهان تشکیل داد و گفت: وجود صرف ربط است، و ربط حکم‌پذیر نیست، پس وجود حکم‌پذیر نیست.

دوم: اگر «وجود» حکم‌پذیر نیست، همان‌طور که به مجعول بودن آن نمی‌توان حکم کرد، بر اصیل بودن آن نیز نمی‌توان حکم نمود و بدین ترتیب، نمی‌توان بین حکم به اصالت وجود و مجعول نبودن آن جمع کرد. (۵۶)

در این مورد، باید توجه داشت که ملاًصدرا، در پایان بحث علیت و تحلیل آن، ماسوی الله را عین وابستگی و ربط به ذات واجب و مستقل می‌داند. آنچه او در این باره اشاره کرده است عین معانی حرفی نیست؛ بلکه رابط بودن وجود ممکنات از جهاتی با معنای حرفی تفاوت دارد، به همین جهت حکم واحد ندارند. معنای حرفی قائم به طرف واحد نیست، بلکه مستلزم دو طرف است. از این جهت است که رابط در قضایای منطقی را دارای معنای حرفی دانسته‌اند؛ زیرا در ضمن موضوع و محمول شکل گرفته است. حروف در بحث‌های ادبی نیز همین حالت را دارند؛ به عنوان مثال، دو حرف «از» و «به» از یک طرف به لفظ دال بر مبدأ، و از طرف دیگر به لفظ دال بر مقصد قیام دارند، در غیر این صورت معنایی افاده نخواهند کرد. در این موارد، اضافه‌ای از نوع اضافه مقولی میان طرفین حاکم است. اما در بحث رابط بودن وجود ممکنات و ماسوی الله، اضافه اشراقی وجود دارد که منحصر به طرف واحد است؛ حتی ملاًصدرا ترجیح داده است که آن را با تعبیراتی همچون تجلی، تشأن و مانند آن بیان کند. (۵۷)

آنچه ملاًصدرا به نفی مجعولیت آن حکم کرده است، اتّصاف یا صیرورت است. اتّصاف، قیام به دو طرف دارد؛ به همین جهت، با تعبیر «اتّصاف یا صیرورت ماهیت به وجود» بیان می‌شود. اینجاست که احکام تابع طرفین می‌گردد. پس، صحیح است که گفته شود: جعل اتّصاف یا صیرورت، جعل تبعی است. نتیجه آنکه رابط بودن وجود ممکنات میان دو طرف شکل نگرفته است تا حکم اضافات مقولی را داشته باشد و متعلق جعل نباشد. وجود عامی که در کلام امام خمینی علیه السلام آمده است از اصطلاحات خاص عرفان است و

با آنچه در حکمت متعالیه به اصالت آن حکم می‌شود، متفاوت است؛ زیرا مطابق فرمایش ایشان، هیچ حکمی بر این وجود عام بار نمی‌شود، در حالی که ملاًصدرا تمام احکام را اصالتاً از آن وجود می‌داند. (۵۸)

جعل تألیفی و بسیط

مرحوم سبزواری عقیده دارد که چون وجود به رابط و نفسی تقسیم شده است، جعل هم به موازات آن به جعل تألیفی و بسیط تقسیم می‌شود. متعلق جعل بسیط، وجود نفسی، و متعلق جعل تألیفی، وجود رابط است. این سخن از دو جهت قابل مناقشه است:

جهت اول: مطابق اصالت وجود که مذهب مرحوم سبزواری نیز می‌باشد، حقیقت ایجاد در جعل عین حقیقت وجود است. حقیقت وجود امر واحد است. بنابراین، ممکن نیست که ما حقیقت ایجاد را به دو قسم ایجاد فی نفسه و ایجاد فی غیره تقسیم کنیم؛ «زیرا هر ایجاد را در نظر بگیریم، حقیقتش رابط است. پس، دو نوع ایجاد نمی‌توانیم داشته باشیم و بنابر اینکه وجود مجعول است و وجود عین ایجاد است، چنین به نظر می‌رسد که ما دو نحوه جعل و دو نحوه وجود و دو نحوه ایجاد نداریم.» (۵۹)

جهت دوم: نظر نهایی ملاًصدرا در تقسیم وجود به رابط و مستقل این است که تنها ذات احدیت مستقل است و وجود جمیع ممکنات از قبیل روابط نسبت به وجود حق تعالی می‌باشد. (۶۰) بر این اساس، تقسیم جعل به بسیط و تألیفی فاقد معنا خواهد بود؛ زیرا وی متعلق جعل بسیط را وجود نفسی می‌انگارد، اما حکمت متعالیه مصداق وجود نفسی را منحصر در ذات احدیت می‌داند. مطابق تقسیم حکیم سبزواری از جعل، متعلق جعل بسیط ذات حق خواهد بود. البته، به مناسبتی، او وجود نفسی جواهر را در مقایسه میان خود موجودات ممکن مطرح کرده (۶۱) و سخن وی در خصوص تقسیم جعل به بسیط و تألیفی، بر همین مبنا شکل گرفته است. اما تمام ممکنات اعم از جواهر و اعراض، در قیاس با ذات اول تعالی، چیزی جز روابط محض نیستند. بنابراین، جعل تنها

مربوط به وجودات رابط است؛ در این صورت، جعل بسیط نخواهیم داشت. ملاحظه در بحث علّیت یک گام فراتر رفته و ماسوی الله را شئونات و تجلیات ذات حق دانسته است؛ به طوری که حقیقت جز یکی نیست و بقیه اطوار و حیثیات آن هستند.^(۶۲) بر این اساس، علّت و معلول هم به معنای حقیقی نخواهیم داشت؛ همین طور، اصل جعل نیز منتفی خواهد شد. «علّت و معلول» و «جاعل و مجعول» مستلزم وجود دو طرف است تا یکی جاعل یا علّت، و دیگری مجعول یا معلول نامیده شود؛ اما بنابر وحدت شخصی وجود، جز یک طرف (آن هم ذات حق) باقی نمی ماند تا متّصف به عنوان مجعولیت و معلولیت شود.^(۶۳)

نتیجه گیری

دستگاه های مختلف فلسفی در حوزه اسلام، هرکدام بر اساس مبنای فلسفی خویش به شکلی در تعیین متعلق جعل بحث کرده اند. قداما که به گونه مستقل به متعلق جعل نپرداخته اند، زوایای بحث را به تفصیل متمایز نساخته اند؛ به همین علّت، در آثار آنان، پراکندگی و اختلاف مشاهده می شود. هرچند ملاحظه دوگانگی در گفتار امثال شیخ اشراق را حمل به تناقض گویی کرده است، اما در توجیه این گونه اختلاف می توان به شرایط خاص فکری و مباحثات با حکمای دیگر به منظور نقّادی اشاره کرد. در حکمت صدرایی، این بحث اوج بیشتری می گیرد و در قالب مبانی خاص خود، از جمله اصالت وجود، بساط مجعولیت ماهیت و اتّصاف برچیده می شود. در گام بعدی، با تأثیرپذیری از عرفا و غلبه وحدت وجود، وجود به رابط و مستقل تقسیم می شود. در این صورت، وجود استقلالی تنها از آن ذات حق تعالی است و سایرین روابط محض خواهند بود. وجودات وابسته، به دلیل نداشتن هویت مستقل، متعلق جعل واقع نمی شوند و به مثابه سایه، تنها حاکی از صاحب سایه اند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مآخذرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۴۰۳.
- ۲- عبدالعلی شکر، *وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه*، ص ۱۹۷.
- ۳- «جعل» در لغت دارای معانی مختلفی از جمله: نسبت دادن، شرط قرار دادن، انداختن و... است؛ ولی در اصطلاح فلسفی عبارت است از: تأثیر علت و افاضه آن بر معلول. پس جعل در حقیقت اثر خاصّ جاعل است (ر.ک: سیدجعفر سجادی، *فرهنگ علوم عقلی*، ص ۱۹۵).
- ۴- مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۹۹؛ نیز، ر.ک: محمدعلی تهبانوی، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۵۶۷.
- ۵- حسن حسن‌زاده آملی، *رساله جعل*، ترجمه ابراهیم احمدیان، ص ۲۸.
- ۶- محمدباقر میرداماد، *قیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، ص ۷۲.
- ۷- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۸- ر.ک: محمدباقر میرداماد، *قیسات*، ص ۶۷.
- ۹- ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، همان، ص ۳۰-۳۱.
- ۱۰- محمدباقر میرداماد، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۲، ص ۱۱.
- ۱۱- مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۴۰۶.
- ۱۲- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، بخش پنجم، ص ۳۴۹.
- ۱۳- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۱۵۶، ۳۰۱ و ۳۶۴؛ ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۱۴- مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۸.
- ۱۵- فخررازی نیز وجود را امری اعتباری می‌داند که به خودی خود و قطع نظر از اعتبار و لحاظ دیگر امور، به هیچ حکمی متّصف نمی‌شود؛ امّا ماهیت چون امر حقیقی و اصیل است، به خودی خود به چنین اوصافی متّصف می‌شود (فخرالدین رازی، *المباحث‌المشرقیة*، ج ۱، ص ۱۳۳).
- ۱۶- مآخذرا، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، ص ۳۷.
- ۱۷- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۳۵.
- ۱۸- مآخذرا معتقد است: سهروردی این تعبیر را در آخر *تلویحات* بیان کرده است. امّا در *تلویحات*، به این شکل وجود ندارد؛ هرچند در جاهای دیگر مشابه آن آمده است (ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۹۰).
- ۱۹- مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۷۳.
- ۲۰- محمدباقر میرداماد، *مصنفات*، ص ۱۱۹-۱۲۰.

- ۲۱- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، بخش پنجم، ص ۳۷۰-۳۷۱.
- ۲۲- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۲۰۰.
- ۲۳- همان، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۲۴- ملّاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، ص ۲۲۶.
- ۲۵- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۷۸-۷۹.
- ۲۶- ملّاصدرا نیز چنین روشی دارد.
- ۲۷- ملّاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۲۲۸.
- ۲۸- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۴۰۴.
- ۲۹- همان؛ ملّاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۷۴.
- ۳۰- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۴۰۳.
- ۳۱- همان، ص ۴۰۴.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- همان، ص ۴۰۵.
- ۳۴- همان، ص ۴۱۵.
- ۳۵- ابن‌سینا، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۶۱.
- ۳۶- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۴۲۱.
- ۳۷- بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، ص ۲۸۳-۲۸۴.
- ۳۸- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، بخش پنجم، ص ۳۸۷.
- ۳۹- ابن‌سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۳۷۰.
- ۴۰- ابن‌سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۷۸-۱۷۹.
- ۴۱- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیة*، ج ۶، بخش اول، ص ۲۶۳.
- ۴۲- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۳۵.
- ۴۳- همو، *المشاعر*، ص ۵۲.
- ۴۴- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۶۳.
- ۴۵- ملّاصدرا در مجموع هشت شاهد در نفی مجعولیت ماهیت ذکر می‌کند (ر.ک: همو، *المشاعر*، ص ۳۹-۴۴).
- ۴۶- همان، ص ۳۸.
- ۴۷- همان، ص ۳۹.
- ۴۸- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۴۱۴.

۱۸۶ □ معرفت فلسفی سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰

- ۴۹- سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۱۱.
- ۵۰- مآخذرا، المشاعر، ص ۳۷.
- ۵۱- عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۱، بخش پنجم، ص ۴۳۶.
- ۵۲- مآخذرا، المشاعر، ص ۴۲.
- ۵۳- همان.
- ۵۴- همو، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.
- ۵۵- سیدروح‌الله موسوی خمینی، تعلیقات بر فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۲۸۸.
- ۵۶- عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۱، بخش پنجم، ص ۴۵۱ و ۴۵۲.
- ۵۷- مآخذرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۰۰.
- ۵۸- عبدالعلی شکر، همان، ص ۲۰۳.
- ۵۹- مرتضی مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۲۱۵.
- ۶۰- مآخذرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۲۹.
- ۶۱- مآهادی سبزواری، تعلیقات اسفار اربعه، ج ۱، ص ۸۱.
- ۶۲- مآخذرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۰۰.
- ۶۳- عبدالعلی شکر، همان، ص ۲۰۴.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، قم، مکتبه‌الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- _____، *الشفاء (الاهیات)*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتبه‌الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶.
- بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۹۶م.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم*، چ دوم، قم، اسرا، ۱۳۸۲.
- _____، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *رساله جعل*، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم، قیام، ۱۳۷۸.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
- سبزواری، ملّاهادی، *تعلیقات اسفار اربعه*، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۱۶ق.
- سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شکر، عبدالعلی، *وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه*، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تعلیقات علی فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ق.
- میرداماد، محمدباقر، *قیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.