



Research Paper

The self-evidence of God's existence according to Transcendent Theosophy

Hojjat Asadi^{*1} , Seyed Morteza Hosseiny Shahrudi² , Abas Javareshkian³ 

¹ Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

² Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

³ Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran



[10.22080/jepr.2025.28423.1252](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.28423.1252)

Received:

January 15, 2025

Accepted:

May 27, 2025

Available online:

June 26, 2025

Keywords:

Self-evidence, Simple cognition, Personal Unity of Existence, Relational Identity, Transcendent Theosophy

Abstract

According to Mulla Sadra's philosophical principles, the individual and distinct existence in a single person is essentially a necessary existence. Therefore, in the process of human cognition, as the manifestation of the singular existence, the first epistemic proposition is "God exists," which serves as the foundational proposition of knowledge. This proposition is such that all other self-evident truths and essential propositions depend on its acceptance. The essence of the matter lies in the existential poverty and the intrinsic connection of humanity to the Source of all existence, which pervades all aspects of human life, including the epistemic dimension. This perspective is the result of an epistemological analysis of accepting the relational identity of the human being to the Divine in Transcendent Theosophy, which is demonstrated by transitioning from the hierarchical unity of existence to the personal unity, and its consequence is the proof that the knowledge of a contingent being, as an aspect of relation, is absolutely dependent on the knowledge of its related source. This qualitative research utilizes the method of content analysis through library resources, presenting five arguments inferred from the examination and analysis of Mulla Sadra's views, along with supporting evidence from his statements. Additionally, textual proofs are provided to demonstrate the necessity and priority of knowledge of God's existence, along with its implications, including the dependence of the cognition of anything on the cognition of the Divine.

***Corresponding Author:** Hojjat Asadi

Address: Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: h.asadi@um.ac.ir

Tel: Click or tap here to enter text.



Extended Abstract

1. Introduction

This qualitative study, using a descriptive-analytical method, examines the self-evidence of God's existence as an epistemic foundation in Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy. Emphasizing "the unity of existence", it argues that knowledge of God precedes all other knowledge (even the principle of causality), since He is the only true existence. However, if this knowledge is self-evident, why is it disputed? By analyzing Ṣadrā's principles and Quranic-ḥadīth evidence, the research aims to demonstrate the axiomatic nature of God's existence.

2. Method

This qualitative research has been conducted using a descriptive-analytical method, and its data have been collected through library sources.

3. Results

In Islamic philosophy, the Necessary Being (al-Wājib al-wujūd) is the only authentic and true existence, whose being is inherently necessary and eternally established. This existence requires no proof, as the Necessary Being is boundless and fundamentally beyond demonstration. Mullā Ṣadrā, as the first philosopher who systematically proved the self-evidence of perceiving the Necessary Being, presented seven fundamental arguments all rooted in the theory of "the unity of existence" (waḥdat al-wujūd):

1. Argument based on the relational ontology of beings to the Divine Essence
2. Demonstration through simple knowledge of God's existence

3. Argument based on composite knowledge of the Divine
4. Proof from the existential intensity and perfection of the Necessary Being
5. Demonstration of the eternal necessity of Divine existence
6. Argument of abstracting existence from the Divine Essence
7. Proof of the correlation between creative and cognitive identity

This study, drawing upon Ṣadrīan works and supported by Quranic and traditional evidence, demonstrates that "God exists" is not merely a self-evident proposition but the most fundamental epistemic axiom upon which all other knowledge rests. In Ṣadrīan philosophy, even the principle of causality - itself a meta-epistemological principle - depends on prior knowledge of God.

The crucial point is that this knowledge operates both in the realm of presentational knowledge (immediate cognition) and acquired knowledge (mediated cognition). According to Transcendent Theosophy, knowledge of anything is contingent upon the cognition of the Necessary Being, since all other beings are manifestations of that single existence.

4. Conclusion

The theory presented in this research, while confirming the innate nature of God-consciousness, proposes as a philosophical principle in Transcendent Theosophy that: 'The knowledge of beings whose essence is intrinsically connected to the Necessary Being can only be achieved through knowledge of God the Exalted.' Consequently, human knowledge of God's existence is self-evident, and the



proposition 'God exists' serves as the foundational epistemic statement, a meta-epistemological proposition, and indeed the primary cognitive proposition for humans

Funding

There is no funding support

Authors' Contribution

This article was written by Hojjat Asadi, faculty member of the Department of Islamic Philosophy and Theology at Ferdowsi University of Mashhad, as the corresponding author. Additionally, Dr. Seyed Morteza Hosseini Shahrudi, Full

Professor at Ferdowsi University of Mashhad, contributed as the second co-author, and Dr. Abbas Javareshkian, Associate Professor at Ferdowsi University of Mashhad, participated as the third author in the preparation of this article

Conflict of Interest

Authors declared no conflict of interest

Acknowledgments

The authors gratefully acknowledge the valuable contributions of Dr. Seyed Morteza Hosseini Shahrudi and Dr. Abbas Javareshkian, faculty members of Ferdowsi University of Mashhad.



References

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ib-rāhīm (Mullā Şadrā). *Al-Ḥikma al-muta'aliya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. 9 vols. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1981.
- Al-Mabda' wa'l-ma'ād*. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat va Falsafa-yi Iran, 1975.
- Al-Mashā'ir*. 2nd ed. Tehran: Tahuri, 1984.
- Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī al-manāhij al-sulūkiyya*. 2nd ed. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1981.
- 'Arshiyya*. Edited by Ghulām Ḥusayn Āhanī. Tehran: Mūlā, 1982.
- Iqāz al-nā'imīn*. Tehran: Anjuman-i Islāmī-yi Ḥikmat va Falsafa-yi Iran, n.d.
- Mafātīḥ al-ghayb*. Edited by Muḥammad Khwājūy. Tehran: Muṭāla'āt-i Farhangī, 1984.
- Majmū'a-yi rasā'il-i falsafī*. 2nd ed. Tehran: Ḥikmat, 1999.
- Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Vol. 6. Qom: Bidār, 1987.



علمی

بدهات علم به وجود خداوند متعال در حکمت متعالیه

حجت اسعدی^{*۱} , سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲ , عباس جوارشکیان^۳ ^۱ استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران^۲ استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران^۳ دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران[10.22080/jepr.2025.28423.1252](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.28423.1252)

چکیده

طبق مبانی حکمی صدرالمآلهین، وجود متقّرد و متشخص در شخص واحد، بذاته واجب‌الوجود است؛ ازاین‌رو، در فرآیند ادراک آدمی به‌عنوان تجلّی وجود واحد، نخستین مقوله معرفتی؛ «خدا وجود دارد» است که به‌عنوان گزاره پایه معرفت برای انسان حاصل می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که سایر بدیهیات و گزاره‌های ذاتی هم متوقف بر پذیرش آن است. سرّ مطلب این است که فقر وجودی و تعلق ذاتی انسان به مبدأ کل؛ واجب تعالی، در همه شئون آدمی ازجمله ساحت معرفتی او سریان دارد. این دیدگاه ثمره تحلیل معرفت‌شناسانه پذیرش هویت ربطی آدمی به حق تعالی در حکمت متعالیه است که با گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود و ثمره آن اثبات توقف علم موجود عین‌الربط، به‌طور مطلق، بر علم به مربوطالیه خود است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای انجام گرفته است و در آن هفت دلیل مبتنی بر هویت ربطی ماسوی به واجب تعالی، شدت وجودی و کمالی حق تعالی، علم بسیط به وجود واجب، علم مرکب به وجود حق، جهت ضرورت وجود واجب، تلازم تقدم ایجاد و معرفتی حق بر ماسوا و اقدمیت علم به حق به دلیل سببیت حق نسبت به هر علمی در اثبات فرضیه تحقیق اقامه می‌شود که بعد از بررسی و تحلیل آرای صدرالمآلهین استنباط شده و به همراه شواهدی از بیانات ایشان به‌عنوان مؤید ارائه می‌شود. همچنین شواهد نقلی برای اثبات ضرورت و اولیّت علم به وجود خداوند و لوازم آن ازجمله توقف ادراک هر چیزی بر ادراک خداوند متعال بررسی می‌شود.

تاریخ دریافت:

۲۶ دی ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۶ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۵ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

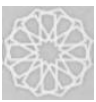
بدهات؛ علم بسیط؛ وحدت
شخصی وجود؛ عین‌الربط؛
حکمت متعالیه

^{*} نویسنده مسئول: حجت اسعدی

آدرس: دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

ایمیل: h.asadi@um.ac.ir

تلفن: Click or tap here to enter text.



۱ مقدمه

نفی سفسطه مطلق، مقدم بر درک هرگونه معرفتی است. حدّ زدن بر سفسطه مطلق و سوفسطایی‌گری، مبتنی بر پذیرش اصل واقعیت و اصل علیّت است؛ زیرا بدون داشتن علم حضوری یا حصولی و ارتباطشان با نفس یا مبدأ دیگر نمی‌توان سفسطه و تناقض را نفی کرد. از سوی دیگر بدیهی است علوم بشر؛ نمی‌تواند همه نظری یا همه بدیهی باشد؛ چه اگر همه بدیهی باشد ما باید عالم به همه علوم باشیم و اگر همه نظری باشد، ما نباید به هیچ چیز علم داشته باشیم و نسبت به هر علمی جاهل باشیم (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۷۲؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۳۰۱).

بنابراین لاجرم برخی علوم، بدیهی و برخی نظری است. بر اساس این، در تمام علوم باید گزاره‌های پایه به‌عنوان مبنای معرفتی وجود داشته باشد، در غیر این صورت، تحقق علم امکان‌پذیر نیست؛ اما آیا می‌توان اولین گزاره بدیهی را «خدا وجود دارد» در نظر گرفت؟ طبق مبانی حکمت متعالیه، به‌خصوص وحدت وجود _ با تقریری که در مبنای این پژوهش بیان خواهد شد _ که با ادله مختلفی و بنا بر شواهد گوناگون در حکمت متعالیه اثبات شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۵۴).

و طبق رویکرد این پژوهش، وجود خدا اولی و بدیهی است و اساساً علم به حق تعالی مقدم بر هرگونه معرفت است؛ به عبارت دیگر به‌عنوان گزاره پایه معرفتی و پیش‌فرض هر ادراکی در نظر گرفته می‌شود. حتی اصل علیّت نیز که در فلسفه اسلامی یک اصل فرامعرفتی است و به‌عنوان پیش‌فرض برای کسب هرگونه معرفتی اعم از عقلی، حسی و تجربی محسوب می‌شود و اساساً حتی مفاهیم و مکالمه هم مبتنی بر پذیرش ضمنی و پیشینی اصل علیت و رابطه علی و معلولی است، در حکمت متعالیه فروالوهِی است؛ یعنی خودش فرع بر علم به حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۸۳). به عبارت دیگر درک علیت، خود متوقف بر یک گزاره پایه و پیش‌فرض یعنی درک واجب تعالی است. حال براساس اینکه حق تعالی یگانه وجود متأصل و

حقیقی است و هیچ چیزی جز او از وجود بهره‌مند نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱؛ همان، ج ۲: ۲۹۲؛ ۳۰۱-۲۹۹؛ آملی، ۱۳۶۴: ۳۶)؛ این سؤال به وجود می‌آید که خداوند به‌عنوان وجود یگانه متأصل با صفت عدم‌تناهی، چگونه می‌تواند اولین گزاره معرفتی انسانی باشد که عین‌الربط به اوست و به‌عنوان تجلّی الهی، محدود و متناهی است. چنانکه اگر وجود خداوند بدیهی باشد باید مورد اتفاق همگان قرار گیرد، درحالی‌که ظاهراً اینگونه نیست و بسا ادراک حق مورد غفلت واقع می‌شود و اندیشمندان مختلف درصدد اقامه برهان و ادله متعددی در اثبات وجود حق بوده‌اند. در این صورت تکلیف شواهد و قراین متعددی که در حکمت صدرایی اشاره به بدهات علم و ادراک حق تعالی دارد، چه می‌شود؟ این پژوهش درصدد است بدهات وجود واجب تعالی را در حکمت متعالیه و از منظر صدرالمآلهین پژوهیده و با تحلیل مبانی و آراء وی، ادله‌ای بر اثبات بدیهی بودن علم به واجب تعالی اقامه کند و شواهدی را که مؤید این معنا است اعم از شواهد در کلام صدرالمآلهین و قراین قرآنی و روایی تشریح کند.

۲ پیشینه تحقیق

در پیشینه تحقیق، پژوهشی را که موضوع حاضر بررسی کند، صورت نگرفته است. تنها مقاله موجود توسط ستوده به رشته تحریر درآمده که نقطه مرکزی آن اثبات بدهات علم حصولی به خدا در نظر علامه طباطبایی مبتنی بر تقریر خاص علامه از برهان صدیقین است و تلاش شده با تبیین وجود مطلق ازلی، علاوه بر فطری بودن وجود حق، بدهات آن را در علم حصولی از رهگذر بدهات او در علم حضوری از منظر علامه تبیین کند (ستوده، ۱۳۹۸: ۱۴۸-۱۲۷). پژوهش حاضر، ضمن آنکه موضوع بدهات علم به خداوند را از دید صدرالمآلهین مورد توجه قرار می‌دهد، تفاوت‌های دیگری هم با آن دارد؛ اولاً: بدهات علم حضوری به وجود خداوند قبل از علامه طباطبایی توسط ملاصدرا تصریح شده است و طبق مبانی حکمت متعالیه قابل اثبات است؛ ثانیاً:



این گزاره‌ها بدیهیات اولیه و اصول و پایه یقینیات را تشکیل می‌دهد که مبادی تصدیقی قیاس هستند (همان، ۱۲۰).

بدیهیات اعم از تصویری و تصدیقی اساس علم می‌باشند؛ یعنی تمام علوم کسبی و نظری لاجرم به دلیل بطلان دور و تسلسل از علوم بدیهی به دست می‌آید (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۳۰۱). بنابراین در تصدیق که مقصود بالذات در منطق است قضایای نظری لزوماً به بدیهیات منتهی می‌شوند (مظفر، ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۱۹). منطق‌دانان این قضایای بدیهی را در یک تقسیم فرعی به دو دسته تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اولیه که برای تصدیق به آن‌ها، تنها تصور موضوع و محمول کافی است؛ یعنی عقل بدون احتیاج به نظر به آن واصل می‌شود؛ مانند: امتناع اجتماع نقیضین؛ و دیگری، بدیهیات ثانویه که برای تصدیق به آن‌ها، علاوه بر تصور موضوع و محمول به ابزار دیگری مانند حس نیاز است؛ بدیهیات ثانویه را نیز به شش دسته از قضایا شامل حسیات، وجدانیات، فطریات، مجربّات، حدسیات و متواترات تقسیم کرده‌اند. حق این است که همه این قضایا بدیهی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۲۲۶) و تنها سه قسم از بدیهیات یعنی بدیهیات اولیه و وجدانیات و فطریات را که بازتاب ذهنی علوم حضوری می‌باشد، می‌توان حقیقتاً بدیهی دانست.

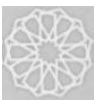
با توجه به آنچه بیان شد، مراد از بدهات در خصوص ادراک حق تعالی توسط ماسوی‌الله و به طور خاص انسان، بدهات ذاتی است؛ یعنی علمی که در نهاد آدمی محقق است. به نحوی که اگر موجودیت حق به عنوان محمول گزاره قرار گیرد، حمل آن بر ذات نیاز به اکتساب ندارد؛ یعنی بیّن است. به تعبیر علامه طباطبایی در تعلیقه اسفار، اصل وجود واجب بالذات، برای انسان ضروری است و از همین روی، برهان صدیقین به عنوان اتم براهین اثبات واجب برهانی تنبیهی شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۱۴). بنابراین در حمل محمول برای موضوع نیاز به واسطه نیست؛ یعنی فراتر از نفس موضوع برای

اثبات بدهات علم به حق تعالی در فلسفه صدرایی ابتدایی بر برهان صدیقین ندارد؛ بلکه پیش از آن با دلایل و شواهد مختلف دیگری اثبات می‌شود؛ ثالثاً: این مسأله از طریق استنباط یک قاعده فلسفی از معارف فلسفی حکمت متعالیه مدلل می‌شود.

۳ تبیین مفهوم بدیهی در ادراک وجود حق تعالی

در لغت، واژه بدیهی^۱ ابهامی ندارد و از وضوح کافی برخوردار است؛ اما در اصطلاح فلسفی مرادف ضروری و در اصطلاح منطق در حوزه تصورات و تصدیقات مطرح می‌شود؛ تصور بدیهی آن است که معانی متصور و حصول صورت شیء نزد ذهن بیّن و مستغنی از اکتساب باشد، مانند معانی عقلی محض و معانی محسوس به حواس ظاهری و باطنی (وجدان)؛ در برابر آن تصور نظری قرار دارد که غیر بیّن و متوقف بر نظر و کسب است، مانند معانی علمی (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۱۲). در تصدیقات نیز تصدیق بدیهی عبارت است از قضایای مجرد عقلی که صادق بذاته هستند؛ یعنی عقل بدون برهان بدان‌ها اعتقاد جازم می‌یابد و ذهن، محمول قضیه را بدون وساطت شیء دیگر به موضوعش نسبت می‌دهد (صلیبا، بی‌تا، ج: ۱، ۲۰۲). در مقابل، تصدیق نظری غیر بیّن و محتاج به کسب می‌باشد، مانند تصدیق به قوانین طبیعی (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۱۳)؛ به عبارت دیگر در تصدیقات، گزاره که همان خبر، قضیه یا قول جازم و عبارت از «لفظ مرکب تام خبری» است (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۷۲)، در یک تقسیم اولی به پایه (ذاتی) و غیرپایه (غیرذاتی) تقسیم می‌شود؛ گزاره غیرپایه، گزاره‌های نظری و اکتسابی است. در مقابل، گزاره‌های پایه، قضایای بدیهی است که از راه تعلیم حاصل نمی‌شود؛ یعنی راه معرفت به آن‌ها تجربه، فکر و استدلال نیست؛ بلکه ساختار ذهن بشر این‌گونه است که با صرف تصور طرفین قضیه، به نسبت بین آن‌ها حکم می‌کند. تعداد گزاره‌های پایه معدود و محصور است،

^۱ Axioma



یعنی کثرت در ممکنات که حاصل از تجلیات و مظاهر است، اعتباری و وجودات ممکن، عرضی و مجازی بوده (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۷) و سهم آن‌ها از وجود، تنها نمایان‌سازی و مظهریت است. در این رویکرد، وجود سنخ دومی ندارد و اصل حقیقت، بنا بر عدم تعین برآمده از صرافت و تمامیت خاص و محض بودن او، افراد متفاوت و متفاضل در بستر تشکیک ندارد؛ بلکه منشأ تشکیک، شخص وجود به اعتبار تجلیات و ظهوراتش در مجالی متکثر و موطن متعدد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۵) که تفاوت و تفاضل آن‌ها به شدت و ضعف شأنیت، وجهیت و مظهریتشان است؛ یعنی وجود شخصی واحد، در شأنی و طوری آشکارتر و ظاهرتر از شئون و اطوار دیگر است و این درجات و مراتب ظهور و تعدد مظاهر، وحدت ذات را مخدوش نمی‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۷). بنابراین اصل وجود، منحصر در شخص واحد و معرّی از تمام تعینات و قیود حتی قید اطلاق می‌گردد و جمیع موجودات به ظهورات و شؤنات وجود واجب‌الوجود مبدّل می‌گردند؛ این انحصار هستی در مصداق واحد، مقتضی است که غیب و شهادت داشته باشد؛ غیبی که حق و ظهوری که خلق نام دارد؛ خلق نیز همان تجلیات حقیقت یگانه حق هستند که در مقام ظهور، متعین و متمایز می‌گردند؛ تجلیات، اصل وجود با لحاظ نحوه‌ای از اضافه به اعیان است و چون این اضافه از تحلیل وجود حاصل می‌باشد، با چشم‌پوشی از این تعینات اعتباری، تنها اصل وجود باقی می‌ماند. بنابراین، وجود تنها بر واجب‌تعالی به وحدت حقیقی حق صدق می‌کند (همان، ۲۹۲). همین وجود در ماسوای او که پرتوی نور و ظهورات و تجلیات اویند، مجازی و اعتباری است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳)؛ یعنی حق‌تعالی در وجود دارای استقلال، حیات، قیام بالذات، غنا و استغنای ازلی است و محال است کمالی از وجود او سلب شود و این یعنی «اصالت وحدت» که ثمره آن

تصدیق به اثبات و ثبوت محمول برای موضع نیازی نیست. به عبارت دیگر، بدهات ادراک حق در دو ساحت رخ می‌دهد، بدهات ذاتی براساس ادراک وجودی و شهودی ذات حق و دیگری در ساحت منطقی که درواقع بهره‌مندی از آن به‌عنوان یک قضیه بدیهی و گزاره پایه است.

۴ وحدت شخصی وجود مبنای بدهات علم به واجب‌تعالی

مبنای طرح حاضر که مسأله ما حول محور آن ترسیم می‌شود «وحدت شخصی وجود»^۱ است که الگوی نهایی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در حکمت صدرایی است. مطابق این مبنا که صدرا از آن به‌عنوان غایت عرفان یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹)، اصل و حقیقت وجود و هستی، منحصر در هستی واجب‌تعالی است (قیصری، بی‌تا: ۲۰؛ الجندی، ۱۴۲۳: ۶۴۷) نه حقیقتی با مصادیق متعدد متأصل ذومراتب (آملی، ۱۳۶۴: ۳۶)؛ این حقیقت «کل‌الوجود و کله‌الوجود» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۷۹)؛ یعنی شخص وجود همان حقیقت وجود است. به عبارت عرفانی، وجود مطلق، حق است و حق، شخص وجود و وجود عین حق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۶، ۵۴۰، ج ۴: ۱۲۲) و غیر او تنها نمود و ظهور اویند و حمل وجود برای آن‌ها بالمجاز و بالعرض است (آملی، ۱۳۶۸: ۲۷۱). این حقیقت صرف و محض، بالذات عدم‌ناپذیر است، به‌همین جهت واجب است و چون واجب است، وحدت و اطلاق و تشخص، ذاتی آن بوده و حمل وجود بر آن بدیهی است (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۰؛ آملی، ۱۳۶۴: ۱۳).

به عبارت دیگر، در حکمت متعالیه باید از وحدت تشکیکی گذشت و به مقامی گام نهاد که حقیقت و هستی به وحدت ارجاع می‌شود و از کثرات چیزی جز حیثیت اعتباری و ماهیات مجازی باقی نمی‌ماند؛

^۱ ۱۳۹۶، ج ۹: ۵۸۷ و «انتزاع، حمل و صدق مفهوم وجود از واجب‌الوجود بی‌نیاز از هرگونه حیثیتی» (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۱۷۰-۱۶۵؛ قمشه‌ای، ۱۳۶۰: ۶۳) در جای خود اثبات شده است.

^۱ وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر یا از جهت دیگر علیّت به‌معنای تجلی به مثابه بنیان و ثمره نگرش عرفانی حکمت متعالیه، با براهین مختلفی ازجمله: «عدم‌تناهی»، «بسیط الحقیقه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۸۶؛ جوادی آملی،



باشد؛ در این تفسیر علیّت و آنچه علت و تأثیرش (معلول) نامیده می‌شود، تجلّی و تشّان و تطوّر و تحيّيّ آن وجود استقلالی (علت) به مجلایی و شأنی و طوری و حیثیتی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۲-۵۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۰) که ثمره آن اثبات عین‌الربط بودن ماسوی در بستر تشکیک در مظاهر است. رأی اخیر، سخن دقیق و مطابق مبنای طرح حاضر است، بر اساس این: «جميع وجودات امکانی و اثبات تعلقی ارتباطی، اعتبارات و شؤون وجود واجب و پرتو و ظلال نور قیومی حق تعالی هستند و هیچ هویت استقلالی جز محض فقر و حاجت و تعلق به غیر ندارند؛ برای آن‌ها حقیقتی وجود ندارد جز آنکه تابعان حقیقتی یگانه‌اند. پس حقیقت، یگانه و یکتا است و غیر او تنها حیثیات و اطوار و شؤون و فنون و تابش‌ها و لمعات نور و تجلیات ذات الهی هستند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۴۱). ملاصدرا با اقامه برهان نیّر عرشی خود بر این مطلب در تتمّه مباحث علیّت *اسفار*، به این نتیجه واصل می‌شود که آنچه به «علّت» شناخته می‌شود، اساس و امر حقیقی است و «معلول» تنها طوری از اطوار و شأنی از شؤون آن است و «علیّت» و «افاضه» و «تأثیر علّت»، به تطوّر علّت در ذات و تفنّن آن به فنونش است نه جدایی شیء مباین از آن که دارای هویت جداگانه باشد (همان، ج ۲: ۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۴). بنابراین در نظر صدرا، خداوند متعال تنها وجود مستقل است و غیر او اعدامی هستند که به استناد او ظهور می‌یابند؛ یعنی معالیل، سایه‌ها و تراوشات وجود علت بوده و استقلالی از خود ندارند، زیرا هویتشان عین ربط و تعلق و فقر الی‌الله است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۶ و ۴۳ و ۴۹ و ۷۱؛ همان، ج ۲: ۲۰۴ و ۳۰۵؛ همان ج ۳: ۲۵۳). پس ملاصدرا از علت و معلول به وجود رابط و مستقل و با تفسیر علیّت به تجلی از وجود رابط و مستقل به عین ربط (فقر، تعلق و تدلّی) ماسوی به واجب تعالی گذر می‌کند (همان، ج ۳: ۳۳۰، ۸۲؛ جواد آملی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۳۲-۵۳۱) و این یعنی انحصار هستی به ذات حق و ظهورات حق (وجودات رابط) آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۲۹؛ ج ۲: ۲۹۱)، پس

انحصار وجود در وجوب وجود ازلی است. ازاین‌رو چون وحدت اصل حقیقت، شخصی است به‌نحو ضرورت ازلی بدون لحاظ غیری، منشأ انتزاع موجودیت است (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۱۶۹) و چون موجودیت اصل حقیقت، به‌نحو صرافت و محوشت است و وحدتش، اطلاقیه شخصیه است، از سنخ خود دومی و غیری ندارد؛ لذا غیر او، درواقع غیر او نیستند، بلکه اطوار و نسب و تعینات او هستند که عین‌الربط به اویند و به تبع وجود حق به کمالات وجود متصف می‌شوند، با این تفاوت که ذات حق، بذاته و بی‌واسطه و مبتنی‌بر قوام و غنا و استغناء ذاتی، اما شؤون و تجلیات او، بالعرض و باواسطه و بنا بر هویت ربطی و افتقاری بدان‌ها متصف می‌گردند.

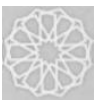
ادله مورد تأیید فرضیه پژوهش یعنی توقف تحقق هرگونه علمی در انسان، اعم از علم به نفس یا امور دیگر، به علم به واجب تعالی، مطابق با این مبنا است.

۵ ادله اثبات بدهت علم به وجود حق تعالی

با توجه به اینکه مبنای وحدت شخصی وجود و هویت عین‌الربطی ماسوی‌الله به واجب تعالی؛ مسأله اولی و ذاتی بودن علم ما به واجب تعالی در قالب ادله زیر که از بیانات صدرالمآلهین استنباط شده است، اقامه می‌شود.

۵/۱ دلیل اول: هویت ربطی ماسوی به واجب تعالی

در جای خود در حکمت صدرایی، عین‌الربط بودن ماسوی‌الله به حق با ادله مختلفی اثبات شده است، ازجمله اصل علیت که در حکمت متعالیه دو رویکرد نسبت به آن وجود دارد: نخست قرائتی که علیّت را به رابطه وجودی و دوطرفه بین علت و معلول تقریر می‌کند و ثمره آن اثبات وجود رابط و مستقل در بستر تشکیک مراتبی است. رویکرد دیگر آنکه علیّت رابطه‌ای یک‌طرفه با یک جانب اصیل و مستقل



بر اساس این رابطه ماسوی الله و ذات حق، مبین عینیت ظاهر و مظهر است؛ بنابراین موجود عین-الربط، در همه ساحت از جمله ساحت ادراکی متوقف بر مربوط‌الیه خود است و لذا آدمی به علم حضوری و فطری، اصل و حقیقت وجود شخصی را که در او تجلی کرده است، به نحو رقیقت و نه ادراک آن مرتبه عالی، ادراک می‌کند. پس همه علوم در او، حتی علم به خویشتن هم متوقف بر علم به وجود حق تعالی است که منشأ و مبدأ تعینات می‌باشد.

۵،۲ دلیل دوم: شدت وجودی و کمالی حق تعالی

هرچه وجودی، شدیدتر و کامل‌تر باشد، ظهور آن نزد مدرک بیشتر می‌شود و بالعکس هرچه وجودی ضعیف‌تر باشد، ظهور آن نزد مدرک کمتر خواهد بود و این مسأله به حکم عقل جاری است. بنابراین، چون ذات باری تعالی، مبدأ وجود است و وجود به نحو مطلق برای او واجب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸۰)، پس لاجرم بیشترین آشکارگی و ظهور را نزد ادراک‌کنندگان دارا خواهد بود. به عبارت دیگر چون وجود حق تعالی اتم است، ظهور او نیز اتم خواهد بود و ماسوی الله چون از ظهور کمتر و ضعیف‌تری برخوردارند، پس ادراک ما از حق تعالی افزون و مقدم بر ادراک خود و ماسوی الله است؛ یعنی ماسوی الله چون بی‌بهره از وجود هستند و تنها نمود و ظهور آن بود محسوب می‌شوند، ادراک آن‌ها برای هر مدرکی متأخر از ادراک حق است. چنانکه صدرالمتألهین نیز تصریح می‌کند:

«... شایسته است آنچه وجودش اکمل و اقوی است، ظهور و حضورش نزد قوه مدرکه اتم و اکمل باشد و چون واجب‌الوجود از جهت فضل و برتری وجود در بالاترین درجات و از جهت درخشندگی نور در ولاترین مراتب قرار دارد، ضروری است وجودش آشکارترین اشیاء نزد ما باشد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۰).

وقتی هم گفته می‌شود خداوند متعال اقوای موجودات است؛ یعنی بالاتر از آن متصور نیست، نه

هرچیزی غیر از واجب تعالی، ظهورات ذات و تجلیات صفات او و عین نسبت و ربط به او هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳).

حال اگر پذیرفته شد که ماسوی الله هویتشان عین‌الربط بودن است، هیچ‌گونه حکم مستقلی نخواهند داشت و هیچ‌گونه علم و ادراکی برای آن‌ها محقق نمی‌شود، مگر متأخر از ادراک مربوط‌الیه خود. به تعبیر دیگر عین‌الربط همچنان که ظهورش متوقف به حق تعالی است، جمیع کمالاتش از جمله علم نیز ظهور کمالات الهی و متأخر از آن است، طبعاً متعلق شناخت او اولاً و بالذات مظهر و صاحب کمالات اوست. پس علم انسان به ذات حق از این قاعده پیروی می‌کند؛ یعنی به حکم اینکه انسان دارای هویت ربطی است؛ جلوه‌ای از جلوات حق است و جلوه از صاحب جلوه جدایی و بینوت ندارد، بلکه رابطه عینیت دارند، بنابراین در همه ساحت؛ از جمله: ساحت علم و ادراک او، علم به حق مقدم بر هر علمی است؛ زیرا آدمی که عالم است؛ چه در ادراک ذات خود و چه ادراک غیرخود، باید نزد خود حاضر باشد؛ زیرا اساساً لازمه حصول هر ادراکی نسبت به هر چیزی برای انسان، خودآگاهی و حضور عالم نزد خود است؛ خودی که جلوه حق و عین‌الربط به او است. پس باید، علم به حق در نهاد و ذات او نهفته باشد. غیبت عالم از خود، مساوی است با غیبت همه چیز از او که با غیریت و بینونت سازگار است نه عینیت. لذا با توجه به اینکه صدرالمتألهین می‌گوید:

«... حق تعالی، إله عالم، بری از انحاء نقص و وجودش که ذات و حقیقت آن است، افضل و اتم انحاء وجود بلکه حقیقت وجود و ماهیت است و ماسوا، پرتو و رشحه یا سایه او هستند؛ به همین دلیل گفتیم که او واجب‌الوجود از جمیع جهات است، او کل‌الوجود است چه کل او وجود است... و هرچیز چنین باشد، هرچه از او صادر می‌شود و انجام می‌دهد، بدون هیچ انگیزاننده‌ای از حاق ذات او صادر می‌شود و از صمیم هویتش نشأت می‌گیرد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۰۶)



است. از این حیث، ادراک واجب‌تعالی به‌عنوان منشأ ظهور موجودات، به وجه بسیط، فطرتاً برای هر مدرکی حاصل است. دلیلی که ملاصدرا بر این امر ارائه می‌کند این است که در هر علمی، آنچه بالذات درک می‌شود، تنها نحو وجود آن شیء خاص است و از این جهت نیز، نه تمایزی بین ادراکات حسی، خیالی و عقلی وجود دارد و نه تمایزی بین علم حضوری و علم حصولی و از آنجاکه موجودات هویتشان چیزی جز عین ربط بودن به واجب‌تعالی نیست و به عبارت دیگر تجلیات ذات الهی هستند؛ لذا ادراک هر موجود متشخص، عبارت است از ادراک تعلّق خاص خود به مبدأ خود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۱۱۶-۱۱۷) که عین علم به مبدأ خویش است. بنابراین ادراک حق‌تعالی پیش از هر ادراکی محقق می‌شود و هر چیزی تنها پس از ادراک اصل ذات او امکان‌پذیر است. این نحوه ادراک از حق‌تعالی که به‌نحو بسیط برای هر فردی از افراد تحقق می‌یابد بدون هیچ‌گونه خطا و اشتباهی رخ می‌دهد و اساساً در این نحوه علم، خطا و صواب مطرح نیست به همین جهت مناط کفر و ایمان هم قرار نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۱۱۸).

اشکال: اگر علم به وجود حق‌تعالی به‌نحو بسیط پیش از هر ادراکی رخ می‌دهد و به این معنا بدیهی اولی است، علت غفلت آدمی از آن چیست؟

پاسخ: اولاً؛ هویت ادراک بسیط این است که می‌تواند با نسیان و غفلت همراه شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۱۱۷)، لکن آدمی من حیث لایشعر آن را واجد است؛ چراکه اساساً علم بسیط از شؤون نفس ناطقه انسانی و شرط تحقق هرگونه علم دیگری است؛ ثانیاً؛ علت غفلت انسان از یاد حق، آمیختگی و وابستگی به عالم مادی و ظلمانی است که به میزان این اختلاط از ادراک حق محروم می‌شود و به میزانی که از این تعلق‌رهایی یابد، ادراک او روشن‌تر و لطیف‌تر می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۷۰)؛ ثالثاً؛ ادراک بسیط در مقام ثبوت در فطرت همه انسان‌ها نهادینه است، نه در مقام اثبات.

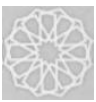
اینکه می‌شود تصور کرد، اما تحقق ندارد، لذا گفته شده است، «ای آنکه از بسیاری نورانیتش پنهان است و ای پیدایی که به سبب ظهورش ناپیدا است.» در ظهور و آشکارگی هم بالاترین موجود است، پس مقدم بر آن نزد مدرک، چیزی وجود نخواهد داشت.

نص مذکور اگرچه به‌تنهایی مثبت مدعای این نوشتار است، اما در صورتی هم که به موازنه با مبنای وحدت شخصی وجود درآید، روشن‌تر به اثبات مسأله می‌پردازد؛ زیرا در این صورت دیگر وجود، ذومراتب نیست که در آن مراتب شدت و ضعف تصور شود و مرتبه اقوای، ظهور اقوی داشته باشد، بلکه منحصر در شخص واحد است. پس ظهور آن نزد قوه مدرکه به بداهت و اولیّت و ضرورت ثابت است.

۵،۳ دلیل سوم: علم بسیط به وجود حق‌تعالی

تقسیم علم همانند چهل به بسیط و مرکب نخستین بار در فلسفه صدرالمآلهین و با توجه به مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود مطرح شده است یا دست‌کم معنای حقیقی خود را یافته است. مراد از علم بسیط: علمی است که در آن ادراک‌کننده می‌داند اما نمی‌داند که می‌داند یعنی مدرک از ادراک خود آگاهی ندارد؛ علم مرکب نیز علمی است که در دو مقام مطرح می‌شود؛ یکی علم و آگاهی به اشیاء و دیگری علم به علم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۱۱۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۱۲-۲۱۳)؛ یعنی مدرک علاوه بر اینکه اشیایی را درک می‌کند، از ادراک خود نسبت به مدرک هم آگاهی دارد. علم بسیط مرتبه نازل وجود (علم) که از آن غفلت می‌شود و در عین حال شرط تحقق مرحله دوم علم یعنی علم مرکب است که مرتبه برتر علم (وجود) می‌باشد و اساساً علم به‌نحو مطلق با مرتبه وجودی موجودات تناظر دارد.

هدف صدرالمآلهین از طرح این تقسیم، تمهیدی برای اثبات این مسأله است که علم به ذات حق‌تعالی شرط تحقق هرگونه علمی به امور دیگر



مؤید: ملاصدرا در بحث شناخت حقیقت ذات در *اسفار به نحو بسیط*، مطلبی را بیان می‌کند که عیناً در *رساله المسائل القدسیه* هم آمده است؛ اینکه:

«...علم به هر چیزی، به هر نحوی از ادراک، جز حضور آن چیز نزد مدرک به وجه منتسب به واجب‌تعالی نیست... و این محقق نمی‌شود مگر از طریق معرفت به حق بالذات... و هر کسی چیزی را ادراک می‌کند، هرآینه ذات حق را ادراک کرده است، هرچند از این ادراک غفلت کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۳)

مطابق این بیان، چون هستی مختص به ذات حق‌تعالی است و اسناد وجود به غیرذات مجازی است، هستی در حکم آینه‌ای است که نشان‌گر صورت‌هایی است که رشحات و لمعات وجودند، بنابراین بین مرآت و صور مرآتیه تفاوتی وجود ندارد. به عبارت دیگر چون ممکنات، عین ربط و تعلق به ذات الهی هستند. بنابراین در هیچ وجهی از وجوه استقلالی از ذات حق ندارند، بنابراین به هیچ نحو نمی‌توان آن‌ها را مستقلاً از رب خود در نظر گرفت؛ یعنی علم به هر چیزی به جهت انتساب ذاتی هر چیزی به حق‌تعالی، در حقیقت علم به حق‌تعالی است ولو از این امر غفلت شود.

۵،۴ دلیل چهارم: علم مرکب به وجود حق‌تعالی

در علم بسیط با استفاده از هویت عین‌الربطی موجودات به باری‌تعالی، ادراک حق به نحو بسیط برای همگان در اصل فطرتشان رقم می‌خورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۶)؛ زیرا «مدرک بالذات از هر چیزی، نحو وجود خاص آن چیز است، خواه آن ادراک، حسی یا خیالی یا عقلی باشد و خواه حضوری یا حصولی باشد» (همان‌جا)، اما در این مرحله نیز روشن می‌شود که بدهات علم به وجود خداوند متعال به نحو مرکب هم در مرتبه بعد صورت می‌گیرد؛ زیرا علم مرکب؛ دو قسم دارد: اول علم مرکب حاصل از مشاهده حضوری یا شهودی، دوم علم مرکب برآمده از علوم استدلالی و حصولی

(همان، ۱۱۷)؛ بدهات علم مرکب در قسم نخست واضح است؛ زیرا واسطه و فاصله‌ای بین مدرک و مدرک نیست؛ اما در قسم دوم، بدهات متوقف بر تنبه و توجه است؛ یعنی بدهات را ولو در مرتبه متأخر از علم بسیط می‌توان اثبات کرد؛ زیرا در حکمت متعالیه: نخست بین علم بسیط و مرکب رابطه لزومی و سنخیت برقرار است و علم بسیط، مبنای تحقق علم مرکب است؛ دوم اینکه علم، هویت وجودی دارد و علم حصولی منتهی به علم حضوری می‌شود، چون «علم به هر چیزی در حقیقت عین آن شیء است» (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۰)؛ یعنی ادراک آن چیز منحصراً حصول خود آن چیز است (همو، ۱۳۵۴: ۲۹۸) و الا لازمه‌اش دوئیت و غیریت میان عالم و معلوم خواهد بود. بنابراین هویت اصلی علم، شهودی و وجودی و فرامقولی بودن آن است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷) و بر اساس این، ادراک انسان که متوقف بر علم به خدای تعالی است، در کمون ذات او مندمج است و با تنبه، به علم مرکب نیز منکشف می‌شود؛ یعنی شخص آگاهی به علم خود می‌یابد. گویی به همین جهت حکمای صدرایی نظیر علامه طباطبایی برهان صدیقین را به عنوان اوثق براهین اثبات واجب، برهانی تنبیهی می‌شمردند که صرفاً شخص را به آنچه از آن غفلت نموده، زنده می‌زند و سوم اینکه اگر شخصی به ادراک مرکب به خداوند متعال علم پیدا کند، آیا بنابر هویت ربطی خود که از مراتب تجلی الهی است علم می‌یابد یا با یک هویت استقلالی؟ بنا بر تفسیر صدرایی این علم اگر به دلیل ربط محض و فقر صرف ممکنات به ذات حق، تعلق گرفته باشد، باید بدیهی باشد چون هویت و حقیقت ممکنات عین الربط بودن است (همو، ۱۳۸۷: ۲۱۲-۲۱۳). به عبارت دیگر، ظهورات حق‌تعالی که عین ربط به اویند، وجود در متن و هویتشان نیست. لذا هرگونه علمی به مظهر خود داشته باشد، علم حضوری و بدیهی است؛ زیرا بین آن‌ها عینیت برقرار است. این استدلال هم جدای از این است که علم حصولی در نهایت به علم حضوری منتهی می‌شود یا اینکه نزد صدرالمألهین علم به دلیل وجودی بودن منحصر در علم حضوری است

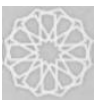


۵/۵ دلیل پنجم: جهت ضرورت ازلی ذات حق تعالی

حکمای مسلمان بالاتفاق جهت وجود واجب تعالی را ضرورت ازلی می‌دانند (میرداماد، قبسات: ۴۶۴). وجود واجب تعالی بذاته موجود و وجود آن، عین آن است (آملی، ۱۳۶۴: ۱۹)؛ در نظر ملاصدرا مناط وجوب وجود بالذات، این است که یک شیء از حیث ذاتش و فی حد نفسه، منشأ انتزاع موجودیت باشد؛ یعنی بذاته؛ ازلاً و ابداً مطابق با حکم موجود بودن باشد و وجود از آن حکایت کند بدون آنکه محتاج به حیث دیگری اعم از انضمامیه یا انتزاعیه، و تقییدیه یا تعلیلیه باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲) و چون خداوند متعال، به ضرورت ازلی وجود دارد و ماسوا ظهور اویند، پس ادراک آن توسط ماسوا بدیهی و غیرمحتاج به دلیل است؛ زیرا در فرض اینکه ذات برای صدق و حمل موجودیت نیازمند علت موجه خارج از ذات خود باشد. در این صورت سؤال مطرح می‌شود که با ارتفاع مقتضی یا فرض ارتفاع و یا قطع نظر از تأثیر آن، آیا آن ذات مطابق صدق موجودیت هست یا نیست؛ در حالت اول، یعنی آن غیر، تأثیری بر ذات نداشته است و بود و نبود یا اعتبار و عدم اعتبار آن تفاوتی ندارد؛ درحالی که این خلاف فرض است، چون بنا بود آن غیر، اثرگذار باشد؛ حالت دوم نیز خلاف فرض است؛ زیرا آنچه واجب بالذات فرض شده بود، واجب بالذات نبوده بلکه واجب بالغیر خواهد بود، واجب بالغیر نیز ممکن بالذات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۹۴-۹۳). بنابراین «صدق موجودیت برای واجب الوجود به ضرورت ازلی است، چه معنای واجب لذاته بودن یک شیء این است که اعتبار ذات بذاته بدون اعتبار معنا یا حیثیت دیگر کافی است تا مفهوم وجود و موجودیت بر آن صدق کند» (همانجا)؛ زیرا ذات موضوع که بنا است مصداق حکم به موجودیت قرار گیرد، بدون نیاز به اعتبار امر دیگر بلکه به نحو مطلق مصداق واقع می‌شود؛ یعنی به ضرورت ازلی دائم (همانجا). پس همین مسأله که می‌توان وجود را بذاته بدون نیاز به هیچ حیثیتی و به ضرورت ازلی از حقیقت واحده وجود انتزاع

(ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۹۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج: ۶: ۱۱۷؛ همان، ج: ۳: ۲۹۷). همچنان که از فطری بودن علم به وجود حق تعالی و حضوری بودن آن می‌توان علم مرکب بدیهی را اثبات کرد، در علم حصولی نیز با استفاده از اینکه «خدا وجود دارد» از گزاره‌های فطری و از بدیهیات اولیه محسوب می‌شود، می‌توان به عنوان مقدمه برهان بر وجود حق بهره برد که مصحح بدهت علم حصولی بدیهی به واجب است. منتها بدهت در گزاره‌های فطری علاوه بر تصور طرفین قضیه و نسبت بین آن‌ها، به توجه نفس نیز مشروط است.

به تقریر دیگر با ابتناء بر وحدت شخصی، غیر حق تعالی، «وجود» در متن و هویتشان نیست؛ چون وجود منحصر در وجود الهی است. اگر وجود در حاق ذات و صمیم ذات غیر حق تعالی باشد، باید واجب-الوجود باشند، درحالی که این خلاف فرض است، اما این مسأله در خصوص علم و ادراک اینگونه نیست؛ زیرا ماسوا به دلیل اینکه ظهور حق هستند، نمی‌توانند علم و دیگر کمالات را در خود نداشته باشند، چه اگر علم و سایر کمالات را در حاق ذات خود نداشته باشند نمی‌توانند به چیزی عالم شوند یا واجد آن کمال شوند. بنابراین علم در حاق ذات انسان نهفته است منتها دو دسته علم؛ یکی بسیط که اجمالی و باطن است؛ دیگری علم مرکب که تفصیلی و آشکار است. بنابراین تفاوت این دو نحوه علم در بدهت یا اکتساب نیست؛ زیرا ماسوی الله در متن ذات خود علم را واجدند، منتها در علم مرکب با شهود یا استدلال، علم مکنون آن‌ها یا علمی که از آن غفلت شده است، منکشف می‌شود و تفصیل بیشتر می‌یابد. از این رو صدرالمآلهین می‌گوید: «فکل من أدرك شيئاً من الأشياء بأی إدراک کان فقد أدرك الباری» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۱۱۷) و این عبارت دال بر منشأییت ظهوری حق و اصالت و مسبقیت علم به خدا نسبت به سایر علوم است.



بالامکان است و بودنش با جاعلش بالوجوب است و نسبت وجوب اقوی از امکان است و همگان را بودنی اعلی و برتر از بودنی در نزد مبدأ کل است» (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۲-۴۰۱).

این دلیل، مشی عرفانی صدرالمتهلین را نشان می‌دهد که به‌نوعی هم‌سو با تعبیر عرفانی است؛ چنانکه ابن‌عربی در تفسیر حدیث شریف «من عرف نفسه، عرف ربه» بیان می‌کند: «فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۲۵). به دلیل عینیت خلق و حق، علم خلق به خویش و دیگر خلائق را عیناً علم رب می‌داند. صدرالمتهلین نیز طبق مذاق متلهلین و عرفاً معرفت رب را اقدم و اعلی بر معرفت نفس می‌داند و معتقد است انسانی که اولاً رب خود را می‌شناسد درواقع سیر از حق به خلق می‌کند که اعلی از سیر از خلق به حق یعنی تقدم شناخت نفس بر شناخت رب دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۸۳). بر همین منوال او دلیل مذکور را مقتضی سلوک علمی و نُسک عقلی با عبور از علیت به‌معنای رابطه وجودی به علیت به‌معنای تجلی اقامه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۱-۴۰۰) که ثمره آن حاکمیت وحدت بر عالم است. او در همان‌جا درک این مسأله را از دقایق فلسفی می‌شمارد که بر برخی از فقرای (امت محمدی یعنی نفس شریفش) حاصل شده است و عبارات در بیان آن به‌دلیل دقت در مسلک و پنهانی طریق وصول به آن، قاسرند.

۵،۷ دلیل هفتم: اقدمیت علم به حق به‌دلیل سببیت حق نسبت به هر علمی

علم انسان نسبت معلومات خود علم انفعالی است؛ چون معلول معلومات اوست که این معلومات از ناحیه سبب علوم یعنی حق تعالی عنایت می‌شود که علم او علم فعلی است و او علت معلومات خود است، اکنون با توجه به این نکته و همچنین مراتب علم و تساوق آن با مراتب وجود، روشن می‌شود که

نموده و سپس بر او حمل کرد، نشان‌دهنده این است که این حقیقت، ابده بدیهیات است، در نتیجه هر ادراکی از هر چیزی برای آدمی متوقف بر ادراک و علم به حقیقت وجود است.

۵،۶ دلیل ششم: تلازم تقدم ایجاد و معرفتی حق بر ماسوی

صدرالمتهلین در فصل ۲۱ مرحله اتحاد عاقل و معقول کتاب *اسفار*، در اثبات بدیهی و اولی بودن علم به حق تعالی از طریق بدهت علم انسان به نفس خود، مطلب دقیقی را بیان می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۰-۳۹۹) و تأکید می‌کند که این علم ما به نفس خود، عین علم به مبدأ نفس است، و با تأکید بر این مطلب، قصد دارد تا این تصور و اشکال را که «علم به نفس» واسطه در ادراک حق شود، دفع کند. دلیل او بر اثبات این ادعا این است که:

«علم ما به نفس خود چون عین وجود نفس ما است، لاجرم علم به منشأ و مبدأ نفوس ما علمی که موجب علم ما به نفس خودمان می‌شود باید عین وجود مبدأ باشد نه عین وجود نفس ما، اما وجود مبدأ عین مبدأ است و حصولش برای او سزاوار است و نه ما، چون وجود معلول، عین وجود علت نیست بلکه تابع وجود علت است. همین‌گونه است شرایط دو علم، هنگامی که دو علم به‌منزله دو وجود هستند، پس علم ما به نفس خود هرچند از علم ما به مبدأمان حاصل شده، ولی علم ما به مبدأمان عبارت از وجود مبدأ ما است، و از آنجا که مبدأ ما به ما اضافه ایجاد و فاعلیت دارد، همین‌گونه علم ما به مبدأمان، عبارت از مبدأ ما با اضافه شدن ایجاد و فاعلیتش نسبت به ما است. نتیجه آنکه علم ما به مبدأ ما، بر علم ما به ذات ما تقدم دارد، چراکه ذات او به‌واسطه ایجاد بر ما مقدم است. خلاصه آنکه مقیاس علم با مقایس وجود در قوت و ضعف و علت و معلول عیناً یکی است؛ و اشیاء در مقام ذات معلولشان کینونتی دارند، چنانکه نزد مبادی خود نیز کینونتی دارند قوی‌تر از آنچه در مرتبه ذات خود دارند و بودن شیء نزد جاعلش همواره اقوی از بودنش با خودش است، چه بودنش با خودش



قَرِيب...» (بقره/۱۸۶) ذات الهی به جهت شدت نور نافذ خود و عدم تناهی وجود و رحمت خود اقرب به هر موجودی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۱۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۸). مراد از «قرب» و «اقرب» نسبت به دیگران، قرب فیزیکی و نزدیکی امر مباین و مستقل با امر مستقل دیگر نیست چه با عدم تناهی و بسیط الحقیقه بودن حق ناسازگار است، چراکه بسیط الحقیقه باید عین کمالات همه اشیا را واجد باشد، چنان که عدم تناهی حق منجر به این می شود که هیچ امری در طول (به دلیل احدیت)، در عرض (به دلیل واحدیت)، در بیرون (به دلیل بساطت) و در درون (به دلیل صمدانیت) حق نباشد. به تعبیر دیگر وقتی در دار هستی بنا بر وحدت حقیقی هیچ موجودی جز ذات اقدس اله وجود ندارد، پس مراد از قربت در آیات الهی یعنی وحدت که بین ظاهر و مظهر یا ظل و ذی ظل یا مرآت و صورت مرآتی برقرار است. مرحوم آخوند در تأیید این تفسیر از آیات الهی، تأکید می کند که ظهور حق، عین بطون آن است و او باطن است از آن حیث که ظاهر است؛ لذا هرچه انسان از ادراک صحیح تر برخوردار باشد و از پوشش حس و آمیختگی با ماده دورتر شود، انوار حق بر او بیشتر تابش می کند و تجلیات جمالی و جلالی حق بر او اکثر و اشد می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۰)؛ لذا از جانب الهی این قرب عیان و آشکار است، لکن از جهت آدمی، میزان ادراک حق بستگی به میزان قطع تعلّق و وابستگی به عالم ماده و حُب جسمانی دارد. بنابراین، هر موجودی به اندازه ظهور وجود در او و به اندازه نزدیکی او به مبدأ وجود، از حق تعالی شناخت و معرفت تفصیلی دارد و به میزانی که دور باشد از منبع نور، ادراک او نیز ضعیف تر خواهد بود. به عبارت دیگر ظاهر در مظهر خود فقط از آن جهت که مظهر آن است و بنا بر اقتضای ظرفیت مظهر آشکار می شود و البته این مظاهر نظیر امواج دریا هستند که با ظهور دریا بر آن ها، اشکال، ابعاد و ابعاض و ماهیات مختلفی را دارا می شوند (آملی، ۱۳۶۴: ۵۰). اما همگی عیناً نمایانگر مظهر خود هستند. همین مضامین در ادعیه و روایات موجود است؛ در بند ۴۵ دعای

علم به حق، اقدم و فراتر از علم به غیر او و مطلق هر علمی است؛ زیرا ذات الهی سبب و علت جمیع علوم است و بدیهی است که علت بر معلول خود مقدم است، بنابراین علم به علت آشکارتر از علم به معلول است.

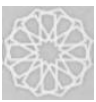
«علم به ذات حق اول، بر علم به غیر او برتر است و این علم اقدم علوم است، چون سبب دیگر علوم است و از همه آنها روشن تر و ظاهرتر است، اما خفای آن بر ما به خاطر غایت ظهور او و ضعف بصیرت ما از ادراکش است. بنابراین جهت خفای او دقیقاً همان جهت ظهور و آشکار بودن او است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۸۳).

این بیان صدرالمتألهین طبق مبنای تشکیک در وجود مثبت نظر بدهد علم به واجب است که در صورت گذر از آن به تشکیک در مظاهر وضوح و بدهد آن عیان تر می شود. طبق رأی اخیر، به دلیل حاکمیت وحدت در عالم و انحصار وجود و موجود در شخص حضرت اله، تقدم وجودی (بر ظهورات) و معرفتی او لزوماً محقق است.

البته صدرالمتألهین در ادامه متذکر می شود که اگر ادراک خداوند که در غایت عظمت و شوکت و کبریاء است برای آدمی رخ نمی دهد یا شناخت او به تمامه صورت نمی گیرد، به جهت غوطه ور شدن انسان در ماده و آمیختگی با اعدام و ظلمات و ضعف عقول است و هرچه شخص از انس و آمیختگی با عالم ماده دور شود، به ادراک بیشتری از حق دست می یازد.

۶ شواهد نقلی در اثبات اولی و بدیهی بودن علم به وجود حق تعالی

در آیات شریفه: «...و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶)؛ «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقع/۸۵)؛ «...إِنْ اهْتَدَيْتُمْ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ» (سبا/۵۰)؛ «...إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ» (هود/۶۱) و «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي



همه اشیاء است، اما نه مختلط با آنها و باین از آنها... قریب است، اما نه قربت مادی ...» (شیخ صدوق، بی تا، ج: ۱، ۳۰۸).

حال از باب حکم احدالمتحدین یسری إلى الآخر این حکم را در همه احکام موجود عین الربط می توان جاری دانست؛ پس این روایات نیز دال بر بساطت علم به حق تعالی است؛ چراکه حقیقت هر چیزی، هویت مرتبط و متعلق به وجود الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۱۱۷) وقتی که ممکنات، ربط محض و فقر صرف به ذات حق هستند، پس ذات حق در مجالی خود ظهور می یابد، پس علم بدان ها نیز متوقف بر علم به مظهر آنها خواهد بود.

همچنین سیدالشهداء(ع) می فرمایند: «أ لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك»؛ در این متن شریف از دعای عرفه و همچنین در فراز دعای ابوحمره از امام سجاد(ع) که حضرت می فرمایند: «بك عرفتک و أنت دللتنی علیک»، به بدهايت وجود و ظهور و نور حق تصریح شده است. بنابراین هویت تعلقی و ارتباطی ممکنات ایجاب می کند در همه احکام خود عین ربط به وجود حق باشند؛ یعنی کمالات او در اتصال و ارتباط با ذات احدی معنا می یابد و مستنداً به حقیقت رفیع ربوبی ظهور می یابد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج: ۱، ۳۴). پس علم به هیچ شیء برای آدمی حاصل نمی شود، مگر آنکه به صورت پیش فرض علم به حق تعالی داشته باشد.

اکنون روشن می شود که بنا بر وحدت شخصی وجود؛ معالیل تنها جلوات و ظهورات الهی هستند و بر اساس این نسبت نفس آدمی بلکه همه خلایق به ذات الهی، نسبت میان ظاهر و مظهر است و بین ظاهر و مظهر به دلیل «ظهور وحدت در کثرت» عینیت برقرار است و براساس همین عینیت، غیریت هم عبارت از اعتبار غیریت امر مطلق با تعیناتش که تغایر مطلق و مقید در حقیقت واحد است. پس وقتی مطلق در مقید ظهور می کند؛ از آن روی که مقید، متوقف بر مطلق است؛ این توقف هم در بُعد معرفت شناسانه و هم در بُعد وجود شناسانه است.

جوشن کبیر از قربت حق به خلق به عنوان یکی از اسماء الهی؛ «یا أقرب من کل قریب» یاد شده است (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱، ۲۵۲). بر اساس این، «مراتب قرب إلى الله نامتناهی است؛ زیرا مراتب تجلیات اسمائی صفاتی و شؤونات الهی نامتناهی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج: ۳، ۱۵۵).

آیه شریفه ۳۰ سوره روم؛ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» نیز به مسأله فطری بودن شناخت خداوند اشاره دارد که تکویناً در سرشت انسان نهادینه شده است؛ یعنی معرفت فطری کانون خداشناسی معرفی شده است. روایات متعددی نیز فطرت را به سرشت و شناخت توحید؛ «التوحید»؛ «فطرهم على التوحید»؛ «التوحید و محمد رسول الله و علی»؛ «فطرهم جميعاً» تفسیر کرده اند (رک: شیخ صدوق، بی تا، ج: ۱، ۳۲۸-۳۲۹). چنانکه زرارۀ از امام جعفر صادق(ع) درباره این آیه پرسید: «حضرت فرمودند: خداوند آنها را در میثاق بر شناخت توحید سرشت تا آنها پروردگار خود را بشناسند. گفتیم: آیا با او سخن گفتند؟ (عهد بستند؟) حضرت سرشان را پایین انداختند و فرمودند: اگر چنین نبود، نمی دانستند، پروردگار و روزی دهنده شان چه کسی است!» (همان، ۳۳۰).

در روایات منسوب به امیرالمؤمنین علی(ع) آمده است: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله (و بعده و فيه و معه)» و «ما رأيتُه فعرفته فعبدته؛ لم أعبد رباً لم أره» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج: ۱، ۷۰) و همچنین در توضیح حدیث اخیر نقل است از امام صادق(ع) که «ذعلب از امیرالمؤمنین(ع) پرسید، آیا پروردگارت را دیده ای؟ پس گفت: وای بر تو ای ذعلب! پروردگاری را که ندیده ام، نمی پرستم. گفت: یا امیرالمؤمنین چگونه او را دیدی؟ گفت: وای بر تو ذعلب! چشمان با بصیرت نمی توانند با مشاهده (حسی) او را ببینند، اما دل ها او را با حقایق ایمان می شناسند... او پیش از هر چیزی است؛ لذا نمی توان گفت: پیش از او چیزی وجود دارد و پس از هر چیزی است؛ لذا نمی توان گفت: چیزی پس از او وجود دارد... او در

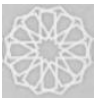


حق تعالی به ماسوا؛ سببیت علم حق تعالی بر سایر علوم و انفعالی بودن علم انسان و در نهایت اقدمیت علم به حق به دلیل سببیت حق نسبت به هر علمی. علاوه بر این، مؤیدات و شواهد حکمی و همچنین استشهادات قرآنی و روایی متعدد مشیر و مثبت این مسأله است و بیان صدرالمآلهین برگرفته از این منقولات است؛ چه در اثنای ارائه بحث در مورد این مسأله از برخی آیات و روایات مذکور بهره مند است و تلاش دارد محتوای آن را ثابت کند، آیات و روایات دیگری نیز قرین آن است که به تفصیل بیان شد. بنابراین نظریه مطرح شده در این جستار، علاوه بر تأیید و تأکید بر فطری بودن خدانشناسی، در قالب یک قاعده فلسفی در حکمت متعالیه پیشنهاد می شود، به اینکه «علم موجوداتی که حقیقت آنها هویت عین الربط به واجب تعالی است، تنها از راه علم به مربوطالیه خود یعنی خداوند متعال امکان پذیر است»؛ لذا علم انسان به وجود خداوند متعال بدیهی است و «خدا وجود دارد» گزاره پایه معرفت و یک گزاره فرامعرفتی بلکه اولین گزاره معرفتی انسان است. صریح کلام صدرالمآلهین نیز علم به هر چیزی را متوقف بر ادراک حق تعالی می داند. بر اساس این، علم انسان به همه امور متوقف بر علم به مبدأ همه امور می باشد. مرحوم صدرا تأکید می کند این سخن بنا بر رسم جاری و پذیرش علیت به معنای رابطه وجودی و عدم توجه به اصالت وجود امکان پذیر نیست؛ اما در صورتی که پذیرفته شود وجود منحصر در فرد و شخص واحد اصیل است و ماسوی، جلوات و اطوار آن وجود هستند، فهم این مطلب امکان پذیر می شود، اگرچه از سختی آن کاسته نمی شود. بنابراین طبق مبانی فلسفی در حکمت متعالیه روشن می شود که وجود حق تعالی و علم به آن بدیهی و اولی است؛ نکته مهم آن است که این علم تنها در ساحت علم حضوری مطرح نمی شود، بلکه در ساحت علم حصولی نیز جاری است خواه با ملاحظه اینکه مقصد علم حصولی همان علم حضوری باشد یا علم نزد ملاصدرا منحصر در حضور باشد؛ زیرا در فلسفه صدرایی، علم هویت وجودی و شهودی دارد؛ خواه اینگونه نباشد.

یعنی شؤون الهی در معرفت شناسی از آن جهت که «علم عین الربط، متوقف بر علم به مربوطالیه خود است»، برای کسب هرگونه معرفت بدیهی و نظری توسط آدمی، باید ابتدا از علت ادراکی داشت و سپس سایر گزاره های بدیهی و نظری بر آنها منکشف می شود؛ این ادراک از خود به جهت عینیت ذات حق با تجلیات، عین ادراک ذات است. پس علم به هر چیزی متوقف بر علم به مبدأ و مظهر آنها یعنی حق تعالی است (ملاصدرا، بی تا: ۳۷)؛ این مقام در عرفان به تعبیر سید حیدر آملی مقام «جمع حقیقی» یا «وصول کلی» است که بالاتر و برتر از آن مقامی نیست؛ مقامی که آدمی، نفس خود را که از سنخ ملکوت است (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۷۴) و ذاتاً، صفتاً و فعلاً مثال برای ذات و صفات و افعال الهی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۲۵۴) با همه کثرتش به صورت واحد در آینه حق مشاهده می کند، و حق تعالی نفس خود را با تمام وحدتش به صورت کثیر در آینه بنده خود مشاهده می کند (آملی، ۱۳۶۴: ۵۲).

۷ نتیجه

در فلسفه اسلامی واجب تعالی که یگانه وجود اصیل است، بذاته و لذاته موجود است و حمل وجود بر او به ضرورت ازلی محقق می شود. بنابراین به اعتقاد ایشان وجود حق تعالی بی نیاز از اثبات است؛ چون واجب دارای حد نیست، برهان پذیر هم نمی باشد و این یعنی وجود واجب تعالی بدیهی است، اما نخستین بار صدرالمآلهین بر اولی و بدیهی بودن ادراک واجب تعالی پرداخته است و آن را اثبات می کند؛ هفت دلیل در اثبات این مسأله از آثار وی قابل اصطیاد است که مبتنی بر وحدت شخصی وجود یا از لوازم منتشی از آن هستند و در این مقاله به صورت برهان اقامه شد؛ از جمله، ادله مبتنی بر: هویت ربطی ماسوی الله به ذات حق، علم بسیط به وجود حق تعالی، علم مرکب به وجود حق تعالی، شدت وجودی و کمالی حق تعالی، جهت ضرورت ازلی وجود الهی و انتزاع وجود از ذات حق بدون نیاز به هیچ گونه ضمیمه ای، تلازم هویت ایجاد و معرفتی



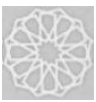
مستقل شرط تحقق هرگونه علمی برای ممکنات
یعنی تجلیات او می باشد.

در هر صورت مطلق علم و ادراک هر چیزی در نظر
ملاصدرا متوقف به ادراک حق تعالی و به وجه
منتسب به او محقق می شود؛ یعنی علم به وجود



منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مشهد، کتاب‌فروشی بوستان، ۱۳۴۴.
- مقدمه بر تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- آملی، سیدحیدر، رساله نقدالنقود فی معرفه الوجود، ترجمه و تعلیق حمید طیبیان، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۴.
- جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابن بابویه قمی، حسین بن علی، التوحید، قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه، بی‌تا.
- ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶.
- الفتوحات المکیة، بیروت، دار الصادر، بی‌تا.
- ستوده، محمدمهدی، بدهت علم حصولی به وجود خدا از نظر علامه طباطبائی، جستارهایی در فلسفه و کلام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸: ۱۴۸-۱۲۷.
- الجنیدی، مؤالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، به‌کوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۶.
- صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، بیروت: انتشارات الشریکه العالمیه للکتاب، بی‌تا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ایقاظ النائمین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
- تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- سه رساله فلسفی، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- شرح الهدایة الأثریة، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲.
- العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- المشاعر، چ ۲، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.
- مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ الف.
- مجموعه رسائل فلسفی، چ ۲، تهران، حکمت، ۱۴۲۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۲، ایران، صدرا، ۱۳۶۴.
- نهایة الحکمه، چ ۱۲، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- علامه حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۵.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، علم الیقین، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار، بی‌تا.



مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ ۸، قم، صدرا، ۱۳۷۷.

مظفر، محمدرضا، المنطق، چ ۱۸، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم، ۱۳۸۸.

میرداماد، محمدباقر، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی، المصباح، چ ۲، قم، دار الرضی، ۱۴۰۵ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.