

# تحلیل تقسیمات دو ضلعی وجود

## بر مبنای نظام فلسفی صدرایی

عبدالعلی شکر<sup>(۱)</sup>

چکیده

متقدم شکل گرفته و با همان مبنا سازگار است. مقاله حاضر با روش تحلیل محتوایی و مقایسه مبانی، در پی ریشه‌یابی روند تحولات در مبحث تقسیمات دو ضلعی وجود است و نشان می‌دهد که آغاز این تقسیمات در آثار حکمای پیش از صدرالمتألهین و بدون توجه به مسئله اصالت وجود شکل گرفته است و سپس با مبنای اصالت وجود قرائت جدیدی یافته و موجب بروز این مشکل شده است. با تحلیل این مسئله در پرتو مبانی صدرایی، میتوان به توجیه قابل قبولی در اینباره دست یافت.

کلیدواژگان: تقسیمات وجود، مساوقت، اصالت وجود، تشکیک وجود، ملاصدرا.

مقدمه

در مباحث فلسفی با تقسیماتی از وجود روبرویم که برخی از آنها مانند تقسیم وجود به قوه و فعل، ذهنی و عینی، واحد و کثیر، علت و معلول و همچنین رابط و مستقل دو ضلعی هستند. شروع اینگونه تقسیمات فارغ از مباحث اصالت و تشکیک وجود شکل گرفته است. پس از اثبات اصالت وجود و مباحث پیرامون آن توسط صدرالمتألهین، این تقسیمات چهره دیگری

از جمله احکام وجود، مساوقت آن با فعلیت، خارجیت و وحدت است. بر این اساس، اشکال میشود که این تساوق مستلزم آنست که قسمتهای دیگر، یعنی وجود بالقوه، ذهنی و کثیر، از دایره تقسیم وجود خارج شوند. حکمای متأخر در رفع این مشکل، دو اعتبار نفسی و اضافی را لحاظ کرده‌اند. به اعتبار نفسی، فعلیت، وحدت و خارجیت بدون مقایسه با موجودات دیگر در نظر گرفته میشوند و با این ملاحظه، وجود مساوق با فعلیت، وحدت و عینیت است. به اعتبار اضافی، وجودات با وجودات دیگر مقایسه میشوند و جایگاه خود را در تقسیم پیدا میکنند و قسم ضلع مقابل خود قرار میگیرند. این بیان مشکل دیگری در پی دارد؛ به این شکل که با فرض دوم، ضلع دیگر با مفاد تقسیم بودن اقسام سازگاری ندارد، زیرا اقسام مابین یکدیگرند و وجه مشترک ندارند و گرنه تقسیم فاقد معنا خواهد بود. بنظر میرسد این مشکل در مواجهه با دو مبنای اصالت وجود و مباحث ماهوی و تباین وجودی، حادث میشود؛ چراکه تقسیم اولیه مطابق با نظام فلسفی حکمای

\* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۲۸

(۱). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز؛ ashokr@rose.shirazu.ac.ir

بخود گرفت و با مبنای اصالت وجود، احکام دیگری برای آنها پدید آمد که با مبنای گذشتگان سازگاری چندانی ندارد. از جمله احکامی که حکما در مورد برخی از این تقسیمات ابراز داشته‌اند اینست که مواردی مانند خارجیت مطلق، وحدت مطلق و فعلیت عام، بتنهایی مساوی موجود مطلق هستند یا در برخی موارد دیگر به‌مراه ضلع مقابل خود، همه مصادیق وجود را دربرمیگیرند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۵). بر این اساس، وجود را مساوق دسته نخست قلمداد کرده‌اند. در اینجا اشکالی مبتنی بر لزوم حضور مقسم در اقسام و تباین قسیمها نسبت به یکدیگر، پدیدار شده است؛ به این معنی که هر دو قسم باید سهمی از مقسم یعنی وجود داشته باشند و از طرفی این اقسام بدلیل قسیم بودن مابین یکدیگرند. در نتیجه، یک قسم وجود غیر از قسم دیگر است، یعنی برخی از وجودات فعلیت، وحدت و خارجیت ندارند؛ در حالیکه وجود مساوق اینهاست.

حکما در پاسخ به این اشکال، به تفاوت دو جهت و دو اعتبار نفسی و اضافی آنها اشاره کرده‌اند (همان: ۱۳۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶) که به یک اعتبار، فعلیت، وحدت و خارجیت مساوق وجود هستند و به اعتبار دیگر قسمی از اقسام وجود و قسیم مقابل خود تلقی میشوند. در این نوشتار با رویکرد تحلیلی، به این اشکال و پاسخ پرداخته، سپس پاسخ حکما بررسی و تحلیل میشود. در این مسیر روشن میگردد که پاسخ حکما در مورد برخی از این تقسیمات، محل تأمل است و باید ریشه مشکل و حل آن را در جای دیگر جستجو کرد.

۱. مساوقت وجود با وحدت، فعلیت و خارجیت وحدت و کثرت دو قسم از اقسام وجودند. حکما

معتقدند مفهوم وحدت و کثرت بدیهی بوده و قابل تعریف نیستند، زیرا از مفاهیم عامه هستند و نیاز به جنس و فصل و معرف ندارند. جنس و فصل مربوط به ماهیتند، اما وجود و اوصاف وجودی امری بسیطند و جنس و فصل ماهوی ندارند تا بکمک آنها تعریف شوند. بنابراین، اگر برای این مفاهیم تعاریفی ارائه شود، تعریف لفظی و شرح اسم است که مستلزم دور یا تعریف شیء بنفسه است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۸؛ همو، ۱۳۶۴: ۹۸).

فلاسفه بدنبال این تقسیم، حکم به مساوقت<sup>۱</sup> وجود با وحدت کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۱۴). یعنی وجود از همان حیث که موجود است، وحدت نیز دارد و واحد از همان حیث وحدتش، موجود است. این مساوقت، مساوات را نیز شامل میشود که در اینصورت بکمک دو قضیه موجبه کلیه میتوان گفت هر وجودی واحد و هر واحدی موجود است.

#### ۱-۱. اشکال به مساوقت وجود با وحدت

اشکال مشهوری که در این بحث مطرح شده، اینست که اگر وجود مساوق با وحدت باشد، تناقض حاصل میشود؛ به این شکل که کثیر بدلیل قسیم بودن، مابین با واحد است، در عین حال خودش موجود است و هر موجودی مساوق وحدت است؛ یعنی هر موجودی واحد است و هر واحدی موجود است. وحدت هم قسیم کثرت و مغایر با آن است. با تحلیل فوق این نتیجه بدست می‌آید که «برخی موجودات واحد نیستند». این قضیه نقیض قضیه «هر موجودی واحد است» خواهد بود که مدعای حکماست. فخر رازی اشکال مزبور را در قالب قیاس شکل سوم چنین بیان میکند:

الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من  
الكثير من حيث هو كثير بواحد. ينتج: فليس  
كل موجود بواحد. فإذا الوحدة مغايرة للوجود  
(فخر رازی، ۱۴۱۱: ۸۱/۱).

کثیر از حیث کثرتش موجود است، زیرا از اقسام  
وجود است. از طرفی این کثیر از حیث کثرتش واحد  
نیست، چون در تقابل با یکدیگرند. نتیجه این میشود  
که برخی موجودات واحد نیستند. حال آنکه گفته  
شد هر موجودی واحد است و این یک تناقض است.

### ۱-۲. پاسخ حکما به اشکال

پاسخی که حکما به این اشکال داده‌اند، از طریق  
اعتبار نفسی و اضافی مفهومی است که با وجود مساوق  
است؛ بدینگونه که واحد دو اعتبار دارد: اعتبار اول  
اینست که وحدت، بشکل مطلق و فی نفسه لحاظ  
میشود؛ به این معنی که شیء بدون مقایسه بعضی از  
مصادیقش با برخی دیگر در نظر گرفته میشود. در  
اینصورت، واحد با وجود مساوق و ملازم است و حتی  
کثیر هم به این اعتبار واحد است. در اعتبار دوم،  
وحدت بشکل نسبی و اضافی مورد نظر است که بر  
اساس این اعتبار، شیء با قیاس بعضی از مصادیقش  
با برخی دیگر لحاظ میشود. در این صورت، برخی از  
مصادیق مانند واحد، مصداق عدم انقسام، و برخی  
مانند عدد ده مصداق انقسام هستند. پس تعارضی  
میان تقسیم موجود به واحد و کثیر و مساوق وجود و  
واحد نیست (فیاضی، ۱۳۸۲: ۲/۵۲۸).

### ۱-۳. اشکال و پاسخ در تقسیمات دیگر

این اشکال و پاسخ در مورد تقسیم وجود به ذهنی و  
عینی و همچنین تقسیم وجود به قوه و فعل نیز وجود  
دارد (شیروانی، ۱۳۹۵: ۲/۳۹۲). اگر وجود مطلق و

عام، مساوق و برابر با خارجیت باشد در آنصورت  
وجود ذهنی سهمی از وجود نخواهد داشت و از گردونه  
اقسام وجود خارج میشود. از یکسو وجود مساوق با  
عینیت و خارجیت است و این مستلزم آنست که هر  
موجودی خارجی و عینی باشد و از سوی دیگر، وجود  
را به وجود خارجی و وجود ذهنی تقسیم کرده‌اند و  
لازمه‌اش آنست که بعضی از موجودات خارجی  
نباشند زیرا وجود مساوق با خارجیت است.

در مورد مساوقت وجود با فعلیت و تقسیم وجود  
به بالقوه و بالفعل هم این مشکل مطرح میشود؛ بدین  
معنی که وجود از یک طرف مساوق با فعلیت است و  
از طرف دیگر به بالفعل و بالقوه تقسیم میشود. یعنی  
وجود بالقوه که مباین با وجود بالفعل است، بدلیل  
اینکه قسمی از وجود است، باید مساوق و مساوی  
فعلیت باشد. بهمین دلیل، مستشکلین فلاسفه را  
در همه این موارد متهم به تناقض‌گویی کرده‌اند  
(همانجا). عینیت و مساوقت وجود با فعلیت،  
بمعنای خروج قوه از دایره وجود است زیرا قسمیها  
مباین یکدیگرند و گرنه فایده‌یی بر تقسیم مرتب  
نمیشود.

حکما در پاسخ به این موارد نیز معتقدند گاهی  
موجود را فی حد نفسه در نظر میگیریم، بدون آنکه  
با موجود دیگری مقایسه کنیم. در این ملاحظه  
درمی‌یابیم که هر موجودی در برابر معدوم قرار گرفته و  
عین خارجیت میباشد؛ یعنی چیزی است که منشأ  
آثار خاصی است و مرتبه‌یی از جهان هستی را بخود  
اختصاص داده است. هر موجودی اگر اینگونه لحاظ  
شود، متصف به خارجیت و منشأ آثار بودن است و  
بلکه حیثیت وجود و هستیش همان حیثیت  
خارجیت میباشد. بهمین دلیل گفته میشود وجود  
مساوق با خارجیت است.

اما در لحاظ و اعتبار دیگری، اگر وجودی با موجود دیگر مقایسه شود و در این قیاس ملاحظه گردد که یکی از آنها آثاری دارد که دیگری فاقد آن آثار است، آن وجود، دارای مرتبه‌یی از خارجیت است که دیگری فاقد آن مرتبه می‌باشد و آن دیگری در مقایسه با وجودی که دارای آن آثار است، ذهنی خواهد بود. پس ذهنی بودن و فاقد آثار بودن یک وصف نسبی و اضافی است و گرنه همان وجود ذهنی، دارای آثار خاص خود بوده و یک وجود خارجی می‌باشد.

بنابراین، خارجیت دو اعتبار دارد؛ به یک اعتبار مساوق با وجود و به اعتبار دیگر از اقسام وجود است و در برابر ذهنی قرار می‌گیرد. همین سخن در مورد فعلیت نیز صادق است (همان: ۳۹۶). یعنی فعلیت دو اعتبار نفسی و اضافی دارد که به اعتبار نخست قوه را نیز شامل می‌شود، زیرا قوه تا فعلیت پیدا نکند موجود نمی‌شود. فعلیت به اعتبار اضافی بودنش و مقایسه آن با اشیاء دیگر است که قسیم قوه بشمار می‌رود.

## ۲. بررسی و تحلیل اشکال و پاسخ

با توجه به آنچه گفته شد وجود مساوق با وحدت، فعلیت و عینیت است؛ حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این مساوق در مورد سایر تقسیمات نیز جریان دارد یا خیر؟ برای مثال آیا در مورد تقسیم وجود به مستقل و رابط می‌توان گفت وجود عام، مساوق استقلال است یا وجود مطلق مساوق علت است؟ آیا در جواب اشکالی که در مورد سه تقسیم گذشته عنوان شد، می‌توان گفت که معنای عام تشکیکی وجود علاوه بر وجود مستقل، شامل وجود رابط و معلول نیز می‌شود؟

پرسش دیگر اینست که آیا آنچه در مورد تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل گفته شده، با آنچه درباره

هیولای اولی و اثبات آن در آثار حکمای مشائی آمده و حاکی از اینست که این قوه محض از فعلیتی برخوردار نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۶۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۹) و این ادعا در آثار ملاصدرا<sup>۲</sup> و برخی از شارحان وی نیز وارد شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۳ / ۵ - ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۶ / ۲۰۴)، سازگاری دارد؟

در ادامه، به بررسی این سؤالات در مورد تقسیم وجود به علت و معلول، رابط و مستقل و نیز بالقوه و بالفعل با توجه به اشکال و پاسخ در بحث حاضر، پرداخته می‌شود.

## ۳. تأمل در تقسیم وجود به علت و معلول

برای علت نیز تقسیماتی در عرض یکدیگر ذکر شده است؛ از جمله این تقسیمات، تقسیم علت به علت حقیقی و علت «معدّه» است. علت حقیقی در واقع هستی‌بخش معلول است و «علل معدّه» تنها زمینه‌ساز تحقق معلول هستند و شرایط افاضه وجود از ناحیه علت را فراهم می‌سازند و در واقع علل مؤثره را به معلول خود پیوند می‌دهند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۹۴ / ۲). آنچه در علوم طبیعی و غیر فلسفی گفته می‌شود در واقع عامل حرکت است نه علت ایجاد و هستی‌بخش که در میان حکما رواج دارد. در مورد تقسیم وجود به علت و معلول باید توجه داشت که اگر علت حقیقی مد نظر باشد، تنها ذات حق را شامل می‌شود و یک مصداق بیشتر ندارد و در اینصورت علیتی بدین معنا برای معالیل دیگر قابل فرض نیست. اگر فرض علت حقیقی را نیز مطرح نکنیم، در آنصورت باز هم تعمیم علت برای همه معالیل روا نیست و نمیتوان گفت که علت عام و نفسی شامل تمام معلولها نیز می‌شود، زیرا دست‌کم در مورد فرض

معلول اخیر که علتی برای آن لحاظ نمیشود، نادرست خواهد بود.

بنابراین از طرفی اگر گفته شود وجود مساوق علت بودن است؛ یعنی هر وجودی علت است و هر علتی موجود است، در آن صورت معلول امر وجودی نخواهد بود و همان اشکال باز میگردد. اگر برای رفع مشکل پاسخ مبتنی بر اعتبار دوگانه نفسی و اضافی مطرح شود، از یکطرف وجود علت حقیقی منحصر در ذات حق لحاظ نشده است و از طرفی معلول اخیر را نمیتوان توجیه کرد، زیرا در فرض عام و مطلق بودن مفهوم علت، شامل معلول هم خواهد بود، در حالیکه معلول اخیر سهمی از علت ندارد.

هیولا سازگار نیست، مگر اینکه وجود هیولا انکار شود؛ چنانکه شیخ اشراق اعتقادی به آن ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۰ / ۲).

در این صورت، اصل تقسیم با مشکل مواجه میشود زیرا مستلزم اینست که یک طرف تقسیم فعلیت محض باشد و طرف دیگر فعلیتهای غیر محض باشند که در درون خود، قوه و استعدادی را حمل میکنند که در این حالت تقسیم دوگانه نخواهد بود چون اقسام دو طیف وسیعی را شامل میشود که با تشکیک همراه است و نمیتواند قسمی مابین با قسم دیگر باشد.

#### ۵. بررسی و تحلیل تقسیم وجود به رابط و مستقل

وجود در یک تقسیم دیگر به «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم شده است؛ این دو قسم بترتیب وجود مستقل و رابط نامیده میشود. وجود «فی نفسه» وجودی است که صرفنظر از غیر، دارای هویت و استقلال است، اما وجود «فی غیره» تنها بکمک غیر و تعلق به آن معنا می یابد و بدون آن هیچ استقلال مفهومی و وجودی برای آن متصور نیست. وجود «فی نفسه»، به «لنفسه» و «لغیره»، و وجود «لنفسه»، به «بنفسه» و «بغیره» نیز تقسیم شده است. تنها مصداق وجود «فی نفسه لنفسه بنفسه»، ذات حق تعالی است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲ / ۲۳۷). پس از آن، بترتیب جواهر و اعراض، از مصادیق دو شق دیگر این تقسیم میباشند.

تفاوت وجود «فی غیره» با وجود «لغیره» و وجود «بغیره» در اینست که وجود «فی غیره» همانگونه که اشاره شد، بدون غیر چیزی نیست، اما وجود «لغیره» خودش صرفنظر از غیر، نفسیتی دارد که میتوان آن را بشکل مفهومی مستقل تصور کرد؛ منتهی این قسم از

#### ۴. تقسیم وجود به قوه و فعل

ورود این مسئله در تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل، علاوه بر مشکلی که در موارد گذشته ذکر شد، موجب بروز مشکل دیگری میشود، زیرا آنچه در مباحث فلسفی درباره هیولای اولی که قوه محض است گفته میشود و با چند برهان به اثبات میرسد، اینست که هیولای اولی از هیچگونه فعلیتی برخوردار نیست و فعلیت آن به عدم فعلیت اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷ - ۶۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۹). اگر وجود مساوق با فعلیت باشد، وجود بالقوه از دایره وجودی خارج و تقسیم بیمعنا میشود. اگر گفته شود وجود عام و نفسی، وجود بالقوه را نیز شامل میشود و وجود بالقوه تا فعلیت پیدا نکند موجود نمیشود، باید گفت مطابق مطالب مطرح شده، آنگونه که ملاصدرا از قداما نقل و با آنان مامشات میکند، هیولای اولی هیچ فعلیتی ندارد و فعلیت آن به عدم فعلیت است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۲۰)؛ از اینرو دیگر نمیتواند بهره‌ی از وجود داشته باشد. در غیر این صورت با استدلال حکما بر وجود

وجود که مصداقش اعراض هستند، در مقام تحقق خارجی، وجودش برای غیر و متکی به آن است. قسم دیگر، یعنی وجود «بغیره»، همان جواهر هستند که بر خلاف اولی، دارای استقلال بوده و برخلاف دومی در مقام تحقق، برای غیر و متکی به آن نمیباشد؛ بعبارت دیگر، وجود «فی غیره» عین وابستگی و تعلق به غیر است، وجود «لغیره» وابسته به علت ایجاد و متکی به غیر است و وجود «بغیره» تنها وابسته به علت ایجاد خود است.

بنابراین، وجود جوهر یک وابستگی دارد، وجود عرض دارای دو وابستگی است، اما وجود رابط عین تعلق و وابستگی است. وجود «فی نفسه» اگر علاوه بر طرد عدم از خود، وصفی برای وجود دیگر تلقی شود، وجود رابطی یا «وجود فی نفسه لغیره» خواهد بود و گاهی با تعبیر «وجود نعتی» نیز بیان میشود. وجود ذاتی یعنی وجود «فی نفسه لفسه»، تنها عدم را از خود طرد میکند، اما وجود «فی غیره» هیچ نفسیتی ندارد (ملاصدرا، الف: ۱۳۸۳ / ۱ / ۹۵ - ۹۲). بنابراین «برای غیر بودن» غیر از «در غیر بودن» است. نتیجه‌یی که در اینجا حاصل میشود اینست که وجود رابط، حقیقتی جز ربط و تعلق به غیر ندارد و حتی بدون لحاظ غیر به ادراک هم نمی‌آید.

از منظر ملاصدرا با اثبات اصالت وجود و اشتراک معنوی مفهوم آن و پذیرش تشکیک در مراتب وجود، تنها راه صحیح در توجیه و تبیین رابطه معلول با علت خود، رابط و عین وابستگی دانستن معلول نسبت به علت است. انکار وجود رابط، بمعنای گسیختگی رابطه میان معلول و علت است. مطابق اصالت وجود، تنها وجود صلاحیت علیت را دارد (همو، ۱۳۸۰: ۲ / ۴۰۲) معلول نیز جز وجود نیست و در عین حال با علت نیز یک چیز نیستند، پس باید خود وجود با

علت مرتبط باشد و این ارتباط مقوم آن است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۲۵۱)؛ به این معنی که معلول عین ربط و وابستگی به علت است و از شئون و تجلی آن بشمار میرود.

ملاصدرا از این مرتبه هم فراتر میرود و برای وجود رابط هیچ نفسیت و هویتی جز تجلی و شأنتی قائل نیست<sup>۳</sup> (همو، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۲۲ - ۳۲۱) و در این مسیر با الهام از عرفا راه را برای وحدت وجود هموار کرده و ممکنات را ظل وجود ذات یگانه قلمداد میکند<sup>۴</sup> (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۸۳ - ۸۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۱۴ - ۳۱۳). حاصل تحقیق ملاصدرا اینست که تقسیمات وجود را به رابط و مستقل تقلیل میدهد؛ بگونه‌یی که یک طرف آن تنها ذات حق را شامل میشود و تمام نفسیتها را دارد و سراسر بینازی است و طرف دیگر آن هیچگونه نفسیتی ندارد، بلکه سراسر نیاز و وابستگی است که تمام ممکنات را فرا میگیرد (ر.ک: شکر، ۱۳۸۹: ۹۴ - ۹۲).

بر اساس تحلیل ملاصدرا از اصل علیت و تبیین وجود رابط، جای این سؤال باقی است که آیا در مورد تقسیم دو ضلعی وجود به فی نفسه و فی غیره و بتعبیر دیگر وجود رابط و مستقل، میتوان گفت که وجود عام و مطلق با اعتبار نفسی، اعم از وجود مستقل است و وجود رابط را نیز دربرمیگیرد تا مشکلی که در مورد سایر اقسام مطرح شد، منتفی گردد؟

گرچه شارحان حکمت متعالیه مانند حکیم سبزواری و علامه طباطبایی با همین شیوه پیش رفته‌اند و معتقدند وقتی وجود معالیل و رابط را با هم مقایسه میکنیم، گروهی جوهر و برخی عرضند و در هر صورت نفسیت برای هر دو مورد ملحوظ است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲ / ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۱) اما با دقت در آنچه ملاصدرا در باب وجود رابط گفته

و به وحدت وجود گرایش یافته است، در واقع وجود رابط هیچ هویت استقلال‌ی جز عین‌الربط بودن و تجلی و شئون وجود مستقل ندارد و بهمین دلیل سایه وجود است نه وجود، نمود است نه بود. پس در اینجا نیز نمیتوان چنین پاسخی داد که براساس آن وجود رابط نیز مشمول نوعی استقلال و نفسیت واقع شود. هرچه هست همان وجود مستقل است و غیر از او جز تجلی ذات حق و شأنی از وجود مستقل او چیز دیگری نیست تا بخواهد قسیم و در عرض او و مابین با او باشد.

#### ۶. ریشه مشکل و تحلیل مسئله

در تحلیل این مبحث باید گفت اقسام مورد بحث با مبنای اصالت ماهیت یا تباین وجودی موجودات سازگاری بیشتری دارد، زیرا در ماهیات تشکیک راه ندارد و مقولات متباین به تمام ذات هستند. اگر اصالت به وجود اختصاص یابد و قائل به تباین وجودی نیز نباشیم، (بلکه تشکیک وجود را بپذیریم)، اقسام با یکدیگر قابل جمع هستند. واقعیت اینست که شروع این تقسیمات به قبل از مباحث اصالت وجود باز می‌گردد و حکمای متقدم به این تقسیمات مبادرت ورزیده‌اند (ر.ک: شکر، ۱۳۸۸: ۱۲).

قبل از ملاصدرا مباحث حول ماهیات و تباین وجودات و بدون تمرکز بر اصالت وجود شکل گرفت. این مسئله در اصالت وجود و تشکیک آن وضعیت دیگری پیدا میکند. به همین ترتیب مساوقت وجود با یک ضلع این تقسیمات نیز، با مبنای اصالت و تشکیک وجود راست می‌آید. از اینرو ملاصدرا در پرداختن به این تقسیمات مانند سایر مباحث دیگر، ابتدا با حکمای متقدم مباحثات میکند و سپس به

بیان نظر خویش با مبنای حکمت متعالیه می‌پردازد. بنظر میرسد اشکالی که در باب این تقسیمات پدیدار شده است، ناشی از مواجهه با این دو مبناست. از طرف دیگر، پاسخی که در رفع مشکل ارائه میشود، بر مبنای اصالت وجود است. برخی از شارحان ملاصدرا گاهی تلاش کرده‌اند مسئله را مطابق مبنای قدما حل کنند؛ بنحوی که با مبنای آنها سازگار باشد و در عین حال جانب اصالت وجود را مغفول نگذارند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۱).

#### ۷. دیدگاه ملاصدرا در حل مسئله

ملاصدرا با مبنای اصالت، بساطت و تشکیک وجود، وقتی به این مباحث می‌پردازد در حل مشکل مزبور مطالبی را مطرح کرده که خود مشکل دیگری را ایجاد میکند. این مشکلات در بحث از وجود رابط و مستقل، وجود ذهنی و عینی و بحث قوه و فعل اشاره شد. در این مباحث، ملاصدرا به قصد مباحثات با قوم و مبنای آنان به بحث مینشیند و در ادامه به بیان نظر خود بر مبنای اصالت و تشکیک وجود می‌پردازد. بهمین دلیل، حکمای صدرایی نیز اصل مسئله را که بر پایه مباحث ماهوی یا تباین وجودی شکل گرفته بود، بسمت مباحث وجودی کشاندند و در نهایت برای رفع مشکل به تشکیک وجود متوسل شدند (ر.ک: طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۵۹).

صدرالمتألهین در بیانی جامع درباره این مسئله معتقد است:

حقیقت وجود من حیث هو، مقید به اطلاق و تقیید، کلیت و جزئیت، عموم خصوص، وحدت و کثرت و ... نیست؛ بلکه در حد ذاتش جز فعلیت و ظهور نیست و این معانی امکانی و مفهومات کلی و اوصاف اعتباری و

نعوت ذهنی بحسب مراتب و مقامات آن عارض بر حقیقت وجود میشود و بهمین جهت مطلق و مقید، کلی و جزئی، واحد و کثیر و .. میشود؛ بدون اینکه در ذاتش تغییری صورت پذیرد<sup>۵</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۸/۱). وقتی گفته میشود موجود مطلق برابر با خارجیت، وحدت و فعلیت است، منظور وجود مطلق است که حتی مقید به قید اطلاق نیست و در اینصورت، مقابلی جز عدم نمیتواند داشته باشد بلکه هر چیز دیگری فرض شود، نمودی از آن است. بنابراین حتی کثرت تا وحدت پیدا نکند موجود نمیشود. بالقوه نیز در بالقوه بودنش فعلیت دارد. خارجیت مطلق شامل موجود ذهنی هم میشود و تا هنگامیکه در ذهنی بودن، خارجیت نیابد، محقق نخواهد شد.

وقتی وجود به خارجی و ذهنی، واحد و کثیر، بالقوه و بالفعل تقسیم میشود، مقصود وجود مطلق است که مقید به قید اطلاق است؛ یعنی مرحله‌یی از وجود که مقید به قید اطلاق شده است اما مقید به عینیت یا ذهنیت، کثرت یا وحدت و بالقوه یا بالفعل نیست. در اینصورت، خارجیت، فعلیت و وحدت نیز بمعنای مطلق نیستند بلکه به شکلی هستند که در مقابل ذهنیت، بالقوه بودن و کثرت قرار دارند.

از سخنان ملاصدرا برمی آید که او نیز در پی حل اشکال بر مبنای خود، یعنی اصالت وجود است، زیرا بیان وی نشان میدهد که در فرض نخست، مقابل وحدت، فعلیت و عینیت، چیزی جز عدم قرار ندارد. این بیان بمعنای لغو تقسیم است. وقتی اصالت از آن وجود واحد و بسیط باشد، چیزی در مقابل آن نیست، مگر دامنه تشکیکی وجود که ذهن مفاهیم و ماهیاتی را از این مراتب انتزاع و مطابق آن، دست به تقسیم میزند.

#### ۰۸ دیدگاه برخی از شارحان صدرایی

استاد جوادی آملی در همین راستا معتقد است وجود در مراتب تشکیکی خود مصادیق فراوانی دارد: برخی از مصادیق آن مجرد و برخی مادی، برخی کلی و بعضی جزئی و همچنین برخی شدید یا ضعیف، علت یا معلول، رابط یا مستقل و مانند آن هستند. هیچیک از این مفاهیم در مدار ماهیت نیست، بلکه هر یک از آنها از مرتبه‌یی خاص وجودی دریافت میشوند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲ / ۴۱۵-۴۱۴). ملاحظه میشود که این سخن نه تنها جدای از مباحث ماهوی و تباین وجودی، بلکه بر مبنای تشکیک وجود بیان شده است. بر همین اساس، در دامنه تشکیکی وجود، ذهن از هر مرتبه خاصی با توجه به ویژگیهای آن مرتبه، مفاهیمی مانند علت و معلول، رابط و مستقل و مانند آن را انتزاع میکند.

علامه طباطبایی در همین مقام سرّ مطلب را در این میدانده که وجود یک حقیقت تشکیکی است که باعث میشود حقیقت وجود فی نفسه اوصافی چون وحدت و خارجیت و فعلیت داشته باشد و در عین حال وقتی مراتب مختلف آن با یکدیگر مقایسه شود، برخی نسبت به برخی دیگر فاقد این اوصاف میباشد، زیرا بعضی از مراتب ضعیفتر از مراتب دیگر است و کمالات خاص آنها را ندارد؛ یعنی آن نحوه از وحدت یا فعلیت یا خارجیت آن مرتبه را ندارد. بنابراین در مقایسه با آن، کثیر یا ذهنی یا بالقوه میباشد<sup>۶</sup> (طباطبایی، ۱۹۹۰: ۲ / ۹۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۹۹ و ۱۰۸).

از یکسو، متن حقیقت وجود، تشکیکی و دارای مراتب مختلف است؛ تشکیک و اختلاف مراتب در متن حقیقت وجود قرار دارد و ذاتی آن است. لازمه آن اینست که در اجزاء و افراد آن نوعی کثرت پدید آید که نسبت به هم تنافی دارند، برخی فاقد چیزی است که



دیگری واجد آن است. اما از سوی دیگر، همه مراتب واجد اصل تحقق و وجود هستند و اختلاف آنها هم در وجود است و به همین دلیل ما وجود را به ذهنی، خارجی، بالقوه، بالفعل، کثیر و واحد تقسیم میکنیم و سپس میگوییم وجود مساوق خارجیت، فعلیت و وحدت است (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۵۹). لازمه این سخن اینست که مانند مباحث برخی از قدما، دیگر لازم نیست این اقسام با هم مابینت داشته باشند؛ گرچه اختلاف مفهومی دارند و وجه مشترک آنان همان چیزی است که موجب اختلافشان است، یعنی مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۷۳).

تفاوت این بحث با مباحث قدما یک تفاوت مبنایی است؛ چرا که اساس تقسیمات بر پایه تفکر اصالت وجودی صدرایی شکل نگرفته است. بنابراین بهتر است بگوییم که بر مبنای اصالت وجود تقسیم دوگانه لازم نیست، زیرا این تقسیم اقتضای اصالت ماهیت و تباین وجودی است. بر مبنای اصالت وجود میتوان گفت که یک امر وجودی است که مراتبی دارد و ذهن از هر مرتبه آن مفهوم یا ماهیتی انتزاع میکند. اگر وجود اصیل و بسیط باشد، در آن صورت وجودی با وجود دیگر در تباین نیست، بلکه در یک دامنه تشکیکی، مراتبی دارد و مابه‌التفاوت آن به مابه‌الاتحاد برمیگردد؛ در صورتیکه این دو با مبنای قدما در تباین هستند. استاد جوادی آملی در بحث ربط متغیر به ثابت، نکته بدیعی را بیان میکند که فراخور این مقام نیز میباشد. وی معتقد است مفاهیمی که از مراتب عالی وجود و کمال وجودی انتزاع میگردند، بر همه مراتب وجود به تشکیک حمل میشوند حتی اگر این مفاهیمی که از کمال وجودی حکایت میکنند از مراتب پایین وجود هم انتزاع شوند، بر مراتب بالاتر به حمل

حقیقت و رقیقت حمل میشوند<sup>۷</sup>. اما مفاهیمی که از مراتب غیر عالی انتزاع میشوند، در صورتیکه از محدوده و نقص مربوط به همان مرتبه انتزاع شوند، بر دیگر مراتب حمل نمیشوند<sup>۸</sup> (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲/ ۳۶۶). بعنوان مثال حیات و علم در اشیاء در نسبت با موجودات دیگر تغییر نمیکند، یعنی نسبی و اضافی نیست و اگر کسی در موجودی مرتبه‌بی از حیات و علم را نتواند درک کند، دلیل بر عدم آن نیست برخی موجودات همه مراتب حیات را مبینند و برخی تنها برخی مراتب آن را مبینند (ر.ک: همان: ۳۶۷-۳۶۶). بر این اساس میتوان گفت که در یک امر بسیط و دارای مراتب تشکیکی مانند وجود، میتوان از دو مرتبه آن، دو مفهوم متفاوت انتزاع کرد؛ یعنی بکمک عقل از یک مرتبه وحدت، فعلیت و علت و از مرتبه دیگر کثرت، قوه و معلول را مفهوم‌سازی کرد.

بر مبنای تشکیک وجود، یک چهره وجودی بیش نیست که دو صفت میتواند بر آن صادق باشد؛ یعنی در عین اینکه شیء وجود است، رابط نیز هست و در عین ثابت بودن، متغیر نیز هست (همان: ۳۶۹). این بیان گرچه برای حل مشکل ربط متغیر به ثابت بیان شده است، اما در بحث حاضر این استفاده میشود که در واقع هنگام تقسیم چیزی به اقسام، دو امر مابین نداریم بلکه یک امر است که با توجه به دو مرتبه وجودی، آن دو مفهوم قابل انتزاع است و اختلافشان به وجه اشتراکشان برمیگردد؛ یعنی تفاوت آنها به تفاوت مرتبه است نه تفاوت دو امر ماهوی یا دو امر وجودی متباین.

بدین ترتیب، با توجه به مبنای اصالت و تشکیک وجود در باب تقسیمات، وضعیت اقسام متحول میشود و اقسامی که فاصله آنها در حد تباین باشد

نخواهیم داشت؛ لیکن اقسام در واقع برگرفته و منتزع از دو مرتبه وجودی هستند و در اینصورت دیگر اشکالات مزبور مطرح نخواهد شد. اما اینکه گفته میشود وجود مساوق وحدت، فعلیت و عینیت است، همانگونه که از کلام ملاصدرا استنباط میشود، در حقیقت مقابل این امور، جز عدم چیز دیگری قرار ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۸/۱). بهمین دلیل صدرالمتألهین در بحث مسائل و محمولات وجود بعنوان موضوع فلسفه، تقسیماتی مانند واحد و کثیر، قوه و فعل، علت و معلول، جزئی و کلی و نیز متقدم و متأخر را بمنزله عوارض ویژه وجود - و نه خود عوارض - تلقی میکند (همو، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۵). این نکته بیانگر آنست که این تقسیمات از عوارض تحلیلی وجود و معقول ثانی فلسفی هستند (بهشتی، ۱۳۸۳: ۳۹). با این استنادات معلوم میشود که مطابق مبنای اصالت و تشکیک وجود، قوه محض بدلیل عدم فعلیت، وجودی ندارد؛ وجود رابط تنها شأنت است نه قسیم و مباین، بلکه سایه و پرتوی از وجود حق تعالی است؛ وجود معلول هم با این بیان و تحلیل صدرایی از علیت، همان وجود رابط خواهد بود.

#### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از تحولاتی که در سایه اصالت وجود و احکام مرتبط با آن در مباحث فلسفی پدید آمد، مربوط به برخی تقسیمات دو ضلعی وجود است. از آنجا که شاکله یک تقسیم مستلزم تباین اقسام نسبت به یکدیگر است، این امر با فضای ماهوی و تباین وجودی سازگار است؛ یعنی یا باید مقسم و اقسام آن، از سنخ ماهیات باشند یا از سنخ وجود باشند و به تباین وجودی معتقد باشیم تا این استلزام محقق شود. اما با اصالت وجود و وحدت و بساطت و نیز اشتراک

معنوی آن نمیتوان سخن از تباین اقسام بمیان آورد، زیرا وجود که دارای معنای واحد و بساطت است، در همه اقسام حضور دارد و نمیشود اقسام آن مباین با یکدیگر باشند. بهمین دلیل وقتی که مطابق احکام وجودی، وجود مساوق با فعلیت و عینیت و وحدت تشخیص داده میشود، اشکالاتی بر این تقسیمبندی با مبنای غیر منطبق با اصالت وجود به ذهن مستشکل متبادر میشود. در این صورت است که قسم دیگر که غیر مساوق با وجود است، جایگاه خود را پیدا نمیکند. بنابراین بر پایه اصالت و تشکیک وجود باید گفت که وجود دارای مراتبی است که ذهن از هر مرتبه آن مفهومی یا ماهیتی انتزاع میکند. در این حالت وجود با همه مراتب خود ملازم دارد و هیچ مرتبه‌یی هرچند ضعیف باشد، خارج از دایره وجود نیست. در این حالت است که میتوان گفت یک امر وجودی است که بواسطه مراتب تشکیکی آن منشأ انتزاع مفاهیم و تقسیمات آنهاست.

#### پی‌نوشتها

۱. مساوق (Concomitance) بمعنای ملازم، و مساوقت همان متابعت است. آنچه شامل اتحاد در مفهوم و مساوات در صدق باشد مساوقت نامیده میشود (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۸۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱۰/۱۶۶). مفهوم مساوقت دقیقتر از مساوات است. اگر امر بسیط مصداق دو مفهوم باشد، حیثیت صدق آن دو مفهوم نیز همسان خواهد بود. در اینصورت آن دو مفهوم علاوه بر مساوات، مساوق نیز هستند، زیرا با سیاقی واحد بر مصداق واحد منطبق میشوند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۰۰-۴۹۹). مساوقت وجود با واحد بدین معنی است که وجود از همان حیث که موجود است، وحدت دارد و واحد از همان حیث وحدتش موجود است. بدین ترتیب هر وجودی واحد

و هر واحدی موجود است.

۳۰۸/۱).

۲. البته ملاصدرا در این مبحث نیز همانطور که روش تحقیقی اوست، ابتدا با مشائین مامشات میکند و با برهان فصل و وصل و قوه و فعل هیولی را میپذیرد و به اشکالات مخالفین پاسخ میدهد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۵/ ۱۳۳ - ۱۲۸ و ۱۶۲ و ۱۹۹)؛ اما در جایی دیگر بر مبنای خود این دیدگاه را تعدیل میکند و با ترکیب اتحادی آن را اصلاح میکند (همان: ۴۸۷ - ۴۸۲).

۳. «تبین و تحقق آن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقة و الباقي شؤونه و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته، و هو الأصل و ما سواه أطواره و شؤونه و هو الموجود و ما وراء جهاته و حيثياته» (همو، ۱۳۸۰/۲: ۳۲۲ - ۳۲۱).

۴. «ليس في دار الوجود غيره ديار. و كلما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته؛ كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه «سوى الله» أو غيره أو المسمى بـ«العالم» هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبة الوجود إلى العالم. فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بـ«العالم» إنما هو أعيان الممكنات» (همان: ۳۱۴).

۵. «قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالإطلاق و التقييد و الكلية و الجزئية و العموم و الخصوص، لا هو واحد بوحدة زائدة عليه و لا كثير، و لا متشخص بتشخص زائد على ذاته - كما سنزیدک انکشافاً - و لا مبهم؛ بل ليس له في ذاته إلا التحصل و الفعلية و الظهور، و إنما يلحقه هذه المعاني الإمكانية و المفهومات الكلية و الأوصاف الاعتبارية و النعوت الذهنية بحسب مراتبه و مقاماته المنبه عليها بقوله «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ»؛ فيصير مطلقاً و مقيداً، و كلياً و جزئياً، و واحداً و كثيراً، من غير حصول التغير في ذاته و حقيقته» (همو، ۱۳۸۳ الف:

۶. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار چنین میگوید: «والسرفی جميع ذلك كون الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب قوية و ضعيفة و خالصة و مشوبة، فللحقيقة في نفسها اوصاف، كالوحدة و الفعلية و نحوهما، تجري في جميع مصاديقها، ثم مقايسه بعض المصاديق الى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقة فانهم ذالك» (طباطبایی، ۱۹۹۰/۲: ۹۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۹۹ و ۱۰۸).

۷. استاد جوادی آملی اینگونه مفاهیم را مفاهیم «موافق» میخواند. مفهوم موافق مفهومی است که مانند مفاهیم علم و قدرت و حیات و ثبات در واقع از کمالی حکایت میکند و بصورت قضیه حملیه بر مصداق خود حمل میشود و حمل بحسب ظاهر و باطن موجب است (جوادی آملی، ۱۳۹۳/۱۲: ۳۶۶).

۸. ایشان این مفاهیم را «منافق» میخواند. مفهوم منافق مفهومی است که از مرتبه خاص انتزاع میشود و از خصوصیات مربوط به همان مرتبه حکایت میکند. این مفاهیم با آنکه بحسب ظاهر در هنگام حمل به مصداق خود موجب هستند، بحسب باطن سالبه‌اند و از نقصی که مربوط به مرتبه است حکایت میکند. بهمین دلیل، منافق است؛ مانند جاهل وقتی بر مصداقی حمل میشود از نقصی که در آن است حکایت میکند و مانند ظالم وقتی که از عدالت زید خبر داده میشود، ظاهر و باطن آن موجب است، اما هنگامیکه از ظلم زید خبر داده میشود با آنکه موجب است در باطن از فقدان یک کمال خبر میدهد (همانجا).

#### منابع

ابن سینا (۱۳۷۱) المباحثات، بکوشش محسن بیدارفر، قم: بیدار.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات، قم:

نشر البلاغة.

— — — — (١٤٠٤) الشفاء (الالهيات)،

تصحیح سعید زاید، قم: مكتبة آية الله المرعشي.

ابن منظور (١٤٠٥) لسان العرب، ج ١٠، قم: نشر ادب الحوزه.

بهشتی، احمد (١٣٨٣) هستی و علل آن؛ شرح نمط چهارم از کتاب الاشارات والتنبیها، قم: بوستان کتاب.

جوادى آملی، عبدالله (١٣٧٥) رحيق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ١، بکوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.

— — — — (١٣٧٦) رحيق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ٦، بکوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.

— — — — (١٣٩٣) رحيق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ١٢، بکوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.

رازی، فخرالدين (١٤١١) المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، ج ١، قم: بيدار.

سبزواری، ملاهادی (١٣٦٠) التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، مشهد: المركز الجامعي للنشر.

— — — — (١٣٧٩) شرح المنظومة، تصحيح و تعليق آيت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.

سهروردی، شهاب الدين (١٣٧٥) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و مقدمه هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.

شکر، عبدالعلی (١٣٨٨) «تقسيمات وجود و مناط آن در فلسفه اسلامي»، آينه معرفت، شماره ١٩، ص ٢٧-١٠.

— — — — (١٣٨٩) وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب.

شيروانی، علی (١٣٩٥) ترجمه و شرح بداية

الحكمة، ج ٢، قم: بوستان کتاب.

صليبا، جميل (١٣٦٦) فرهنگ فلسفی، ج ٢،

ترجمة منوچهر صانعی درهبيدي، تهران: حکمت.

طباطبايي، سيد محمد حسين (١٣٦٢) نهاية الحكمة، بکوشش عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

— — — — (١٣٦٤) بداية الحكمة، بکوشش

غلامرضا فياضی، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

— — — — (١٩٨١) تعليقات اسفار، ج ١، بيروت: دار احياء التراث العربي.

— — — — (١٩٩٠) تعليقات اسفار، ج ٢، بيروت: دار احياء التراث العربي.

فياضی، غلامرضا (١٣٨٢) تعليقه بر نهاية الحكمة، ج ٢، قم: مؤسسه امام خميني (ره).

ملاصدرا (١٣٨٠) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٢، تصحيح و تحقيق مقصود محمدي، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.

— — — — (١٣٨١ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٥، تصحيح و تحقيق رضا محمدزاده، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.

— — — — (١٣٨١ ب) المبدأ والمعاد، ج ٢، تصحيح و تحقيق محمد ذبيحي و جعفر شاه نظري، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.

— — — — (١٣٨٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح و تحقيق سيد مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.

— — — — (١٣٨٣ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.

— — — — (١٣٨٣ ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٨، تصحيح و تحقيق علي اكبر رشاد، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرا.