



نفی ماهیت از خدا و احکام تابع آن در اندیشه ابن سینا

پدیدآورنده (ها) : توازیانی، زهره

فلسفه و کلام :: حکمت سینوی :: پاییز و زمستان 1383 - شماره 26 و 27 (ISC)
از 25 تا 53

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/30183>

دانلود شده توسط : مریم عبدالمهی

تاریخ دانلود : 28/11/1398

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور



نفی ماهیت از خدا و احکام تابع آن در اندیشه ابن سینا^۱

دکتر زهره توازیانی

عضو هیأت علمی دانشگاه الزهراء

چکیده

بحث وجود و ماهیت از مهمترین مباحث در فلسفه اسلامی است. ماهیت به دو معنای «ما یقال فی جواب ما هو» و «ما به الشیء یکون هو هو» در فلسفه اسلامی به کار می‌رود. و از آن جایی که معنای اول آن از «حد وجود» شیء حکایت می‌کند، فیلسوفان را در انتساب آن به خدا به چالش کشانده است. ابن سینا حکیمی است که صراحتاً این معنای از ماهیت را قابل نسبت به خدا نمی‌داند. به گمان وی انتساب این معنا به «واجب الوجود» که عین حقیقت وجوب وجود است دارای تبعات منفی است.

رساله حاضر در پی آن است که در فرآیندی تحقیقی، ضمن بررسی ادله شیخ مبنی بر نفی ماهیت از واجب، به تبعات منفی انتساب ماهیت به خدا نیز اشاره‌ای داشته باشد و جهت ابیضاح بیشتر مطلب به قول شارحان معتبر و برجسته او، یعنی امام فخر رازی و خواجه طوسی نیز اشاره شده است.

مطالعه مقابله شرح و نقدهای ایشان، خواننده را آماده می‌سازد تا در جریان بحث «اثبات احکام متفرع بر ماهیت نداشتن واجب» قرار گیرد. و در مقاله حاضر به نفی جوهریت، نفی جنس و فصل، نفی حد، نفی مشارکت مفهومی، نفی ضد و مثل و به عنوان توالی نفی ماهیت از خدا اشاره شده است.

واژگان کلیدی

وجود، ماهیت، واجب الوجود، جنس و فصل، حد، مشارکت مفهومی، ضد و مثل

۱- کار ارزیابی مقاله در تاریخ ۸۳/۱۰/۵ آغاز و در تاریخ ۸۳/۱۰/۹ به اتمام رسید.



خداوند از نظر ابن سینا مرکب از وجود و ماهیت نیست

از جمله مسائلی که متعاقب بحث بساطت و از جمله متفرعات آن است، بحث «ماهیت داشتن یا نداشتن» واجب است. گرچه این بحث می‌تواند یک بار و به طور کلی، در ذیل بحث بساطت مطرح گردد اما ویژگی آن اقتضا می‌کند که یک بار هم به نحو خاص و با عنوانی مستقل مورد مذاقه قرار گیرد؛ زیرا احکام بسیاری از آن ناشی می‌شود که ما را از پردازش مستقل به آنها نیز بی‌نیاز می‌سازد.

بیان صریح شیخ الرئیس در مقاله هشتم از کتاب «الشفاء» که در ضمن آن به نفی ترکیب از وجود و ماهیت در مورد ذات واجب پرداخته، بیان روشنی است که نشان می‌دهد او برای خداوند قائل به ماهیت^۱ نبوده است:

«ان واجب الوجود لایجوز ان یکون علی الصفة التي فیها ترکیب حتی یکون هناك ماهیه ماء و تكون تلك الماهیه واجب الوجود، فیکون لتلك الماهیه معنی غیر حقیقتها و تلك المعنی وجوب الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷-۳۶۸).

مبنای شیخ در نفی ماهیت از خداوند این قاعده کلی است که می‌گوید «کل ذی ماهیه فهو مطول» (ممو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۳). بنابراین اگر چه در جایی گفته می‌شود «ما حقیقه انیه فلا ماهیه له» مراد از ماهیت در این جا حقیقت شیء نیست، گرچه در مواضع دیگر گاهی ماهیت به معنای حقیقت هم به کار می‌رود و شیخ نیز خود در ذیل مطلب مذکور به آن تذکر داده است: «یعنی بالماهیه فی سائر المواضع: الحقیقه، و واجب الوجود حقیقه الانیه» (ممو، ص ۲۲۴).

در هر اثری که شیخ در آن متعرض نفی ماهیت از واجب شده، بر عقیده خود دلیل نیز اقامه نموده است. در «الشفاء» می‌گوید اگر وجوب وجود خود، حقیقتی است که دارای ماهیت می‌باشد، می‌توان از نسبت آن با ماهیت او سؤال نمود به اینکه، آیا حقیقت وجوب وجود، غیر از آن ماهیت است یا نه؟ با فرض اول، لازمه‌اش این است که وجوب وجود تعلق به آن ماهیت داشته باشد، به طوری که اگر تعلق به آن ماهیت نداشته باشد، واجب

۱- ماهیتی که شیخ آن را از ساحت خداوند نفی کرده است، به معنای «ما یقال فی جواب ماهو» است که حکایت گر حد وجود چیزی است و نه ماهیت به «معنای ما به الشیء هو هو».



الوجود نباشد که در این صورت معنای واجب الوجود این است که به واسطه شیئی ایجاب می‌شود که آن شیء این نیست (یعنی چیزی که غیر از این وجوب وجود است) و اگر چنین باشد لازمه‌اش این است که واجب الوجود، من حیث هو، واجب الوجود نباشد؛ زیرا آن شیء دیگر، این را واجب الوجود کرده است و معلوم است که چنین چیزی محال است. یعنی وقتی وجوب وجود را مطلق در نظر بگیریم، بدون اینکه آن را صفت برای آن ماهیت قرار دهیم، (محال است که آن ماهیت به وجوب وجود متصف شود، زیرا که آن ماهیت غیر از وجود است و واسطه‌ای هم برای اتصاف آن ماهیت به «وجوب» نیست، چون واسطه اتصاف ماهیت به وجوب، «وجود» است. پس چگونه ماهیت می‌تواند متصف به وجوب شود، وقتی که «وجوب» غیر مقید به «وجود» است؟)، یعنی غیر مقید به وجود صرفی که ملحق به آن ماهیت می‌شود. همچنین هنگامی که وجوب وجود، لاحق بر ماهیت فرض شده باشد (یعنی علیتی میان آنها نیست، بلکه ماهیت جداست و وجوب وجود هم جداست، اما مقارن هم هستند). اگر چه این وجوب وجود، گاهی مقارن آن شیء است (یعنی عین هم نیستند، بلکه دو حیثیت هستند)، پس آن ماهیت، مطلقاً نمی‌تواند واجبه الوجود باشد و نه اینکه وجوب وجود، مطلقاً بر آن ماهیت عارض می‌شود؛ برای اینکه آن ماهیت در هر وقتی واجب نیست، در حالی که واجب الوجود مطلق در هر وقتی واجب است این در حالی است که حال وجود، اگر مطلقاً در نظر گرفته شود که مقید به وجوب صرفی که ملحق به ماهیت می‌شود، نباشد، این چنین نیست (یعنی لزوماً در هر وقتی نیست، مگر اینکه وجود واجب شود).^۱

بنابراین اگر قائلی بگویند وجود از این جهت معلول ماهیت یا معلول چیز دیگری است، هیچ مشکلی نیست (یعنی وجودی که مقید به وجوب نباشد) و دلیل آن این است که می‌تواند معلول باشد، در حالی که وجوب مطلق که بالذات است، معلول نیست.

۱- استاد حسن زاده آملی می‌گوید: بین «وجوب مطلق بالذات» و «وجود مطلق» فرق است. زیرا اولی هیچ گاه جایز نیست که معلول باشد، در حالی که در وجود مطلق، بعضی از مراتبش می‌توانند معلول باشند (این سبب)، ۱۳۷۱، ص ۲۲۹.



پس درست‌تر این است که بگوییم واجب الوجود بالذات، مطلقاً از حیث اینکه واجب الوجود بنفسه است، بدون آن ماهیت، هم متحقق است و اگر ممکن باشد، این ماهیت است که عارض بر واجب الوجود متحقق متقوم بنفسه می‌شود (نه اینکه واجب الوجود عارض بر ماهیت شود). پس واجب الوجود چیزی خواهد بود که عقل، مستقلاً به آن نظر می‌کند و بدون عروض، آن ماهیت عارض هم تحقق خواهد داشت؛ اما آن ماهیت چیزی نیست که عقل مستقلاً به آن نظر کند، بلکه ماهیت یک شیء دیگر است، شیء دیگری که این ماهیت لاحق او است. این مطلب با این فرض که ماهیت را از آن، آن شیء می‌دانست، ناسازگار است. پس واجب الوجود ماهیتی غیر از اینکه واجب الوجود است، ندارد و این همان انیت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹-۳۷۰).

خلاصه اینکه شیخ می‌خواهد بگوید نسبت واجب به ماهیت آن، اگر ماهیتی فرض شود، این خواهد بود که وجوب وجود، هیچ گاه لاحق بر ماهیت نخواهد بود و اگر لاحقی در کار باشد و این امر ممکن باشد، این ماهیت است که لاحق بر وجوب وجود می‌شود.

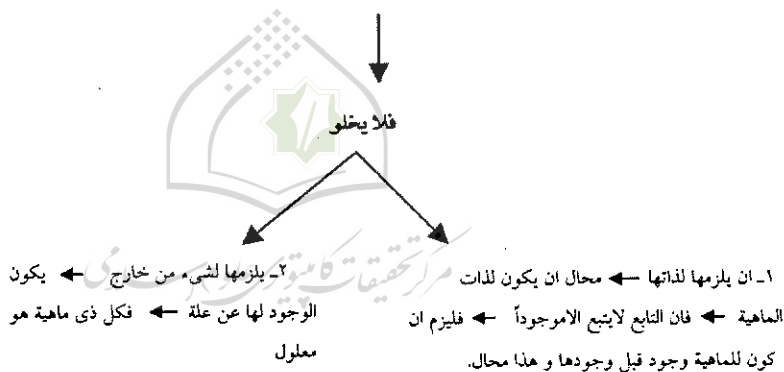
برهان دیگری مبنی بر اینکه واجب تعالی ماهیت ندارد، اقامه شده است که از برهان قبلی واضح‌تر است و آن اینکه اگر ما در ذات واجب دو حیثیت را در نظر گرفتیم حیثیت وجود و حیثیت ماهیت، در آن صورت نه حیثیت ماهیت، عین وجود خواهد بود و نه حیثیت وجود، عین ماهیت. حال از این دو حیثیت یکی را عارض بر دیگری فرض می‌کنیم و سؤال از چگونگی تلازم آن دو حیثیت در ذات واجب می‌کنیم؛ یعنی چگونه ممکن است که ماهیت واجب، وجود را همیشه داشته باشد و از آن منفک نگردد؟ حال اینکه عدم انفکاک به خاطر ذات ماهیت است و یا به سبب امری خارج از آن ماهیت.

اگر بگوییم ذات ماهیت وجوب وجود را اقتضا می‌کند، معنایش این است که وجود، لازم ماهیت است و بنابراین تابع آن. و چون تابع است، نمی‌تواند تابع امر غیر موجود باشد؛ پس این ماهیت صرف نظر از این وجود هم، باید خودش موجود باشد تا این وجود بتواند تابع آن باشد، یعنی یک نحو علیت بین این ماهیت و وجود باید در نظر بگیریم و در واقع این وجود دوم، معلول ماهیت است و حال آنکه واجب الوجود بودن با معلولیت

سازگاری ندارد. اگر بگوییم وجود داخل در ماهیت است، معنایش این است که ما هیچ تفکیکی صورت نداده‌ایم و حال آنکه قبلاً گفته بودیم، حیثیت وجود و ماهیت، غیر هم هستند:

«بل نقول: ان الانیة و الوجود لو صارا عارضین للماهیة فلا یخلو اما ان یلزمها لذاتها او لشیء من خارج...» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۷۰).

اگر وجود او عارض بر ماهیت باشد



شیخ بعد از اقامه دلیل، ذیل مطلب مذکور توضیح می‌دهد که وجود از اول تعالی بر ذوات ماهیت افزوده می‌شود، اما او خود «مجرد الوجود» می‌باشد، به شرط سلب عدم و سایر اوصافی که مختص ممکنات است. اما سایر اشیائی که دارای ماهیات هستند، ممکن الوجودی هستند که به واسطه او بوجود می‌آیند. او توضیح می‌دهد که منظور از «مجرد الوجود» به شرط سلب سایر الزوائد و وجود مطلق مشترک نیست (یعنی وجود لا به شرطی که شامل همه موجودات شود)، بلکه مراد از «مجرد الوجود» وجود به «شرط لا» است، یعنی وجودی که ابای از ترکیب دارد. اما وجودی که همه موجودات در آن شریک‌اند، لا



به شرط است و سرانجام اینکه همه موجودات غیر از واجب، وجودشان توأم با یک زیادتی است (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۳۷۰-۳۶۱).

شیخ در «التعلیقات» نیز مشروح دلیل خود را مبنی بر ماهیت نداشتن واجب به صورتی نزدیک به آنچه در «الشفاء» آمده، آورده است. آنچه ذیلاً می‌آید شکل درختی آن برهان است (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۲۳).

یا آن ماهیت خود علت انیتش می‌باشد در آن صورت



رقیب جدی شیخ در بحث ماهیت، امام فخر رازی، از متکلمان برجسته اسلامی است. او در این موضوع خاص شبهاتی را طرح کرده که خواجه طوسی بدانها پاسخ داده است. یکی از شبهاتی که امام فخر آن را وارد دانسته است، بر این قول حکماست که گفته‌اند «انیه الواجب هی ماهیته». حال نظر به اشتراک معنوی که برای وجود اثبات شده است، امام فخر سؤال می‌کند آیا وجود از آن جهت که وجود است، اقتضای عروض ماهیت یا عدم آن را دارد؟ یا اینکه وجود از آن حیث که وجود است، نسبت به عروض ماهیت لاقتضاست؟ در فرض اول، یعنی اگر وجود، اقتضای عروض ماهیت یا عدم آن را داشته باشد، لازم می‌آید که واجب و ممکن حکمشان در «عروض» و «لا عروض» یکسان باشد. با فرض اخیر لازم می‌آید هم واجب و هم ممکن احتیاج به سببی داشته باشند تا وجود با



یکی، غیر عارض و دیگری عارض باشد^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵ و ۱۸۰-۱۸۱).

خواجه طوسی می‌گوید «اشکال امام فخر رازی در صورتی وارد است که حقیقت وجود، در واجب و ممکن، یکسان باشد، حال آنکه حقیقت وجود واجب، در مرتبه‌ای از شدت و کمال است که مقتضی عدم عروض است و وجود ممکن در مرتبه‌ای از ضعف و نقص است که مقتضی عروض است. این نیست مگر به خاطر تشکیک در وجود و داشتن مراتب شدید و متوسط و ضعیف» (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱). یعنی در مورد واجب، احتیاج به سبب برای عدم عروض نیست، بلکه عدم علت عروض هم کافی است و دیگر احتیاج به علت وجودی عروض نیست.

خواجه در شرح خود به «الاشارات» به بیان دیگری از امام فخر می‌پردازد و آن را نیز پاسخ می‌گوید (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۶).

امام فخر به این بیان حکما استناد می‌کند که می‌گویند: عقول بشر از درک حقیقت اله عاجز است. از آن طرف هم ایشان‌اند که قائل به اولی‌التصور بودن وجود و از جمله وجود حق تعالی‌اند و این اعتقاد خود بیانگر تغایر «حقیقت» حق تعالی از «وجود» اوست. آن‌گاه به دلیل حکما مبنی بر مغایرت وجود و ماهیت اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در مورد خدا هم باید همان را گفت که وجودش معلوم و حقیقتش نامعلوم است، یعنی وجود او نیز غیر از ماهیت اوست.

خواجه در جواب می‌گوید حقیقت خدا که عقول آن را درک نتوانند کرد، وجود خاص اوست که با سایر موجودات متفاوت است، اما آن وجودی را که می‌توان درک کرد، وجود مطلق است که لازم آن وجود و همچنین سایر موجودات است. در واقع این لازم است که

۱- «به نظر امام فخر از حالات سه گانه فوق، تنها حالت اول قابل قبول است، نه حالت دوم و نه حالت سوم. حالت دوم از این جهت مورد قبول نیست، که وجود در همه حال مقتضی عدم عروض است. حال آنکه در مورد ممکن، مسلم است که وجود، عروض بر ماهیت دارد. حالت سوم از این جهت، نامقبول است که وجود واجب در عدم عروض بر ماهیت، محتاج به عدم علت عروض است. ولی حالت اول، به نظر وی محذوری ندارد. با این بیان فخر رازی یکی از خواصی که حکما برای واجب برشمرده‌اند، یعنی ماهیت نداشتن واجب الوجود نفی می‌شود» (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱).



اولی التصور است و اداری لازم، ادراک ملزوم را اقتضا نمی‌کند، زیرا اگر چنین می‌بود باید با ادراک وجود، جمیع وجودات خاصه نیز ادراک شوند. بنابراین نکته‌ای که بر امام فخر پوشیده مانده و او را به اشتباه انداخته، این است که وی گمان کرده است، واجب الوجود باید مرکب از ماهیت و وجود باشد تا گفته شود، ماهیت او مجهول و وجود او معلوم است؛ حال آنکه لازم نیست چنین تصور کنیم، بلکه او را باید حقیقتی باشد که همان وجود بسیط است و این وجود خاص اوست که او را با سایر موجودات متفاوت می‌سازد و به لحاظ اینکه اشد مراتب وجود و غیر متناهی و بسیط الحقیقه است با سایر موجودات اختلاف دارد^۱ بنابراین اگر لازم که همان وجود عام است، بدیهی و از تصورات اولیه ذهن باشد، لزوماً ملزوم آن بدیهی نیست و نباید چنین انتظاری هم داشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶؛ بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۵-۱۸۶).

بدین ترتیب خواجه می‌خواهد بگوید که حقیقت ذات خداوند با وجود خاص او یکی است و مغایرتی میان آنها نیست.

اشکال دیگر امام فخر بر این قول حکماست که گفته‌اند «واجب الوجود چیزی جز حقیقت وجود نیست»؛ بنابراین به اعتقاد امام اگر واجب الوجود علت ممکنات باشد و علتش برای ممکنات نیز به صرف وجودش باشد، در آن صورت لازم می‌آید واجب و ممکن مساوی باشند. اگر علتش برای ممکنات به «شرط لا» باشد، لازم می‌آید علت مرکب از دو جزء وجودی و عدمی باشد، در حالی که عدم را این شایستگی نیست که علت برای چیزی باشد.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به ایراد امام فخر رازی می‌گوید مقصود حکما از حقیقت واجب و مساوی دانستن آن با صرف وجود، وجود عام نیست، بلکه صرف وجود خاص اوست که او را از سایر وجودات جدا می‌سازد، وجودی که قائم به ذات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶).

۱- استاد بهشتی: «و نه تنها حقیقت وجود واجب، برای فرد ما مجهول بلکه است، بلکه حقیقت وجودی ممکن نیز از دسترس ادراک عقل ما به دور است» (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶).



همان طور که قبلاً نیز گفتیم، به نظر خواجه طوسی اگر امام فخر رازی از تشکیک در حقیقت وجود غافل نبود، دچار چنین مشکلی نمی‌شد.

شارح محترم نمط چهارم نیز قسمت دوم ایراد امام فخر را در خصوص قیود سلبی، این گونه پاسخ داده است که قیود سلبی هم مستلزم ترکیب واجب الوجود از وجود و عدم نیست، بلکه بازگشت وجود با قیود سلبی به همان مجرد وجود است و مجرد وجود علت برای ممکنات است (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱).

امام فخر، اشکال دیگری کرده است که خواجه به آن اشکال هم پاسخ گفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷). اشکال امام فخر این است که وجود، طبیعت نوعی است و همان طور که ماهیت نوعی دارای افرادی است که حکم آنها یکسان است، وجود نیز که طبیعت نوعیه است، جایز نیست که مقتضیات آن، یعنی «عروض» و «لاعروض» مختلف باشد و محال است که وجود ممکن، مثلاً اقتضای عروض بر ماهیت داشته باشد، اما وجوب واجب، اقتضای عدم عروض داشته باشد.

جواب خواجه به امام فخر این است که وجود طبیعت نوعیه نیست، زیرا طبیعت نوعیه بر اشخاص به تواطؤ حمل می‌شود، در حالی که وجود چنین نیست، بلکه وجود به تشکیک بر افراد حمل می‌شود و آنچه به تشکیک بر افراد حمل شود، نه ماهیت شیء است و نه جزء ماهیت شیء. بنابراین قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» در مورد وجود صدق نمی‌کند.

اشکال مستقیم امام فخر بر شیخ الرئیس، بر این گفته اوست که «اگر ماهیت، مقتضی وجودش باشد باید در وجود بر وجودش تقدم داشته باشد». به اعتقاد امام، معنایی برای تقدم بالوجود علت، به جز تأثیر آن نیست. بنابراین در جمله شرطیه‌ای که شیخ گفته است، در واقع تالی، تکرار مقدم خواهد بود، یعنی مثل این است که او گفته باشد، اگر ماهیت اقتضای وجود خودش را کرده باشد، در وجود خود تأثیر کرده است یا اینکه اگر ماهیت مقتضی وجود باشد، مقتضی وجود است.

خواجه در جواب می‌گوید ما بالضروره می‌دانیم که تأثیر علت، مشروط به تقدم او در



وجود است، بنابراین «تقدم، شرط تأثیر است و نه خود تأثیر»، یعنی مقدم و تالی یکی نیستند و تکراری هم صورت نپذیرفته است. به علاوه، اگر تقدم همان تأثیر باشد، اما ماهیت بدون «کون در اعیان» نمی‌تواند تأثیر کند و «مؤثر در وجود بودن» هم معنایی جز «وجود در اعیان» ندارد و این مستلزم خلف است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷-۲۸).

«نتیجه اینکه برهان شیخ الرئيس بر اینکه ماهیت مؤثر در وجود نیست، برهانی است تام و تمام و خدشه ناپذیر، چرا که خلف، از این جا لازم آمده است که فرض کرده‌ایم که ماهیت در وجود خود تأثیر کرده و سبب برای وجود شده است و اگر از این فرض، صرف نظر کنیم و بگوییم هیچ ماهیتی مؤثر در وجود نیست، خلف لازم نمی‌آید، پس برهان خللی ندارد» (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵).

امام فخر رازی، بر خلاف ابن‌سینا بر این اعتقاد است که لازم نیست ماهیت برای تأثیرش، محتاج وجود قبلی باشد، در حالی که شیخ الرئيس معتقد بود که اگر ماهیت بخواهد مؤثر در وجود باشد، می‌باید «تقدم بالوجود» داشته باشد. از نظر امام فخر رازی اگر استدلال شیخ تمام باشد، در مورد ماهیت ممکن هم می‌گوییم قبول وجود می‌کند، به ناچار باید برای آن هم وجود قبلی در نظر گرفت، حال اگر این جا تقدم بالوجود لازم نیست، آن جا هم لازم نیست.

خواجه در پاسخ می‌گوید امام فخر گمان کرده است که ماهیت بدون وجود، ثبوتی در خارج دارد، سپس وجود در آن حلول می‌کند، در حالی که این گمان باطل است. در واقع امام فخر توجه نداشته که «ثبوت و تحقق ماهیت» یعنی «وجود ماهیت» و ماهیت، جدای از وجود نیست مگر در عقل. یعنی می‌توان گفت ماهیت در عقل ثبوت و تحقق دارد، اما معنای این سخن این نیست که ماهیت بدون وجود، در عقل ثبوت و تحقق یافته، سپس وجودی عارض آن گشته، بلکه ثبوت و تحقق ماهیت در عقل نیز به معنای وجود عقلی ماهیت است، همان طور که بودن در خارج، وجود خارجی است. یعنی این عقل است که توانایی تصور و لحاظ ماهیت را بدون وجود آن دارد، یعنی توانایی تصور لا به شرط موضوعی را دارد. اعتبار «لا به شرط» غیر از اعتبار به «شرط لا» است یا عدم اعتبار غیر از



اعتبار عدم است. پس اتصاف ماهیت به وجود، امری عقلی است و مانند اتصال جسم به سفیدی نیست و چنین نیست که ماهیت، وجود جدایی داشته باشد و عارض آن هم که وجود باشد، وجود دیگری داشته باشد. تا نظیر اجتماع فاعل و قابل پیش آید. بنابراین اگر ماهیت این گونه لحاظ شد، یعنی لا به شرط، در آن صورت می‌تواند قابل وجود باشد و ممکن نیست هنگامی که فقط وجود در عقل دارد، فاعل برای یک صفت خارجی باشد (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵).

امام فخر رازی، بر این گفته شیخ که «ماهیت می‌تواند علت برای صفتش باشد»^۱ نیز ایراد کرده است. به نظر وی، گفته شیخ این مطلب را می‌رساند که ماهیت بدون اقتران به وجود هم می‌تواند مؤثر باشد، زیرا اگر ماهیت به همراه وجود علت و سبب برای چیزی باشد، در آن صورت به تنهایی دیگر علت نخواهد بود. بنابراین ماهیت «لا به شرط» می‌تواند مؤثر باشد، پس چه مانعی دارد که سبب برای وجود هم باشد؟

خواجه در پاسخ به امام فخر رازی می‌گوید اینکه وقتی ماهیتی اقتضای صفتی را دارد، اگر وجود را با آن ماهیت اعتبار نکنیم، معنایش این نیست که ماهیت را در حال اقتضا بتوان از وجود منفک کرد و اصولاً انفکاک ماهیت از وجود، در وعاء ذهن یا در وعاء خارج، محال است. آنچه منفک از دو وجود ذهنی و خارجی است، لاشیئی است که برای آن هیچ گونه تحقق و ثبوتی نیست، در آن صورت چگونه می‌تواند منشأ اثر شود؟ یا علت صفتی از صفات شود؟ پس وقتی انفکاک وجود از ماهیت من حیث هی محال باشد، انفکاک آن از ماهیتی که مؤثر است، به طریق اولی محال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹).

همان طور که ملاحظه شد امام فخر رازی در مقابل فلاسفه، که اصرار بر نداشتن ماهیت واجب داشته‌اند، بر داشتن ماهیت واجب پا فشاری می‌کند. از نظر شیخ «هر چیزی که وجود در مفهوم ذات و ماهیتش داخل نباشد، بنابر آنچه که پیش از این اعتبار کردیم، وجود مقوم ماهیت آن نیست و بنابر آنچه معلوم شد، جایز نیست که وجود، لازم ذاتش وجود مقوم ماهیت آن نیست و بنابر آنچه معلوم شد، جایز نیست که وجود، لازم ذاتش

۱- البته صفاتی غیر از وجود.



باشد، پس باقی می ماند به اینکه وجودش از غیر باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۷).

خلاصه اینکه، وجود واجب یا عین ذات اوست یا غیر ذات او. در صورت اول مطلوب ثابت است و در صورت دوم لازم می آید، وجود در قوام ماهیت دخالت نداشته باشد. اگر چنین باشد، در آن صورت یا از لوازم ماهیت است و یا از عوارض مفارقه و این هر دو شق اخیر محال است.^۱ بطور کلی می توان گفت وجود نسبت به ذات یا ماهیت چهار حالت دارد:

- ۱- وجود، عین ذات واجب است که در این صورت مطلوب ثابت است.
 - ۲- وجود، جزء ذات واجب است که لازمه آن ترکیب است و بنابراین این فرض باطل است.
 - ۳- وجود، لازم ذات واجب است که لازمه این فرض، علیت ماهیت برای وجود است که آن هم باطل است.
 - ۴- وجود، عرضی مفارق بر ذات واجب است که با این فرض لازم می آید، واجب الوجود معلول غیر باشد که این هم باطل است.
- مطابق بیان خواجه، نسبت وجود با ماهیت دو فرض کلی دارد یکی اینکه وجود ذاتی چیزی باشد و دیگر اینکه ذاتی نباشد. از فرض اول، دو فرض دیگر قابل تصور است که در مورد واجب فقط یکی از آن دو معقول است و آن اینکه وجود عین ذات او باشد. بیان خواجه چنین است:

۱- الداخل فی مفهوم ذات الشیء اما تمام ماهیته.

۲- الداخل فی مفهوم ذات الشیء اما جزء ماهیته.

از دو فرض ذاتی نبودن وجود برای ماهیت، چه لازم باشد و چه عرضی مفارق، هر دو قسم آن در مورد واجب باطلند. بیان خواجه در این مورد این است:

۱- ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته علی ما بان فی قولنا: الوجود لا يكون بسبب الماهیه.

۲- کل ما لیس بداخل فی مفهوم ذات الشیء، فلیس بمقوم له فی ماهیته بل عارض من خارج.

۱- جهت اطلاع بیشتر به جلد دوم اسفار و ص ۴۳ از جلد هفتم مجموع آثار مرحوم شهید مطهری مراجعه شود.



خواجه منظور خود را از اینکه وجود، داخل در مفهوم ذات واجب الوجود است این طور توضیح می‌دهد که منظور، وجود مشترکی که فقط در عقل یافت می‌شود نیست، بلکه وجود خاصی است که مبدأ اول برای همه موجودات است. پس وقتی وجود، جزء ذات نباشد، عین ذات است و این همان است که حکما تحت قاعده «الحق ماهیته انیته» آن را بیان داشته‌اند.

در واقع خواجه، با این مطلب خواسته است اشکال مقدری را پاسخ گوید و آن اینکه چگونه می‌توان عینیت وجود را با ذات پذیرفت؟ در حالی که قبلاً گفته شده بود وجود، خارج لازم است و این دو با هم منافات دارند. خواجه می‌گوید آن جا که وجود عین ذات است مراد وجود خاص است و آن جا که خارج لازم است، مراد وجود مشترک مفهومی است.

بعد از اثبات ماهیت نداشتن واجب، می‌توان به احکام دیگری در مورد او اشاره نمود که دقیقاً با آن مبنا قابل اثبات‌اند. احکامی که متفرع از این مسأله می‌باشند، عبارتند از ضد نداشتن، ند نداشتن، حد نداشتن، جنس نداشتن و جنس نبودن چیزی، فصل نداشتن و فصل نبودن چیزی، نوع نداشتن و نوع نبودن چیزی، کلی نبودن و جزئی نبودن، کمیت و کیفیت نداشتن، زمان و مکان نداشتن، منفعل نبودن، عدم مشارکت در مفهوم چیزی و جوهر نبودن که شیخ به نحو اختصار بر بعضی از آنها نیز اقامه دلیل نموده است.

آیا از نظر شیخ حمل جوهر بر واجب جایز است؟

با اینکه شیخ در بسیاری از مواضع تصریح می‌کند که حمل جوهر بر هر آنچه ماهیت ندارد جایز نیست، اما گاهی نیز با مسامحه منعی در اطلاق آن نمی‌بیند. فی‌المثل در التعلیقات می‌گوید، چون حقیقت جوهر، ماهیت است و آنچه ماهیت ندارد، طبیعتاً جوهر نیز نیست، نتیجه می‌گیرد که خداوند جوهر نیست «الجوهر حقیقه ماهیته و ما لا ماهیته له فلیس بجوهر». فواجب الوجود لیس بجوهر، و این در حالی است که کمی بالاتر می‌گوید «وجود لا فی موضوع» بر وجود اول تعالی قابل حمل است، به این معنا که او، اوست (به



معنای آنه (هو) نه به حمل جنسی «الوجود لا فی موضوع یحمل علی وجود الاول علی انه هو، لا علی حمل الجنسیه» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴).

بعد از نفی جوهریت به معنای جنسی آن، نفی عرض بودن آن هم به طریق اولی ثابت است: «واما العرضه فظاهر ان واجب الوجود بذاته لا یصح ان یکون عارضاً لشیء حتی یکون متعلقاً فی وجوده به. کل عرض فموجود فی شیء، و واجب الوجود لا یکون وجوده فی شیء فلیس بمرض» (همو، ص ۲۲۵).

بعد هم می‌فرماید: چون حمل «الوجود لا فی موضوع» به وجود واجب و سایر موجودات حمل «بالتواطؤ» و «بالتشکیک» نیست، پس حمل آن بر آنها، حمل جنسی نیست. همچنین اعتبار تشکیکی که میان وجود اعراض و وجود جواهر است نیز در این جا، باطل است (همو). بلکه وجود «لا فی موضوع» می‌تواند، در صورتی جنس واقع شود که منظور از آن محمول بر وجود ماهیتی باشد که وقتی موجود شود، وجودش در موضوع نباشد. حال آنکه مقصود ما از «الوجود لا فی موضوع»، آن چیزی نیست که در رسم جوهر می‌آید، بلکه مقصود از آن وجود، شیء‌ای است که وقتی موجود شود، وجودش در موضوع نباشد و مراد از آن وجود دائم ابدی است و وجود حقیقی است که «وجوب» از لوازم آن است.

در بیان شیخ، به این مطالب تصریح شده است که «الوجود لا فی موضوع» غیر از «الموجود لا فی موضوع» است «الوجود لا فی موضوع هو غیر الموجود لا فی موضوع» (همو).

بنابراین اگر گاهی کلمه «ماهیت» در مورد خداوند به کار برده شود، منظور از آن اثبت اوست؛ اثبتی که زائد بر ماهیت نیست و به تعبیر شیخ، مراد از «ماهیت»، «حقیقت» است و نه ماهیتی که در مورد سایر اشیاء به کار برده می‌شود.

بحث جواز یا عدم جواز اطلاق «جوهر» بر واجب در آثار مهم شیخ، نظیر «الشفاء»، «النجاة» و «الاشارات» نیز آمده است که بعضاً مفصل‌تر از آن چیزی است که در «التعلیقات» آورده است. اما حاصل همه آن بحث‌ها به این نقطه می‌رسد که مفهوم وجود، جنس نیست و کلمه «الموجود» هم معنای ماهیت را نمی‌رساند و «لا فی موضوع» یا سلبی که به «الموجود» اضافه می‌شود، صرف اضافه یک نسبت است به اینکه با آن چیزهایی که «فی

الموضوع» هستند، مباین است. بنابراین این نسبت موجب تحصیل نیست، بلکه صرفاً سلبی است «ولا فی موضوع» هم خود به خود امر مستقلى نیست بلکه فقط یک نسبت است و تنها معنای اثباتی که در «الموجود لا فی موضوع» است، «موجود» است که آن هم جنس نیست (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷۲).

شیخ در پاسخ به گمانی که در خصوص جوهریت واجب تعالی مطرح بوده، گفته است که مراد از «موجود لا فی موضوع» که به مانند رسم برای جوهر است، موجود بالفعل نیست، زیرا اگر مراد از آن «موجود بالفعل» بود لازم می آمد با علم به جوهر بودن چیزی، علم به وجود آن هم حاصل شود. در حالی که چنین نیست و راز این مطلب در آن است که «موجود لا فی موضوع» به معنای «موجود بالفعل» نیست. علم به اینکه وجود چیزی در موضوع است یا نیست، فرع بر این است که وجود آن معلوم ما باشد و وقتی اصل وجود چیزی بر ما معلوم نیست، داشتن یا نداشتن موضوع نیز به طریق اولی بر ما معلوم نخواهد بود (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۹؛ ممو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۴).

بدین ترتیب، واجب تعالی که «موجود لا فی موضوع» و «بالفعل» است، تحت مقوله جوهر قرار نمی گیرد. حتی در صورتی که مراد از «موجود لا فی موضوع» «موجود بالفعل» هم باشد، باز هم واجب الوجود تحت مقوله جوهر قرار نمی گیرد و ترکیب از جنس و فعل در او راه نمی یابد، چرا که جوهر، موجود بالفعلی است که وجودش معلول غیر است و چیزی که معلول غیر باشد، در قوام شیء داخل نیست. بنابراین «موجود لا فی موضوع» برای جوهر، عارض ماهیت است و نه مقوم ماهیت، اعم از اینکه بالفعل باشد یا نباشد. خلاصه اینکه نه وجود بالفعل از مقومات و ذاتیات جوهر است، نه قید سلبی «لا فی موضوع» بلکه هر کدام به تنهایی خارج از ذات جوهر و طبعاً هر دو آنها نیز خارج هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۴).

امام فخر رازی نیز بیانی دارد که به یک معنا نظریه شیخ را در اینکه «جوهر جنس واجب نیست» تأیید می نماید. از نظر امام فخر، اینکه خداوند متعال به گونه ای است که هرگاه موجود در اعیان باشد «لا فی موضوع» است، عارضی از عوارض ذات اوست و این



صلاحیت برای جنس بودن ندارد، نه در مورد او نه در حق غیر او (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳). به نظر می‌رسد اگر تفکیکی را که شیخ خود در «التعلیقات» میان «الوجود لا فی موضوع» و «الموجود لا فی موضوع» به عمل آورده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵) مدنظر قرار دهیم و دومی را به منزله رسم جوهر تلقی کنیم، در آن صورت معلوم است که چرا بعضی از نسبت دادن «الموجود لا فی موضوع» به خدا استیحاş داشته‌اند، زیرا «الموجود» را مشتق فرض کرده و نسبت آن را به خداوند صحیح ندانسته‌اند.

واجب از نظر ابن سینا، جنس و فصل ندارد

استدلال شیخ، بر جنس نداشتن واجب متفرع بر استدلال او مبنی بر ماهیت نداشتن واجب است. از نظر او هر آنچه ماهیت نداشته باشد، جنس هم نخواهد داشت، زیرا جنس آن است که در جواب ماهو می‌آید و از جهتی جزئی از شیء است. در حالی که خداوند مرکب نیست تا دارای اجزاء باشد. گرچه نداشتن جزء، دلالت تام بر نداشتن ماهیت ندارد و ماهیات بسیط هم جنس و فصل ندارند، اما این ماهیات مرکب‌اند که دارای جنس و فصل می‌باشند و چون خداوند بسیط بوده، دارای جزء نیست و جنس هم ندارد. همچنین معنای جنسی خالی از دو حال نیست یا جنس، واجب الوجود است که دیگر احتیاج به فصل ندارد و اگر واجب الوجود نباشد، بلکه مقوم به واجب الوجود باشد، در آن صورت واجب مقوم به چیزی است که واجب الوجود نیست و این خلف است، پس اول تعالی را جنسی نیست (معمو، ۱۳۷۶، ص ۳۷۱).

معنای سخن شیخ این است که اگر برای واجب الوجود، جنسی در نظر گرفتید، از آن جنس سؤال می‌کنیم که آیا آن جنس، خود واجب الوجود است یا نه؟ اگر خود واجب الوجود باشد که در واقع، آنچه را شما جنس فرض کرده‌اید همان نوع است و ما خواسته‌ایم وجود آن را اثبات کنیم، اما اگر جنس مفروض غیر از واجب الوجود باشد (فی المثل امر ممکن باشد) در آن صورت ممکن الوجود، جنس برای واجب الوجود واقع شده است که این هم محال است. چون لازم می‌آید که واجب مقوم به چیزی باشد که به تعبیر



شیخ واجب الوجود نیست. حال اگر این فرض صحیح باشد که چیزی جنس نداشته باشد. طبیعتاً فصل هم نخواهد داشت، زیرا فصل محصل جنس است: «فالأول لا جنس له. ولذلك فان الأول لا فصل له» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۷۱) ..

از نظر شیخ خداوند حد ندارد

در بیان ابوعلی، متعاقب نفی جنس و فصل از ساحت خداوندی، نفی حد آمده است: «وإذا لا جنس له ولا فصل له فلا حد له» (مهر، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵).

معلوم است که در استدلال بر نفی حد استناد به نفی جنس و فصل شده است، زیرا مطابق رأی قاطبه منطق دانان، تعاریف حدی بر اساس جنس و فصل صورت می‌بندد. اما امام فخر رازی، به عنوان معارض افکار ابوعلی، در این خصوص نیز معتقد است، جنس و فصل نداشتن چیزی، دلیل بر حد نداشتن آن چیز نیست. او برای توضیح این مطلب، خواننده را به مباحث منطق در خصوص انواع تعاریف ارجاع می‌دهد که در آن جا توضیح داده شده است که در ساختار تعریف حدی، تنها جنس و فصل به کار نمی‌رود. خواجه طوسی که خود منطق دان بزرگی هم هست، متوجه مطلب امام فخر بوده، با پذیرش اصل ادعای امام فخر، در جهت تبرئه شیخ بر آمده، احتمالاتی می‌دهد «یکی اینکه، مراد شیخ از نفی ترکیب، نفی به حسب ماهیت از واجب الوجود باشد و احتمال دیگر اینکه مراد او، نفی تعریف حدی باشد» (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴-۳۱۵). بنابر احتمال اول، اشکال اول فخر رازی وارد نیست، زیرا شیخ از نداشتن ماهیت به این نتیجه رسیده است که واجب الوجود اجزاء حدی ندارد؛ اما بنابر احتمال دوم، چگونه می‌توان از نفی جنس و فصل به نفی تعریف حدی رسید؟

خواجه می‌گوید اگر مراد نفی تعریف حدی باشد، در آن صورت بیان امام فخر رازی از گفته شیخ در «حکمة مشرقیه»، که آن را خود امام هم پذیرفته است، این مطلب را اثبات می‌کند که واجب الوجود مرکب نیست. بیان شیخ در «حکمة مشرقیه» این است «گاهی اشیاء مرکب دارای حدودی هستند که حدود آنها از جنس و فصل ترکیب نشده است و

فصلنامه

فلسفه و کلام اسلامی

سال هشتم شماره ۲۶-۲۷



فصلنامه

فلسفه و کلام اسلامی

سال هشتم شماره ۲۶-۲۷

بعضی از بسائط دارای لوازمی هستند که تصور این لازم ذهن را به حاق ملزومات آنها می‌رساند و تعریف به لوازم کمتر از تعریف به حدود نیست» (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶-۳۱۷).

بنابراین ممکن است شیئی دارای ماهیت باشد و تعریف حدی او نیز از جنس و فصل ساخته شده باشد که این احتمال در مورد واجب صحیح نیست، زیرا که واجب را ماهیتی نیست.

نیز ممکن است شیئی دارای ماهیت باشد، ولی تعریف او مرکب از جنس و فصل نباشد - همان طور که شیخ در «حکمة مشرقیه» گفته است - و این احتمال هم در مورد واجب صحیح نیست، چرا که واجب اساساً دارای ماهیت نیست.

سرانجام، احتمال اینکه واجب بسیط باشد و تعریف حدی او از لوازم پدید آید، نیز ممتنع است. بدین سبب که لازم می‌آید واجب با لوازمش از اشیاء دیگر متمایز باشد - یعنی با اشیاء دیگر وجه اشتراکی هم داشته باشد - مضافاً بر اینکه در مورد واجب برای ذهن محال است که از راه لوازم به حاق ذات او برسد. چون اولاً - تمایز واجب از ماسوی خود «بذات» است، نه به امری غیر از ذات؛ و همان طور که گفته شد عقل راهی به سوی حاق ذات او ندارد. به همین دلیل خواجه طوسی می‌گوید «از آنجا که واجب الوجود مرکب نیست، حد ندارد و از آنجا که حقیقت او منفصل و متمایز از ماسوی اوست، لازمی ندارد که عقل را به حقیقت او برساند، بلکه برای عقول وصول به حقیقت او نیست. بنابراین، تعریفی که جایگزین حد شود، برای او نیست و بدین ترتیب، واجب الوجود نه تنها تعریف ماهوی ندارد که تعریف حدی هم ندارد» (ممو).

به نظر می‌رسد در استدلال شیخ، تعلیل حد نداشتن هم می‌تواند بر اساس نداشتن جنس و هرگونه ترکیبی که امکان آن در تعریف حدی برود، چه ترکیب از جنس و فصل باشد و یا هر چیز فصل صورت بندد، زیرا که او خود در «الشفاء» تصریح کرده است «و لا فصل له» و «ولا فصل له فلا حد له» و هم بر اساس بساطت (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۱). و اگر بر مبنای بساطت، نفی حد شود، دیگر شبهه امام فخر رازی وارد نخواهد بود؛ برای اینکه با اثبات بساطت، دیگری که منطقی دانان به آن توجه دارند یعنی تعریف حدی با هر ساختار ممکن،



منتفی خواهد بود. با این حساب حتی تعریفی که جایگزین حد شود، (نظیر تعریف به لوازم) برای واجب نخواهد بود، چرا که باز مستلزم ترکیب واجب از لوازم و امر مشترک با اشیاء است. بنابراین همه اینها را می‌توان از نفی ترکیب نتیجه گرفت.

واجب الوجود از نظر شیخ، مشارکت مفهومی با چیزی ندارد

شیخ با طرح نفی مشارکت ماهوی از واجب، گام مؤثری در جهت نفی مشارکت مفهومی از آن برداشته است. از آن جا که مفهوم اعم از ماهیت است، اگر بتوان سلب اعم از چیزی کرد، این سلب، مستلزم سلب اخص نیز خواهد بود (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷).

صدرالمآلهین در «الاسفار» به این نتیجه رسیده است که مشارکت میان دو چیز، بازگشت به یک نوع وحدت دارد و وحدت مفهومی با چیزها از نوع وحدت غیر حقیقی است که در واقع معروض آن، اموری هستند که تکثر دارند، اما در ما به الاشتراکی با یکدیگر مشترکند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۰۷). وحدت غیر حقیقی مانند تجانس، تماثل، توازی، تشابه، تساوی و تناسب. چون واجب جنس ندارد، مجانس هم ندارد و چون نوع ندارد، مماثل ندارد. از آن جا که کیف ندارد، مشابه ندارد و از آن جا که کم ندارد، مساوی ندارد. بدین سبب که دارای وضع نیست، موازی ندارد و به این دلیل که دارای مکان نیست، محاذی ندارد و از آن جا که نسبت ندارد، مناسب ندارد.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در نه‌ایة الحکمة (مرحله دوازدهم، فصل هفتم) قید «من حیث المصداق» را به عنوان بحث صدرالمآلهین افزوده است. توجهی که مرحوم علامه کرده است، توجه درخوری است. زیرا اگر این قید اضافه نشود، اشتراک معنوی بسیاری از مفاهیم زیر سؤال می‌رود. اگر مشارکت مفهومی بدون هیچ قید و شرطی نفی شود، آن گاه باید اطلاق مفاهیمی از قبیل وجود، علم، حیات، قدرت و ... بر واجب و ممکن را یا از باب اشتراک لفظ دانست و یا در خود این مفاهیم قائل به تشکیک شد. تشکیک آن با اشتراک معنوی قابل جمع است، اما اشتراک لفظ با اشتراک معنوی قابل جمع نیست. مضافاً بر اینکه، اگر به اشتراک لفظ کشیده شود، بوی تعطیل هم از آن به مشام خواهد رسید. به



همین دلیل توجه مرحوم علامه طباطبایی در خور ستایش است. چنان که ایشان توجه داده است، اگر مفهومی را حاکی از مصداق بدانیم و در آن مصداق را لحاظ نماییم، در آن صورت است که می‌توانیم بگوییم واجب در هیچ یک از مفاهیم با ممکنات مشارکت ندارد. زیرا این مفاهیم در ممکنات زائد بر ذات و در واجب عین ذات است. به علاوه، این اوصاف در واجب، شدت و عدم تناهی دارد. خلاصه آنکه اشتراک مفهومی، در صورتی که حکایت از اشتراک در مصداق نکند و در واقع، مصداق را دست خوش ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز نسازد، ضرری ندارد. اگر مفهوم وجود، علم، قدرت و حیات، هم بر واجب حمل می‌شوند و هم بر ممکن، به هیچ وجه حکایت از اشتراک در مصداق ندارند و اطلاق آنها هم بر واجب و هم بر ممکن، واجب را با ممکن متحد نمی‌سازد.

به نظر می‌رسد، متبادر از این بحث، امکان اطلاق بعضی از مفاهیم، صرف‌نظر از مصادیق‌شان، هم بر واجب و هم بر ممکن است، مانند وجود، حیات، علم و قدرت و ... در حالی که اگر در نظر به مفاهیم، مصادیق‌شان لحاظ شود، آن گاه واجب و ممکن مشارکت نخواهد داشت. حال آیا این سؤال جدی مطرح نخواهد شد که با حمل مفهومی که مصداقش در آن لحاظ نشده است، آیا می‌توان به شناخت صحیحی از موضوع رسید یا نه؟ خصوصاً اینکه اگر در مفهومی، همه جوانب مصداق رعایت نشود، در آن صورت، آن مفهوم دیگر مفهوم آن شیء نخواهد بود و بنابراین تأسیس شناخت بر آن عمل لغو و بیهوده‌ای می‌نماید. معنای دیگر این سخن آن است که اگر ما نتوانیم در مفهومی که از خدا داریم، تمام جوانب مصداقی را بگنجانیم، مفهوم ما از خدا «کما هو حق» نخواهد بود و آن گاه پرسشگر را این سؤال به جاست که چرا باید قائلان به تعطیل را مؤاخذه نمود؟ چون به نظر می‌رسد، در این صورت حق به قائلان به تعطیل است، چرا که مفاهیم در این صورت، حاکی نیستند، از آن جا که اگر حاکی باشند، ترکیب لازم می‌آید و در آن صورت شناخت مفهومی ما از خدا به طور کلی مخدوش خواهد بود.

در استقراء جدول احکام، ویژگی‌ها و صفات واجب، عنوان مستقلی با این نام از شیخ رئیس رؤیت نشد، لذا به نظر می‌رسد که مفسرین آن را از لوازمات بحث شیخ استخراج



کرده باشند. از طرفی اگر محذوراتی که پیشتر به آن اشاره کردیم صحیح باشد، به نظر می‌رسد شیخ عالمانه و عامدانه به آن نپرداخته است، مگر اینکه اشاره او را در «الشفا» که فرموده است «فان كان شي منه وليس هو مشاركا لما منه» تأیید آن مطلب فرض کنیم (ابن سينا، ۱۳۷۵، ص ۳۷۹).

واجب تعالی، مثل و ضد ندارد

یکی از مسائلی که مربوط به نفی کثرت از واجب می‌شود، به اثبات نفی ضد، مثل و ندّ برای واجب است. این بحث هم می‌تواند مستقیماً نتیجه بساطت و حتی وحدت باشد و هم به وجهی بازگشت به ماهیت نداشتن واجب داشته باشد.

شیخ در توضیح «فلاولاً ضد له بوجه» (ممو، ج ۳، ص ۶۵) به دو معنا از آن اشاره می‌نماید، معنایی که در نزد جمهور شناخته شده است و معنایی که در نزد خاصه است. جمهور ضد را به چیزی می‌گویند که مساوی در قوه و مزاحم باشد و چون مساوی اول تعالی، همه معلول‌اند، پس او را مساوی‌ای نیست که بخواهد مزاحم باشد. در نزد خاصه، ضد به چیزی گفته می‌شود که «شریک در موضوع»، «معاقب» و «غیر مجامع» باشد، آن هم زمانی که از حیث طبیعت، در غایت بعد باشد و چون اول تعالی ذاتش تعلق به موضوعی ندارد، ضدی هم به این معنا نخواهد داشت.

مثلین نیز به دو چیز مغایری گفته می‌شود که در ماهیت نوعی اشتراک دارند. حال نظر به تعریف مثلین، واضح است که واجب الوجود، مثل ندارد، زیرا که ماهیت ندارد.

شیخ از عدم وجود مثل و ضد برای خدا به این نتیجه منتقل گشته که نوع واجب الوجود، بر کثیرین اطلاق نمی‌گردد. او در «النجاة»، عنوانی را با موضوع «فصل فی ان نوع واجب الوجود لا یتقال علی کثیرین» برگزیده آن را با «ان لا مثل له ولا ضد» تعلیل نموده، می‌گوید: «لا یجوز ان یکون نوع واجب الوجود لغير ذاته. لان وجود نوعه له بعینه اما ان تقتضیه ذات نوعه، اولاً تقتضیه ذات نوعه، بل تقتضیه علّه. فان كان معنی نوعه له لذات معنی نوعه لم یوجد الا له وان كان لعلّه، فهو مطلق ناقص، وليس واجب الوجود» (ممو، ۱۳۶۴، ص ۵۵۵). و در ادامه نیز به قول مرسل تأکید



فصلنامه

فلسفه و کلام اسلامی

سال هشتم شماره ۲۶-۲۷

می‌کند که «آن‌کان ما لیس لمعنی، ولا يجوز ان یطلق الا بئانه فقطه فلا یخالف مثله بالعدد فلا یکون اذا له مثل» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۵۷۵۵).

زیرا که مثل «مخالف بالعدد» است. بنابراین با واجب الوجود لذاته ناسازگار، و چون اضداد نیز متفاسد و مشترک در موضوع‌اند، با واجب الوجود که بری از ماده است، قابل جمع نیستند. بیان شیخ «در الشفاء» تکیه بر چند عاملی دارد که وجود آنها در خداوند ضد و شریک را برای او نفی می‌کند:

«فبین ان وجب الوجود لیس مشترکا فیه، فالاول لا شریک له، واذ هو بری عن کل ماده و علاقها و عن الفساد و کلاهما شرط ما یتبع تحت التضاد فالاول لا ضد له».

عاملی که شریک را نفی می‌کند، مشترک نبودن وجوب وجود و عاملی که ضد را نفی می‌کند، در بیان شیخ به ماده و علائق آن و فسادی که عارض بر ماده و علائق آن می‌شود، تعبیر شده است.

خداوند، کم و کیف و این و متی ندارد

از متفرعات دیگر بحث «ماهیت نداشتن» نفی اعراضی است که به نحوی احتیاج به ماده دارند. وقتی در اطلاق لفظ «جوهر» بر خدا اما و اگر باشد، نفی اعراض از ساحت خداوندی (همان‌طور که شیخ نیز پیشتر بدان تصریح نموده) از امور واضح است. چنانچه سخن در عدم جواز اطلاق جوهر به واجب به خاطر «ماهیت بودن» آن است، عدم اطلاق اعراض نیز می‌تواند به همان دلیل باشد. بنابراین کم و کیف و این و متی نداشتن واجب، از ماهیت نداشتن او، بالضرورة نتیجه می‌شوند.

انفعال در خدا راه ندارد

از مفاهیم ماهوی دیگر که در مجموعه مقولات عشر ارسطویی بدان‌ها اشارت رفته است، مقوله «انفعال» است.

طبیعی است که بعد از نفی ماهیت از واجب، حمل این فقره نیز بر اول



تعالی، موضوعیت نداشته باشد. همچنان که در کلام ابوعلی نیز بدان تصریح شده است
 «لیس فی الاول انفعال البتة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱).

در تعلیل عدم وجود انفعال در ذات باری، به عدم وجود قوه در آن ذات استناد شده است و به بطلان کلبه انفعالات نیز حکم شده است (ممو). زیرا به گمان شیخ اگر شیئی از خارج بر ذات باری تأثیر کرده، آن را منفعّل سازد، لازمه آن قبول آن ذات است، چیزی را که قبلاً نبوده است و هر آنچه که بعد از نبودن، بر چیزی عارض شود، ممکن خواهد بود که در آن صورت مبطل واجب الوجود بذاته خواهد شد. چرا که این امر لازمه اش تغیر در ذات و تأثیر شیء بر او از خارج است. با این حساب حتی رحمت که نوعی انفعال برای انسان است که هنگام رؤیت امر مخالف عادت و مقتضای طبع برای او حاصل می شود، در مورد خداوند از نظر شیخ، مصداق ندارد. «الرحمة انفعال يعرضه للانسان اذا رأى شيئاً مخالفاً لما جرت به عادته ولما اقتضاه طبعه. ولا يصح هذا في الله» (ممو، ص ۱۳۹).

بنابراین خداوند را انفعال از چیزی نیست تا غضبناک یا مکره شود و چنین نیست که حالی را که برای او نبوده است، در او ایجاد شود و اگر قرار بر وجود حالی در خداوند باشد آن حال باید ابدی باشد. بدین سبب که در او قوه ای نیست تا خروج به فعلیت پیدا کند که بعد هم نیاز به سبب برای خروج از قوه به فعل برای او مطرح شود (ممو، ص ۸۱).

ناگفته نماند که «قابل» به دو معنا به کار می رود که از نظر شیخ اطلاق یک معنای آن بر خدا جایز است. گاهی «قابل» گفته می شوند به معنای اینکه شیئی را از خارج قبول می کند و در واقع در مقابل شیء خارجی حالت انفعال دارد؛ فی المثل آن چنان که هیولا، قبول شیء خارجی می نماید. گاهی نیز چیزی قبول چیزی را می کند که در ذات اوست و نه خارج از آن، در این جا، فی الواقع، انفعالی در کار نیست و اگر مراد از قبول صورت اخیر آن باشد، شیخ در اطلاق آن بر واجب منعی نمی بیند (ممو، ص ۱۳۶).

خدا، جنس، نوع، کلی و جزئی نیست، بلکه شخص است

از نظر شیخ، اگر خداوند به دلایلی که گفته شد، جنس و فصل ندارد، خود نیز جنس



یا نوع نیست، هم چنان که کلی و جزئی نیست؛ زیرا همه این احکام در خصوص ماهیت معنا دارند. او در الهیات «الشفاء» می‌گوید:

«اگر قرار بود واجب الوجود هم مانند «لون» باشد که ماهیتی تام است و برای وجودش احتیاج به فصلی دارد تا با یک فصل مثلاً سیاه شود و با فصل دیگر سفید، در آن صورت معنای جنسی پیدا می‌کرد. در حالی که وجود برای واجب چنین نیست، بلکه وجود باید حاصل باشد تا وجوبش معنا داشته باشد، بنابراین وجوب در واجب الوجود معنای جنسی نیست» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۷۹).

صورت دیگر این محذور را که شیخ برای این باور ذکر کرده است این است که اگر معنای واجب الوجود را بعنوان معنای جنسی تلقی کنیم که آن معنا نیازمند فصلی باشد تا واجب الوجود، موجود شود، در آن صورت لازم می‌آید، آنچه مانند فصل است در ماهیت آنچه مانند جنس است، داخل شود، در حالی که معنای جنسی خودش وجود است:

«اذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجوداً، فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس» (ممو).

اگر گفتیم اختلاف به فصول نباشد، بلکه به عوارض مشخصه باشد، این فرض از فرض اول هم بدتر است، زیرا در آن صورت واجب برای تشخیص خود احتیاج به غیر پیدا می‌کند: «والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلی في جميع هذا الظاهر» (ممو).

بنابراین اگر اتصاف باری به جنس و نوع صحیح نیست، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند شخص است: «الباری لا یوصف بأنه جنس، ولا بأنه نوع اذ لا مجموع فی شخصه ولا متکثر الاشخاص بل یوصف بأنه شخص. ولا نغنی به أنه شخص من نوع او شخص جسمانی کشخص الشمس مثلاً. بل انه شیء متمیز بذاته عن سائر الموجودات» (ممو، ۱۳۷۹، ص ۹۲).

مراد از شخص بودن خداوند، همان طور که شیخ الرئيس هم بدان اشاره نموده است، شخص یک نوع یا اشخاص جسمانی که ما می‌شناسیم نیست، بلکه او بذاته از سایر موجودات متمایز است که از این تمایز بذاته تعبیر به «شخص» می‌شود.

شیخ برای «کلی نبودن» و «جزئی نبودن» واجب، دلیل مستقلی ذکر نکرده است، اما از



آن جا که کلیت و جزئیت وصف مفاهیم ذهنی است که با ماهیت داشتن چیزی رابطه‌ای مستقیم دارد، معلوم است که چرا این وصف را برای واجب جایز ندانسته است. این در حالی است که او وصف عقلی بودن واجب را پذیرفته و تأکید نموده که عقلی بودن چیزی به معنای کلی بودن آن نیست:

«لیس کل عقلی یکون کلیاً کلّیاً و النفس» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۲).

«و یوصف بانه عقلی ای مجرد لا انه کلی» (ممو، ص ۹۳).

خداوند برهان ندارد

بعد از طرح سلسله‌ای از احکام که به نحوی از انحاء به مسأله «ماهیت داشتن یا نداشتن» واجب مربوط بودند، سرانجام سخن به لاحدی خدا ختم شد. سرانجامی که خود آغاز بحثی جدال برانگیز گشته است.

شیخ الرئیس در بسیاری از آثار خود بعد از ذکر «فلا حد له» به «لا برهان علیه» حکم کرده است. در «التعلیقات» بعد از ذکر «لاحدی» واجب ادعای «تصور بذاته» او را می‌کند و در توضیح آن می‌فرماید: «... کواجب الوجود: فانه لا حد له و يتصور بذاته لا يحتاج فی تصورہ الی شیء، اذا هو اولی التصور و يعرف بذاته اذا لا سبب له.» (ممو، ص ۱۷).

اینکه خداوند متصور بذاته باشد و در تصور او احتیاج به چیز دیگری نباشد، زیرا که او اولی التصور است و چون سبب ندارد، بذاته شناخته می‌شود. این‌ها همه مدعاهایی است که مجرای لمیت را بر واجب و حتی افعال او می‌بندد: «ولئلا لا لیم له و سطم انه لا لیمیه نقطه» (ممو، ۱۳۷۶، ص ۳۷۱).

ادعای «اولی التصور بودن» خداوند که به نظر می‌رسد با بیان شیخ در ابتدای کتاب «الشفاء» ناسازگار است، ادعایی است که برای آن باید خود را در برابر تیغ نقد نقادان آماده ساخت. این ادعا می‌تواند به نتیجه‌ای منجر شود که در فلسفه تحت عنوان قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» شناخته شده است و یا خود نتیجه‌ای باشد که از قبول آن قاعده حاصل شده است.



قاعده «ذوات الاسباب ...» که مرحوم صدر المتألهین به طور مبسوط آن را در «اسفار اربعه» مورد بحث قرار داده و سعی نموده است تا با اقامه برهان و استدلال آن را اثبات نماید، بیانگر این مطلب است که طریق منحصر برای علم به چیزی، همانا علم به علت آن است، از نظر وی، علم به شیء هنگامی که از طریق علم به اسباب و علل آن شیء نباشد، زوال پذیر و متغیر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۷۸ به بعد). در حالی که علم ثابت خلل ناپذیر را علمی می‌داند که از طریق علم به اسباب و علل آن حاصل شود که در صورت اخیر، حتی تحول و تغییر معلول رخنه‌ای در ساحت منزله محکم ایجاد نمی‌کند.

این قاعده که در جای خود، بحث مفصلی را می‌طلبد، در صورت صحیح بودنش، نتیجه یا نتایجی را به دست می‌دهد که اکنون با موضوع مورد بحث ما بی‌ارتباط نیست. از جمله آن نتایج اعتراف به عدم افاده یقین براهین «آئی» است. یعنی اعتراف به بیهوده بودن اثبات علت از طریق دلیل «آئی» و نتیجه دیگر آن قاعده در پاسخ به سؤالی به دست می‌آید که مرحوم صدر المتألهین نیز به آن اشاره کرده است، آن سؤال این است «اگر علم به وجود موجودات ذات مبادی، فقط از طریق علم به مبادی حاصل می‌شود و راه دیگری برای تحصیل علم به شیء وجود ندارد، علم به وجود موجودی که ذات مبادی نیست و از هرگونه سبب بی‌نیاز است، چگونه و به چه طریق حاصل می‌شود؟» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۵۸).

ملاصدرا در مقام پاسخ به سؤال مذکور به همان نتیجه‌ای می‌رسد که پیشتر ابن‌سینا به آن اشاره نموده است و آن اینکه در مورد موجودی که ذات مبادی نیست و از هرگونه سبب و مقوم بی‌نیاز است، مانند حق تعالی که غنی بالذات است سه طریق وجود دارد که بر سبیل منع خلو عبارتند از:

- ۱- علم به وجود چنین موجودی بدیهی و اولی است.
- ۲- علم به وجود آن محال است و آدمیان از معرفتش برای همیشه مأیوسند.
- ۳- راهی برای پی‌بردن به وجودش نیست، مگر استدلال به آثار و لوازمش، که در این صورت کنه حقیقتش به هیچ وجه شناخته نمی‌شود (معمو).



بنابراین، حق تعالی به دلیل بی‌نیازی از علت و سبب که در «التعلیقات» نیز مورد تأیید و تأکید شیخ قرار گرفته است، بی‌نیاز از برهان است:

«زیرا برهان از علت تشکیل می‌گردد و چون برهان بر او نیست، حد نیز نخواهد داشت، چون حد و برهان با یکدیگر مشترکند. یعنی اگر موجودی برهان نداشته باشد حد نیز نخواهد داشت. چنان که اگر حد نداشته باشد، برهان نخواهد داشت. پس حق تبارک تعالی نه حد دارد و نه برهان» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۵۷-۲۵۹).

آنچه مسجل است شیخ با قبول مقدماتی به این نتیجه منتقل گشته است که بر حق تعالی برهان نیست. آن مقدمات اجمالاً عبارتند از «لاحد له» بودن خداوند که وی ذیل بحث «ماهیت نداشتن» واجب به آن رسیده بود؛ دیگری «لاعلته له» بودن یا سبب نداشتن خداوند است که با وجود وضوح آن، وی در چند موضع بدان اشاره نموده است. فی‌المثل در «التعلیقات» می‌فرماید: «واجب الوجود لا علته له» و در «الشفاء» بر اینکه واجب الوجود علت ندارد، دلیل آورده است (ممو، ص ۱۵۷؛ ممو، ۱۳۷۶، ص ۵۰). او معتقد است عدم وجود علت برای واجب امری آشکار است، زیرا اگر واجب الوجود برای وجودش علتی داشته باشد، وجود او وابسته به آن خواهد بود و هر چیزی که چنین باشد، با نظر به ذاتش، در خواهیم یافت که وجود برای او واجب نخواهد بود و اگر واجب نیز چنین باشد، در آن صورت واجب الوجود بذاته نخواهد بود آنچه در واقع، هم وجود آن و هم عدمش نیازمند علت است، «ممکن» است. «وایضاً ان کل ما هو ممکن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلته» (ممو، ۱۳۷۶، ص ۵۰-۵۱) و اساساً نیاز ممکن است که یکی از ادله اثبات واجب نیز با آن فرض صورت می‌بندد (ممو).

نظر به مقدمات مذکور است که شیخ را بر سر دو راهی، دچار مشکل ساخته است. به این معنا که اگر حق تعالی برهان ندارد، باید علم به وجودش (همان طور که صدرالمتألهین به عنوان لازمه قاعده ذوات الاسباب... به آن اشاره نموده است)، بدیهی و اولی باشد، کما اینکه خود شیخ نیز بر این فقره در «التعلیقات» تصریح نموده است (ممو، ۱۳۷۹، ص ۱۷). از آن طرف، وقتی او در الهیات «الشفاء» در جستجوی موضوع برای فلسفه، موضوعات ممکن



را مورد بررسی قرار می‌دهد، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که خدا نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، زیرا موضوع هر علمی یا باید وجودش قبلاً در علم دیگری اثبات شده باشد و یا اینکه آن موضوع بدیهی بوده، بی‌نیاز از اثبات باشد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۴). اما ما علم دیگری که وجود خدا قبلاً در آن اثبات شده باشد را نمی‌شناسیم، از طرفی بدیهی بودن وجود خدا هم امری است که شیخ آن را نپذیرفته و به همین دلیل بحث از وجود خدا را از جمله مسائل فلسفه اولی تلقی نموده و لذا بخش اعظم تلاش وی در فلسفه اولی متوجه اقامه دلیل و برهان بر وجود خداوند و اثبات صفات اوست. کأنه شیخ در آن مواضع، نه وجود او را بدیهی دانسته و نه او را بی‌نیاز از برهان و اکنون در مقابل این سؤال جدی قرار گرفته است که اگر حکم بر «لا برهان علیه» حکمی قطعی و اجتناب ناپذیر است، چرا خود بر وجود خداوند اقامه برهان نموده است؟

در بحث براهین اثبات وجود خدا، برای رفع تعارض موجود، بعد از ذکر انواع براهین و تعیین میزان حجیت آنها، سرانجام به این پاسخ می‌رسیم که منظور از برهان در حکم «لا برهان علیه» برهان «لم» است که به جهت پرهیز از اطاله کلام، ضرورتی به طرح مجدد آن بحث‌ها نمی‌بینیم. اما هنوز سخن بر سر تعارض کلام شیخ در خصوص برخورد دو گانه او در مورد بدیهی دانستن یا نظری دانستن معرفت وجود خدا باقی است، گرچه اشاره‌ای به آن، در بحث امکان معرفت خداوند رفته است. اگر در آن جا تلاش شده است تا با تفکیک معرفت خداوند از وجود او، در جهت حل تعارض گامی برداشته شود، اما این سؤال هنوز بی‌پاسخ مانده است که چگونه چیزی که وجودش بدیهی نیست، معرفت بدان می‌تواند بدیهی باشد؟ مخصوصاً اگر امکان اقامه برهان لمی به هیچ صورت در مورد خداوند، ممکن نباشد. بنابراین راه معرفت ما هم در هر صورت از طریق چیزهایی خواهد بود که آثار و لوازم خدا تلقی می‌شوند و لذا بر خلاف ادعای شیخ، می‌توان گفت چنین نیست که ما در تصور خدا نیازمند تصور اشیاء دیگر نباشیم.



منابع و مأخذ

- کھ ابن سینا، بوعلی، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶
- کھ همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، طبعه منقحه، ۱۳۷۹
- کھ همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش: محمد تقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- کھ همو، *الاشارات و التنبیحات*، شرح: نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، قم، نشر البلاغة، الطبعة الاولى، ۱۳۷۵
- کھ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲
- کھ بهشتی، احمد، *الاشارات و التنبیحات*، (شرح و توضیح نمط چهارم)، مؤسسه فرهنگی آرایه، چاپ اول، ۱۳۷۵
- کھ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالتراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱م
- کھ طباطبائی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، تعلیق: محمد تقی مصباح، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳
- کھ مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۱