

Definability of the Existence of God from the Perspective of Ibn Sina, Suhrewardi and Mulla Sadra¹

Seyyed Wahid Kashani^{*}

Asgari Soleymani Amiri^{**}

(Received: 18/05/2020; Accepted: 08/10/2020)

Abstract

The purpose of this study is to assess the feasibility of defining the existence of God from the perspective of philosophers who have a school of thought and have been influential in the Islamic world, namely Ibn Sina, Suhrewardi and Mulla Sadra. In this research, library sources are used and its approach is analytical, descriptive and comparative. After reviewing and analyzing the views and solutions, we came to the conclusion that: 1. God is definable 2. God is indefinable through *haddi* definitions 3. God can be defined through rational concomitants. Definition through rational concomitants is a *rasmī* definition and has the same function as *haddi* definition due to the inclusion of proximate concomitants. With this explanation, the theory of the definability of the existence of God will not be in conflict with the rule of "Al-Wajeb La Hadda Lah" (There is no limit for the Necessary Being), because the content of the rule considers God indefinable through *haddi* definitions, but by accepting the definition through the rational concomitants, this conflict will be resolved.

Keywords: Definability, Indefinability, "Al-Wajeb La Hadda Lah", Definition through Rational Concomitants, Ibn Sina, Suhrewardi, Mulla Sadra.

1. This article is taken from: Seyyed Wahid Kashani, "Definability and Argumentability of God according to the Rule of "Al-Wajeb La Hadd Lah wa La Borhan Alayh" from the Perspective of Bu Ali Sina, Sheikh Ishraq, Mulla Sadra and Allameh Tabatabayi ", 2019, PhD Thesis, Supervisor: Asgari Soleymani Amiri, School of Wisdom and Religions, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

* Instructor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding Author), kashani.istes@gmail.com.

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran, solymaniaskari@mihanmail.ir.

تعریف‌پذیری وجود خدا از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا^۱

سید وحید کاشانی*

عسگری سلیمانی امیری**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۷]

چکیده

هدف این پژوهش امکان‌سنجی تعریف وجود خدا از منظر فلاسفه صاحب‌مکتب و تأثیرگذار در جهان اسلام، یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا است. روش این پژوهش، کتابخانه‌ای و رویکردش تحلیلی، توصیفی و تطبیقی است. بعد از بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها و راهکارهای مطرح‌شده به این نتیجه رسیدیم که: ۱. خدا تعریف‌پذیر است؛ ۲. خدا از طریق تعاریف حدّی حقیقی تعریف‌ناپذیر است؛ ۳. خدا را از طریق لوازم عقلی می‌توان تعریف کرد. تعریف به لوازم عقلی از نوع تعریف رسمی است و به دلیل اشتغال لوازم قریب شیء کارکرد حدّ حقیقی را دارد. با این تبیین نظریه تعریف‌پذیری وجود خدا با قاعده «الواجب لاحد له» تعارضی نخواهد داشت؛ زیرا مفاد قاعده، خدا را از طریق تعاریف حدّی ماهوی حقیقی تعریف‌ناپذیر می‌داند، ولی با پذیرش تعریف به لوازم عقلی این تعارض حل خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: تعریف‌پذیری، تعریف‌ناپذیری، «الواجب لاحد له»، تعریف به لوازم عقلی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

۱. برگرفته از: سید وحید کاشانی، تعریف‌پذیری و برهان‌پذیری خدا با توجه به قاعده «الواجب لاحد له و لا برهان علیه» از منظر بوعلی سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا و علامه طباطبایی، رساله دکتری، راهنما: عسگری سلیمانی امیری، مدرسه حکمت و ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، ۱۳۹۷.

* مربی گروه فلسفه و کلام، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول) kashani.istes@gmail.com
** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
solymaniaskari@mihanmail.ir

مقدمه

بحث از الاهیات و کندوکاو دربارهٔ مبدأ هستی از مسائل بسیار بنیادی بشر در حوزه معرفت دینی است. بدیهی است شناخت خالق آفرینش (ما هو) مقدم بر اثبات وجود (هل بسیطه) او است؛ زیرا انسان فطرتاً و در وهله نخست با پرسش «خدا چیست؟» مواجه است نه پرسش «آیا خدا وجود دارد؟». متفکران پاسخ‌های متعددی به مسئله «خدا چیست؟» داده‌اند. برخی از این تعاریف نادرست‌اند و تصور درستی از خدا به انسان عرضه نمی‌کنند. در مقابل، برخی تعاریف نیز نسبتاً خوب‌اند و توانسته‌اند تصور اجمالی از خدا برای انسان ترسیم کنند.

برای دستیابی به شناخت صحیح از خداوند متعال، به دو روش الاهیات و حیانی و الاهیات عقلانی بحث شده است. الاهیات و حیانی انسان را از طریق آموزه‌های دینی به شناخت صفات و افعال حق تعالی می‌رساند. از منظر الاهیات و حیانی، برترین علوم و معارف، معرفت خداوند متعال است. حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «معرفة الله سبحانه اعلی المعارف» (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۱۲۷۰). یا در حدیث دیگری چنین می‌فرماید: «اول الدین معرفة و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده» (نهج البلاغه، خطبه اول). همچنین، از رؤیت شهودی حق تعالی سخن می‌گوید: «قال: جاء حبر الی امیر المؤمنین صلوات الله علیه فقال یا امیر المؤمنین هل رأیت ربک حین عبدته؟ قال فقال ویلک ما کنت اعبد ربا لم أره قال و کیف رأیته؟ قال ویلک لاتدرکه العیون فی مشاهدة الابصار و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان» (کلینی، ۱۹۹۰: ۱۵۱/۱). این احادیث نمونه‌ای است از احادیثی که در متون دینی آمده و نشان می‌دهد که از منظر الاهیات و حیانی، مسئله شناخت خدا جایگاه ویژه‌ای دارد.

روش دوم بحث از خدا و شناخت او در الاهیات عقلانی مطرح شده است. الاهیات عقلانی ماحصل تلاش‌های علمی متفکران و فلاسفه است و انسان را در کسب شناخت عقلی از حق تعالی یاری می‌کند. در این نوشتار می‌کوشیم مسئله تعریف‌پذیری وجود خدا را از منظر فلاسفه مشهور جهان اسلام تبیین و تحلیل کنیم.

۱. تعریف مفاهیم و اصطلاحات کلیدی

۱.۱. حدّ و رسم

مبحث تعریف در دانش منطق، از مباحث اصلی در حوزه تصورات و شناخت

چیستی اشیا است. تعریف گاه حقیقی است و گاه شرح الاسمی. تعریف حقیقی به منظور شناخت ماهیت و چیستی شیء انجام می‌شود و دو نوع دارد: حدی و رسمی. تعریف حقیقی حدی مشتمل بر اجزای ماهوی است که اگر مشتمل بر جمیع ذاتیات، یعنی جنس و فصل قریب، باشد به آن حدّ تام می‌گویند و اگر مشتمل بر برخی از اجزای ذاتی باشد، همچون فصل قریب فقط یا جنس بعید و فصل قریب، به آن حدّ ناقص گفته می‌شود. تعریف حقیقی رسمی نیز دو نوع است: رسم تام و رسم ناقص. رسم تام تعریفی است که در آن از عوارض و لوازم بین شیء استفاده می‌شود و از جنس قریب و عرض خاص تشکیل شده است و رسم ناقص از جنس بعید و عرض خاص یا فقط عرض خاص.

تعریف بر حسب شرح‌الاسم به تعریفی اطلاق می‌شود که در صدد شناخت ماهیت اشیا است، اما تفاوتش با تعریف حقیقی در این است که قبل از هلیت بسیطه است، حال آنکه تعریف حقیقی بعد از هلیت بسیطه است.

گاهی حدّ به ماهوی و وجودی نیز تقسیم می‌شود. اگر در تعریف به علل داخلی، یعنی جنس و فصل اکتفا شود، به آن حدّ ماهوی ماهیت اطلاق می‌شود و اگر علاوه بر علل داخلی، به علل خارجی همچون علت فاعلی و علت غایی اشاره شود، به آن حدّ وجودی ماهیت اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۴).

۱. ۲. تعریف‌پذیری و تعریف‌ناپذیری

هر تعریفی برای ایجاد تصویری واضح و متمایز معرف از دیگر اشیا انجام می‌شود. بر این اساس تعریف‌پذیر بودن هر مفهوم در گرو امکان ترسیم تصویری واضح و متمایز از آن است. گاه تعریف‌پذیرها مرکب‌اند و گاه بسیط. آن دسته از تعریف‌پذیرها که بسیط‌اند، به این معنا که فاقد اجزای عقلی‌اند یعنی جنس و فصل ندارند، به واسطه حدّ تعریف نمی‌شوند؛ زیرا حد ندارند. بر این اساس، بسایط از طریق حدّ تعریف‌ناپذیرند، اما از طریق لوازم عقلی می‌توان آنها را تعریف کرد. مرکب‌ها از طریق اجزایشان تعریف می‌شوند؛ خواه مرکب عقلی باشند، یعنی از مرکب جنس و فصل باشند، که در این صورت تعریف حدی از آنها عرضه می‌شود و خواه مرکب خارجی باشند.

۳.۱. تعریف به لوازم عقلی شیء

تعریف از طریق لوازم عقلی شیء تعریف از نوع رسمی است که کارکرد حدّ حقیقی را دارد. ابن‌سینا در رساله تفسیر سوره توحید تأکید می‌کند که واجب را به غیر لوازم نمی‌توان تعریف کرد و لوازم به دو نوع اضافی و سلبی تقسیم می‌شود که تعریف به لوازم اضافی از لوازم سلبی کامل‌تر است و اکمل تعاریف، تعریفی است که جامع و مشتمل بر هر دوی لوازم اضافی و سلبی باشد (همو، ۱۴۰۰: ۳۱۳ و ۳۱۴).

۴.۱. الواجب لاحد له

در فلسفه اسلامی، ماهیت به دو معنای اخص، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» و اعم یعنی «ما به الشیء یکون هو هو»، به کار می‌رود. در معنای نخست، ماهیت از حدّ وجود شیء حکایت می‌کند و از این رو فلاسفه مسلمان، انتساب این معنا از ماهیت را به خدا صحیح نمی‌دانند. بر این اساس، واجب تعالی ماهیت به معنای اخص، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو»، ندارد و از آنجا که معمولاً، نه همیشه، تعریف حدّی از اجزای ماهوی، یعنی جنس و فصل، تشکیل می‌شود، اگر شیء جنس و فصل نداشته باشد، حدّ هم نمی‌تواند داشته باشد. بر همین اساس، ابن‌سینا می‌گوید: «و إذ لاجنس له و لا فصل له، فلاحد له» (همو، ۱۳۷۶: ۲۲۵). بنابراین، تعریف حدّی که از طریق ماهیت حاصل می‌شود، خواه جنس و فصل داشته باشد و خواه نه، برای واجب ممتنع است.

۵.۱. تعریف تعریف

تعریف از ماده «ع ر ف» از باب «تفعیل» به معنای «شناساندن» به کار می‌رود. ابن‌سینا درباره تعریف چنین می‌گوید: «چیزی که به آن حدّ اطلاق می‌شود یا بر حسب اسم است یا بر حسب ذات. حدّ اسمی بر مفهوم لفظ یا معنای موضوع له لفظ دلالت می‌کند و حدّ ذاتی بر ماهیت شیء دلالت می‌کند» (همو، ۱۴۰۵: ۳۴). سهروردی تعریف حدّی مشابهی در مبحث تعریف را نمی‌پذیرد و به جای آن، تعریف مفهومی را مطرح می‌کند: «بنابراین، در نزد ما [شیخ اشراق] تعریف فقط از طریق تعریف به اموری که در یک شیء جمع می‌شوند، انجام می‌شود» (سهروردی، ۱۳۹۲: ۵۸/۱). وی بین حدّ حقیقی و حدّ مفهومی تمایز قائل می‌شود و به دلیل صعوبت حدّ حقیقی، حدّ مفهومی را نافع

می‌داند و معتقد است حدّ مذکور، همان کارکرد حدّ حقیقی را در علوم دارد. ملاصدرا در تعریف تعریف چنین می‌گوید: «معرفّ شیء همان چیزی است که محمول واقع می‌شود و مفید تصور آن شیء است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۰). ملاصدرا با تمایز ماهیات حقیقی از ماهیات غیرحقیقی بر آن است که حدّ در ماهیات غیرحقیقی از امور و مفاهیم سازنده آن حاصل می‌شود؛ اگرچه آنها جنس و فصل نباشند. بر این اساس، وی به تمایز تحلیل ماهوی در ماهیات حقیقی و تحلیل مفهومی در ماهیات غیرحقیقی قائل شده و در واقع با این تحلیل باب حدپذیری مفاهیم غیرماهوی را نیز گشوده است.

۱.۵.۱. اقسام تعریف

به طور کلی تعریف دو قسم دارد: حقیقی و لفظی. تعریف لفظی به تعاریفی اطلاق می‌شود که به ارتباط بین لفظ و معنای موضوع له آن می‌پردازد. تعریف حقیقی نیز دو قسم است: تعریف بر حسب حقیقت و تعریف بر حسب شرح‌الاسم. ابن‌سینا در منطق المشرقیین و دیگر آثار منطقی‌اش، تقسیم حاضر را برای تعاریف بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳۴). سهروردی معتقد است تفاوت بین تعاریف بر حسب حقیقت و تعاریف بر حسب شرح‌الاسم به تفاوت بین مفهوم و حقیقت برمی‌گردد؛ زیرا طالب مفهوم به تصدیق به وجود مطلوب احتیاج ندارد (قبل از هلیت بسیطه)، از این رو به طالب مفهوم، تعاریف بر حسب شرح‌الاسم گفته می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱۳۱). ملاصدرا نیز در تفاوت حدّ اسمی و حدّ حقیقی معتقد است «ما» اگر قبل از هل بسیطه باشد و در صدد ترسیم مفهومی از معرفّ، به آن «مای شارحه» گفته می‌شود که پاسخ آن، همان تعریف بر حسب اسم است؛ و اگر «ما» بعد از هل بسیطه باشد و در صدد ارائه حقیقت و وجود معرفّ، به آن «مای حقیقیه» گفته می‌شود که به پاسخ آن نیز تعریف بر حسب حقیقت می‌گویند. به عبارت دیگر، تعاریف بر حسب اسم، مفهومی از معرفّ را مطرح می‌کنند و تعاریف بر حسب حقیقت، حقیقت و وجود معرفّ را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۴۸). ابن‌سینا حدّ تام را حدّی می‌داند که مشتمل بر جمیع ذاتیات باشد، به گونه‌ای که هیچ ذاتی خارج از آن نماند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲/۳). سهروردی در حکمه الاشراق، فقط به تعریف حدّ و رسم اکتفا می‌کند و از بیان اقسام آنها می‌پرهیزد (سهروردی، ۱۳۹۲: ۱/۱۹). ملاصدرا نیز بین ماهیات حقیقی و ماهیات غیرحقیقی

تمایز می‌نهد و حدّ تام در ماهیات حقیقی را مشتمل بر تمام امور ذاتی، مرکب از جنس و فصل، می‌داند. به عقیده او، در ماهیات غیرحقیقی، حدّ تام از مفاهیم سازنده و داخلی آنها شکل می‌گیرد، حتی اگر جنس و فصل نباشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۰ و ۱۱). بنابراین، حدّ تام تعریفی است که بر تمام حقیقت و مقومات ماهیت، به‌صراحت یا ضمنی، دلالت می‌کند که بر اساس تفصیلی که ملاصدرا در تعاریف حدّی بیان کرد، این تعاریف در ماهیات حقیقی از جنس و فصل قریب تشکیل می‌شود و در ماهیات غیرحقیقی از اجزای مفهومی آن شیء.

حد ناقص تعریفی است که مشتمل بر تمام حقیقت و ماهیت شیء نیست، بلکه بر جزء حقیقت دلالت می‌کند. بر این اساس، به تعریفی که از جنس بعید و فصل قریب یا فقط فصل قریب تشکیل شود، حدّ ناقص می‌گویند. بوعلی سینا نیز حدّ ناقص را مشتمل بر شطری از حقیقت و نه همه حقیقت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲/۳). ملاصدرا نیز از حدّ ناقص همین تعریف را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۵).

تعاریف رسمی نیز بر دو قسم‌اند: رسم تام و رسم ناقص. رسم تام تعریفی است که ثانیاً و بالعرض بر حقیقت و ماهیت اشیا دلالت می‌کند. به عبارت دیگر، تعاریف رسمی تعریفی هستند که در آن از عوارض و لوازم معرّف برای شناساندن آن استفاده می‌شود، اما لوازم شیء باید بین به معنای اخص باشد. رسم تام تعریفی است که از جنس قریب و عرض خاص تشکیل می‌شود. رسم ناقص تعریفی است که از جنس بعید و عرض خاص یا فقط عرض خاص تشکیل شده است. ابن‌سینا و ملاصدرا رسم تام و ناقص را چنین تعریف کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۵).

نکته دیگری که در حدّ تام باید به آن اشاره کنیم، مبحث علل داخلی و خارجی است. بر این اساس، حدّ بر دو قسم حدّ ماهوی ماهیت و حدّ وجودی ماهیت تقسیم می‌شود. حدّ ماهوی ماهیت فقط به جنس و فصل نیاز دارد، حال آنکه حدّ وجودی ماهیت علاوه بر جنس و فصل، به علل خارجی، یعنی علت فاعلی و غایی، هم نیاز دارد. ابن‌سینا معتقد است اگر هدف از تعریف حقیقی ماهیت، ماهیت صرف نظر از وجود باشد بی‌نیاز از علل خارجی است. زیرا در حدّ حقیقی فقط شرایط ماهیت و مقومات آن ذکر می‌شود و هدف اصلی از تعریف، مفهوم‌شناسی است. اگر هدف از تعریف حقیقی ماهیت از حیث وجود باشد باید علل خارجی آن نیز ذکر شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۴).

۱. ۵. ۲. اهداف تعریف

بر اساس دیدگاه منطقی‌ها، تعاریف حقیقی به دو منظور مطرح می‌شود:

الف. ایجاد تصویری واضح و روشن از معرف؛

ب. ایجاد تصویری متمایز از معرف؛ تمایز معرف از دیگر اشیا.

ابن‌سینا تعاریف حدی را دارای دو هدف می‌داند. یک هدف اولاً و بالذات است و هدف دوم بالتبع. هدف اول، ایجاد تصویری واضح از ذات شیء است که اولاً و بالذات در تعاریف حدی وجود دارد و هدف دوم، تمییز شیء از دیگر اشیا است. در تعاریف رسمی، هدف اصلی ایجاد تمییز شیء از اشیا دیگر است. از این‌رو چون در تعاریف حدی هر دو هدف حاصل می‌شود، ارزش و اعتبار بیشتری نسبت به بقیه تعاریف دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۵۲/۳). سهروردی هدف از تعریف را تمییز معرفی می‌کند و تمییز را بر دو نوع تمییز ذاتی و تمییز غیرذاتی می‌داند. تمییز ذاتی از طریق تعاریف حدی و بالأخص با فصل فقط، و تمییز غیرذاتی از طریق تعاریف رسمی حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۰/۴). ملاصدرا نیز همچون سهروردی، فصل را ممیز ذاتی و عرض خاص را ممیز عرضی می‌داند. ممیز ذاتی در تعاریف حدی و ممیز عرضی در تعاریف رسمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۵).

۲. تعریف‌پذیری وجود خدا از منظر ابن‌سینا

واژه کلیدی ابن‌سینا برای «خدا» در آثار فلسفی‌اش، به‌ویژه *الاهیات شفا*، واژه «واجب‌الوجود» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۷؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۱). وی بسیاری از صفات کمالی خدا را از طریق تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» اصطیاد می‌کند. با توجه به این مسئله، که تعریف حدی از خداوند متعال ممتنع است، در تعریف خدا باید به تعاریف مفهومی توجه کرد.

دیدگاه ابن‌سینا درباره تعریف‌پذیری را در سه اثر فلسفی‌اش، یعنی *الاهیات شفا*، *منطق‌المشرقیین* و *الاشارات والتنبیها*، می‌توان یافت. وی در هر یک از این آثار، موضع خاصی درباره تعریف‌پذیری وجود خدا دارد. در *الاهیات شفا*، به تعریف‌ناپذیری واجب معتقد می‌شود و تصریح می‌کند که ترسیم تعریف حقیقی از «واجب» و «ممکن» و «ممتنع» دشوار است و تعاریف مطرح‌شده درباره آنها همگی تعاریف دوری است و تعاریف دوری نیز فاقد اعتبار معرفتی است و سبب تعریف‌ناپذیری مفاهیم مذکور، بداهت آنها است (همو، ۱۳۷۶: ۴۶).

به‌علاوه، اولی‌ترین مفهوم از مفاهیم سه‌گانه، تصور واجب‌الوجود است. به عبارت دیگر، تصور واجب‌الوجود از تصورات اولی است، زیرا واجب بر تأکد و شدت وجود دلالت می‌کند. همچنین، وجود اعرف از عدم است، زیرا وجود بذاته [بدون وساطت چیزی] شناخته می‌شود، اما عدم به واسطه وجود شناخته می‌شود (همو، ۱۴۰۵: ۴۷).

او در *منطق‌المشرقیین*، دیدگاهی برخلاف *الاهیات شفا* دارد و به تعریف‌پذیری وجود خدا معتقد است. تعریف‌پذیری وجود خدا در *منطق‌المشرقیین*، از طریق تعریف بسایط تبیین شده است. ابن‌سینا معتقد است بسایط را می‌توان از طریق لوازم تعریف کرد که در این صورت تعریف به رسم خواهد بود و نکته مهم‌تر اینکه تعریف به رسم مذکور، کارکرد حدّ حقیقی را دارد (همان: ۴۵).

بر اساس *الاشارات والتنبیها* نیز وجود خدا تعریف‌پذیر است، اما باید دقت کرد که در این کتاب تعریف‌پذیری وجود خدا به واسطه شرح نصیرالدین طوسی تبیین می‌شود. نصیرالدین طوسی معتقد است ابن‌سینا بین ماهیت حقیقی و ماهیت مفهومی تمایز قائل شده و همین تمایز منشأ تعریف‌پذیری مفاهیم غیرماهوی شده است (طوسی، در: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۷۸/۱).

به گفته ابن‌ابی‌اصیبعه در کتاب *عیون‌الانباء*، آخرین و بهترین کتاب ابن‌سینا در حکمت *الاشارات والتنبیها* است (فاخوری و الجر، ۱۳۹۳: ۴۵۴)؛ از این‌رو دیدگاه‌های مطرح‌شده در این کتاب نظریات نهایی ابن‌سینا محسوب می‌شود. *منطق‌المشرقیین* از حیث ترتیب تاریخی، بعد از *شفا* است؛ زیرا ابن‌سینا در مقدمه *منطق‌المشرقیین* به *شفا* اشاره می‌کند و از اینجا معلوم می‌شود که او در زمان تألیف *منطق‌المشرقیین*، *شفا* را نگاشته بوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۸). *شفا*، که مفصل‌ترین اثر فلسفی ابن‌سینا است، از حیث ترتیب تاریخی مقدم بر *اشارات والتنبیها* و *منطق‌المشرقیین* است (فناپی اشکوری، ۱۳۹۰: ۳۱۲/۱). بنابراین، ممکن است ابن‌سینا در *شفا* نظریاتی داشته باشد که بعداً در کتاب‌های *الاشارات والتنبیها* و *منطق‌المشرقیین* تغییر کند. مبحث تعریف‌ناپذیری وجود خدا که در *الاهیات شفا* مطرح شده است، در کتاب‌های بعدی او، یعنی *الاشارات والتنبیها* و *منطق‌المشرقیین*، تغییر پیدا کرده و او به تعریف‌پذیری وجود خدا معتقد شده است. در نتیجه، با لحاظ ترتیب تاریخی کتب ابن‌سینا، می‌توان گفت او در آثار متأخرش به تعریف‌پذیری وجود خدا قائل شده است. افزون بر این، نکته‌ای که در

الاهیات شفا ابن سینا را به سمت تعریف ناپذیری وجود خدا سوق می دهد، بداهت مفهوم «واجب» است، در حالی که منطقی ها برای درک بداهت، شروطی از جمله انتباه را لازم دانسته اند و معنای این سخن آن است که گاه از مفاهیم بدیهی به دلیل بی توجهی به انتباه غفلت می شود و لذا نیازمند تعریف خواهند بود.

۲. ۱. مبانی تعریف پذیری وجود خدا از منظر ابن سینا

۲. ۱. ۱. غیریت بین «وجود» و «ماهیت»

ابن سینا، به تبع ارسطو و فارابی، بین «وجود» و «ماهیت» تفاوت قائل است و وجود را عارض بر ماهیت می داند. وی در *الاهیات شفا* به این تمایز تصریح می کند و می گوید هر چیزی حقیقت خاص به خود را دارد که ماهیت آن است و ماهیت غیر از وجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۱). واجب الوجود از سنخ وجود محض است، پس تمایز بین «وجود» و «ماهیت» مسیر را برای تعریف اموری که از سنخ وجود محض اند هموار می کند.

۲. ۱. ۲. تحلیل مفهومی بین «واجب» و «ممکن»

ابن سینا می گوید هر موجودی بر حسب ذاتش و بدون لحاظ امری خارج از ذات، یا وجود فی نفسه آن واجب است یا این چنین نیست. اگر وجود واجب بود، آنگاه آن واجب الوجود بالذات، حق بالذات و قیوم خواهد بود. اگر فی نفسه واجب نباشد، یا وجود فی نفسه آن ممنوع است یا نسبت وجود به آن نه ضرورت دارد و نه امتناع، که از آن به «امکان» تعبیر می شود. بنابراین، وجود فی نفسه دو حالت دارد: یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود (طوسی، در: ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۶/۳). مبنای فوق گام دوم تعریف پذیری وجود خدا را فراهم می کند، به این معنا که خدا از سنخ وجود محض است و متمایز از موجوداتی است که از وجود و ماهیت مرکب اند (مبنای اول) و چون «وجود» اقسام متعددی دارد، مبنای دوم با تحلیل مفهومی بین «واجب» و «ممکن»- به این معنا که خدا به عنوان وجود فی نفسه، واجب متمایز از ممکنات است- به تعریف پذیری وجود خدا کمک می کند.

۲. ۱. ۳. تمایز بین ماهیات حقیقی و ماهیات مفهومی

تمایز بین ماهیات حقیقی و ماهیات مفهومی، یکی دیگر از مبانی تعریف پذیری

وجود خدا است؛ زیرا واجب فاقد ماهیت به معنای اخص است. از این رو ارائه تعریف حقیقی از واجب، ناممکن خواهد بود و اگر تعاریف را در تعاریف حقیقی منحصر بدانیم، به سمت تعریف‌ناپذیری واجب کشیده خواهیم شد. لذا تمایز بین ماهیات حقیقی و ماهیات مفهومی مسئله تعریف‌پذیری را از مشکل تعریف‌ناپذیری می‌رهاند. نصیرالدین طوسی با تمایز بین ماهیات حقیقی و ماهیات مفهومی راه تعریف‌پذیری مفاهیم بسیط را در مکتب مشایی می‌گشاید (همان: ۱۷۸/۱)؛ البته خونجی در کشف الاسرار نیز یادآور می‌شود که ابن‌سینا در *شفا و الحکمۃ المشرقیه* به این نکته تصریح دارد که برخی ماهیات مرکب جنس و فصل ندارند.

۲. ۱. ۴. تعریف بسایط به لوازم

یکی دیگر از مبانی، تعریف‌پذیری بسایط از طریق دلالت التزامی است. ابن‌سینا تأکید می‌کند که امور بسیط حدّ ندارند و فقط از طریق رسم تعریف‌پذیرند و تعریف به رسم، نیز تعریف به لوازم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۵). وی تعریف‌پذیری بسایط را چنین تبیین می‌کند: تعریف‌پذیرها بر دو قسم‌اند، یا بسیط‌اند یا مرکب. در امور بسیط جنس و فصل حقیقی وجود ندارد، در نتیجه حدّ حقیقی نیز نخواهند داشت. بر این اساس، اکثر چیزهایی که بسایط با آن تعریف شده‌اند، حدّ نیستند و معمولاً چیزهایی که به عنوان جنس در تعریف قرار گرفته‌اند، لوازم‌اند نه اجناس (همان: ۳۶). نصیرالدین طوسی نیز تأکید می‌کند که بسایط از طریق حدود تعریف نمی‌شوند، بلکه به واسطه رسوم یا جاری مجرای آنها تعریف می‌شوند (طوسی، در: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹۷/۱).

پس معلوم می‌شود که ابن‌سینا: ۱. بسایط را جزء تعریف‌پذیرها دانسته است؛ ۲. نوع تعاریف را تعاریف رسمی می‌داند؛ ۳. تعریفشان از طریق دلالت التزامی صورت می‌گیرد. ابن‌سینا در تعریف بسایط بر نکته دیگری تأکید می‌کند و آن اینکه تعریف بسایط به واسطه دلالت التزامی همان کارکرد حدّ حقیقی را دارد (همان: ۹۸/۱). از این رو مدعی می‌شود که تعریف بسایط به واسطه لوازم بین در دلالت بر ذات، نه تنها از حدّ حقیقی کمتر نیست، بلکه با حدّ حقیقی که ذهن را به ذات می‌رساند، هیچ تفاوتی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۵).

ابن‌سینا در رساله تفسیر سوره توحید درباره تعریف به لوازم، تفصیل بیشتری داده است. او معتقد است واجب را به غیرلوازم نمی‌توان تعریف کرد (همو، ۱۴۰۰: ۱۳۱). لوازم

عقلی شیء به دو نوع اضافی و سلبی تقسیم می‌شود که تعریف به لوازم اضافی از لوازم سلبی کامل‌تر است و اکمل تعاریف، تعریفی است که جامع و مشتمل بر هر دوی لوازم اضافی و سلبی باشد (همان). ابن‌سینا تعریف خدا به «الاه» را با این روش تحلیل می‌کند. واژه «الاه» جامع لازم اضافی و سلبی است؛ لازم اضافی یعنی خدا «ینسب الی غیره» است، یعنی جمیع موجودات ممکن منسوب به الاه مطلقاًند و لازم سلبی یعنی «لاینسب هو الی غیره»؛ یعنی خدا منسوب به هیچ یک از ممکنات نیست. از این رو به دلیل عظمت و بزرگی «الاه مطلق» نمی‌توان آن را تعریف کرد، بلکه باید آن را شرح کرد و شرح آن نیز فقط از راه لوازم عقلی خواهد بود، مثل واژه «الله» که جامع همه اینها است (همان: ۳۱۳). بنابراین، تبیین تعریف‌پذیری وجود خدا را از منظر ابن‌سینا می‌توان به صورت گزاره‌های زیر بیان کرد:

۱. وجود غیر از ماهیت است؛ ۲. موجود یا واجب است یا ممکن؛ ۳. کل ممکن الوجود زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه؛ ۴. کل غیر مرکب من الوجود و الماهیه غیر ممکن الوجود [واجب الوجود، متمتع الوجود]؛ ۵. واجب الوجود بسیط است، به این معنا که مرکب از جنس و فصل نیست؛ ۶. تعاریف ماهوی و حقیقی مختص ماهیات حقیقی است؛ ۷. تعاریف مفهومی مختص ماهیات غیرحقیقی و بسایط است؛ ۸. واجب را فقط از طریق تعاریف مفهومی می‌توان تعریف کرد و با تعاریف ماهوی تعریف‌پذیر نیست؛ ۹. واجب را فقط از طریق لوازم می‌توان تعریف کرد که این نوع از تعاریف را تعاریف رسمی می‌نامند؛ ۱۰. تعریف واجب از طریق لوازم به تعریف رسم، همان کارکرد تعریف حدّ حقیقی را دارد؛ نتیجه اینکه وجود خدا تعریف‌پذیر است.

ابن‌سینا بر همین اساس، در آثار متعددش واجب را تعریف کرده است. وی واجب‌الوجود را موجودی می‌داند که فرض غیرموجودبودنش محال است یا از فرض غیرموجودبودنش محال لازم می‌آید، برخلاف ممکن‌الوجود که موجودی است که از فرض موجودبودن یا موجودنبودنش محال لازم نمی‌آید (همو، ۱۳۶۳: ۲). افزون بر تعریف، صفات او را نیز بیان می‌کند: «واجب الوجود بذاته فهو الذی لذاته» (همان)؛ «أَنَّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع جهاته» (همان: ۶)؛ «أَنَّ واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات» (همان: ۲)؛ «أَنَّ واجب الوجود بذاته خیر محض» (همان: ۱۰)؛ «أَنَّ واجب الوجود بذاته حقّ محض» (همان: ۱۱)؛ «أَنَّ نوع واجب الوجود لایقال علی کثیرین، فذاته لذلك تامّة» (همان: ۱۰)؛

«أَنَّ واجب الوجود لا ندَّ له، و لا مثل، و لا ضد» (همان: ۱۲)؛ «أَنَّ واجب الوجود واحد من وجوه شتى» (همان)؛ «أَنَّ علمه لا يخالف قدرته و ارادته و حكمته و حياته فى المفهوم، بل ذلك كله واحد فلا تتجزى لها ذات الواحد المحض» (همان: ۱۹).

در همه این تعاریف، ابن‌سینا با تحلیل لوازم عقلی وجود خدا، تعاریفی از او عرضه کرده است که همگی از نوع تعاریف رسمی است و کارکرد حدّ حقیقی را دارد؛ زیرا لوازم عقلی از لوازم قریب وجود حق تعالی است.

۳. تعریف‌پذیری وجود خدا از منظر سهروردی

سهروردی بنیان‌گذار حکمت اشراقی و صاحب جایگاهی رفیع در بین فلاسفه مسلمان است که از نظر تأثیرگذاری در قله والای تفکر فلسفی در جهان اسلام قرار دارد. حکمت اشراقی با تکیه بر شهود و اشراق باطنی، روش متمایزی در بین روش‌های موجود فلسفی در جهان اسلام شد. هرچند سهروردی مدتی در زمره حکیمان مشایی قرار داشت و از طریق حکمت‌بختی مسائل فلسفی را بررسی می‌کرد، بر اثر کشف و شهودی معروف به «رؤیای منامیه»، شیوه فلسفی‌اش تغییر کرد و چرخشی از حکمت‌بختی به حکمت اشراقی داشت که سبب تحولات عظیم و شگرف در تفکر فلسفی جهان اسلام شد.

۳.۱. مبانی تعریف‌پذیری وجود خدا از منظر سهروردی

مبانی تعریف‌پذیری را از دو منظر منطقی و فلسفی می‌توان بررسی کرد. از منظر منطقی، دیدگاه سهروردی در مسئله تعریف مفهومی به جای تعریف حدّی، از مهم‌ترین مبانی تعریف‌پذیری وجود خدا است. از منظر فلسفی نیز ابتکار وی در نظام متافیزیکی نوری، با تکیه بر بداهت نور، می‌تواند مبنای دیگری در تعریف‌پذیری وجود خدا یا همان نورالانوار باشد.

۳.۱.۱. تعریف مفهومی

سهروردی منتقد جدی نظریه حدّی و رسمی تعریف مشایی‌ها است. به عقیده او، تعریف به ذاتیات شیء، محال و دست‌نیافتنی است (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۱/۱). برای فهم صحیح تعریف مفهومی نخست باید بین ذاتی ماهوی و ذاتی مفهومی تمایز قائل شد. او معتقد است ذاتیات شیء را به دو اعتبار می‌توان در نظر گرفت: نخست ذاتی ماهوی که از

جنس و فصل تشکیل شده است، و دوم ذاتی مفهومی که مفهومی از آن ذات را در ذهن ایجاد می‌کند. هر آنچه ارتکازاً از مفهوم به ذهن خطور می‌کند، همان ذاتی مفهومی است.

۳. ۱. ۲. نظام نوری

اکثر مباحث نوری سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* مطرح شده است. وی نخست نور را به «الظاهر» تعریف می‌کند. سهرزوری در شرح *حکمة الاشراق*، نور را چنین تعریف می‌کند: «شیئی که ظاهر فی نفسه بوده و مظهر غیرخودش نیز می‌باشد» (سهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۸۵). بر این اساس، نور ظاهر بالذات و سبب ظهور اشیای دیگر است. از منظر سهروردی، «ظهور» واژه کلیدی در فهم چیستی نور است. در سخنان او مطلق نور همان مطلق ظهور است، کما اینکه مراد از ظلمت، مطلق عدم ظهور است (همان: ۲۷۷). وصف ظهور زاید بر ماهیت خارجی نیست. به عبارت دیگر، در عالم واقع، ظهور عین وجود خارجی است و بین ظهور و شیء خارجی غیریت و زیادت در عالم خارج وجود ندارد و فقط ذهن در ظرف تحلیل بین شیء و ظهورش تفکیک قائل می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۱۳/۱).

در حکمت سهروردی، میان انوار رابطه تشکیکی حاکم است. تشکیک مد نظر او عبارت است از اینکه «ماه‌الامتیاز» در شیء به «ماه‌الاشتراک»، و «ماه‌الاشتراک» به «ماه‌الامتیاز» برگردد. در انوار اشراقی نیز همه انوار «ماه‌الاشتراک»‌شان نور و «ماه‌الامتیاز»‌شان نیز در همان نور است که از حیث شدت و ضعف نور متفاوت‌اند. تمایز و تفاوت موجودات از حیث شدت و ضعف نور است، که یک موجود را واجب (نورالانوار) و دیگری را عقل اول می‌کند (همان: ۱۱۹ و ۱۲۰). انوار مجرد از منظر او بسیط‌اند و هیچ نوع ترکیبی در آنها راه ندارد. تمامی انوار مجرد در حقیقت نوری اشتراک دارند و تفاوت و تمایزشان فقط در کمال و نقص است (همان: ۱۷۶/۲).

۳. ۱. ۳. بداهت مفهوم «نور»

نخستین مسئله‌ای که سهروردی در *حکمة الاشراق* در باب احکام کلی نور به آن می‌پردازد، بداهت مفهوم «نور» است. وی نور را بدیهی می‌داند و منظور از بدیهی، بی‌نیازی از تعریف است و هر آنچه بی‌نیاز از تعریف باشد، ظاهر است. بر این اساس، ملاک بداهت

از منظر سهروردی به ظهور برمی‌گردد؛ زیرا نور ظاهرترین اشیا است، بلکه حقیقت و هویتش ظهور است و باید بدیهی و بی‌نیاز از تعریف باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۸۴).

۳. ۱. ۴. معرفت‌شناسی نوری (اشراقی)

گزاره نخست در معرفت‌شناسی اشراقی، توجه به نفی شکاکیت مطلق است و تأیید بر اینکه واقعیتی در خارج وجود دارد که می‌تواند متعلق معرفت انسان قرار گیرد و معرفت مذکور از سنخ معرفت یقینی و قطعی باشد (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۱۲/۱). گزاره دوم اذعان به وجود گزاره‌های بدیهی است؛ گزاره‌هایی که صدقشان اولی است (همان). گزاره سوم تقسیم علم به حصولی و حضوری است (همان: ۴۸۴/۱). گزاره چهارم ادراک حسی است. از نظر سهروردی، در عالم محسوسات، ادراک حسی یکی از ابزارهای شناخت انسان است. در زمان اتصال یکی از حواس پنج‌گانه با شیء خارجی، از طریق علم حضوری و بعد از قطع اتصال از طریق علم حصولی، شناخت حاصل می‌شود (همان: ۲۰۴/۲). گزاره پنجم نظریه ابصار است. از نظر او، ابصار از سنخ اضافه اشراقیه است. در حقیقت، اشراق حضوری نفس را از طریق چشم، «ابصار» می‌نامد. نفس به دلیل قدرت تجردی‌اش بر حقایق مادی و خارجی احاطه اشراقی پیدا می‌کند و از این طریق ابصار حاصل می‌شود. در نظریه ابصار، نفس ارتباط شهودی و بی‌واسطه با شیء خارجی برقرار می‌کند و در این ارتباط بیننده اصلی و حقیقی همان نفس است و چشم یگانه واسطه رؤیت است. بدیهی است برای تحقق ابصار شرایطی از قبیل سلامت چشم، منیر یا مستنیر بودن شیء مادی و نبود حائل بین بیننده و شیء خارجی ضروری است. در نظریه ابصار، شیء خارجی معلوم بالذات یا به تعبیر دقیق‌تر مبصر بالذات است (همان: ۱۳۴/۲). گزاره ششم ادراک عقلی است. سهروردی معتقد است برای شناخت مفاهیم کلی ذهنی و انتزاعی باید از ادراک عقلی استفاده کرد. گزاره هفتم ادراک شهودی و اشراقی است. در حکمت اشراق، شناخت امور مجرد و متافیزیکی از طریق ادراک شهودی و اشراقی و با تهذیب و تطهیر نفس انجام می‌گیرد. بر این اساس، در نظام معرفتی اشراقی، شناخت محسوسات از طریق حواس، شناخت مفاهیم کلی انتزاعی و ذهنی از طریق عقل، و شناخت امور مجرد و متافیزیکی نیز از طریق شهود و مکاشفه قلبی به دست می‌آید.

از نظر سهروردی، امور از حیث تعریف بر دو نوع‌اند: برخی تعریف‌پذیرند، اما به دلیل بساطت و بدهت به تعریف نیاز ندارند. برخی دیگر حقایق مرکبی هستند که به واسطه بسایط تعریف می‌شوند. از این سخن سهروردی معلوم می‌شود که او بسایط را بدیهی می‌داند و امور بدیهی از منظر وی تعریف‌پذیرند؛ هرچند به تعریف نیاز نداشته باشند. به‌علاوه، در نظام متافیزیکی نوری سهروردی، «نور» مفهومی بدیهی تلقی شده است و بی‌نیاز از تعریف. همچنین، نورالانوار که کامل‌ترین مرتبه هستی را دارد و نور محض است، نیز بدیهی است. با وجود اینکه نورالانوار در حکمت اشراق بدیهی شمرده شده است، سهروردی در حکمة الاشراق تعاریفی از نورالانوار مطرح می‌کند.

در نظام متافیزیکی سهروردی، نورالانوار از حیث هستی‌شناختی سلسله نظام نوری است. او موجودی است که نور محض، نامتناهی و حقیقتی واحد است و هیچ‌گونه ظلمتی در او راه ندارد. به همین دلیل سهروردی در حکمة الاشراق از او به نورالانوار، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلا، نور قهار و غنی مطلق تعبیر می‌کند (همان: ۱۲۱/۲). نورالانوار در حکمت سهروردی تعریف‌پذیر تلقی شده و از طریق تعریف مفهومی تعریف شده است. بنابراین، تعریف‌پذیری وجود خدا را از منظر سهروردی می‌توان در گزاره‌های زیر بیان کرد:

۱. تعریف حدّی و رسمی از وجود خدا ممتنع است؛ ۲. در مقابل تعریف حدّی، تعریف مفهومی قرار دارد؛ ۳. در تعریف مفهومی بین ذاتی ماهوی و ذاتی مفهومی باید تفاوت قائل شد؛ ۴. در حکمت اشراق به جای وجود، نور جایگزین می‌شود؛ ۵. نور بدیهی است؛ ۶. ملاک بدهت نور، ظهور است؛ ۷. ظهور شیء با وجود خارجی‌اش عینیت دارد و فقط در ظرف تحلیل ذهنی است که از آن جدا می‌شود؛ ۸. در مکتب اشراقی هر آنچه مشاهده است، خواه به شهود حسی و خواه به شهود قلبی، بدیهی است؛ ۹. نورالانوار یا همان واجب‌الوجود یا همان خدا بدیهی است؛ ۱۰. برخی امور بدیهی با وجود بدهت، تعریف‌پذیرند؛ ۱۱. بر این اساس، در حکمت اشراق سهروردی، نورالانوار با وجود بدهت، به نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلا، نور قهار و غنی مطلق تعریف شده است.

۴. تعریف‌پذیری وجود خدا از منظر ملاصدرا

ملاصدرا در مقام مؤسس «حکمت متعالیه» در فلسفه اسلامی جایگاه برجسته‌ای دارد و

توانسته است تلفیقی بدیع میان سه راه اصلی معرفت بشری، یعنی «وحي»، «برهان» و «کشف و شهود»، فراهم آورد و ضعف‌ها و کاستی‌های مکاتب فکری پیشین را برطرف کند.

۴. ۱. مبانی تعریف‌پذیری وجود خدا از منظر ملاصدرا

۴. ۱. ۱. مفهوم‌شناسی وجود و ماهیت

لفظ «وجود» بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی مفهوم وجود که منظور معنای ذهنی وجود است و به معنای «بودن» و مطلق هستی به کار می‌رود؛ دیگری حقیقت وجود که منظور مصداق همان مفهوم است. از این دو معنای وجود، معنای نخست، یعنی مفهوم وجود، مد نظر است. اما همین مفهوم ذهنی نیز به دو صورت لحاظ می‌شود: نخست مفهوم وجود به معنای مصدری یعنی «بودن» که در حقیقت معنای حرفی است؛ و مفهوم وجود به معنای اسمی که مستقل در مفهومیت است. از این دو معنای مفهوم وجود نیز معنای دوم در فلسفه متعالیه منظور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۷).

ماهیت در آثار فلسفی ملاصدرا به دو صورت به کار رفته است. گاه ملاصدرا برای ماهیت تحقق‌عینی قائل است، حتی اگر تحقق مذکور به نحو ثانیاً و بالعرض باشد. به عبارت دقیق‌تر، آنچه اولاً و بالذات در عالم واقع تحقق‌عینی دارد، وجود است و آنچه در عالم واقع به نحو ثانیاً و بالعرض تحقق دارد، ماهیت است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲ و ۴۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۴). گاهی هم برای ماهیات هر گونه تحقق‌عینی و خارجی را نفی می‌کند و معتقد است ماهیات فقط در ظرف ذهن تحقق دارند و واجد حیث معرفت‌شناختی‌اند (همو، ۱۴۱۹: ۱۹۸/۱). در این کاربرد دوم، موطن ماهیت فقط ذهن است و شیئیت آن مفهومی است و شأنش فقط حکایتگری از واقعیت خارجی است و سهمش از واقعیت خارجی فقط اتحاد با آن است (همان: ۲۹۶/۲).

۴. ۱. ۲. بداهت وجود

در مسئله بداهت وجود، گاهی بحث از بداهت مفهوم «وجود» است و گاهی بحث از بداهت حقیقت وجود. از این‌رو بداهت وجود در دو مرتبه مطرح می‌شود: نخست بداهت وجود در مرتبه مفهوم، و دوم بداهت وجود در مرتبه حقیقت آن؛ یا به تعبیر دقیق‌تر، بداهت وجود هم از حیث معرفت‌شناختی مطالعه می‌شود و هم از منظر هستی‌شناختی.

ملاصدرا معتقد است وجود در مرتبه مفهوم بدیهی است؛ زیرا اگر بدیهی نباشد یا از طریق حدّ تعریف می‌شود یا از طریق رسم. تعاریف حدی و رسمی در مفهوم «وجود» ممکن نیست. زیرا مفهوم «وجود» عام‌ترین مفاهیم است و از این رو فاقد جنس است و بالطبع فصل نیز نخواهد داشت و در نتیجه تعریف به حدّ برایش ممکن نخواهد بود. تعریف رسمی نیز برای وجود ممکن نیست، زیرا تعریف همواره از طریق مفهوم اعراف انجام می‌شود، حال آنکه مفهوم «وجود»، اعراف و اجلا از همه چیز است. بنابراین، مفهوم «وجود» بدیهی است و بی‌نیاز از تعریف (همو، ۱۳۸۲: ۱۰؛ همو، ۱۴۱۹: ۲۵/۱).

حقیقت وجود با خارج عینیت دارد؛ پس به ذهن نمی‌آید. بر این اساس، علم به حقیقت وجود از طریق علم حضوری و شهودی حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۶؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۶/۱).

با تأکید صدرای شیرازی بر اینکه حقیقت خارجی وجود به ذهن نمی‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که: آنچه به ذهن می‌آید چیست؟ او معتقد است وجهی از وجوه وجود را ذهن انتزاع می‌کند و آنچه به نام مفهوم «وجود» می‌شناسیم، همین امورند. مفهوم «وجود» آشکارکننده وجهی از وجوه وجود است و این وجه چیزی جز لوازم وجود نیست و صرفاً عنوانی برای حقیقت بسیط وجود است و ابزاری است که با آن از حقیقت وجود حکایت می‌کنیم (همان: ۳۷/۱ و ۵۳ و ۶۱). با این توضیحات، بداهت وجود در یکی از این دو معنا به کار خواهد رفت: نخست بدیهی‌بودن مفهوم «وجود» به معنای بدیهی‌بودن لوازم وجود و فهم آنها است و در حقیقت وجهی از وجوه وجود بدیهی است و ما از طریق آن به حقیقت وجود می‌رسیم. دوم بدیهی‌بودن وجود به معنای تحقق معنوی این عنوان خواهد بود، زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است و در ذهن نمی‌آید.

۴. ۱. ۳. تمایز بین «وجود» و «ماهیت»

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن به این معنا است که مفهوم «وجود» در ذهن غیر از مفهوم «ماهیت» است؛ یعنی در تحلیل عقلی در ظرف ذهن، این دو جزء آشکار می‌شوند و از همین جهت وجود بر ماهیت در ذهن حمل می‌شود. به دیگر سخن، معنای زیادت وجود بر ماهیت این است که عقل می‌تواند در ظرف تحلیل‌هایش مفهوم «وجود» را از مفهوم «ماهیت» جدا کرده، سپس مفهوم «وجود» را بر آن حمل کند. در این صورت وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۲/۱).

۴. ۱. ۴. اصالت وجود

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را در دو مدعا می‌توان بیان کرد: نخست واقعیات که جهان خارج را پر کرده‌اند، غیرماهوی‌اند و از سنخ ماهیات نیستند، بلکه این انسان است که می‌پندارد واقعیات ماهیات‌اند. بر این اساس، ماهیات اعتباری‌اند. دوم مفهوم «وجود» مصداق دارد و هر واقعیتی مصداق آن است؛ از این‌رو حقیقت وجود، اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۴۰/۱). اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این معنا است که وجود موجود بذاته است و ماهیت موجود به واسطه وجود است. به تعبیر دیگر، وجود احق‌الاشیا به حقیقت‌بودن است و غیرالوجود یعنی ماهیت که به واسطه وجود واجد حقیقت می‌شوند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰).

۴. ۱. ۵. تشکیک وجود

حقیقت وجود حقیقتی واحد است که مراتب متفاوتی دارد، به گونه‌ای که مابه‌الامتیاز در آنها، عین مابه‌الاشتراک است. از سویی بر اساس اصالت وجود چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد و از سوی دیگر موجوداتی هم که وجود واقعی دارند با یکدیگر تفاوت واقعی دارند و از آنجا که فقط وجود واقعیت دارد، این اختلافات به خود وجود برمی‌گردد. این موجودات همگی به یک معنا وجود دارند و حمل وجود بر آنها یکسان و به یک معنا است، در عین آنکه با یکدیگر اختلاف نیز دارند. مثلاً وجود علت قوی‌تر و مقدم بر وجود معلول است. در این قسم تشکیک مابه‌الاختلاف عین مابه‌الاشتراک آنها است؛ به عبارت دقیق‌تر، مابه‌الاختلاف آنها به خود مرتبه آنها است نه به امور زاید بر ذاتشان. بر مبنای تشکیک، وجود، درجات و مراتب متفاوتی دارد که همگی در وجودبودن مشترک‌اند و تفاوتشان در شدت و ضعف و آثار وجودی‌شان است (همو، ۱۴۱۹: ۴۳۱/۱).

۴. ۱. ۶. وجود رابط

یکی دیگر از مبانی بسیار مهم حکمت متعالیه وجود رابط معلول است که ملاصدرا آن را از ابتکارات خود می‌داند (همان: ۲۹۲/۲). نظریه وجود رابط در صدد بیان این مطلب است که هر ممکن بالذات و معلولی شأنی از شئون واجب بالذات است، به گونه‌ای که

ممکن بالذات حیثیتی جز حکایت از او ندارد و به تعبیر دقیق‌تر واجب بالذات و ممکنات مترادف با تعبیر «خدا و نشانه‌های او» است.

قبل از ملاصدرا، وجود رابط در آثار فلسفی به دو معنا به کار رفته است: نخست وجود رابط در مقابل وجود محمولی (همان: ۷۹/۱)، دوم وجود رابط به معنای وجود فی‌نفسه لغیره که حیث فی‌نفسه آن بعینه همان حیث لغیره آن است که از آن، به «وجود رابطی» نیز تعبیر می‌شود (همان: ۸۰/۱). ملاصدرا معنای دیگری را به وجود رابط افزود که از ابداعات و نوآوری‌های حکمت متعالیه است. در معنای سوم، وجود رابط در مقابل وجود مستقل در مباحث علت و معلول به کار می‌رود. بر این اساس، وجود ممکنات عین فقر و وابستگی به علت‌اند. به تعبیر دیگر، ممکنات عین ربط و تعلق به واجب‌الوجودند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند. در این معنا از وجود رابط، فقط واجب‌الوجود مصداق وجود مستقل قلمداد می‌شود (همان: ۲۹۹/۲).

۴. ۱. ۷. حیثیت اطلاقیه

در حکمت متعالیه، اصالت از آن وجود است و ماهیات اعتباری‌اند. بر این اساس، انتزاع مفهوم «وجود» از ماهیات از طریق حیثیت تقییدیه و تعلیلیه صورت می‌گیرد. نکته مهم درخور توجه آنکه انتزاع وجود از وجود واجب است؛ آیا این انتزاع از طریق حیثیت تقییدیه است یا تعلیلیه یا نوع سومی از حیثیت را می‌طلبد؟ با توجه به اینکه وجود واجب بالذات بی‌نیاز و غنی از غیر خود است و به تعبیر دیگر به حیثیت تعلیلیه احتیاج ندارد، ملاصدرا انتزاع وجود از وجود واجب را از طریق حیثیت اطلاقیه می‌داند. حیثیت اطلاقیه به آن حیثیتی گفته می‌شود که در آن ویژگی حیثیت تقییدیه و تعلیلیه نباشد، در نتیجه انتزاع موجود از واجب‌الوجود بر اساس حیثیت اطلاقیه است (همان: ۹۴/۱).

۴. ۱. ۸. ضرورت ازلی

در گزاره‌های ضروری، حمل محمول بر موضوع گاه به ضرورت ذاتیه است و گاهی هم به ضرورت ازلی. حمل محمول بر موضوع اگر با لحاظ ذات موضوع باشد و نه هیچ قید دیگری، به آن «ضرورت ذاتی» اطلاق می‌شود. در برخی گزاره‌ها حمل محمول بر موضوع حتی به قید وجود ذات موضوع هم نیاز ندارد، که ضرورت موجود در این

گزاره‌ها، از نوع ضرورت ازلیه است. بنابراین، در ضرورت ازلی هیچ قیدی، حتی قید وجود ذات موضوع، هم وجود ندارد. بر این اساس، ضرورت ازلی فقط درباره واجب‌الوجود و صفاتش صادق است و ضرورت ذاتی درباره ممکنات است (همو، ۱۳۶۳: ۲۰).

بر اساس مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه، وی با تمایز بین وجود و ماهیت و بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود، وجود رابط، حیثیت اطلاقیه و ضرورت ازلی، خدا را تعریف می‌کند و معتقد است واجب‌الوجود، ضمن اینکه موجودی عینی و واقعی و حقیقی است، فاقد حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض و حیثیت تعلیلیه است و بر این اساس، تأکید دارد که در واجب‌الوجود باید دو قید «لذاته» و «بذاته» بیان شود.

نتیجه

اینکه متفکران اسلامی تعاریفی برای وجود خدا مطرح کرده‌اند، خود دلیلی محکم بر تعریف‌پذیری وجود خدا است. تعاریف مذکور می‌تواند به انسان در شناخت خدا، هرچند شناخت اجمالی و مفهومی، کمک شایانی کند. «واجب‌الوجود» در حکمت مشایی، «نورالانوار» در حکمت اشراقی و «واجب‌الوجود بالذات للذات مطلق ضرورت ازلیه» در حکمت متعالیه تعاریفی است که مطرح شده است. این تعاریف حقیقتی را در درون خود جای داده است و آن اینکه وجود خدا تعریف‌پذیر است. از این رو پیش‌کشیدن چنین تعاریفی در آثار متفکران اسلامی مهم‌ترین دلیل بر تعریف‌پذیری حق تعالی است.

به‌علاوه، عقل از طریق تحلیل لوازم عقلی می‌تواند از وجود و صفات کمالی باری تعالی تعریفی پیش بکشد که فراهم‌کننده زمینه شناخت برای انسان باشد. البته بدیهی است که این شناخت باید از هر گونه تجسیم و تشبیه به‌دور باشد. کما اینکه برخی از متکلمان مسلمان، همچون اهل حدیث، در تفسیر صفات حق تعالی، به‌ویژه در صفات خبریه، تفسیری انسان‌وار از صفات مطرح کرده‌اند. همچنین، این شناخت باید از رویکرد سلبی و تنزیهی محض درباره تعریف و شناخت خدا، به‌دور باشد. چنان‌که برخی متفکران همچون فلوطین، افلاطون و ابن‌میمون در غرب، و قاضی سعید قمی در جهان اسلام، در شناخت خدا این راه را در پیش گرفته‌اند. همچنین، این شناخت نباید به توقف یا تعطیل شناخت خدا بینجامد، همان‌طور که لازمه برخی از دیدگاه‌های متکلمان، همچون اشاعره، تعطیل در شناخت خدا است.

کوتاه سخن اینکه، تعریف به لوازم عقلی باید در دام تشبیه، تجسیم و تعطیلی معرفت خدا نیفتد. همان طور که محمدحسین طباطبایی درباره خداشناسی سلبی و تنزیهی چنین گفته است. وی می گوید:

از این بیان دستگیر می شود که ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی، نگه‌داری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است، زیرا هر چه در مورد خدا اثبات کنیم (از ذات گرفته تا صفات) مطلق خواهد بود. زیرا تقید و اشتراط، چنان‌که روشن شد، معلولیت را در بر دارد و اطلاق را با «نفی» باید نگه‌داری کرد، می‌گوییم: خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات، می‌گوییم خدا وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد ولی نه از این وجودها، نه از این علمها، نه از این قدرت‌ها، نه از این حیات‌ها. روی هم رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگه‌داری می‌شوند، چنان‌که ذات نیز چنین بود (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۰۱/۶).

بر مبنای اشتراک معنوی، شاخصه‌های ایجابی نیز در تعریف وجود خدا مطرح می‌شود. نکته دیگری که نظریه تعریف به لوازم عقلی را تکمیل می‌کند، معقولیت مفهوم «خدا» است که از سنخ معقول ثانی فلسفی است؛ زیرا معقولات اولی وقتی مطرح می‌شوند که وجود خارجی متصور باشد، در حالی که مفهوم «خدا» تصورناپذیر است. همچنین، مفهوم «خدا» از سنخ معقولات ثانی منطقی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا موطن معقولات ثانی منطقی صرفاً ذهن است، حال آنکه وجود خدا، عین خارجیت و عین تحقق است. بر این اساس، مفهوم «خدا» از سنخ معقولات ثانی فلسفی است. معقولیت فلسفی به این معنا است که عقل می‌تواند با تحلیل و واکاوی در وجودهای خارجی، مفهوم وجود خدا را در مقام موجودی واجب‌الوجود در مقابل ممکنات، نامتناهی در برابر منتهیات، بسیط در مقابل مرکب‌ها و وجود محض در مقابل ممکنات از آنها انتزاع کند (همان: ۱۰۰۸/۶). پس بر مبنای اشتراک معنوی وجود و معقولیت ثانی فلسفی مفهوم «خدا» می‌توان تحلیلی عقلی از خدا پیش کشید که در نهایت به شناخت وجود خدا منتهی شود. تعریف به لوازم عقلی از سنخ تعریف رسمی است که کارکرد تعریف حقیقی را دارد. کما اینکه برخی فلاسفه همچون ابن‌سینا و برخی متکلمان عقلی مسلک

همچون نصیرالدین طوسی در آثارشان و حلی در کشف‌المراد، از همین روش برای تعریف خدا و اصطیاد صفات کمالی او از واجب‌الوجود استفاده کرده‌اند. تعریف‌پذیری وجود خدا با قاعده فلسفی «الواجب لاحد له» تعارضی ندارد؛ زیرا منظور فلاسفه از «الواجب لاحد له» تعاریف حدی و ماهوی است. از این‌رو تعریف وجود خدا از طریق لوازم عقلی با ناممکن‌بودن تعریف ماهوی و حدی از وجود خدا منافاتی نخواهد داشت.

منابع

- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (گردآورنده) (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، قم: مشهور. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: مصطفی درایتی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۵۷). *النجاة فی الحکمة الالهیة*، قم: مکتبه المرتضوی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، حقه: حسن حسن‌زاده‌الأملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات والتنبيهات مع شرح الخواجه نصیر الدین الطوسی والمحاكمات لقطب الدین الرازی*، تحقیق: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل، تفسیر سوره توحید*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء (منطق)*، تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). *منطق المشرقیین*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، الطبعة الثانية.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۲). *حکمة الاشراق*؛ شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح و تحقیق: حسین ضیایی تربتی، زیر نظر: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول، ج ۱-۴.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: حسین ضیایی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقية*، تصحیح:

- عبدالمحسن مشکات الدینی، تهران: آگاه، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر، به اهتمام: هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.*
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید مصطفی محقق داماد، اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.*
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱). *التنقیح فی علم المنطق، تصحیح و تحقیق: غلامرضا یاسی‌پور، مقدمه: احد فرامرز قراملکی، اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ دوم.*
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربیة، الطبعة الخامسة، ج ۱ و ۲.*
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، در: مجموعه آثار، قم: صدرا، چاپ هفتم، ج ۶.*
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۲). *مجموعه رسائل، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.*
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۱). *الجواهر النضید، شرح: حسن بن یوسف حلی، تصحیح: محسن بیدارفر، قم: بیدارفر، چاپ پنجم.*
- فاخوری، حنا؛ الجر، خلیل (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.*
- فناهی اشکوری، محمد (به همراه جمعی از نویسندگان) (۱۳۹۰). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول ج ۱.*
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۰). *الاصول الکافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۱.*

References

- Amedi, Abd al-Wahed ibn Mohammad. 1988. *Tasnif Ghorar al-Hekam wa Dorar al-Kalem (Exalted Aphorisms and Pearls of Speech)*, Researched by Mostafa Derayati, Qom: Publication Center for Islamic Media Office [in Arabic]
- Fakhuri, Hana; al-Jar, Khalil. 2015. *Tarikh Falsafeh dar Jahan Eslami (History of Philosophy in the Islamic World)*, Translated by Abd al-Mohammad Ayati, Tehran: Scientific and Cultural, Eleventh Edition. [in Farsi]
- Fanayi Eshkewari, Mohammad (with a group of writers). 2012. *Dar Amadi bar Tarikh Falsafeh Eslami (An Introduction to the History of Islamic Philosophy)*, Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT), Humanities Research and Development Center, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, First Edition, vol. 1. [in Farsi]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1957. *Elahiyat men Ketab al-Shefa (Theology in the Book al-Shefa)*, Researched by Hasanzadeh al-Amoli, Qom: Islamic Media Office, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1979. *Al-Nejah fi al-Hekmah al-Elahiyah (Salvation in Divine Wisdom)*, Qom: Al-Mortazawi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1980. *Rasael, Tafsir Surah Tohid (Treatises, Commentary of Surah Tawhid)*, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1984. *Al-Shefa, Mantegh (Healing, Logic)*, Researched by Sa'id Zayed, Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, vol. 3. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1985. *Al-Mabda wa al-Ma'ad (Origin and Resurrection)*, Researched by Abdollah Nurani, Tehran: Islamic Studies Institute, First edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1985. *Mantegh al-Mashreghiyin (The Logic of the Orientals)*, Qom: Ayatollah Mar'ashi Library, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 2005. *Al-Esharat wa al-Tanbihat ma'a Sharh al-Khajeh Nasir al-Din al-Tusi wa al-Mohakemat le Ghotb al-Din al-Razi (Signs and Notes with the Explanation of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi and Trials of Qutb al-Din al-Razi)*, Researched by Karim Feyzi, Qom: Religious Press, First Edition. [in Arabic]

- Koleyni, Mohammad ibn Yaghub. 1990. *Al-Osul al-Kafi*, Beirut: Dar al-Ta'arof for Publications, vol. 1. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1982. *Al-Shawahed al-Robubiyah fi al-Manahej al-Solukiyah (Evidence of God's Lordship in the Methods of Journey to Him)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Mashhad: University Center, Second Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1984. *Al-Lama'at al-Mashreghiyah fi al-Fonun al-Manteghiyah (Bright Shines in the Logical Arts)*, Edited by Abd al-Mohsen Meshkat al-Dini, Tehran: Agah, First Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1985. *Al-Mashaer*, Edited by Henry Corbin, Tehran: Tahuri Library, Second Edition.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1998. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arba'ah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Foundation for the Revival of Arabic Heritage, Fifth Edition, vol. 1 & 2. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2004. *Al-Shawahed al-Robubiyah fi al-Manahej al-Solukiyah (Evidence of God's Lordship in the Methods of Journey to Him)*, Edited by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Supervised by Seyyed Mohammad Khameneyi, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, First Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2013. *Al-Tanghih fi Elm al-Mantegh (Revision in the Science of Logic)*, Researched by Gholam Reza Yasipur, Introduced by Ahad Faramarz Gharamaleki, Supervised by Seyyed Mohammad Khameneyi, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, Second Edition. [in Arabic]
- Shahrzuri, Mohammad ibn Mahmud. 2002. *Sharh Hekmah al-Ishragh (Commentary of the Book Hekmah al-Ishragh)*, Researched by Hoseyn Ziyayi Torbati, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies, Second Edition.
- Sharif al-Razi, Mohammad ibn Hoseyn (Collector). 2001. *Nahj al-Balaghah*, Translated by Mohammad Dashti, Qom: Mashhur. [in Farsi]
- Sohrewardi, Shahab al-Din Yahya. 2002. *Majmu'eh Mosannafat Sheykh Ishragh (Collection of Sheikh Ishraq's Works)*, Edited by Henry Corbin, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies, Third Edition, vol. 1 & 2.

- Sohrewardi, Shahab al-Din Yahya. 2014. *Hekmah al-Ishragh; Sharh Ghotb al-Din Shirazi wa Talighat Sadr al-Din Mohammad Shirazi (The Wisdom of Illumination; Explanation of Ghotb al-Din Shirazi and Comments of Sadr al-Din Mohammad Shirazi)*, Edited by Hoseyn Ziyayi Torbati, Supervised by Seyyed Mohammad Khameneyi, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, First Edition, vol. 1-4.
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2001. *Osul Falsafeh wa Rawesh Realism (Principles of Philosophy and Method of Realism)*, Annotated by Morteza Motahhari. In: *Majmu'eh Athar (Collection of Works)*, Qom: Sadra, Seventh Edition, vol. 6.
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2014. *Majmu'eh Rasael (Collection of Treatises)*, Edited by Seyyed Hadi Khosro Shahi, Qom: Bustan Ketab, Third Edition, vol. 1 & 2.
- Tusi, Nasir al-Din. 1993. *Al-Johar al-Nazid*, Explained by Hasan ibn Yusof Helli, Edited by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidarfar, Fifth Edition.