

# ارزیابی قرائت‌های نظریه عینیت صفات با ذات الهی با تأکید بر رویکرد صدرایی\*

- محمدعلی اسماعیلی<sup>۱</sup>
- مهری چنگی آشتیانی<sup>۲</sup>

## چکیده

اتصاف ذات الهی به صفات ثبوتی حقیقی و نحوه سازگاری آن با بساطت ذات، مهم‌ترین چالشی است که از گذشته دور، کانون بررسی الهی‌دانان ادیان ابراهیمی بوده، در پاسخ آن، دیدگاه‌هایی نظیر «زیادت صفات بر ذات»، «نیابت ذات از صفات» و «عینیت صفات حقیقی با ذات» مطرح شده است. دیدگاه اخیر که مورد پذیرش اندیشوران زیادی در الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی قرار گرفته، همواره در هاله‌ای از ابهام بوده و تفسیرهای مختلفی برایش ذکر شده است که جستار حاضر به تقریر و ارزیابی مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازد. از رهگذر این جستار آشکار می‌شود که صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه به ویژه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی و اندماجی‌انگاری آن‌ها در ذات، تفسیر ژرفی از این نظریه ارائه نموده که ضمن پذیرش تغایر مفهومی صفات و ذات

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) (mali.esm91@yahoo.com).
۲. استادیار دانشکده فنی شریعتی (mehrchangi@yahoo.com).

و نفی سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، آن‌ها را به عین وجود ذات و با حیثیت اندماجی آن موجود می‌داند.

**واژگان کلیدی:** عینیت صفات با ذات، زیادت صفات بر ذات، نیابت ذات از صفات، صفات حقیقی.

### مقدمه

رابطه صفات ثبوتی ذاتی حقیقی با ذات الهی و نحوه سازگاری آن‌ها با وحدت و بساطت ذات الهی همواره مورد گفتگوی الهی‌دانان ادیان ابراهیمی بوده، در راستای حل آن دیدگاه‌هایی ارائه گردیده است. نظریه «زیادت و قدم صفات» که از سوی کلابیه، پیروان عبدالله بن کلاب مطرح شد و مورد پذیرش ابوالحسن اشعری قرار گرفت، صفات حقیقی را در عین اینکه همچون ذات الهی قدیم می‌داند، عین ذات نمی‌داند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۹؛ همو، بی‌تا: ۳۱؛ آمدی، ۱۴۱۳: ۳۹؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۴۴/۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۶۹/۴). این دیدگاه در یهودیت نیز طرفدارانی دارد، چنان که موسی بن میمون، الهی‌دان مشهور یهودی به ارزیابی آن پرداخته است (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۷). نظریه «زیادت و حدوث صفات»، رویکرد دومی است که مورد پذیرش کرامیه (پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام) قرار دارد و صفات حقیقی را در عین زیادت بر ذات الهی، حادث می‌داند و به باور وی، خدا محل حوادث است و صفات در ذاتش حادث می‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۷/۱). نظریه «نیابت ذات از صفات» که مورد پذیرش مشهور معتزلیان قرار دارد، ذات الهی را با اینکه فاقد صفات کمالی حقیقی می‌داند، آثار و کارکردهای آن‌ها را برای ذات ثابت می‌داند، بنابراین ذات نایب صفات و همه کارکردهای ذاتِ واجد صفات را داراست؛ از این رو به دیدگاه «نیابت» و «نفی صفات» مشهور است (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۷۸؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۱). نظریه «عینیت صفات حقیقی با ذات الهی»، چهارمین راه حلی است که مورد پذیرش الهی‌دانان فراوانی در الهیات اسلامی، یهودی و مسیحی قرار دارد و فیلسوفان مسلمان غالباً آن را پذیرفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی آن را جزء مسائل مورد اتفاق فیلسوفان می‌داند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹). غالب اندیشوران امامی نیز به پیروی از روایات

اهل بیت علیهم السلام این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱؛ دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶)؛ چنان که مورد پذیرش برخی معتزلیان نیز قرار دارد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۷/۱). برخی اندیشوران مسیحی نظیر آگوستین (۳۴۵-۴۳۰ م.) (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۲/۲؛ ایلخانی، ۱۳۹۶: ۹۶)، آنسلم کانتربری (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م.) (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۰۹-۲۰۸/۲؛ لین، ۱۳۸۰: ۱۷۵) و بوئتیوس (ایلخانی، ۱۳۹۶: ۱۴۱) نیز آن را پذیرفته‌اند؛ چنان که از کلمات برخی الهی‌دانان یهودی نظیر داوود بن مروان راقی شیرازی مشهور به «داوود مقمص» (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹) و «لوی بن گرشوم» (شرباک، ۱۳۸۳: ۲۲۷-۲۲۸) نیز قابل استفاده است و برخی از آنان نظیر «موسی بن یوشع ناربونی» (همان: ۲۴۵؛ حفنی، بی‌تا: ۲۳۵) و «ابراهیم بن شم طوو بیباگو» (شرباک، ۱۳۸۳: ۲۸۱) بدان تصریح نموده‌اند. در این میان آنچه اهمیت ویژه‌ای دارد و کانون جستار حاضر را تشکیل می‌دهد، معناشناسی این نظریه است که همواره مورد گفتگوی موافقان و مخالفان بوده، در راستای ترسیم آن، قرائت‌های مختلفی ارائه گردیده است. جستار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی به تقریر و ارزیابی آن‌ها پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی ذاتی حقیقی چگونه است؟

۲. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه عینیت مفهومی چگونه است؟

۳. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه اعتباری‌انگاری صفات ثبوتی چگونه است؟

۴. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه عینیت ذات الهی با مشتقات چگونه است؟

۵. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه وجودی ذات و صفات الهی چگونه است؟

## ۱. سلبی‌انگاری صفات ثبوتی ذاتی حقیقی

«الهیات سلبی»<sup>۱</sup> نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در حوزه خداشناسی در میان پیروان ادیان ابراهیمی است که در کنار «الهیات ایجابی»، بررسی محمولات گزاره‌های دینی به ویژه گزاره‌های الهیاتی را کانون توجه قرار داده، طیف گسترده‌ای از رویکردها را

شامل می‌شود که با مؤلفه‌ها، مبانی و انگیزه‌های مختلف مطرح‌اند. این نظریه در یک تقسیم کلی، سه رویکرد «هستی‌شناختی»، «معرفت‌شناختی» و «زبان‌شناختی» را دربر می‌گیرد (ر.ک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲ و ۷۵۲؛ سعدیا الفیومی، ۱۸۸۰: ۸۵؛ ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۵؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶: ۴۶۶/۲). در این میان، الهیات سلبی در میان اندیشوران امامی معمولاً با رویکرد هستی‌شناختی و با هدف موجه‌سازی نظریه عینیت صفات با ذات مطرح است که در ادامه تقریر و ارزیابی می‌شود.

### ۱-۱. تقریر

اندیشوران امامی پیرو الهیات سلبی معمولاً نظریه «عینیت» را در قالب الهیات سلبی تفسیر می‌نمایند؛ به این صورت که آنان از یک سو بر نفی زیادت صفات بر ذات الهی تأکید دارند و از دیگر سو در سایه فرهنگ دینی و ادله عقلی، صفات ثبوتی را عین ذات الهی می‌دانند و در ادامه، نظریه عینیت را با بهره‌گیری از الهیات سلبی تفسیر می‌نمایند؛ به این صورت که حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی به یک سلسله امور سلبی بازمی‌گردد که نه تنها هیچ گونه زیادتی بر ذات الهی ندارند، بلکه عین ذات الهی هستند. بر همین اساس، خواجه نصیرالدین طوسی دیدگاه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را به تمام منکران نظریه زیادت نسبت می‌دهد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱). در اینجا جهت اختصار به تقریر دیدگاه شیخ صدوق و علامه حلی بسنده می‌نماییم.

شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ ق.) در کتاب *التوحید* در قدم نخست به نقد دیدگاه زیادت صفات پرداخته، آن را این گونه نقد می‌نماید که صفات زائد بر ذات از دو حال خارج نیستند: اگر حادث باشند، ذات پیش از حدوث آنها متصف به این صفات نیست و ناقص است، و اگر قدیم باشند، لازمه‌اش تعدد قدماست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۳). شیخ صدوق در قدم بعد، نظریه «عینیت» را می‌پذیرد و با صراحت، ذات الهی را «لنفسه»، عالم، قادر و حی می‌داند (همان: ۲۰۲-۲۰۱ و ۲۲۳). آنچه در قدم سوم، مورد اهتمام جدی شیخ صدوق است، تفسیر نظریه عینیت است که ایشان آن را در قالب الهیات سلبی بازگو می‌کند و پس از نقل روایات در باب صفات ذات و صفات فعل به بررسی آنها پرداخته، بر این باور است که معنای اتصاف ذات الهی به صفات ذاتی، نفی ضد آنها از اوست؛ برای

نمونه، حیات الهی بیانگر نفی ممت، علم الهی بیانگر نفی جهل، سمع الهی بیانگر نفی گنگی، و بصر الهی بیانگر نفی کوری است؛ چنان که دیگر صفات ثبوتی نیز همین گونه‌اند (همان: ۱۴۸). این مطلب در رساله *الاعتقادات* نیز آمده است (همو، ۱۴۱۴: ۲۷).

در اینجا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که مقصود شیخ صدوق از این نظریه چیست؟ آیا مقصود این است که صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی به صفات سلبی باز می‌گردند، به این معنا که این صفات در واقع و نفس‌الامر چیزی جز یک سلسله امور سلبی نیستند، یا در مقام معرفت‌شناختی به صفات سلبی باز می‌گردند، به این معنا که ممکن است این صفات از حقیقت ثبوتی و نفس‌الامری برخوردار باشند، اما آنچه به چنگ عقل انسان می‌آید، تنها شناخت یک سلسله امور سلبی است؟ پاسخ این پرسش از استدلال شیخ صدوق آشکار می‌شود. به باور ایشان، اگر صفات ذاتی را به نفی ضدشان تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیایی در ذات خداست که با بساطتش ناسازگار است (همو، ۱۳۹۸: ۱۴۸). مطابق این استدلال، اگر حقیقت صفات ذاتی به امور سلبی باز نگردند و بیانگر امور ثبوتی واقعی نفس‌الامری باشند، کثرت در ذات لازم می‌آید. بر این اساس، این استدلال به روشنی بیانگر این است که مقصود شیخ صدوق، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی است و به باور وی، صفات به ظاهر ایجابی، یک سلسله امور سلبی‌اند و چون این امور سلبی زائد بر ذات نیستند و اساساً هیچ وقت، سلب‌ها زیادتی در ذات موصوف ایجاد نمی‌کنند، نه تنها نظریه زیادت صحیح نیست، بلکه می‌توان گفت که این امور سلبی عین ذات‌اند، به این معنا که زائد بر ذات نیستند. حاصل اینکه شیخ صدوق نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام وجودی را به مثابه تقریر نظریه «عینیت» مطرح می‌نماید. گواه بر این سخن، بیانات علامه مجلسی است که دیدگاه شیخ صدوق را این گونه جمع‌بندی می‌نماید که در صفات ذاتی بر خلاف فعلی، ضد آن‌ها به طور مطلق از ذات نفی می‌گردد، اما در عین حال ممکن است که عین ذات باشند و تعدد قدما نیز رخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۲۶۲: ۷۱/۴). ادعای «عینیت امور سلبی با ذات الهی» توسط علامه مجلسی، گواه بر برداشت پیشین ماست؛ زیرا علامه مجلسی نیز در تقریر دیدگاه شیخ صدوق، از یک‌سو آن را بیانگر «سلبی‌انگاری صفات ثبوتی» و از دیگر سو آن را بیانگر «عینیت» می‌داند.

علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ ق.) نیز در امتداد دیدگاه شیخ صدوق، الهیات سلبی را به مثابه تقریری برای نظریه عینیت مطرح می‌نماید؛ به این صورت که در قدم نخست بر تغایر مفهومی صفات با ذات تأکید دارد، اما با این حال، کثرت مصداقی این صفات را نمی‌پذیرد (سیوری حلّی، ۱۴۰۵: ۲۲۲) و نظریه زیادت خارجی صفات بر ذات الهی را نفی می‌نماید (علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۵۰؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۹۵). ایشان پس از نقد نظریه زیادت، با صراحت صفات ثبوتی را برای خدا «لذاته» می‌داند (سیوری حلّی، ۱۴۰۵: ۲۱۵) و حتی در برخی موارد، از تعبیر «عینیت» بهره می‌برد (علامه حلّی، ۱۴۱۵: ۲۹۰). قدم بعدی در دیدگاه علامه حلّی، تفسیر نظریه «لذاته» و «عینیت» است که ایشان آن را بر پایه الهیات سلبی تقریر می‌نماید و آن را ذیل صفت «حیات خدا» ارائه می‌نماید. ایشان در بررسی صفت «حیات خدا»، نخست به ذکر دیدگاه‌های مختلف پرداخته، در پایان دیدگاه برگزیده خود را این گونه تقریر می‌نماید که اگر در حوزه هستی‌شناختی صفات، نظریه زیادت را بپذیریم، صفت حیات خدا نیز صفت ثبوتی زائد بر ذات الهی است؛ اما اگر این نظریه را نپذیریم، صفت حیات به صفت سلبی باز می‌گردد، و همین دیدگاه دوم حق است (همو، ۱۳۸۲: ۲۹). این برهان اختصاصی به صفت حیات ندارد و در واقع ایشان در پی اثبات این مدعاست که صفات حقیقی الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها، یا زائد بر ذات الهی‌اند که در این صورت اموری ثبوتی‌اند و یا زائد بر ذات نیستند، بلکه «لذاته» و به نحو عینیت برای او ثبات‌اند که در این صورت لازم است که آن‌ها را به امور سلبی باز گردانیم تا کثرت در ذات الهی لازم نیاید. حاصل اینکه علامه حلّی نیز همچون پیشینیان، الهیات سلبی را به مثابه تقریر برای عینیت برگزیده است. شایان توجه است که این تفسیر، مورد پذیرش اندیشوران دیگری نظیر ثقة‌الاسلام کلینی (۱۴۰۷: ۱۱۲/۱)، فاضل مقداد (سیوری حلّی، ۱۳۶۵: ۱۸)، ملا صالح مازندرانی (۱۳۸۲: ۲۹۸/۱۰) و مانند اینان قرار دارد.

## ۲-۱. ارزیابی

این قرائت دو مؤلفه دارد: بازگشت حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی به امور سلبی، و تفسیر عینیت بر پایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی؛ اما هیچ کدام پذیرفتنی نیست.

سرچشمه مؤلفه اول، توجیه نظریه عینیت است. این در حالی است که این رویکرد نمی‌تواند تفسیر نظریه عینیت قلمداد شود؛ زیرا «عینیت صفات با ذات» تنها زمانی صادق است که صفات به مثابه حقایق ثبوتی پذیرفته شوند. این در حالی است که در این رویکرد، صفات ثبوتی بیانگر یک سلسله حقایق سلبی‌اند. بدیهی است که سلبی‌انگاری آن‌ها تنها می‌تواند توجیه‌کننده نفی زیادت آن‌ها بر ذات الهی باشد، اما حقایق سلبی نمی‌تواند عین ذات الهی باشد. این مطلب که مهم‌ترین چالش این رویکرد قلمداد می‌شود، مورد توجه برخی اندیشوران قرار گرفته است که برای نمونه به دیدگاه برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

علامه مجلسی ضمن اشاره به دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی، آن را مورد پذیرش فیلسوفان و متکلمان امامی می‌داند و در صدد تفسیر آن برآمده، دیدگاه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را شایسته تفسیر نظریه عینیت ندانسته، آن را مستلزم تعطیل می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۲). به نظر می‌رسد مقصود از تعطیل، تعطیل در حوزه هستی‌شناسی صفات است؛ زیرا وقتی حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی یک سلسله امور سلبی باشد، ذات فاقد صفات کمالی به مثابه امور ثبوتی خواهد بود.

ملاصالح مازندرانی که خود رویکرد سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را پذیرفته، این نظریه را شایسته نام «عینیت صفات با ذات» نمی‌داند، بلکه آن را شایسته نام «نفسی صفات» می‌داند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷/۳). محقق نراقی پس از تفسیر نظریه عینیت، دیدگاه ابن میثم بحرانی را مطرح نموده که صفات ثبوتی را اعتبارات عقلی می‌داند و به این نکته تصریح می‌نماید که این دیدگاه نمی‌تواند تفسیری برای نظریه عینیت باشد؛ زیرا «عینیت» فرع بر اثبات صفت است و در این دیدگاه، صفتی برای ذات الهی اثبات نشده است (نراقی، ۱۴۲۳: ۳۶۵/۲).

## ۲. عینیت مفهومی ذات و صفات

تفسیر نظریه «عینیت» به عینیت مفهومی ذات و صفات، از گذشته دور در میان الهی‌دانان مطرح بوده و مورد ارزیابی قرار گرفته است. صدرالمآلهین آن را مورد پذیرش بسیاری از عقلای مدقق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶). از جمله

پیروان آن، برای نمونه می‌توان به دیدگاه داوود مقمص اشاره نمود که ضمن پذیرش دیدگاه «عینیت» به پیروی از ابوالهذیل علاف (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹)، صفات الهی را از نگاه مفهومی عین یکدیگر می‌شمارد و تغایر مفهومی آن‌ها را مستلزم ترکیب در ذات می‌داند (شرباک، ۱۳۸۳: ۶۸). سیدحیدر آملی ضمن نسبت دادن این دیدگاه به امامیه، آن را در مقابل دیدگاه معتزله می‌داند که تغایر مفهومی صفات با ذات را پذیرفته‌اند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۴۴). شاخص‌ترین طرفدار این تفسیر ابن سیناست که در ادامه تقریر می‌شود.

## ۱-۲. تقریر

شاخص‌ترین طرفدار این تفسیر ابن سیناست و معمولاً دیدگاه ایشان از سوی اندیشوران بعدی از جمله صدرالمثلین (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶) به اختصار مطرح و به طور گذرا نقد شده است. ابن سینا با صراحت، نظریه عینیت مصداقی صفات با ذات الهی را پذیرفته (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۹) و با تحلیل آن نظریه، عینیت مفهومی صفات خدا را استنتاج نموده است که حاصل آن این است که صفات کمالی خدا نه تنها از نگاه مصداقی عین ذات الهی‌اند، بلکه حیثیت صفات نیز همان حیثیت ذات الهی است و هیچ گونه تعدد حیثیتی میان ذات و صفات الهی وجود ندارد. بر این اساس، با اینکه مفهوم کلی علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها با مفهوم ذات و نیز با یکدیگر تغایر دارد، اما این مفاهیم وقتی درباره خدا به کار می‌روند، عین یکدیگرند:

«فبان أنَّ المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والوجود والإرادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد... وأما الحياة على الإطلاق والعلم على الإطلاق والإرادة على الإطلاق فليست واحدة المفهوم... وإنما كلامنا في أمره والعلم والقدرة التي يجوز أن يوصف بها الواجب الوجود» (همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

بنابراین مفهوم «علم خدا» با مفهوم «قدرت خدا» یکی است؛ زیرا تغایر مفهومی تنها زمانی موجه است که هر کدام از این مفاهیم از یک حیثیت خاص حکایت کنند.

این در حالی است که در حوزه صفات خدا تعدد حیثیات نیز منتفی است:

«الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته، لأنَّ كلَّ واحد من صفاته إذا حَقَّق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة فهو حيٌّ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حيٌّ، وكذلك سائر صفاته» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۹).





ترادف علم، قدرت، حیات و ... می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶). ممکن است در پاسخ گفته شود که ابن سینا این مفاهیم کلی را مترادف نمی‌داند، بلکه آن‌ها را تنها در حوزه خدا مترادف می‌داند؟ پاسخ این است که از یک سو، آنچه در گزاره «خدا عالم است»، محمول قرار می‌گیرد، مفهوم کلی است، چنان که از دیگر سو، وقتی مفهوم کلی علم با مفهوم کلی قدرت متغایر باشد، مفهوم «علم خدا» نیز که حصه‌ای از مفهوم کلی علم است، با مفهوم «قدرت خدا» متغایر خواهد بود؛ زیرا مقید همان مطلق است با افزودن یک قید.

۳. لازمه این رویکرد، اشتراک لفظی مفاهیم صفات میان خدا و انسان است؛ زیرا مفاهیم این صفات در حوزه انسان با یکدیگر تغایر مفهومی دارند، در حالی که در حوزه خدا عین یکدیگرند، بنابراین قدر مشترک معنایی میان این دو وجود ندارد. این در حالی است که ابن سینا مفهوم وجود و مفاهیم وجودی را مشترک معنوی می‌داند. حاصل اینکه تغایر مفهومی صفات با ذات و با یکدیگر، خارج از محل گفتگوست. این نکته مورد توجه اندیشوران بسیاری بوده است (ر.ک: سعدیا الفیومی، ۱۸۸۰: ۸۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۶: ۳۰؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۴۷/۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷/۳). از این رو براهینی که در صدد اثبات تغایر مفهومی اند، نمی‌توانند نقد نظریه عینیت قلمداد شوند. میرسیدشریف جرجانی در سایه همین نکته، یکی از براهین دیدگاه زیادت را همین گونه نقد می‌نماید (جرجانی، ۱۴۱۹: ۴۷/۸).

### ۳. اعتباری‌انگاری صفات ثبوتی

این تفسیر که توسط ابن میثم بحرانی ارائه شده، نظریه «عینیت» را در قالب «اعتباری‌انگاری صفات خدا» تفسیر می‌نماید (ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱۲۳/۱-۱۲۴). برخی اندیشوران، این دیدگاه را به فخر رازی نیز نسبت داده‌اند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۵۱۵). علامه مجلسی نیز نظریه اعتباری‌انگاری صفات خدا را به مثابه تفسیری برای نظریه «عینیت» دانسته، آن را بیانگر عدم تحقق خارجی صفات می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۲: ۶۲/۴).

### ۳-۱. تقریر

ابن میثم پس از نقد نظریه زیادت (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۱)، نظریه عینیت را پذیرفته (همان: ۸۸)، آن را با بهره‌گیری از نظریه اعتباری‌انگاری صفات خدا تفسیر می‌نماید (همان: ۱۰۱؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۰۸/۱)؛ به این صورت که به باور وی، اتصاف ذات الهی به صفات کمالی مستلزم ترکیب و تکثر در ذات الهی نیست؛ زیرا «صفات» اعتبارات عقلی است که عقل آن‌ها را در مقایسه با غیر، اعتبار می‌نماید و لازمه اعتبار عقلی صفات، تحقق آن‌ها در نفس الامر نیست. بنابراین لازمه اتصاف ذات الهی به صفات کمالی، تحقق آن‌ها در نفس الامر نیست تا مستلزم کثرت در ذات الهی باشد:

«لا یلزم من اتصاف ذاته سبحانه بهذه الأنواع الثلاثة من الصفات ترکیب ولا کثرة فی ذاته؛ لأنّها اعتبارات عقلیة تحدثها عقولنا عند المقایسة إلى الغير ولم یلزم من ذلك أن تكون موجودة فی نفس الأمر وإن لم تعقل» (همو، ۱۴۲۷: ۱۰۸/۱-۱۰۹).

به باور وی، شناخت الهی مراتبی دارد؛ یک مرتبه‌اش این است که برای ذات الهی صفاتی قائل باشیم. این مرتبه دون مرتبه اخلاص است. مرتبه اخلاص این است که صفات را از ذات الهی سلب نماییم؛ زیرا صفات یک سلسله اعتبارات عقلی‌اند که عقول ما در مقایسه ذات الهی با دیگر اشیاء، آن‌ها را اعتبار می‌نماید (همان: ۱۲۳/۱-۱۲۴). نقطه محوری در دیدگاه ابن میثم، «اعتبار عقلی‌انگاری صفات» است که در راستای تفسیر آن، نخست، اصطلاحات «اعتباری» را بازگو نموده، در ادامه به تقریر دیدگاه ابن میثم می‌پردازیم. واژه «اعتباری» در فلسفه اسلامی چند کاربرد دارد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرارند:

الف) «اعتباری» در مقابل «اصیل» در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. «اصیل» بر خلاف «اعتباری»، منشأ بالذات آثار است که در خارج، تحقق بالذات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۴).

ب) «اعتباری» به معنای آنچه وجود منحاز و مستقل ندارد، در مقابل «حقیقی» که وجود منحاز و مستقل دارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۴). اعتباری‌انگاری وجود «رابط» که وجود «فی غیره» دارد، ناظر به همین معناست.

ج) «اعتباری» در مقابل «حقیقی» در باب مفاهیم کلی. مفهوم حقیقی (معقول

اولی / مفاهیم ماهوی) مفهومی است که می‌تواند هم در خارج و هم در ظرف ذهن موجود شود. چنین مفاهیمی نسبت به وجود خارجی و عدم و نیز نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار، «لابشرط» اند. مفاهیم «اعتباری» (معقولات ثانی) مفاهیم غیر ماهوی اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. این مفاهیم خود بر دو دسته‌اند: دسته نخست مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ به دیگر سخن، اموری اند که عین واقعیت و عین ترتب آثارند، بر خلاف ماهیت که نسبت به خارجیت و منشأ آثار «لابشرط» است. «وجود» و صفات حقیقی وجود که در خارج عین وجودند و کثرت و اختلافشان تنها در ظرف تحلیل‌های ذهنی است، مانند وحدت، فعلیت و وجوب، از این قبیل اند. چنین اموری هرگز بعینه وارد ذهن نمی‌شوند؛ زیرا حیثیت ذهن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است، لذا ورود آن‌ها در ذهن مستلزم آن است که امری خارجی و منشأ اثر، در عین حال ذهنی و فاقد اثر گردد و این انقلاب در ذات و محال است. این دسته از مفاهیم، «معقولات ثانی فلسفی» اند. دسته دوم مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است و محال است که در خارج تحقق یابند؛ چرا که تحقق آن‌ها در خارج مستلزم آن است که امری که ذاتاً فاقد آثار خارجی است، واجد آثار خارجی شود و این انقلاب در ذات و محال است. این دسته از مفاهیم، «معقولات ثانی منطقی» اند (همان: ۱۰۰۲-۹۹۹/۴).

(د) «اعتباریات» معانی تصویری یا تصدیقی عملی هستند که تحقق جز در ظرف عمل ندارند. اعتباری در این اصطلاح بیانگر کاربرد مفاهیم نفس‌الامری حقیقی در انواع رفتارها و متعلق رفتارها، به منظور دستیابی به اهداف مطلوب است (همان: ۱۰۰۸/۴؛ همو، ۲۰۰۷: ۳۴۶).

از میان این کاربردها، آنچه در نظریه ابن میثم مورد نظر است، کاربرد سوم است و واژه «اعتبارات عقلی» در کلمات ابن میثم، وام‌گرفته از شیخ اشراق است. از معقولات ثانی در کلمات سهروردی، با تعبیرات مختلفی نظیر «معقول ثانی» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۴۶/۱)، «ما لا صورة له فی الأعیان» (همان: ۳۴۳/۱ و ۳۶۴)، «ما لا هویة عینیة له» (همان: ۱۶۳/۱) و مانند این‌ها تعبیر شده است؛ اما مهم‌تر از این‌ها، تعبیراتی نظیر «اعتبارات

عقلی» (همان: ۲۵/۱)، «جهات عقلی» (همان)، «اعتبارات ذهنی» (همان) و «اوصاف اعتباری» (همان: ۳۴۳/۱ و ۳۶۴) است. منظور از اعتباری در نگاه سهروردی، مفاهیم ذهنی صرف در مقابل مفاهیم ماهوی است. بنابراین مقصود از «اعتبارات عقلی» در اندیشه ابن میثم، مفاهیم ذهنی است که امروزه به آنها «معقولات ثانی منطقی» گفته می‌شود و میان آنها و «معقولات ثانی فلسفی» تمایز نهاده می‌شود. در واقع ابن میثم صفات الهی را ذهنی صرف دانسته که از مقایسه ذات الهی با دیگر اشیاء انتزاع می‌شوند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱۰۸/۱). این تفسیر با مجموعه بیانات ابن میثم نیز هماهنگ است؛ به ویژه بیانات صریح ایشان در شرح فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام): «كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» که به نفی صفات زائد بر ذات الهی بسنده نموده، بلکه به روشنی به نفی مطلق صفات پرداخته و صفات الهی را امور اعتباری دانسته است (همان: ۱۲۳/۱-۱۲۴). بدیهی است که «اعتباری‌انگاری» به قرینه «نفی صفات در عالم خارج»، به معنای ذهنی بودن صفات الهی است. این تفسیر از واژه «اعتبارات عقلی» در اندیشه ابن میثم، نه تنها مقتضای فضای حاکم بر دوره ایشان در تفسیر معقولات ثانی است، بلکه مورد تأیید برخی دیگر از اندیشوران نظیر صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۴) و علامه مجلسی (۱۳۶۲: ۶۲/۴) نیز می‌باشد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

### ۲-۳. ارزیابی

دیدگاه ابن میثم مورد پذیرش بزرگانی نظیر صدرالمتألهین و محقق نراقی قرار نگرفته است و نقدهایی بر آن وارد نموده‌اند. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی به تبیین هستی‌شناختی صفات الهی پرداخته و این مسئله را در شمار مسائل دشواری می‌داند که برخی پژوهشگران از حل آن عاجز مانده‌اند که از جمله آنها ابن میثم بحرانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۲/۴-۱۰۳). در دیدگاه ابن میثم، میان مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی خلط گردیده و صفات الهی در شمار مفاهیم منطقی قلمداد شده‌اند، در حالی که مفاهیم منطقی تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و بهره‌ای از وجود خارجی ندارند؛ بر خلاف صفات الهی که مانند ذات الهی در ظرف خارج تحقق دارند (همان: ۱۰۴/۴).

محقق نراقی نیز به تفصیل به ارزیابی دیدگاه ابن میثم پرداخته و آن را مغایر با دیدگاه عینیت می‌داند؛ زیرا عینیت، فرع بر اثبات صفت است و در این دیدگاه، صفتی برای ذات الهی اثبات نشده است. ایشان در ادامه به نقد این دیدگاه پرداخته و آن را موجب تعطیل شناخت خدا دانسته که مخالف با شرایع انبیاست و بزرگان حکما به فساد آن تصریح کرده‌اند (نراقی، ۱۴۲۳: ۳۶۵/۲).

#### ۴. عینیت ذات الهی با مشتقات

محقق نراقی این تفسیر را به بعضی از متأخران نسبت می‌دهد (همان: ۳۶۳/۳).

##### ۴-۱. تقریر

«عینیت ذات با صفات» ناظر به عینیت مبادی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها با ذات الهی نیست، بلکه ناظر به عینیت مشتقاتی نظیر عالم، قادر، حی و مانند این‌ها با ذات خداست. توضیح اینکه صفت بر دو گونه است: یکی صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها که قائم به ذات موصوف‌اند و حمل آن‌ها بر موصوف، حمل اشتقاقی است. دوم صفاتی نظیر عالم، قادر، حی و مانند این‌ها که قائم به ذات موصوف نیستند، بلکه محمول‌هایی‌اند که بر موصوف حمل می‌شوند و حمل آن‌ها از سنخ حمل موافات است. در این میان، مقصود از صفات در نظریه عینیت، گونه دوم است که مستلزم قیام آن‌ها بر ذات موصوف نیست (همان).

##### ۴-۲. ارزیابی

در ارزیابی این دیدگاه چند نکته شایان توجه است:

۱. مشتقاتی نظیر عالم، قادر و مانند این‌ها، یا مرکب‌اند و یا بسیط. اگر مقصود از آن‌ها، ذات متصف به مبدأ باشد، عینیت آن‌ها با ذات قابل پذیرش نیست؛ زیرا در این صورت، مشتقات مرکب‌اند و «ذات» در آن‌ها چیزی غیر از مبدأ است. بنابراین عینیت آن‌ها با «ذات» صحیح نیست. اما اگر آن‌ها را بسیط و عین مبدأ بدانیم، تفاوت «عالم» و «علم»، اعتباری خواهد شد و به صحت حمل اولی و عدم صحت حمل دومی برمی‌گردد. در این صورت، عینیت صفات با ذات، به عینیت ذات با مبادی نظیر علم،

قدرت و مانند این‌ها باز می‌گردد که صاحب این دیدگاه آن را نمی‌پذیرد.

۲. مفاهیمی نظیر عالم، قادر و مانند این‌ها «اسماء» نامیده می‌شوند نه «صفات».
- آنچه در مسئله عینیت مطرح است، عینیت صفات با ذات الهی است نه اسماء (همان).
۳. محقق نراقی این تفسیر را این گونه نقد می‌نماید که عینیت ذات با مشتقات، اختصاصی به خداوند ندارد، بلکه درباره انسان نیز چنین است (همان: ۳/۳۶۳-۳۶۴).

## ۵. عینیت وجودی ذات و صفات الهی (تفسیر حکمت متعالیه)

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از سلسله مبانی هستی‌شناختی، به تقریر نظریه عینیت پرداخته است.

### ۱-۵. تقریر

این تفسیر که بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه پی‌ریزی شده است، ضمن پذیرش تغایر مفهومی صفات و ذات و نفی نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، بر عینیت صفات حقیقی با ذات تأکید دارد؛ به این معنا که این صفات به عین وجود ذات موجودند و ذات در عین بساطت به آن‌ها متصف می‌شود و این صفات از حاق وجودش انتزاع می‌شود:

«الحق فی معنی کون صفاته عین ذاته، أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحادية بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالی متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحیثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعین ذاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶).

### ۲-۵. مبانی

صدرالمتألهین بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه از قبیل اشتراک معنوی وجود (همان: ۳۵/۱)، اصالت وجود (همان: ۳۸/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۶)، تشکیک وجود (همو، ۱۹۸۱: ۳۶/۱-۳۷)، بساطت وجود (همان: ۵۱-۵۰/۱) و نحوه تحقق مفاهیم فلسفی (همان: ۳۳۶/۱-۳۳۷) این تفسیر را ارائه نموده است که در این میان با چشم‌پوشی از مبانی

عمومی نخست، مبنای اخیر نقش مستقیمی در تقریر این تفسیر دارد و بجاست که به اختصار آن را تقریر نماییم.

مفاهیم در یک تقسیم، به معقولات اولی و معقولات ثانی و این نیز به منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود. نحوه وجود مفاهیم فلسفی همواره مورد گفتگو بوده، سه دیدگاه در آن ارائه شده است:

دیدگاه اول بر همسان‌انگاری مفاهیم فلسفی و منطقی تأکید دارد و در آن، میان مفاهیم منطقی و فلسفی تفکیک نشده، حتی گاهی مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم منطقی قلمداد شده است. این دیدگاه در کلمات ابن سینا و بهمنیار مشهود است و توسط سهروردی و محقق طوسی تکامل یافت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱/۲۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۱/۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۶۷-۶۵؛ نیز ر.ک: رامین و سیفعلی‌پور، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

دیدگاه دوم ضمن تفکیک میان مفاهیم فلسفی و منطقی، اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی و اتصاف و عروض ذهنی مفاهیم منطقی را مطرح نمود. این دیدگاه توسط محقق قوشچی پایه‌گذاری شد و توسط فیلسوفان بعدی تکامل یافت (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/۲۷۱-۲۷۲).

دیدگاه سوم که توسط صدرالمآلهین پایه‌گذاری شد و مورد پذیرش پیروان حکمت متعالیه قرار گرفت، بر اتصاف و عروض خارجی مفاهیم فلسفی تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۶-۳۳۷ و تعلیقه سبزواری در ۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۳۹۵).

بررسی تفصیلی این‌ها خارج از نوشتار حاضر است و نگارنده اول، در نوشتاری دیگر به بررسی آن‌ها پرداخته است (توکل و اسماعیلی، ۱۳۹۹: ۹-۲۶). آنچه در اینجا اهمیت دارد و مبنای تقریر صدرایی نظریه عینیت را تشکیل می‌دهد، دیدگاه سوم است که توضیح آن ارائه می‌شود.

صدرالمآلهین به تفکیک معقولات ثانی منطقی و فلسفی پرداخته و به تفصیل به نقد دیدگاه سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۲۶ و ۳۴۳) پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۱۸۰-۱۸۱). به باور صدرالمآلهین، ظرف عروض و اتصاف معقولات منطقی تنها ذهن است؛ اما معقولات فلسفی علی‌رغم آنکه در ظرف ذهن بر موضوع خود عارض می‌شوند، اتصاف اشیاء به آن‌ها گاه به لحاظ ذهن و گاه به لحاظ خارج است (همان).



صدرالمتألهین در نگرش ابتدایی، دیدگاه دوم را پذیرفته، عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی را مطرح می‌نماید (همان: ۱۳۹/۱-۱۴۰)؛ اما در نگرش نهایی، آن را نقد می‌نماید.

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین، ذیل قاعده فرعیت و محمولات عدمی ارائه شده است. قاعده فرعیت دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است: جنبه ایجابی (ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له)، مفادش این است که محمول تنها زمانی برای موضوعش ثابت می‌گردد که موضوع قبلاً ثبوت داشته باشد (همان: ۲۱۴/۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۱۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۹/۱). جنبه سلبی (قید «دون الثابت»)، مفادش این است که ثبوت ثابت برای «مثبت له» فرع بر ثبوت ثابت نیست. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع، فرع بر ثبوت محمول نیست و لازم نیست که محمول علاوه بر وجود لغیره، وجود فی نفسه داشته باشد. وجود رابطداری محمول کافی است و لازم نیست وجود رابطی داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۱). اغلب فیلسوفان، جنبه سلبی را نیز همچون جنبه ایجابی آن پذیرفته‌اند. دلیل آنان، گزاره‌های موجه معدوله است که در آن‌ها امور عدمی محمول‌اند.

صدرالمتألهین در نگاه آغازین، دیدگاه مشهور را پذیرفته، عدمی بودن صفت را با خارجی بودن اتصاف ناسازگار نمی‌داند (همان). اما دیدگاه نهایی ایشان متفاوت است و در آن، عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف سازگار نیست؛ زیرا «اتصاف» نسبت و ربط است و ربط تابع طرفین است، پس اتصاف تابع دو طرف است. بر این اساس، هر گاه ربط وجود داشته باشد، دو طرف آن نیز وجود دارند. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط دلالت دارد. بنابراین اگر محمولی معدوم و سلب محض نباشد و قضیه به سالبه بازگشت ننماید، هرگز نمی‌توان حکم به عدم محمول در ظرف اتصاف و ثبوت آن برای موضوع داد. بلکه ناگزیر محمول در ظرف ثبوت، حظی از وجود دارد (همان: ۳۳۶/۱-۳۳۷).

صدرالمتألهین این دیدگاه را گرچه درباره قضایایی که محمولات آن‌ها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند، بیان داشته و ضرورت تحقق این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات می‌نماید، اما استدلال فوق عمومیت داشته، در باب مفاهیم

فلسفی نیز صادق است؛ زیرا مشهور فیلسوفان آن‌ها را فاقد مایزاء خارجی دانسته، اما اتصاف آن‌ها را خارجی می‌دانند. اساس استدلال مزبور این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد (ظرف اتصاف موضوع به حکم) محقق‌اند و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج است، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، تحقق خارجی دارند، هرچند نحوه ثبوت و تحقق آن‌ها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند، نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۳۹۴).

در اندیشه صدرالمآلهین، تمام معقولات ثانی فلسفی حاکی از حیثیت‌های اندماجی متن واقع‌اند؛ بدین معنا که مثلاً در باب مفهوم علیت و مفهوم وحدت، تمام حقیقت خارجی وجود دارای حیثیت تأثیری و علیت یا حیثیت وحدت است. این حیثیت‌ها از حاق وجود و از تمام آن انتزاع می‌شوند، نه از حد و تعیین آن. تمام متن وجود شیء خارجی، ویژگی علیت یا وحدت دارد. در اینجا با شیء واحدی روبه‌رو هستیم که حیثیات متعدد را در خود به صورت اندماجی داراست. اشاره به قید اندماج برای این صفات از آن روست که تعدد آن‌ها، سبب ایجاد تکرر و تعدد در متن واقع و افزایش بر آن نمی‌شود. در اینجا نیز اتحاد حیثیات اندماجی با وجود، از نوع اتحاد متحصل و لامتحصل است. متن وجود شیء، متحصل و تمام حیثیات متکثری که منشأ انتزاع معقولات ثانی هستند، لامتحصل است. با این بیان، حیثیاتی مانند وحدت، علیت، فعلیت و... که از متن وجود انتزاع می‌شوند، به حیثیت تقییدی وجود به موجودیت متصف می‌شوند. حکم موجودیت به طور حقیقی از آن حقیقت وجود است؛ یعنی وجود مصداق بالذات برای معنای موجود است. اما به دلیل اتحادی که این حیثیات در خارج با حقیقت وجود دارند و در حاق آن و در تمام ذات آن حضور دارند، این حکم به واسطه حقیقت وجود به آن‌ها نیز سرایت می‌کند. این حیثیات موجودند، اما به نفس وجود و نه به صورت امر افزوده‌ای بر آن. وجود مفاهیم فلسفی به واسطه حیثیت تعلیلی وجود نیست، یعنی وجود علت اتصاف حقیقی آن‌ها به وجود نیست، بلکه این حیثیات در خود حقیقت خارجی وجود و به واسطه آن موجودند. تأکید بر موجود بودن به متن وجود در حیثیت تقییدی اندماجی، بر خلاف حیثیت تقییدی نفادی که موجود به نفاذ

و پایان وجود است، نشانه مهم‌ترین اختلاف میان این دو است. در مورد ماهیت نمی‌توان این تعبیر را به کار برد؛ زیرا ماهیت از حد وجود و نه از حاق آن انتزاع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۱، تعلیقه سبزواری؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۵/۱). البته معقولات ثانی نیز همانند ماهیت اعتباری هستند؛ اما نحوه اعتبار ماهیت با این مفاهیم متفاوت است و اعتباری بودن آن‌ها در واقعی و نفس‌الامری بودن آن‌ها، خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند. بنابراین هنگامی که می‌گوییم وحدت در خارج به واسطه وجود موجود است، در اینجا وساطت از نوع حیثیت تقییدی اندماجی است. همه این حقایق نفس‌الامر دارند، در عین آنکه مصداق بالذات برای موجود نخواهند بود و اولاً و بالذات موجود نیستند و تنها ثانیاً و بالعرض موجودند. با قطع نظر از وجود و حیثیت تقییدی آن، این حقایق مصداق بالذات برای معدوم هستند، ولی به نفس وجود، همه این حقایق نفس‌الامر یافته‌اند و حکم موجود بودن را به واسطه وجود می‌پذیرند. این حقایق به حسب ذاتشان معدوم بالذات‌اند، ولی به برکت وجود حظی مجازی و عرضی پیدا می‌کنند. صدرالمতألّهین بر خلاف فیلسوفان پیشین، موطن تقرر معقولات ثانوی همچون وحدت، علیت، فعلیت و مانند این‌ها را خارج دانست؛ اما تقرر هر امری به حسب خود آن است و نباید از مفهومی همانند علیت، همان نحوه تقرر مفهوم وجود یا ماهیت را انتظار داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۶-۳۳۷). بنابراین خارجی بودن منشأ انتزاع این مفاهیم، به معنای تعدد در عین خارجیت و اصالت یافتن آن‌ها نیست. وجود چنین مفاهیمی و نحوه تقرر آن‌ها چنان است که به نفس همان متن اصیل موجود می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۵/۱).

حاصل اینکه مفاهیم فلسفی، گرچه دارای تحقق خارجی‌اند، اما دارای وجود انضمامی و جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه به صورت مندمج و در هم تنیده تقرر خارجی دارند. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه مشهور فلاسفه در این است که مشهور فلاسفه، تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را به صورت مطلق مورد انکار قرار داده و به نفی مابایزاء خارجی پرداخته‌اند، اما در این دیدگاه، تنها وجود انضمامی آن‌ها مورد انکار قرار گرفته و وجود اندماجی آن‌ها تثبیت شده است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه سهروردی در این است که سهروردی ضمن تفسیر عروض به عروض انضمامی و تخصیص وجود خارجی

به وجود خارجی انضمامی، هر گونه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را انکار نموده، اما در این دیدگاه در معنای عروض تعمیم داده شده و شامل عروض اندماجی نیز می‌گردد و مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی دارای عروض خارجی قلمداد می‌شوند؛ با این تفاوت که عروض در مفاهیم ماهوی، همان عروض انضمامی است، اما در مفاهیم فلسفی، عروض اندماجی است. دیدگاه نهایی صدرالمآلهین مورد پذیرش برخی فلاسفه معاصر نیز قرار دارد.

### ۳-۵. مؤلفه‌ها

در سایه مبانی هستی‌شناختی پیش‌گفته، نظریه عینیت را این گونه می‌توان تقریر نمود که صفات حقیقی نیز همچون مفاهیم فلسفی با حیثیت تقییدی اندماجی وجود ذات و به نفس وجود واجب موجودند؛ بدین معنا که این صفات در واقع حیثیات اندماجی متعددی از متن ذات خدایند که به واقع در خارج موجودند و خارجی بودن آن‌ها به نفس وجود حق است. این موجودیت همان است که ما در معقولات ثانی فلسفی نسبت به متن وجود می‌شناسیم؛ همه متن وجود حق تعالی، یکسر و یکپارچه، علم و قدرت و رحمت و اراده و... است. در این دیدگاه، نه می‌توان این صفات را معدوم دانست، زیرا نتیجه آن این است که خداوند عالم و قادر و رحیم و رحمان و مرید و... نباشد و نه می‌توان آن‌ها را زاید بر ذات شمرد و برای آن‌ها وجودی جز وجود ذات انگاشت، زیرا تعدد قدما لازم می‌آید. بلکه همه آن‌ها حیثیات انباشته و جهات نهفته و اندکاکی و استهلاکی متن وجود حق تعالی هستند که به وجود او موجودند. صدرالمآلهین با اشاره به اینکه تحقق صفات باری تعالی در مرحله ذات همانند ماهیات، حیثیت تقییدی است، محل انتزاع آن‌ها را کل متن وجود حق و عین آن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸). همان ذات واحد و بسیط در عین وحدت و بساطت، کثرات را به نحو اندماجی داراست.

صفات کمالی خدا از یک سو به حیثیت تقییدی متحقق و مصداق بالذات موجود نیستند و افزایشی بر متن ایجاد نمی‌کنند؛ پس کثرت وجودی و متنی در پی ندارند، بلکه همان متن واحد، تحمل همه این حقایق را دارد. از دیگر سو این حیثیت تقییدی، نه

به نحو نفادی یا شأنی بلکه به نحو اندماجی و اندکاکمی در مقام ذات جریان دارد؛ یعنی حتی کثرت مشهود در حیثیت تقییدی نفادی و شأنی نیز در آن موطن دیده نمی‌شود و در سراسر متن وجود حق تعالی حضور داشته، هم‌پای آن وجود، گسترده شده است. طبیعی است که در این وضعیت، عینیت این شئون ذاتیه با متن وجودی ذات حق بسیار شدید بوده، درجه بسیار بالایی خواهد داشت.

تقریر صدرالمتألهین را ضمن نکات زیر می‌توان جمع‌بندی نمود:

۱. صفات خدا اعتباری محض نیستند، به این معنا که صرفاً ذهن آن‌ها را از پیش خود و بی‌آنکه واقعی در خارج داشته باشند، بسازد؛ بلکه ریشه در واقع دارند و ذات در خارج به گونه‌ای است که ذهن از آن چنین برداشتی می‌کند. نقد صدرالمتألهین بر امثال دیدگاه ابن میثم نیز ناظر به همین نکته است (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۴).

۲. ذهن در حوزه فهم صفات در یک مقام، حیثیت انفعال دارد (حیثیت انتزاع از خارج) و در یک مقام، حیثیت فعال (حیثیت جداسازی و دسته‌بندی مفاهیم). به عبارت دیگر، این مفاهیم از یک سو در خارج ریشه دارند و ما از آن‌ها منفعل هستیم، نه آنکه خودمان آن‌ها را در ذهن بسازیم، ولی از دیگر سو در خارج به شکل جدا از هم موجود نیستند، بلکه در متن واقع به نحو اندماجی و جمعی موجودند و ذهن ما این حیثیت‌های مجتمع را از هم جدا می‌سازد که از این جهت، ذهن ما حیثیت فعال دارد، هر چند این حیثیت فعال در ما، در پی حیثیت انفعال و وجود این حقایق در خارج از ما صورت گرفته است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۶۵).

۳. هر اندازه مرتبه وجودی شیء شدیدتر باشد، به همان اندازه واجد کمالات بالاتر و شدیدتری است و به همان اندازه نیز کثرت از ساحت آن رخت برمی‌بندد و تمام این کمالات به نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در آن وجود ثابت. نفس ذات نامتناهی حق و متن وجودی اطلاقی او در بالاترین درجه وجودی قابل تصور (اطلاق و عدم تاهمی) است. به همین دلیل، بالاترین درجه کمالات به نحو اطلاقی و بدون زیادتیی بر متن ذات برای او ثابت است.

۴. هیچ تلازمی میان کثرت مفهومی و مصداقی وجود ندارد و مفاهیم متکثر صادق بر ذات الهی، هیچ گونه ناسازگاری با بساطت او ندارد.

## ۴-۵. ارزیابی و جمع‌بندی

تفسیر حکمت متعالیه از نظریه عینیت، دقیق‌ترین تفسیری است که ضمن پذیرش تغییر مفهومی صفات و ثبوتی‌انگاری حقیقت نفس‌الامری آن‌ها، عینیت صفات ثبوتی حقیقی با ذات الهی را موجه می‌نماید. قاعده فلسفی‌ای که در ترسیم این بحث یاری می‌کند، قاعده «بسیط الحقیقه» است. حقیقت بسیط در تمام شئون افزایی و ابرازی خود حضور دارد؛ همان‌گونه که نفس انسانی به عنوان یک حقیقت بسیط، در تمام قوای خود به نحو حضور وحدت در کثرت حاضر است. به عبارت دیگر، حقیقت بسیط در هر مقامی عین آن است، نفس در مقام عقل، عقل است. این قاعده در یک مقام دیگر، عهده‌دار تبیین چگونگی حضور کثرت در وحدت نیز هست که با بحث حاضر ارتباط دارد. در این تقریر گفته می‌شود که حقیقت بسیط، تمام حقایق را در خود جای داده است؛ مثلاً نفس در مقام اطلاقی خود، یعنی در مقامی که هنوز قوای نفسانی از هم تمایز نیافته‌اند، حقیقت عقل، خیال و حس را در خود دارد. در چنین مقامی از قوای متمایز نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا تکرر آن‌ها مستلزم خارج شدن از مقام بساطت اطلاقی نفس است. نفس در مقام وحدانی خود به نحو اطلاقی و اندماجی، همه شئون و قوای خود را داراست. بنابراین «بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء ولیس بشیء منها» در مقام ذات به معنای این است که حقیقت بسیط، وجود همه امور و اشیاء را در خود به نحو اندماجی داراست. یک حقیقت بسیط به نفس وجودش همه چیز را در خود دارد، بدون اینکه تکثیر یا امتیازی در متن وجودش پدید آید.

مطابق این قرائت صدرایی، در پاسخ به این پرسش که «کیفیت تحقق احکام و صفات و کمالات و حقایق در مقام ذات چگونه است؟ و آیا موجب تکثیر می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر موجب تکثیر نیست، چگونه این همه حقایق و احکام در آنجا هست، ولی منشأ تکثیر نمی‌شود؟» باید گفت: هر اندازه مرتبه وجودی شیء بالاتر و درجه وجودی آن شدیدتر باشد، به همان اندازه واجد کمالات بالاتر و شدیدتری خواهد بود و به همان اندازه نیز کثرت از ساحت آن رخت برمی‌بندد و تمام این کمالات به نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در آن وجود ثابت خواهند بود. نفس ذات نامتناهی حق و متن وجودی اطلاقی او در بالاترین درجه وجودی قابل تصور یعنی اطلاق و عدم تناهی

است. به همین دلیل، بالاترین درجه کمالات، یعنی کمالات به نحو اطلاقی و بدون زیادتی بر متن ذات برای او ثابت خواهد بود؛ بدین معنا که احکام و کمالات اطلاقی به نفس ذات او موجودند و هیچ گونه زیادتی بر نفس ذات ندارند. اساساً اطلاق و صرافت وجود چنین اقتضا می کند که به نفس همان وجود، همه صفات و احکام بدون تمیز از یکدیگر موجود باشند. همان یک وجود است که هم وحدت، هم تشخیص، هم اطلاق، هم عدم تاهی و... را دارد.

### نتیجه گیری

۱. تفسیر نظریه عینیت بر پایه سلبی انگاری صفات ثبوتی صحیح نیست؛ زیرا «عینیت صفات با ذات» تنها زمانی صادق است که صفات به مثابه حقایق ثبوتی پذیرفته شوند. این در حالی است که در این رویکرد، صفات ثبوتی بیانگر یک سلسله حقایق سلبی اند.

۲. تفسیر نظریه عینیت به عینیت مفهومی، از یک سو مستلزم برگشت گزاره های صفات الهی به هوهویت است، و از دیگر سو، لازمه اش اشتراک لفظی مفاهیم صفات میان خدا و انسان است.

۳. تفسیر نظریه «عینیت» در قالب «اعتباری انگاری صفات خدا»، بیانگر خلط مفاهیم منطقی و فلسفی است. در این تفسیر، صفات الهی در شمار مفاهیم منطقی قلمداد می شوند، در حالی که مفاهیم منطقی تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و بهره ای از وجود خارجی ندارند؛ بر خلاف صفات الهی که مانند ذات الهی در ظرف خارج تحقق دارند.

۴. صدرالمتألهین بر پایه مبانی هستی شناختی حکمت متعالیه، ضمن پذیرش تغایر مفهومی صفات و ذات و نفی سلبی انگاری صفات ثبوتی، بر عینیت صفات حقیقی با ذات تأکید دارد؛ به این معنا که این صفات به عین وجود ذات موجودند و ذات در عین بساطت به آن ها متصف می شود و این صفات از حاق وجودش انتزاع می شود. صفات حقیقی با حیثیت تقییدی اندماجی وجود ذات و به نفس وجود واجب موجودند؛ بدین معنا که این صفات در واقع حیثیات اندماجی متعددی از متن ذات خدایند که به واقع در خارج موجودند و خارجی بودن آن ها به نفس وجود حق است.

## کتاب‌شناسی

۱. آمدی، سیف‌الدین علی بن محمد، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۲. آمدی، سیدحیدر، *نقد النمود فی معرفه الوجود*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۴. همو، *الشفاء، الالهیات*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۵. همو، *الشفاء، المنطق*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ج)
۶. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۸. ابن میثم بحرانی، *کمال‌الدین میثم بن علی، شرح نهج البلاغه*، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۷ ق.
۹. همو، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۱۰. ابن میمون قرطبی اندلسی، موسی، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین اتای، بی‌جا، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۹۷۲ م.
۱۱. اسماعیلی، محمدعلی، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۶ ش.
۱۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، قاهره، المکتبه الازهریه، بی‌تا.
۱۳. همو، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، آلمان، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ ق.
۱۴. افلوطین، دوره آثار افلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۹۶ ش.
۱۶. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. توکلی، نسرین، و محمدعلی اسماعیلی، «تفسیر معقولات ثانی فلسفی در اندیشه صدرالمতألهین و شهید صدر»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، سال هجدهم، شماره ۲ (پیاپی ۷۰)، زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۹. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *شرح المواقف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. جوادی آمدی، عبدالله، *رحیق مختوم*، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک بن عبدالله، *الشامل فی اصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. همو، *کتاب الارشاد الی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. حسینی طهرانی، سیدهاشم، *توضیح المراد (تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد)*، چاپ سوم، تهران، مفید، ۱۳۶۵ ش.
۲۴. حفنی، عبدالمنعم، *موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودیة*، بی‌جا، مکتبه مدبولی، بی‌تا.



۲۵. دوانی، جلال‌الدین محمد، *سبع رسائل؛ رسالة اثبات الواجب الجديدة*، تقديم تحقيق و تعليق سيداحمد تويسركاني، تهران، ميراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. رامین، فرح، و مریم سیفعلی پور، «مفاهیم کلی در فلسفه سینوی و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۲۷. سعید الفیومی، سعید بن یوسف، *کتاب الامانات والاعتقادات*، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا در آمریکا، ۱۸۸۰ م.
۲۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. همو، *النافع یوم الحشر فی شرب الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۱. شریاک، دن کوهن، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکرم، *الملل والنحل*، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۴. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۳۵. همو، *شرح اصول الکافی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، چاپ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۷. همو، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، تحقیق صباح الربیعی، قم، فدک، ۲۰۰۷ م.
۳۹. همو، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *الرسالة السعدیة*، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ ق.
۴۱. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تقديم و تعليق جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۴۲. همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. همو، *لواعب البینات؛ شرح اسماء الله تعالی و الصفات*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة، ۱۴۰۶ ق.
۴۵. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعليق نجفقلی حبیبی،

- چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، شرح حکمة الاشراق، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، جهان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. مازندرانی، محمدصالح، شرح اصول الکافی، تصحیح و تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۵۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۴. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، جامع الافکار و ناقد الانظار، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق.
۵۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۵۶. همو، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵۷. ولفسن، هری اوسترین، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ ش.
۵۸. یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراقی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.