

The Infinite Existence of God in the View of Master Mesbah and Its Evaluation Based on the Ultimate Perspective of Mulla Sadra

Rouhollah Souri¹ 

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: souri@khu.ac.ir

Abstract

Master Mesbah considers the existence of God as "unlimited intensity." Emphasizing the gradation and longitudinal plurality of existence, he holds a hierarchical gradation to the extent that each level possesses perfections superior to and without deficiencies of the lower ranks. Therefore, the divine existence, being at the highest level of this hierarchical system, has infinite perfections and intensity of existence. He perceives, for the contingent beings, an existence beyond the cause. Consequently, the expansive essence of God's existence, as the cause of all causes, is limited by its contingent effects. He attributes his perspective to Mulla Sadra. However, this perspective has shortcomings: 1. Contingent beings do not have an existence beyond the cause, and nothing other than the will of the causal existence defines them. They cannot limit the expansive existence of the first cause, and God is the "unlimited intensity." 2. This perspective does not align with the explicit statements of Sadra al-Muta'allihin and the mystics. Mulla Sadra emphasizes that discussing the gradation and longitudinal plurality of existence is a preliminary framework that prepares the mind for the ultimate perspective. This research employs an analytical-critical method to elucidate Master Mesbah's perspective and evaluates it based on the ultimate viewpoint of Mulla Sadra.

Keywords: Causal Relation, God's Expansive Infinite, God's Intensive Infinite, Mesbah Yazdi, Mulla Sadra.

Introduction

Most Muslim scholars and some Western theologians acknowledge the existence of God as unlimited. However, there are significant differences in interpreting this infinity. Some consider it exclusive to divine actions, while others attribute it to divine attributes and essence. Additionally, some believe only in the "unlimited essence," and others speak of the "unlimited will." This article analyzes and compares the perspectives of two Muslim philosophers on this matter: 1. Mulla Sadra (1571-1640 CE), the founder of one of the most important philosophical schools in the Islamic world, Transcendent Philosophy. 2. Mesbah Yazdi (1934-2020 CE), recognized as a prominent contemporary philosopher. Both scholars view the relation of divine infinity to the divine essence, but they differ in their interpretation. This article employs an analytical-critical method to elucidate and compare their views, critiquing Mesbah's perspective based on Mulla Sadra's final viewpoint.



University of Tehran

Research Findings

Mulla Sadra provides two interpretations of divine infinity in the divine essence. According to him, the first interpretation is a middle ground presented merely to prepare the audience's minds. According to this perspective, existence is a skeptical matter with various levels, each of which surpasses the perfections of lower ranks without any deficiencies. Following this, the highest ranks of this skeptical system constitute a being that possesses all perfections without any flaws, and its existential intensity is unlimited, known as the "unlimited essence." The unlimited essence, by casting its perfections downward, creates the lower ranks and essentially is their creator. Knowing God as the unlimited essence implies that His perfections and existential intensity are infinite, but nevertheless, His existence is specially designated (the highest ranks) and does not encompass the lower ranks. In other words, the fact that other levels exist within Him means that the extent of His existence is limited by the existence of the lower levels.

In his final perspective, Mulla Sadra considers the extent of God's existence as unlimited. When he turns causality into contingency and replaces existence with appearance, he attributes the divine essence with an existence of infinite scope that will not be realized in any other existence throughout its length and breadth. In this interpretation, the divine existence does not fit into a particular rank and will fill all existential positions. This reading of the divine essence is referred to as "unlimited will" by the current research. Mulla Sadra emphasizes that the second reading (unlimited will) is his final perspective, and the initial perspective is a tolerant view that is preliminarily introduced to pave the way for accepting the second perspective.

Most Muslim philosophers have followed this perspective, but some, like Mesbah, refrain from accepting the final viewpoint of the Transcendent Philosophers to avoid the apparent consequence of personal unity of existence. He endeavors to maintain skepticism about the existence and regards the divine essence within the realm of the "unlimited essence," avoiding association with the "unlimited will." The main root of the differences between Mulla Sadra and Mesbah lies in their interpretation of the principle of causality. Mesbah, for the contingent, sees an existence beyond the cause that limits the extent of the causal existence. Consequently, God is restricted by His contingent beings and is placed in the skeptical system. Based on this, God is the "unlimited essence" but not the "unlimited will." However, in Mulla Sadra's final perspective, the contingent is considered an extension of the causal existence, added to it without an additional existence. Therefore, the extent of God's existence will not be limited by His contingent beings, and in addition to the "unlimited essence," the "unlimited will" is also present.

Conclusion

The judgment between these two perspectives depends on their judgment of the truth of contingency. Misinterpreting the truth of the contingent and limiting its extent of existence is one of the most significant drawbacks of Mesbah's perspective. Another drawback is associating their perspective with Mulla Sadra and the mystics, which contradicts their explicit statements.



University of Tehran

References

- Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi (2004). *Teaching Philosophy*. 4th edition. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- . (1984). *Commentary on the Book End of Wisdom (Ta'liqat 'Alā Nihāyat al-Ḥikma)*. 1st edition. Qom: Dar Rah-e Haq. (in Arabic)
- . (2011). *In Search of Islamic Mysticism*. 4th edition. Qom: Imam Khomeini Institute. (in Persian)
- . (2012). *Explanation of the Book the End of Wisdom (al-Sharḥ 'Alā Nihāyat al-Ḥikma)*. 3rd edition. Qom: Imam Khomeini Institute. (in Arabic)
- Mulla Sadra. (1981). *The Four Journeys (Asfār)*. 4th edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath. (in Arabic)
- . (1981). *The Divine Witnesses (al-Shawāhid al-Rubūbiyya)*. 1st edition. Mashhad: Al-Markaz al-Jami'i lil-Nashr. (in Arabic)
- . (1987). *Interpretation of the Holy Quran*. 1st edition. Qom: Bidar Publications. (in Persian)

Cite this article: Souri, R. (2024). The Infinite Existence of God in the View of Master Mesbah and Its Evaluation Based on the Ultimate Perspective of Mulla Sadra. *Philosophy and Kalam*, 56 (2), 415-435. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2023.365962.523435>



Article Type: Research Paper

Received: 9-Oct-2023

Received in revised form: 22-Nov-4641

Accepted: 16-Dec-2023

Published online: 10-Mar-2024

وجود نامحدود خدا از نگاه استاد مصباح و ارزیابی آن بر پایه دیدگاه نهایی صدرالمتألهین

روح الله سوری^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه:
souri@khu.ac.ir

چکیده

استاد مصباح یزدی، وجود خداوند را «نامحدود شدی» می‌داند. وی با تأکید بر تشکیک و کثرت طولی وجود، به مراتبی تشکیکی قائل است که هر یک، کمال‌های رتبه‌های پایین را به گونه‌ای برتر و بدون کاستی‌ها داراست؛ بنابراین وجود الهی که در والاترین مرتبه این نظام تشکیکی قرار دارد، کمال و شدت وجودی نامتناهی دارد. ایشان، برای معلول، وجودی افزون بر علت می‌بیند. در نتیجه، سبب وجودی خداوند که علت همه علت‌هاست، از سوی معلول‌هایش محدود می‌شود. بر اساس نگرش استاد مصباح، وجود خداوند تنها «نامحدود شدی» است و «نامحدود سعی» نیست. وی دیدگاه خود را به ملاحظه نسبت می‌دهد. این دیدگاه کاستی‌هایی دارد: ۱. معلول‌ها، وجودی افزون بر علت ندارند و چیزی جز شأن وجودی علت نیستند و نمی‌توانند گستره وجودی علت نخستین را محدود سازند. ۲. استناد این دیدگاه به صدرالمتألهین و عارفان با سخنان صریح آنها سازگاری ندارد. ملاحظه تأکید می‌کند که سخن از تشکیک و کثرت طولی وجود (که مانع عدم تناهی سعی خداوند است)، طرحی مقدماتی است که ذهن را برای دیدگاه نهایی او آماده سازد. دیدگاهی که صدر در آن، خدا را «نامحدود سعی» می‌داند. پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی-انتقادی دیدگاه استاد مصباح را تبیین کرده و آن را بر پایه دیدگاه نهایی ملاحظه ارزیابی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ربط علی، سبب نامحدود خدا، شدت نامحدود خدا، مصباح یزدی، ملاحظه.

استناد: سوری، روح الله (۱۴۰۲). وجود نامحدود خدا از نگاه استاد مصباح و ارزیابی آن بر پایه دیدگاه نهایی صدرالمتألهین. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۲)، ۴۱۵-۴۳۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷

بازنگری: ۴۰۲۰/۰۸/۱۲

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.365962.523435>



مقدمه

بیشتر حکیمان مسلمان، وجود الهی را نامتناهی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۶۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۷۵؛ محیی‌الدین، بی‌تا: ج ۲: ۲۱۲). برخی فیلسوفان غربی نیز چنین باوری دارند (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۸۲؛ اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۷-۶). صدرالمتألهین در حکمت متعالیه خود، از دوگونه عدم تناهی برای خداوند سخن می‌گوید. او آن‌گاه که از تشکیک وجود سخن می‌گوید ذات الهی را برترین رتبه این نظام تشکیکی می‌داند که همه کمال‌های پایین را به‌گونه‌ای برتر و بهتر داراست. بنابراین درجه و شدت وجودی او نامتناهی است؛ اما در رتبه‌ی اعلاهی خویش گنجیده و مراتب دیگر را فرامی‌گیرد. این خوانش از ذات الهی «نامحدود شدی» نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱: ۳۵۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱: ۱۱۵؛ همان: ج ۴: ۲۸۸). اما آن‌گاه که ملاصدرا علیّت را به تشّان باز می‌گرداند و تشکیک را به‌جای وجود در ظهور پیاده می‌سازد، ذات الهی را وجودی با گستره‌ی بیکران قلمداد می‌کند که وجود دیگری در عرض و طول او تحقق نخواهد یافت. در این تلقی، وجود الهی در رتبه‌ی ویژه‌ای نگنجیده و همه‌ی آنچه را که پیشتر جایگاه‌های وجودی خوانده می‌شد، پُر خواهد کرد. این خوانش از ذات الهی از سوی پژوهش کنونی «نامحدود سعی» نامیده می‌شود.^۱ ملاصدرا تأکید می‌کند که خوانش دوم (نامحدود سعی) دیدگاه پایانی اوست و دیدگاه نخست، نگاهی تسامحی است که برای جنبه‌های آموزشی و مماشات با مخالفان مطرح شده‌است. پیش‌تر فیلسوفان معاصر از این دیدگاه پیروی کرده و ذات الهی را نامحدود سعی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۷۴: ج ۱: ۲۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۱: ۲۲؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ج ۲: ۲۵۳؛ ابن سینا (تعلیق‌ه حسن‌زاده آملی)، ۱۳۷۵: ۴۹۷).

با این‌همه برخی فیلسوفان، دیدگاه نهایی صدرالمتألهین را برای پرهیز از پیامد روشن آن یعنی وحدت شخصی وجود، بر نمی‌تابند. نوصدراییانی مانند استاد مصباح یزدی می‌کوشند با پافشاری بر تشکیک وجود، ذات الهی را در حیطه نامحدود شدی نگاه دارند و از انتساب نامحدود سعی به آن جلوگیری کنند (بنگرید: مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۲: ۳۵۰). پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی-انتقادی، دیدگاه استاد مصباح را تبیین، نقد و بررسی نموده و نشان می‌دهد این دیدگاه افزون بر این که فی‌نفسه نادرست است، نگاهی دربرابر ملاصدراست، نه تفسیر و خوانشی از آن. ریشه اصلی اختلاف‌ها میان ملاصدرا و استاد مصباح، به تفسیر آن‌ها از اصل علیّت باز می‌گردد؛ زیرا ملاصدرا با تفسیر ویژه‌ای که از حقیقت معلول می‌دهد، آن‌را امتداد وجودی علّت می‌داند که وجودی افزون بر وجود علّت ندارد. به این ترتیب معلول‌ها وجودی در طول وجود خداوند ندارند تا گستره وجودی او را محدود کنند و در نتیجه خداوند، نامحدود سعی است؛ اما استاد مصباح با لحاظ وجود برای معلول، از این دیدگاه فاصله می‌گیرد.

^۱ گرچه واژه «نامحدود سعی» در نوشته‌های ملاصدرا دیده نمی‌شود، اما محتوای آن مورد تأیید اوست و بارها به‌کار رفته است.

شایان یادآوری است که «وحدت شخصی وجود» و «وجود نامحدود خدا» مسئله‌هایی نزدیک به یکدیگرند که اولی با پژوهش‌های فراوانی روبرو شده و دومی مغفول مانده است. حجم اندک نوشته‌ها، ضرورت پژوهش در این باره را دوچندان می‌سازد. پژوهش پیش‌رو به برخی مسائل مقدماتی دیگر همچون تشکیک وجود، ربط علی و خواهد پرداخت؛ اما این مسائل تنها برای تبیین دیدگاه استاد مصباح و ملاصدرا درباره وجود نامحدود خدا بررسی می‌شوند و به خودی خود، مسئله این پژوهش نیستند.

پیشینه پژوهش

تاجایی که نگارنده جستجو کرد عنوان پژوهش کنونی هیچ پیشینه‌ای ندارد. اما موضوع‌های نزدیک به این پژوهش عبارتند از:

۱. «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند» (جعفریان و گرجیان، ۱۳۹۳: ۳۴-۵). این مقاله سه معنا از نامتناهی بودن خداوند به دست می‌دهد که عبارتند از: نامتناهی مادی، عینی و شدی. سرانجام معنای سوم را برگزیده و اشتباه منکران عدم تناهی خداوند را در خوانش نادرست آنها می‌داند.

۲. «مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمی» (سوری و بیگلری، ۱۳۹۵: ۸۴-۵۹). این پژوهش نخست به تبیین نامحدود کمی پرداخته و سپس به بررسی نقاط اشتراک و امتیاز نامحدود کمی با نامحدود وجودی می‌پردازد. آن‌گاه با بهره‌گیری از وجوه اشتراک، نامحدود وجودی را تبیین می‌کند و در عین حال از وجوه امتیاز پرهیز می‌دهد.

۳. «وجود نامحدود خدا بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه؛ چالش‌ها و پاسخ‌ها» (سوری و گرجیان، ۱۳۹۶ «الف»: ۳۶-۱). این مقاله، نخست دو تفسیر از قاعده بسیط الحقیقه به دست می‌دهد که یکی به ساحت کثرت در وحدت و دیگری به ساحت وحدت در کثرت ویژه می‌گردد. سپس با بررسی تفسیر دوم قاعده یادشده به اثبات وجود نامحدود الهی می‌پردازد.

۴. «معناشناسی نامتناهی در فلسفه و کلام اسلامی» (رحیمی و بنیانی، ۱۳۹۷: ۳۱-۹). این نوشتار به مفهوم شناسی عدم تناهی از راه بررسی کاربردهای گوناگون آن در عبارات فیلسوفان و متکلمان پرداخته و نتیجه می‌گیرد: اتصاف ذات الهی به نامتناهی، اجمالی (سلب تناهی) است. اما اتصاف صفتی مانند حیات، به نامتناهی ایجابی است. به‌باور نویسنده هیچ‌یک از صفت‌های فعلی نامتناهی نیستند.

۱. تفسیرهای نامحدود بودن خداوند

پیش از هر چیز باید دسته‌بندی‌ها و معناهای نامحدود تبیین شوند تا روشن گردد دیدگاه نهایی ملاصدرا دقیقاً چیست؟ همچنین استاد مصباح به‌عنوان سخن‌گوی نوصدراییان، کدام معنا از عدم تناهی را

اراده می‌کند و چه نقاط اشتراک و امتیازی با ملاصدرا دارد. نامحدود بودن خداوند دست‌کم چهار معنا دارد که سه معنای نخست مورد توافق فیلسوفان است. آن معناها عبارتند از:

۱. «نامحدودِ عَدّی» چیزی که از جهت شماره، نامتناهی باشد؛ مانند شماری نامتناهی از جوهرهای جسمانی، مثالی و عقلی.

۲. «نامحدودِ مَدّی» چیزی که از جهت زمان نامتناهی باشد؛ مانند ماده اولی، جوهرهای مثالی و عقلی.^۲ بیش‌تر متکلمان نامتناهی بودن خدا را تنها به عدی و مدّی منحصر کرده و از انتساب فراتر از آن به ذات الهی پرهیز می‌کنند (جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۴: ۱۳۹-۱۳۸؛ رازی، ۱۴۰۷: ج ۲: ۸۰). معنای این سخن آن است که فعل‌های الهی شماری نامتناهی دارند که در زمانی نامتناهی استمرار می‌یابند. اما خود ذات و وجود الهی از نامتناهی بودن مبزاست. متکلمان، در واقع نگرانند که اگر ذات الهی را وجودی نامحدود بدانند، باید مانند عارفان بپذیرند که او همه جایگاه‌های وجودی را پر کرده‌است. متکلمان پیامد این دیدگاه را حلول واجب در ممکن و اتحاد ممکن با واجب می‌شمارند. از این‌رو از پذیرش آن سر باز می‌زنند.

۳. «نامحدودِ شَدّی» همان بالاترین رتبه نظام تشکیکی است. در نظام تشکیکی، هر رتبه بالاتر، کمال‌های رتبه پایین‌تر را به گونه‌ای برتر داراست. مراد از قید «به‌گونه‌ای برتر» آن است که دقیقا همان سنخ کمالی که در رتبه پایین است، در رتبه بالا نیز، بدون کاستی‌های رتبه پایین، هست. در نتیجه رتبه بالا همان کمال را با شدت بیش‌تری خواهد داشت. به دیگر سخن کمال‌هایی که در رتبه بالاست، با فروکاست خویش، رتبه پایین را تشکیل می‌دهند و هویت رتبه‌های نظام تشکیکی، این چنین تشکیل می‌گردد. از این‌رو هر رتبه بالاتر با گونه‌ای علیت و ایجاد، نسبت به رتبه پایین همراه است. اکنون بالاترین رتبه این نظام تشکیکی جایگاهی وجودی است که همه کمال‌های پایین را به‌گونه‌ای والا و بدون کاستی‌های آن‌ها خواهد داشت. او کمال مطلق است که کمال‌هایش از جهت شماره و شدت به هیچ حد و مرزی محدود نیست و با فروکاست کمال‌های خویش، رتبه‌های پایین‌تر را پدیدار می‌کند. بنابراین او پرورگار نظامی است که از او صادر می‌شوند. خدای نظام تشکیکی وجود، درعین آن که از جهت شدت و کمال، نامتناهی است، اما جایگاه وجودی ویژه‌ای به نام اعلی‌المراتب دارد که به آن اختصاص دارد. وجودهای دیگری در طول او موجودند که گستره وجودی او را محدود کرده‌اند. این وجودهای محدود همان آفریده‌های اویند، که از فروکاست کمال‌های او زاییده می‌شوند. ملاصدرا و فیلسوفان پس از او به عدم‌تاهی عدی، مدی و شدی خداوند گویایند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱: ۶۹؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۶۷)؛ زیرا خدا فعل‌های نامحدودی دارد، در همه زمان‌ها حاضر است و برترین رتبه نظام تشکیکی است.

^۲ از آن‌جا که جوهرهای مثالی و عقلی مجردند حرکت و در نتیجه زمانی ندارند، تا به نامتناهی مدی متصف گردند. اما سلب مطلق زمان و محدودیت‌های آن، انصاف آنها به نامحدود (عدم محدودیت) مدّی را موجب می‌سازد. برخلاف ماده اولی که به حقیقت، زمانی نامتناهی دارد.

۴. «نامحدود سعی» به معنای گستره وجودی بی‌کرانی است که همه جایگاه‌های وجودی را پُر کرده و به هیچ مرزی محدود نباشد. برخلاف نامحدود شدی که به رتبه ویژه‌ای اختصاص داشت، نامحدود سعی جایگاه ویژه‌ای ندارد. همه‌جا هست؛ درحالی که به هیچ‌جا محدود نیست. اگر گره‌ای با قطر بی‌نهایت داشته باشیم، هر گره دیگری درون آن قرار می‌گیرد. اکنون که گره‌ای با قطر بی‌نهایت داریم، همه حجم موجود را تصاحب خواهد کرد و حجم دیگری نخواهد ماند تا گره دیگری بیرون از گره نامحدود، در آن تحقق یابد. بنابراین تنها یک حجم نامتناهی در میان است که به گره بی‌نهایت ویژه‌است و گره‌های دیگر، تنها به اندازه سطحی که آن‌ها را از گره نامتناهی تغیر بخشیده، از حجم نامتناهی بهره می‌برند. در این نمونه گره بی‌نهایت در همه گره‌های محدود حاضر بوده و متن وجودی آن‌ها را پُر کرده‌است، اما به هیچ جایگاهی اختصاص ندارد. البته چنین تشبیه‌هایی، افزون بر وجه مُقَرَّب، وجه‌های مُبَعَدی نیز دارند که نباید در تصویرسازی دخالت کنند. باین همه چاره دیگری نیست و تشبیهی که هیچ وجه مُبَعَدی نداشته باشد، در میان نیست. برای نمونه فیلسوفان، تشکیک وجود (که در برابر وجود نامحدود است) را به تشکیک طولی و عرضی متصف می‌کنند. طول و عرض مفهومی ریاضی‌اند که پیرامون مقدار (کم) مطرح می‌شوند. بی‌گمان این مفاهیم هنگامی که درباره وجود به کار می‌روند با پیرایش‌هایی همراه می‌شوند که نکات مثبت آن‌ها را بدون نکات منفی، به وجود نسبت می‌دهد (بنگرید: سوری و بیگلری، ۱۳۹۵: ۵۹-۸۴).

نامحدود سعی نیز وجودی است بی‌کران که هیچ جایگاه وجودی از او تهی نیست و او همه چیز و همه‌جا را پُر کرده‌است. هر پدیده‌ای به پشتوانه او پدید می‌آید و به اندازه تعینی که او را از وجود نامحدود متغیر گردانده، از هستی او بهره‌مند می‌گردد (بنگرید: سوری و بیگلری، ۱۳۹۵: ۸۴-۵۹). این معنا در آثار متکلمان و فیلسوفان مشاء دیده نمی‌شود. اما در سخنان عارفان بسیار دیده می‌شود. صدرالمتألهین نیز هنگامی که دیدگاه پایانی خود را بیان می‌دارد از سعه نامتناهی حق سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲: ۲۹۲ و ۳۰۱). شایان یادآوری است که نامحدود سعی، نامحدود شدی نیز هست؛ زیرا هرچه وجودی بی‌کران داشته باشد به ضرورت شدت وجودی او نیز نامتناهی است. اما نه برعکس؛ یعنی نامحدود شدی لزوماً نامحدود سعی نیست. بنابراین رابطه آن دو عموم و خصوص مطلق است.

تاکنون موافقان و مخالفان وحدت شخصی وجود هم‌داستان بودند که پذیرش نامحدود سعی ناگزیر وحدت شخصی را در پی می‌آورد. بنابراین موافقان، وحدت شخصی را به کمک نامحدود سعی ثابت می‌کردند و مخالفانی چون استاد مصباح برای گریز از وحدت شخصی، نامحدود سعی را نپذیرفته و عدم تناهی خداوند را در نامحدود شدی محصور می‌کردند. اما استاد فیاضی با طرح دیدگاه تداخل، نامحدود سعی را می‌پذیرد اما پیامد آن را وحدت شخصی وجود نمی‌داند. در واقع او با دیدگاه تداخل، گریزگاهی از وحدت شخصی پیدا کرده که دیگر به نفی نامحدود سعی نیاز ندارد (نبویان و فیاضی،

۱۳۹۴: ۷-۲۸). نقد و بررسی دیدگاه ایشان به پژوهشی جداگانه نیاز دارد (بنگرید: لوائی و نوربالا، ۱۴۰۱: ۷-۲۰).

۲. خوانش صدرالمتهلین از وجود نامحدود خدا

ملاصدرا آن‌گاه که از تشکیک سخن می‌گوید ذات الهی را بالاترین رتبه نظام تشکیکی؛ یعنی «وجود بشرط لا» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۴۵ و ۲۸۴). وجود بشرط لا یا همان اعلی مرتبه نظام تشکیکی، از همه کاستی‌های مراتب پایین منزه است. بنابراین سلب کاستی‌های پایین در او شرط شده و نسبت به آن‌ها «بشرط لا» است. اما این دیدگاه میانی صدراست. او آن‌گاه که علیّت را به تشان باز می‌گرداند دیدگاه پایانی خود را ارائه می‌دهد. از نظر وی، معلول هویتی جدا از علت ندارد و تنها تصور وجودی علت است. بنابراین کسی که سلسله علی بدو می‌انجامد، یعنی خداوند، تنها وجود حقیقی است و دیگران شئون، اسماء، ویژگی‌ها، گونه‌ها و شاخ و برگ وجود اویند. هرچیز که به هرگونه نامی از وجود می‌برد درواقع شانی از شئون خداست (همو، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۰۰-۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱-۴۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۴). صدرا سپس یادآور می‌شود که آنچه در آغاز درباره تعدد وجودی علت و معلول گفته است، با تأمل بیشتر به این ختم می‌شود که علت امر حقیقی است و معلول جهتی از جهت‌های اوست. بنابراین علیّت به معنای جدا شدن وجود معلول از وجود علت نیست، بل تصور وجودی علت است (همو، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۰۰-۳۰۱). او تصریح می‌کند که سخنان آغازینش درباره تشکیک و کثرت در وجود، هدف پایانی اش مبنی بر یکتایی وجود بی‌نهایت را نفی نمی‌کند؛ زیرا آن سخنان اقتضای بحث و بخشی از مراحل آموزش بوده است (همان، ج ۱: ۷۱).

شاید اشکال شود که تبیین وجود نامحدود سعی به کمک تشکیک، روشی نارواست؛ زیرا تشکیک، دست‌کم به کثرت طولی موجودها می‌انجامد و وجودهایی که در طول خدا موجودند، گستره وجودی او را محدود می‌سازند. اکنون چگونه می‌توان به کمک تشکیک، نامحدود سعی را ثابت کرد؟! پاسخ اینکه پذیرش وجود نامحدود سعی و وحدت شخصی آن، با تشکیک در وجود ناسازگار است، نه اصل تشکیک. تشکیک اگر در ظهور وجود پیاده شود ستیزی با نامحدود سعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۴۹۵-۴۹۴؛ همو، ۱۳۸۷: ج ۱: ۳۹۲). به نظر می‌رسد صدرالمتهلین با زیرکی، تشکیک را به گونه‌ای باز مطرح می‌کند که هم در وجود و هم در ظهور قابل پیاده‌سازی باشد. وی پس از اوج گرفتن بحث و ارائه دیدگاه نهایی خود مبنی بر وجود نامحدود سعی، تصریح می‌کند که مراد از تشکیکی که پیش‌تر مطرح شده بود، تشکیک در ظهور و نه در وجود است. البته خواننده در آغاز، این نکته را نمی‌باید و تشکیک را به معنای آسان‌تر، یعنی تشکیک در وجود، تلقی خواهد کرد. اما در پایان که صدرا دیدگاه نهایی خود را طرح می‌کند خواننده به مراد اصلی او پی می‌برد. این روش آموزشی صدراست که ذهن خواننده را با مطالب ساده‌تر نیرومند می‌کند تا به نکته‌های پیچیده‌تر دست یابد. بنابراین همه آنچه فیلسوفانی مانند استاد مصباح درباره حقیقت مشکک وجود می‌گویند، مورد پذیرش ملاصدرا نیز

هست. با این تفاوت که صدرا این نظام تشکیکی را در ظهور وجود پیاده می‌کند و حقیقت وجود را از کثرت و تمایز پاکیزه می‌شمارد؛ زیرا وی باور دارد که وجود نامحدود خداوند، جلوه یگانه مشککی دارد که در عین وحدت، رتبه‌های طولی گوناگونی را پدیدار خواهد کرد.^۳

نکته دیگری که باورمندی صدرا به نامحدود سعی را روشن می‌کند، پایبندی او به دیدگاه عارفان و بهره‌مندی از اصطلاح‌های ایشان است. وی در برخی سخنانش ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» می‌خواند که واژه‌ای کاملاً عرفانی است. وی خداوند را وجودی می‌داند که به جهت ذات مقدّسش، به هیچ تعینی محدود و به هیچ قیدی مقید نیست. این اطلاق [بی‌قیدی]، امری سلبی است که هر تعینی، حتی خود این سلب [بی‌قیدی]، را از او کنار می‌نهد. سپس وی یادآور می‌شود که عارفان این مقام را هویت غیبی و مقام «لا اسم و لا رسم» می‌نامند (همان، ج ۲: ۳۲۷ و ۳۳۰). وجود مطلق که حتی از قید اطلاق نیز رهاست، اصطلاح عرفانی «وجود لابشرط مقسمی»^۴ را به یاد می‌آورد. در واقع ملاصدرا با تبیین این ساحت هستی‌شناختی، می‌کوشد دیدگاه عارفان درباره وجود خدا را به زبانی فلسفی تبیین کند؛ زیرا عارفان حقیقت وجود را واحد شخصی و منحصر در وجود نامحدود خدا می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶؛ صائن‌الدین، ۱۳۶۰: ۱۰۸ و ۱۱۰؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۵۹ و ۶۶۸-۶۶۷). خلاصه آنکه ملاصدرا در دیدگاه پایانی خویش، سخن عارفان را می‌پذیرد و با برهان‌هایی مانند «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشيء منها» و «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات»، «بازگشت علیّت به تشّان» وجود نامحدود سعی را برای خداوند ثابت می‌کند (بنگرید: سوری و گرجیان، ۱۳۹۶ «الف»: ۱-۳۶؛ همو، ۱۳۹۶ «ب»: ۲۶-۴۳).

۳. موشکافی در هویّت معلول

خوانش صدرالمتألهین و استاد مصباح از وجود نامحدود خدا، به گونه‌ای انکارناپذیر بر دیدگاه ایشان از اصل علیّت و حقیقت معلول استوار است. گذشت که ملاصدرا معلول را امتداد وجودی علّت می‌داند که به محدودکردن وجود علّت نمی‌انجامد. در نتیجه گستره وجودی خداوند، نامتناهی است و از سوی معلول‌هایش محدود نمی‌شود. از طرف دیگر، استاد مصباح برای معلول، وجود دیگری افزون بر علّت در نظر می‌گیرد و به وجودهایی در طول وجود خدا باور دارد که نتیجه آن، محدودشدن گستره وجودی الهی از سوی معلول‌هاست. گرچه پایبندی استاد مصباح به تشکیک وجود، عامل دیگری برای ایستایی او در نامحدود شدی و نپذیرفتن نامحدود سعی است؛ اما از نگاه ایشان، خود تشکیک نیز به کمک ربط

^۳ البته ملاصدرا بیشتر مسائل فلسفه را بر پایه تشکیک، تبیین می‌کند. اما این رویکرد دلیل روی‌گردانی او از وجود نامحدود نیست؛ زیرا اولاً: هرگز به این روی‌گردانی اعتراضی نکرده و برعکس، بر پذیرش وجود نامحدود تأکید می‌کند. ثانیاً: شاید اصل نظریه را پذیرفته و هنوز همه لوازم آنرا به دقت بررسی نکرده است. بازخوانی همه مسائل فلسفی بر پایه وجود نامحدود سعی، به زمان و توجه زیادی نیاز دارد.

^۴ برای بررسی این اصطلاح و دیدگاه ملاصدرا درباره آن، بنگرید: (سوری، ۱۴۰۰: ۹-۱۰).

علی ثابت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۱: ۳۴۰). به‌باور استاد مصباح، ربط علی، ویژگیِ هویت معلول است که مایهٔ نیاز او به علت می‌شود؛ بنابراین ایشان برای اثبات تشکیک وجود و در نتیجه انحصار خداوند در نامحدود شِدّی، خوانش ویژه‌ای از هویت معلول به‌دست می‌دهد که با خوانش ملاصدرا متفاوت است. تحلیل دقیق این خوانش‌ها و نسبت‌سنجی آن‌ها درگرو موشکافی در هویت معلول است. اندیشمندان مسلمان سه خوانش مهم از هویت معلول دارند که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱-۳. دیدگاه متکلمان: «وجود رابطی» معلول و «عروض خارجی» نیاز

دستگاه فاهمه در نخستین رویارویی با حقیقت معلول، آن را گیرندهٔ وجود می‌پندارد. هر گیرنده‌ای پیش از گرفتن، موجود است و شیء گرفته‌شده، در اصل هویت او نقشی ندارد و تنها بر او عارض می‌گردد؛ برای نمونه دیگ غذا، گرما را از آتش می‌گیرد اما اصل هویت دیگ، پیش و پس از گرفتن گرما پابرجاست. براین‌بایه، فیضی که معلول از علت می‌گیرد در اصل هویت او نقشی ندارد و معلول، هویتی جدا از علت دارد که نیاز (ربط) ویژگی اوست، نه اصل هویتش. متکلمان و شاید برخی فیلسوفان با چنین تصویری، هویت معلول را «وجود رابطی» و در نتیجه «فی نفسه لغيره» می‌خوانند؛ به‌گونه‌ای که جنبهٔ «لغيره» او که نیاز به علت را نمایش می‌دهد، عارض بر جنبهٔ «فی نفسه» اوست که وجود جداگانهٔ او را به‌نمایش می‌گذارد. هویت معلول، به‌خلاف «وجود مستقل» است که «فی نفسه و لنفسه» است و حتی در ویژگی‌های خود نیز نیازمند دیگری نیست. از آن‌جا که امرهای عارضی تفکیک‌پذیرند اکنون اگر نیاز (ربط) امری عارضی باشد معلول می‌تواند پس از برداشتن این نیاز، بدون علت بر جای ماند. متکلمان به‌همین دلیل بقای معلول را بدون علت، روا می‌شمارند؛ زیرا علت نیاز را حدوث زمانی معلول می‌دانند که تنها در لحظهٔ پیدایش، عارض هویت معلول می‌شود. در لحظه‌های پسین که دیگر حدوثی نیست، معلول نیازی به علت ندارد (بحرانی، ۱۴۰۶: ۴۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۴۹۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲: ۲۱۶-۲۱۴). مراد از «عروض خارجی» در این خوانش، عروض خارجی نیاز، بر هویت خارجی معلول است.

۲-۳. دیدگاه پورسینا: «وجود رابطی» معلول و «عروض تحلیلی» نیاز

هر گیرنده‌ای پیش از گرفتن موجود است. اکنون اگر معلول گیرندهٔ وجود باشد، باید پیش از گرفتن وجود از علت موجود باشد. این به‌معنای معلول نبودن معلول و تناقضی آشکار است. بنابراین دیدگاه «عروض خارجی» خوانشی خام و نادرست از حقیقت معلول است. پورسینا نیز آن را نپذیرفته و نیاز (ربط) معلول را عین هویت او می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۸ و ۱۷۹). البته پورسینا نیاز را همهٔ هویت معلول نمی‌داند؛ زیرا او نیز به وجود رابطی (فی نفسه لغيره) معلول باور دارد و نمی‌تواند جنبهٔ «فی نفسه» آن را نادیده بگیرد. نیاز (ربط) از نگاه پورسینا تنها جهتی از هویت خارجی معلول است و جهت دیگر آن را

وجود جدای او از علت، تشکیل می‌دهد. جهت استقلال و جهت نیازمندی، دو جهت هویت خارجی معلول اند و در خارج هیچ‌یک عارض بر او نمی‌شوند.

با این تفسیر آشکار می‌گردد که عروض نیاز بر هویت معلول از نگاه متکلمان، خارجی (دو حقیقت خارجی انضمام یافته) و از نگاه پورسینا تحلیلی-ذهنی (دو جنبه حقیقت واحد خارجی) است و از این رو «عروض تحلیلی» خوانده می‌شود. بر اساس این دیدگاه نیاز، ربط و لغیره بودن، همه هویت معلول نیست؛ بلکه جزء تحلیلی اوست. در نتیجه معلول به سبب «فی نفسه» بودن وجودی جداگانه دارد؛ به گونه‌ای که در شمارش واقعیت‌های عالم، شماره‌ای افزون بر علت خواهد داشت.

۳-۳. دیدگاه صدرالمتألهین: «وجود رابط» معلول و نفی هرگونه عروض

پورسینا با گذار از عروض خارجی و طرح عروض تحلیلی، گام شایسته‌ای در بازشناسی هویت معلول برداشت. خوانش او فراتر از متکلمان و فروتر از صدراست؛^۵ زیرا ملاصدرا هویت معلول را رابط و بدون جنبه «فی نفسه» قلمداد می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ج ۱: ۳۳۰). آنچه وجودی دیگر غیر از وجود علت، برای معلول رقم می‌زند همان جنبه «فی نفسه» اوست. اکنون اگر معلول، سراسر «فی‌غیره» بوده و هیچ‌گونه نفسیتی نداشته باشد، وجودی افزون بر وجود علت نخواهد داشت. مراد صدرالمتألهین از «وجود رابط» همین معناست. از نگاه صدرا نیاز (ربط) همه هویت معلول را تشکیل می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی عقل نمی‌تواند آن را به ذات و ربطی که بر آن حمل شود، تحلیل کند (همان، ج ۲: ۲۹۹). بنابراین عروض نیاز بر هویت معلول چه در خارج و چه ذهن، از پایه نارواست. معلول بدون علت، هیچ هویتی ندارد؛^۶ مانند تصویر آینه که همه حقیقت او انعکاس شخص روبروست (همان، ج ۱: ۱۴۳). معلول با همه هویتش نیاز (ربط) به علت است نه با ویژگی‌ای افزوده بر ذات (خوانش متکلمان) یا ویژگی‌ای که جزء تحلیلی ذات است (خوانش پورسینا) (همان، ج ۱: ۳۳۰). از این رو اطلاق «وجود» به «وجود رابط» تسامحی و از باب اشتراک لفظی است (همان، ج ۱: ۷۹). موجود بودن برای «وجود رابط» به معنای صدق بر خارج و برای «وجود مستقل» به معنای پُرکردن متن خارج است (برای بررسی بیش‌تر بنگرید: سوری و گرجیان، ۱۳۹۶ «ب»: ۴۹-۴۸).

۴. خوانش استاد مصباح از وجود نامحدود خدا

استاد مصباح یزدی دیدگاهی مانند پورسینا دارد که نیاز (ربط) را عین هویت معلول می‌داند اما برای معلول، وجودی غیر از وجود علت بازمی‌شناسد. در نتیجه نیاز، همه هویت معلول را تشکیل نمی‌دهد و

^۵ ملاصدرا درجایی سخنان پورسینا درباره نفی عروض خارجی را خاستگاه دیدگاه خود می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱: ۴۶-۴۷). اما در جایی دیگر بازگشت علت به تشان را از نوآوری‌های ویژه خویش می‌شمارد (همان، ج ۲: ۲۹۲). بنابراین نمی‌توان دیدگاه پورسینا و ملاصدرا را یکی دانست.

^۶ البته این سخن به معنای این‌همانی کامل معلول با علت نیست؛ زیرا گرچه معلول وجودی افزوده بر علت ندارد، اما حدودی دارد که به وسیله آنها از علت تغایر می‌یابد.

معلول در ذهن به ذات و نیاز عارض بر آن، تحلیل می‌شود. او اشتراک وجود رابط و مستقل را اشتراک معنوی (نه لفظی) می‌داند و اطلاق وجود بر وجود رابط را حقیقی (نه مجازی) می‌شمارد. در نتیجه برای معلول وجودی غیر از وجود علت می‌بیند که البته ربط (نیازمند) به علت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۲: ۳۰ و ۳۷ و ۳۴۹). چنین خوانشی از هویت معلول، پذیرش وجود نامحدود سعی را ناروا می‌سازد؛ زیرا معلول همواره وجودی غیر از وجود علت دارد که گستره وجودی علت را محدود می‌کند. بنابراین خداوند نیز گستره وجودی ویژه‌ای دارد که از سوی معلول‌هایش محدود شده‌است. البته کمال و شدت وجودی او نامتناهی است؛ زیرا خداوند در بالاترین رتبه نظام تشکیکی قرار دارد. استاد مصباح در این باره می‌گوید:

«وجود دارای مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن امکان ندارد؛ یعنی دارای کمال بی‌نهایت است، و چنین موجودی قابل تعدد نیست. ممکن است توهم شود که لازمه نامتناهی بودن کمالات واجب‌الوجود این است، که مطلقاً هیچ موجود دیگری تحقق نیابد؛ زیرا تحقق هر موجود دیگری، به معنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است. جواب این شبهه آن است که کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب‌الوجود هستند، شعاعی از کمالات وی می‌باشد و وجود آن‌ها تراجمی با کمالات نامتناهی واجب‌الوجود ندارد. بنابراین وجود مخلوقات، منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد، و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی اضافه می‌کند، از دستش برود و خودش فاقد آن گردد، اما فرض وجود دو واجب‌الوجود، با نامتناهی بودن کمالات آن‌ها منافات دارد» (همان، ج ۲: ۳۴۹).

وی حتی بساطت و صرافت ذات الهی را به عدم تناهی شدی منحصر می‌داند؛ زیرا باور دارد سلب حدّ که پیامد بساطت و صرافت است، تنها در شدت وجود معنا می‌شود و به گستره وجود سرایت نمی‌کند (همان، ج ۲: ۳۵۲؛ همو، ۱۳۹۱: ج ۲: ۱۲۹). به باور ایشان، وجودهای ربطی معلول‌ها به اندازه‌ای ضعیف و کم‌رنگند که برخی عارفان توان دیدن آن‌ها را ندارند و می‌گویند: وجود نامحدود خدا تنها وجود نظام هستی است و وجود دیگری در عرض و طول او نیست. اما این ندیدن عارفانه، به سبب لغزش در شهود یا ترجمه نادرست از حقیقت مشهود است. به باور ایشان «توحید ذاتی» که عارفان از آن دم می‌زنند به معنای ندیدن وجود آفریده‌هاست نه این که آنها واقعاً وجودی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۲۷). استاد مصباح، کثرت موجودها را امری بدیهی و تردیدناپذیر می‌داند و دیدگاه عارفان را خلاف وجدان و بداهت می‌شمارد. او سپس به تأویل دیدگاه عارفان پرداخته و می‌گوید: مراد عارفان از وجود مجازی معلول، همان وجودهای ربطی است (همو، ۱۳۹۱: ج ۱: ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۵؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۱: ۳۳۸). بنابراین وحدت شخصی به تشکیک وجود باز می‌گردد و آفریده‌ها وجودهایی حقیقی در طول وجود خدایند، نه شأن وجود نامحدود خدا. ایشان گاه گامی فراتر نهاده و این تأویل را حتی به ملاصدرا نیز نسبت می‌دهد (همان، ج ۱: ۳۴۱). بنابراین استاد مصباح و هم‌فکرانش دیدگاه پایانی ملاصدرا از وجود الهی را نامحدود شدی می‌دانند، نه نامحدود سعی.

۴-۱. نقد و بررسی خوانش استاد مصباح از وجود نامحدود خدا

دیدگاه استاد مصباح دو کاستی مهم دارد: نخست آنکه ارزیابی دقیقی از حقیقت معلول ندارد. دوم آنکه تحلیل خود را به عارفان و ملاصدرا نسبت می‌دهد. این کاستی‌ها و مانند آنها در ادامه بررسی می‌شوند.

۴-۱-۱. ارزیابی نادرست از هویت معلول

استاد مصباح، هویت معلول را مانند پورسینا «وجود رابطی» قلمداد می‌کند که هم‌زمان دو جهت «فی‌نفسه» و «لغیره» دارد. لحاظ جنبه «فی‌نفسه» برای معلول، به لحاظ کردن وجود دیگری افزون بر وجود علت، می‌انجامد. اکنون اگر ثابت شود که معلول فاقد جنبه «فی‌نفسه» و سراپا «فی‌غیره» است، وجود افزوده او موهوم و ناروا خواهد بود. در ادامه برهانی برپا می‌شود که جنبه «فی‌نفسه» معلول را از پایه می‌ستاند. ملاصدرا در آثار گوناگونی از این برهان یاد کرده‌است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲: ۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱-۴۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۴؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۱: ۶۴-۶۳). این برهان چند گام دارد: نخست، عروض خارجی (دیدگاه متکلمان) را نفی می‌کند که این نکته مورد تأیید استاد مصباح نیز هست؛ اما در گام دوم به نفی عروض تحلیلی (دیدگاه پورسینا) می‌پردازد و این نکته‌ای است که استاد مصباح از آن چشم پوشیده‌است. قالب منطقی برهان چنین است:

گام نخست: نفی عروض خارجی نیاز (ربط)

(۱) علیّت به معنای جعل و تحقق خارجی معلول، ازسوی علت است.

(۲) بنابر اصالت وجود، جهان خارج را وجود پر می‌کند.

(۳) $۱+۲ =$ علیّت در وجود پیاده می‌شود (نه ماهیت). در نتیجه وجود معلول، معلول و نیازمند (رابط)

علت است، نه ماهیت آن.

(۴) وجود ویژه هر چیز، هویت اوست.

(۵) $۳+۴ =$ نیاز (ربط) معلول، عین هویت اوست؛ نه زائد و عارض بر آن.^۷

گام دوم: نفی عروض تحلیلی نیاز

(۶) سلب ذات و هویت شی از ذات محال است.

(۷) $۵+۶ =$ نیاز (ربط) وجودی معلول، عین ذات او بوده، و ستاندنی نیست.

(۸) تصور درست هر چیز، درگرو تصور ذات اوست.

(۹) $۷+۸ =$ تصور معلول بدون نیاز و ربط محال است.

(۱۰) اگر عقل بتواند معلول را به ذات و ربط تحلیل کرده و ربط را بر ذات حمل (عارض) نماید،

ذات معلول را (هنگامی که موضوع است) بدون ربط تصور کرده‌است.

^۷ مقدّمه پنجم به گونه دیگری قابل اثبات است: اگر نیاز (ربط) معلول، عارض وجود او باشد معلول در هویت خویش بی‌نیاز و نامعلول خواهد بود که این تناقض است. در نتیجه نیاز معلول نمی‌تواند عارض وجود او باشد و عین هویت اوست.

(۱۱) $۹+۱۰$ = عقل نمی‌تواند معلول را به ذات و ربط تحلیل نماید.

گام سوم: نفی جنبه «فی نفسه» از معلول

(۱۲) اگر معلول، موجود «فی نفسه لغیره» باشد، جنبه «فی نفسه» آن به ذات، و حیث «لغیره» آن به ربط تحلیل می‌شود.

(۱۳) $۱۱+۱۲$ = معلول فاقد جنبه «فی نفسه» است، و تنها حیث «لغیره» دارد؛ یعنی وجود رابط است، نه رابطی.

(۱۴) نداشتن حیث «فی نفسه» به معنای نداشتن وجود جداگانه است.

(۱۵) $۱۳+۱۴$ = معلول وجودی جدا از علت خویش ندارد.

شایان یادآوری است که گام نخست، یعنی نفی عروض خارجی، برای ستاندن جنبه «فی نفسه» از معلول بس نیست؛ زیرا اگر نیاز (ربط) در تحلیل عقلی عارض بر معلول شد، معلول به دو ساحت ذات (جنبه فی نفسه) و ربط (جنبه لغیره) تحلیل می‌شود. توانایی عقل بر تحلیل یادشده خاستگاه خارجی این تحلیل را نشان می‌دهد؛ زیرا گرفتن مفهوم در گروهی ویژگی‌های مصداق است. از این رو تحلیل معلول به ذات و ربط، گونه‌ای استقلال وجودی در هویت خارجی معلول را نشان می‌دهد. دقیقاً به همین دلیل، پورسینا و استاد مصباح نیز گام نخست را می‌پذیرند اما برای معلول، وجود دیگری افزون بر علت لحاظ می‌کنند. بنابراین در گام دوم، ضروری است که عروض تحلیلی و در نتیجه نفسانیت و وجود پنداری معلول ستانده شود. ملاصدرا، با هوشمندی، به ضرورت گام دوم تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱: ۶۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳). البته استاد مصباح نیز گاه به موشکافی در حقیقت معلول پرداخته و به ملاصدرا نزدیک می‌شود؛ اما پرهیز از پیامد منطقی این دیدگاه که همان وحدت شخصی وجود است، او را از پذیرش آن باز می‌دارد. ایشان می‌گوید:

«باید میان آنها [علت و معلول] نوعی اتحاد قائل شد؛ زیرا با وجود اینکه معلول عین ذات علت نیست، نمی‌توان آن را ثانی او شمرد، بلکه باید آن را قائم به علت و شأنی از شؤن، و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد، و منظور از اتحاد آنها همین است، که یکی نسبت به دیگری، هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد. گرچه این تعبیر اتحاد، تعبیر نارسایی است که منظور را افاده نمی‌کند و موجب برداشت‌های نادرستی می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۱: ۳۴۳).

۴-۱-۲. ناکارآمدی علم حضوری برای نفی نامحدود سعی

استاد مصباح برای معلول وجود دیگری افزون بر علت، قائل است و این نکته راه پذیرش «نامحدود سعی» را خواهد بست؛ زیرا اگر معلول، امتداد وجودی علت نبوده و وجودی در طول علت داشته باشد، گستره وجودی علت را محدود می‌سازد و در نتیجه گستره وجودی خداوند نیز نامحدود نخواهد بود؛ اما اکنون که برهان یادشده، جنبه «فی نفسه» را از معلول می‌ستاند این راه بی‌نتیجه خواهد ماند.

استاد مصباح، راه دیگری برای نفی وجود نامحدود سعی، پیش می‌کشد که خلاصه آن چنین است: «انسان به وجود خویشتن علم حضوری دارد. علم حضوری خطاناپذیر است و شهود و برهان نمی‌توانند وجودی که در علم حضوری یافته می‌شود را از انسان نفی کنند. اگر وجود نامحدود سعی تحقق داشت، نباید وجودهای محدود انسان‌ها تحقق می‌یافت. اکنون که وجودهای محدود انسان‌ها معلوم حضوری و بدیهی‌اند، وجود نامحدودی در میان نیست» (همو، ۱۳۹۱: ج ۱: ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۵؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۱: ۳۳۸).

از نظر نگارنده، این راهکار نیز نتیجه‌بخش نیست؛ زیرا خود ایشان بر این باور است که تفسیر علم حضوری که از سنخ علم حصولی است، خطاپذیر است (همان، ج ۱: ۱۵۷-۱۵۶). اکنون پرسیده می‌شود: آنچه با علم حضوری یافته می‌شود چیست؟ وجود محدود شخص، یا ساحتی از وجود نامحدود که در شخص حضور دارد؟ علم حضوری انسان در آغاز گنگ است و چنین جزئیاتی در آن روشن نیست؛ زیرا در علم به خود، متن وجودی آدمی هم ادراک‌کننده است و هم ادراک‌شونده. بنابراین ضعف وجودی انسان، آگاهی حضوری او را از خودش کمرنگ می‌کند و لایه‌های کمتری از خویشتن را به دست می‌دهد. به همین دلیل تجرد یا مادیت نفس، در علم حضوری به خویشتن روشن نبوده و پذیرش هرسوی آن نیازمند برهان‌های عقلی است. خلاصه آنکه آدمی در علم حضوری تنها متن وجود خویش را می‌یابد اما انتساب آن به خود یا خداوند برای او روشن نیست. سپس در مقام تفسیر، متن وجودی را به خود نسبت می‌دهد. این تفسیر، دانشی حصولی و خطاپذیر است که درستی آن به بررسی عقلی نیاز دارد. اما برهان‌های عقلی که پیش‌تر ارائه شد، این تفسیر را ناروا می‌سازند. افزون بر اینکه تحقق وجودهای محدود درگرو تحقق مرزهای آنهاست. مرزها، پایان گستره یک وجود و امرهایی عدمی هستند که علم حضوری به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا علم حضوری به معنای حضور یک وجود هوشمند برای خود اوست. حتی اگر بُرش و گستری در وجود خارجی باشد با علم حصولی یافت می‌شود، نه حضوری. بر این اساس، استناد به علم حضوری انسان برای اثبات وجود مغایر وی با وجود خداوند، قابل نقد و انکار است.

۴-۱-۳. تحلیل ناروا از توحید عارفان

شهود «تجلی ذاتی» جزء مراحل پایانی سلوکی است که دستیابی به آن، شرایط و مقدمات زیادی می‌خواهد. از این رو عارفی که به این شهود دست یافته، مراحل فراوانی را پشت سر گذاشته و شایسته‌ترین فرد برای تفسیر محتوای آن است. عارفان بزرگی چون محیی‌الدین عربی شهود خویش از توحید ذاتی را این‌گونه تفسیر می‌کنند که جز وجود نامتناهی خداوند وجود دیگری در میان نیست و آفریده‌ها، نمودهای همان وجود نامحدودند. حال کسی که از این شهود بی‌بهره است، چگونه می‌تواند تفسیر عارفان را نفی کرده و بگوید: حتی در شهود عارفان نیز آفریده‌ها وجودهای محدودی افزون بر وجود خدا دارند و عارفان آنها را، به سبب کمرنگ بودنشان، نمی‌یابند. اگر قرار باشد که یکی از دو

تفسیر عارفان و استاد مصباح، پذیرفته شوند، دیدگاه عارفان پشتوانه بیشتری برای پذیرش دارد. البته برهان‌های متقن عقلی می‌توانند دست‌مابه‌ای برای تفسیرهای خاص از شهود باشند؛ اما در سخنان استاد مصباح چنین برهان نیرومندی دیده نمی‌شود. شاید مهم‌ترین مستند ایشان خوانش ویژه ایشان از وجود معلول باشد؛ اما این خوانش نیز با برهانی که ارائه شد، اعتبار لازم را نخواهد داشت. مستند احتمالی دیگر، تمسک به علم حضوری است که آن نیز با تقدیهای جدی روبرو گردید.

۴-۱-۴. ارزیابی نادرست از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا دو دیدگاه میانی و نهایی از حقیقت وجود به دست می‌دهد. در دیدگاه میانی وجود، حقیقتی مشکک است که خداوند بالاترین مرتبه نظام تشکیکی اوست. از این رو عدم تناهی خداوند به «نامحدود شدی» ویژه می‌شود. اما دیدگاه پایانی، گویای آن است که وجود، حقیقتی مطلق و بی‌نهایت است که تنها از آن خداست و آفریده‌ها، نمودهای این وجود بی‌کران هستند. بنابراین وجود خداوند «نامحدود سعی» است و همه جایگاه‌های وجودی را پُر کرده است. صدرا تاکید می‌ورزد که تشکیک، دیدگاه میانی اوست تا به منزله پلی، نوآموزان فلسفه را به سوی حقیقت بی‌کران وجود راهنمایی کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱: ۷۱؛ همان، ج ۲: ۲۹۲-۲۹۱). با این همه روشن نیست که استاد مصباح چگونه دیدگاه پایانی ملاصدرا را به دیدگاه میانی و آموزشی او فرو می‌کاهد و برای معلول، وجودی افزون بر وجود علت لحاظ می‌کند؟ همچنین روشن نیست چگونه این تأویل را از سوی ملاصدرا به عارفان نیز نسبت داده و می‌گوید: «وی [ملاصدرا] سخنان عرفا و اهل تحقیق از صوفیه را به همین معنی تأویل کرده، و منظور ایشان را از موجود و وجود حقیقی، موجود و وجود مستقل مطلق، و از موجود و وجود مجازی، موجود و وجود غیر مستقل و تعلق و ربطی دانسته است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۱: ۳۴۱). شاید همه این تأویل‌ها برای پرهیز از وحدت شخصی است؛ زیرا اگر وجود نامحدود سعی برای خداوند ثابت شد، ناگزیر او تنها وجود نظام هستی است.

در پاسخ به تفسیر استاد مصباح، چند نکته تقدیم می‌شود: نکته یکم: این همه گریز از وحدت شخصی برای چیست؟ آیا برای آن نیست که به حلول و اتحاد دچار نشویم؟ وجود نامحدود سعی و وحدت شخصی او، آن‌گونه که عارفان بزرگ می‌گویند هرگز چنین پیامدهای باطلی ندارد. بلی، تقریرهای برخی صوفی‌نمایان (جهله صوفیه) با چنین پیامدهایی روبروست؛ اما طرح نادرست یک دیدگاه، نباید مایه نفی و گریز از تفسیرهای درست آن باشد. ملاصدرا خود رساله‌ای در رد صوفی‌نمایان و یاهوگویی‌های ایشان نگاشته است که در مقدمه آن، به نادرستی باور ایشان تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۱). نکته دوم: برای گریز از وحدت شخصی نیازی به نفی وجود نامحدود سعی نیست؛ زیرا می‌توان مانند استاد فیاضی با طرح دیدگاه «تداخل وجودی» به‌رغم پذیرش وجود نامحدود سعی، آن را با وجودهای محدود آفریده‌ها متداخل دانست (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۴: ۲۸-۷). البته این دیدگاه نیز

کاستی‌هایی دارد که در جای خود قابل بررسی است؛ اما این نکته را هویدا می‌کند که نفی وجود نامحدود سعی برای گریز از وحدت شخصی وجود، رویکردی نارواست.

۵. دشواری مسئله «وحدت و کثرت» و لغزش‌های پیش‌رو

رابطه حق و خلق از پیچیده‌ترین مسئله‌های هستی‌شناختی است که تحلیل درست آن به چیرگی عقلی و توان‌مندی شهودی نیاز دارد. بيمودن این راه راست و نلغزیدن به جانب وحدت و کثرت، کار دشواری است. متکلمان با ایده نامحدود «عدی» و «مُدی»، و استاد مصباح با «نامحدود شِدی» هریک به فراخور خویش حقیقت را یافته و ارائه داده‌اند. ملاصدرا ضمن ارج نهادن به این تلاش‌ها، آنها را به بستری برای طرح دیدگاه پایانی خویش یعنی «نامحدود سعی» تبدیل می‌کند.

دلیل پیچیدگی مسئله آن است که وجود بی‌کران خدا به واسطه نمود نامحدود خویش در جهان آفرینش سریان یافته‌است؛ تاجایی که یافتن تغایر حق و خلق را دشوار ساخته‌است. این درهم‌رفتگی سبب شده که هر گروه با تلقی یک ساخت، گمان کند که همه را یافته‌است؛ برخی مانند فیلسوفان مشاء لایه کثرت را بدون وحدت دیدند و به تباین وجودی گویا شدند. برخی صوفی‌نمایان (جهله صوفیه) نیز لایه وحدت را بدون کثرت یافته‌اند و از وحدت محض، بی‌هیچ‌گونه کثرت سخن گفته‌اند. این درحالی است که ذات حق از هر تعین و قیدی پاکیزه‌است و هرگز با تعین‌های آفرینش آمیخته نمی‌گردد. آنچه با سریان و امتداد خویش، مراتب تشکیکی آفرینش را رقم می‌زند نور و درخشش وجودی خداست. نور هستی چنان از روزنه آفریده‌ها نمایان شده‌است که گویی آنها نیز برای خود هستی دارند؛ اما نمایش هستی غیر از خود هستی است. مراد از غیریت، تغایری از جنس وجود نیست، بلکه تغایری از سنخ‌شان و ذی‌شان است. آنچه در جهان پیدا شده، وجود بی‌کران و یکتای حق است، که به جهت فنای آفرینش در نور بی‌کرانه حق، به آفرینش نیز نسبت داده می‌شود.

نمونه‌ای که این حقیقت را به زیبایی روشن می‌کند صفحه نمایش‌گر (تلویزیون) است، که در آن سه چیز تحقق می‌یابد: ۱. نیروی برق. ۲. نور گسترش‌یافته در صفحه نمایش‌گر. ۳. تصویرهای نمایش‌یافته. در این نمونه نیروی برق به منزله ذات الهی است که خود نهفته و شهودناپذیر است. اما نوری بازمی‌تاباند که همه صفحه نمایش را دربر می‌گیرد. این نور که به مثابه صادر نخستین است، به صورت‌های گوناگونی مانند کوه، دریا، انسان و. پدیدار می‌شود. این صورت‌ها به منزله آفریده‌ها هستند. اکنون انسان در نخستین رویارویی می‌پندارد هریک از این صورت‌ها وجودی برای خود دارند؛ اما با نگاه موشکافانه می‌یابد آنها نمودهای نورند، و نور، درخشش برق است؛ چنان‌که آفریده‌ها، تعین‌های صادر نخستین‌اند و نمودهای نامحدود ذات الهی به شمار می‌آیند.

نتیجه‌گیری

نامحدودبودن خداوند، دست‌کم چهار معنا دارد: ۱. نامحدود عِدی. ۲. نامحدود مُدی. ۳. نامحدود شِدّی. ۴. نامحدود سِعی. معناهای یکم و دوم به ساحت فعل الهی ویژه می‌شوند و از قلمروی این پژوهش بیرون‌اند. نامحدود شِدّی به معنای برترین رتبه نظام تشکیکی است که کمال‌های رتبه‌های پایین را به‌گونه‌ای برتر و بدون کاستی‌های آنها دارد. اگرچه نامحدود شِدّی به جایگاه وجودی ویژه‌ای اختصاص دارد و گستره وجودی او ازسوی وجودهایی که در طول او هستند، محدود می‌شود؛ اما نامحدود سِعی از چنین محدودیتی مبرا است و گستره وجودی او حد و مرزی ندارد. او وجود بی‌کرانه‌ای است که همه جایگاه‌های وجودی را پُر کرده و در هیچ‌یک نگنجد است.

به‌باور استاد مصباح یزدی معلول، وجودی افزون بر وجود علت دارد، که گستره وجودی علت را محدود می‌سازد. در نتیجه خداوند نیز ازسوی معلول‌هایش محدود خواهد شد و در اعلی‌المراتب نظام تشکیکی خواهد گنجد. براین‌پایه خداوند «نامحدود شِدّی» است، اما «نامحدود سِعی» نیست. گرچه ملاصدرا در دیدگاه میانی خویش چنین خوانشی دارد، اما در دیدگاه پایانی، معلول را امتداد وجودی علت و بدون وجودی افزون بر علت قلمداد می‌کند. در نتیجه گستره وجودی خداوند ازسوی معلول‌هایش محدود نخواهد شد و افزون بر «نامحدود شِدّی»، «نامحدود سِعی» نیز هست. داوری میان دیدگاه صدرالمتألهین و استاد مصباح، به‌گونه‌ای انکارناپذیر به داوری دیدگاه آنها از حقیقت معلول بستگی دارد. استاد مصباح به وجود رابطی معلول قائل است و به «عروض تحلیلی» نیاز (ربط) بر هویت معلول باور دارد؛ اما ملاصدرا به وجود رابط معلول گویاست و براین‌باور است که نیاز (ربط) همه هویت معلول است و حتی در ذهن، عارض بر هویت او نیست.

اگر نیاز (ربط) عارض بر هویت معلول باشد معلول دارای دو جهت «فی‌نفسه» و «لغیره» خواهد بود که یکی از وجود افزون بر علت و دومی به نیازمندی این وجود به علت، حکایت می‌کند. اگر نیاز همه هویت معلول باشد نه عارض بر آن، آن‌گاه سرپای معلول «فی‌غیره» است و جهت «فی‌نفسه»‌ای ندارد و در نتیجه وجودی افزون بر وجود علت نخواهد داشت و تنها امتداد وجودی علت خواهد بود. استاد مصباح مانند پورسینا برای معلول، جنبه «فی‌نفسه» و در نتیجه وجودی افزون بر علت، در نظر می‌گیرد. در این تحلیل، نیاز (ربط) معلول، عارض بر هویت اوست. از این‌رو معلول به ذات و ربطی که عارض بر اوست، تحلیل می‌شود. این در حالی است که معلول، آن‌گاه که موضوع و معروض نیاز قرار می‌گیرد، بدون نیاز دیده شده است. لحاظ معلول بدون نیاز، در واقع به معنای معلول نبودن معلول است. هرگز نمی‌توان معلول را بدون نیازش لحاظ کرد. بنابراین برخلاف دیدگاه استاد مصباح، معلول فاقد جنبه «فی‌نفسه» و در نتیجه فاقد وجودی افزوده بر وجود علت است. بنابراین گستره وجودی خدا ازسوی معلول‌هایش محدود نخواهد شد و او «نامحدود سِعی» است. تحلیل نادرست حقیقت معلول و محدودشماری گستره وجودی خداوند، تنها کاستی دیدگاه استاد مصباح نیست. کاستی دیگر ایشان

نسبت دادن این دیدگاه به ملاصدرا و عارفان است. چیزی که با سخنان صریح و پرتکرار آن‌ها هرگز سازگاری ندارد.

پیشنادهای پژوهشی

وجود نامحدود خدا، ازسویی مورد تأکید بیشتر اندیشمندان اسلامی (و حتی غیر اسلامی) است و ازسوی دیگر کمترین بحث دربارهٔ چیستی، چرایی و پیامدهایی آن صورت گرفته است. گرچه عارفان خاستگاه و تأکیدگر این معنا، اما آنها نیز تنها به لازمهٔ عدم تناهی؛ یعنی «وحدت شخصی وجود» تمرکز کرده‌اند. از این رو پیشنهاد می‌شود خود عدم تناهی خداوند، از دیدگاه فلیسوفان و عارفان گوناگون تبیین و مقایسه گردد. تنها در پرتوی چنین پژوهش‌هایی می‌توان به تصور دقیق‌تری از عدم تناهی خداوند دست یافت، گونه‌ها و تفسیرهای آن را باز شناخت، و دیدگاه اندیشمندان گوناگون را تبیین و داوری نمود.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). نقد النقود فی معرفة الوجود. چاپ یکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: نشر دانشگاهی.
- الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). حکمت الهی عام و خاص. تهران: اسلامی.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. چاپ یکم. قم: شریف رضی.
- جرجانی، شریف (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. چاپ یکم. قم: الشریف الرضی.
- جعفریان، جواد و گرجیان، محمدمهدی (۱۳۹۳). بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند. مجله حکمت اسراء. ۶ (۱)، ۳۴-۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). عین نضاح؛ تحریر تمهید القواعد. چاپ یکم. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). ریحیق مختوم. چاپ سوم. قم: اسراء.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی. چاپ یکم. بیروت: دارالکتب العربی.
- رحیمی، علی و بنیانی، محمد (۱۳۹۷). معناشناسی نامتناهی در فلسفه و کلام اسلامی، مجله کلام اسلامی، ۲۷ (۴)، ۳۱-۹.
- ژیلسون، آتین (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی. چاپ یکم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴). شرح مثنوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- سوری، روح الله (۱۴۰۰). جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن. مجله معرفت فلسفی. ۱۸ (۴)، ۲۴-۷.
- _____ و بیگلری، زهرا (۱۳۹۵). مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمی. مجله جاویدان خرد. ۱۳ (۱)، ۵۹-۸۴.
- _____ و گرجیان، محمدمهدی (۱۳۹۶«الف»). وجود نامحدود خدا بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه؛ چالش‌ها و پاسخ‌ها. مجله قبسات. ۲۲ (۳)، ۱-۳۶.
- _____ و گرجیان، محمدمهدی (۱۳۹۶«ب»). بازگشت علیت به تشان؛ چالش‌ها و پاسخ‌ها. مجله حکمت اسلامی. ۵ (۲)، ۶۲-۴۳.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صائن‌الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. چاپ یکم. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل. چاپ یکم. قم: بوستان کتاب.

قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. چاپ یکم. تهران: علمی و فرهنگی.

لوائی، شاکر و مریم نوربالا (۱۴۰۱). تحلیل انتقادی نظریه تداخل وجودی خداوند و مخلوقات. مجله معرفت فلسفی. ۲۰ (۱)، ۷-۲۰.

محبی‌الدین، (بی‌تا). الفتوحات المکیة. چاپ یکم. بیروت: دارالصادر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۴۰۵ق). تعلیقة علی نهایة الحکمة. چاپ یکم. قم: در راه حق.

_____ (۱۳۹۰). در جستجوی عرفان اسلامی. چاپ چهارم. قم: موسسه امام خمینی.

_____ (۱۳۹۱). شرح نهایة الحکمة. چاپ سوم. قم: موسسه امام خمینی.

ملاصدرا (۱۹۸۱م). اسفار. چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث.

_____ (۱۳۶۳). المشاعر. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.

_____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة. چاپ یکم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، چاپ یکم، قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۹۲). شرح حکمة الاشراق و تعلیقات صدرالمتألهین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.

_____ (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی‌نا.

میرداماد، (۱۳۶۷). قیسات. تهران: دانشگاه تهران.

نبویان، محمدمهدی و غلامرضا فیاضی، (۱۳۹۴). تداخل وجودی خداوند و مخلوقات، مجله

معرفت فلسفی. ۱۳ (۱)، ۷-۲۸.

References

Amoli, Sayyid Heydar (1368 SH). Criticism of the Criticisms. On the Knowledge of the Being (*Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifat al-Wujūd*). 1st ed. Tehran: Scientific and Cultural Publication (inPersian).

Avicenna (1375 SH). The Book of the Soul from the Healing (*Al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*) (ed. Hassan-zada Amoli, H.). Qom: al-A'lam al-Islami (inPersian).

_____ (1404 AH). Notes (*Al-Ta'liqāt*). Beirut: al-A'lam al-Islami (inPersian).

Bahrani, I. M. (1406 AH). *The Principles of the Goal: On the Discipline of Theology (Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām)*. 2nd ed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library (inPersian).

Gilson, E. (1989). *The Spirit of Mediaeval Philosophy (L'esprit de la Philosophie Médiévale)*. (Trans. Davudi, A. M.). 1st ed. Tehran: Scientific and Cultural Publications (inPersian).

Ilahi Qomshe'i, M. (1363 SH). *Hikmat Ilāhī 'Ām wa Khāṣṣ*. Tehran: Islami (inPersian).

Ja'fariyan, J. and Gorjian, M. M. (1393 SH). "The Study of the three Applications of Infinitude in the Islamic Theology and Philosophy and its Ascription to Allah" in *Hikmat Asrā Magazine*, 6 (1), pp. 5-34 (inPersian).

Javadi Amoli, A. (1387 SH). *'Ayn Naḍḍākh: Tahṛīr al-Qawā'id*. 1st ed. Qom: Asra' (inPersian).

Javadi Amoli, A. (1386 SH). *Rahiq Makhtum*. 3rd ed. Qom: Asra' (inPersian).

Jorjani, Sh. (1325 AH). *Sharḥ al-Mawāqif*. 1st ed. Qom: Sharif Razi (inPersian).

Lawa'i, Sh. and Nurbala, M. (1401 SH). "Tahlīl Intiqādī Nazariya Tadākhul Wujūdī Khudāwand wa Makhluqāt" in *Ma'rifat Falsafī Magazine*. 20(1), pp. 7-20 (inPersian).

Mesbah Yazī, M. T. (1383 SH). *Āmūzish Falsafa*. 4th ed. Tehran: Amirkabir (inPersian).

_____. (1390 SH). *Dar Justijūyi 'Irfān Islāmī*. 4th ed. Qom: Imam Khomeini Institute (inPersian).

_____, M. T. (1391 SH). *Sharḥ Nihāyat al-Hikma*. 3rd ed. Qom: Imam Khomeini Institute (inPersian).

_____, M. T. (1405 AH). *Ta'līqā 'Alā Nihāyat al-Hikma*. 1st ed. Qom: Dar Rah Haqq Institute (inPersian).

Mirdamad (1367 SH). *The Book of Blazing Brands (Qabasāt)*. Tehran: Tehran University (inPersian).

Muhyuddin (n.d.). *The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makiyya)*. 1st ed. Beirut: Far al-Sader (inPersian).

Mulla Sadra (1302 AH). *Majmū'a al-Rasā'il al-Tis'a*. Tehran (inPersian).

_____. (1360 SH). *Divine Witnesses along the Spiritual Path (al-Shawāhid al-Rubūbiyya)*. 1st ed. Mashhad: al-Markaz al-Jame'i lil-Nashr (inPersian).

_____. (1363 SH). *al-Mashā'ir*. 2nd ed. Tehran: Tahuri Library (inPersian).

_____. (1366 SH). *Interpretation of Quran (Tafsīr al-Qurān al-Karīm)*. 1st ed. Qom: Bidar Publications (inPersian).

_____. (1381 SH). *Kasr Aṣnām al-Jāhiliyya*. Tehran: Hikmat Islami Sadra Foundations (inPersian).

_____. (1392 SH). *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq wa Ta'līqāt Ṣadr al-Muta'allihīn*. Tehran: Hikmat Islami Sadra Foundations (inPersian).

_____. (1981). *Journeys (Asfār)*. 4th ed. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath (inPersian).

Nabawiyān, M. M. and Fayyāzi, Gh. (1394 SH). "Tadākhul Wujūdī Khudāwand wa Makhluqāt" in *Ma'rifat Falsafī Magazine*, 13(1). Pp. 7-28 (inPersian).

Qeysari, D. (1375 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. 1st ed. Tehran: Scientific and Cultural Publications (inPersian).

Rahimi, A. and Bonyani, M. (1397 SH). "Semantics of infinite in Islamic Philosophy and theology" in *Kalām Islāmī Magazīn*, 27(4), pp. 9-31 (inPersian).

Rāzi, F. (1407 AH). *Al-Maṭālib al-Āliya min al-ʿIlm al-Ilāhī*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿArabi (inPersian).

Sabzevari, M. (1366 SH). *Sharḥ Mathnawī*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance (inPersian).

Sa'in al-Dīn (1360 SH). *Tamhīd al-Qawā'id*. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education (inPersian).

Souri, R. (1400 SH). "Jāygāh Hastī-shinākhtī Dhāt Ilāhī az Dīdgāh Ḥikmat Muta'āliya, 'Irfān wa Ṣūfī-namāyān wa Naqd wa Barrasī ān" in *Ma'rifat Falsafī Magazine*, 18(4), pp. 7-24 (inPersian).

Souri, R. and Biglari, Z. (1395 SH). "A Comparison of the Unlimited Existence with the Unlimited Quantity" in *Jawīdān Khirad Magazine*, 13(1). pp. 59-84 (inPersian).

Souri, R. and Gurjian, M. M. (1396A). "God's Infinite Existence Based on the Rule of "Basit-ol-Haqiqah" Challenges and Answers" in *Qabasāt Magazine*, 22(3), pp. 1-36 (inPersian).

Souri, R. and Gurjian, M. M. (1396B). "Back Causality to Disposition (Tashaun); Challenges and Responses, 5(2), pp. 43-62 (inPersian).

Spinoza, B. (1981). *Ethics* (Trans. Jahangiri, M.). Tehran: University Publications (inPersian).

Suhravardī, Sh. (1375 SH). *Majmū'a Muṣannafāt Sheikh Ishrāq*, 2nd ed. Tehran: Institute of Cultural Studies and researches (inPersian).

Tabataba'i, M. H. (1387 SH). *Mamū'a Rasā'il*. 1st ed. Qom: Bustan Ketab (inPersian).

Taftazani, S. (1409 AH). *Sharḥ al-Maqāṣid*. 1st ed. Qom: Sharif Razi (inPersian).