

ملار جبعلی و ملاصدرادر مواجهه با اثولوجیا

علی کرباسی زاده اصفهانی^۱، فریده کوهرنگ بهشتی^۲

چکیده

اثولوجیا اثر فلوطین که سالها به اشتباه به ارسطو نسبت داده میشد، همه فیلسوفان جهان اسلام از جمله ملارجبعلی تبریزی و صدرالمتألهین شیرازی را تحت تأثیر قرار داده است؛ هرچند این دو حکیم در یک زمان میزیسته‌اند و متعلق به مکتب اصفهان بوده و مسائل یکسانی برای آنها مطرح بوده و هر دو در تأیید برخی از اقوال خود به اثولوجیا استناد کرده‌اند، اما در تاریخ فلسفه دو جریان کاملاً متفاوت را هدایت کرده و در مقابل هم قرار گرفته‌اند؛ چرا که ملارجبعلی بشدت دغدغه‌های کلامی داشته و پذیرش اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن و انتساب صفات به ذات باریتعالی را به دور از تنزیه و منافی آیات و روایات میدانسته، برخلاف ملاصدرا که او نیز با دغدغه‌های کلامی و عرفانی، با طرح تشکیک وجود، این مسائل را حل شده میپنداشته است. اما نکته قابل توجه این است که چگونه دو فیلسوفی که در مسائل مختلف آراء متضادی دارند از یک کتاب واحد بهره برده و از آن نقل قول کرده‌اند! اگرچه تأثیر اثولوجیا در مبانی فکری و عقیدتی این دو حکیم انکارناپذیر است، اما در اینجا بنظر میرسد چون این کتاب را از آن ارسطو و ارسطو را حکیمی الهی میدانسته‌اند، سعی داشتند عبارات

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ alikarbas@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ f_kbeheshti@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۴



این کتاب را در تأیید آراء خود بیان کنند تا اعتبار اقوالشان را فزونی بخشند و بنابراین هریک از منظر خود به این کتاب نگریسته و مضامین آن را درک کرده است و هر کجا آن را سازگار با مبانی خود دیده، پذیرفته و در تأیید عقایدش آورده است و هر کجا آن را ناسازگار با مبانی خود یافته، بی‌اعتنا از آن گذشته و یا سعی در توجیه آن داشته است.

کلیدواژه‌ها: /تولوجیا، ملارجبعلی تبریزی، صدرالمآلهین شیرازی، صفات باریتعالی، اشتراک لفظی وجود، اشتراک معنوی وجود

* * *

مقدمه

یکی از مهمترین مسائلی که از ناحیه مستشرقان در زمینه فلسفه اسلامی مطرح است، نسبت فلسفه اسلامی با فلسفه یونان است. در مقابل کسانی که ماهیت مستقلی برای فلسفه اسلامی قائلند، عده‌یی معتقدند فلسفه اسلامی صرفاً فهم مسلمانان از فلسفه یونان و بنابراین فلسفه‌یی غیراصیل و وابسته به فلسفه یونان است؛ بنحوی که اگر عناصر اصلی حکمت یونانی را از آن سلب کنیم، چیزی از آن باقی نمیماند. اما در این بیان، حق فلسفه اسلامی ادا نشده است، زیرا اگر فلسفه اسلامی را از یک منظر میتوان ادامه‌دهنده مسیر فلسفه در یونان دانست، این بدان سبب است که فلسفه امری تعقلی است و تعقل، امری فرازمانی و فرامکانی است و فیلسوف در هر کجای عالم که مطلبی سازگار با عقل بیابد، آن را میپذیرد، اما این بدان معنا نیست که فلاسفه مسلمان، مقلدان صرف بمعنای مصطلح باشند، بلکه پس از ترجمه و شرح کتب فلسفه یونان، به اجتهاد در رأی رسیده و تنها نظریاتی را که صحیح یافتند، پذیرفتند و آنها را بسط و گسترش دادند و نظریاتی را که نادرست پنداشتند، رد کردند. نباید از این نکته غافل بود که جدید بودن یک فلسفه، به پاسخهای جدیدی است که به مسائل میدهد؛ هر چند آن مسائل، مسائل کهنه‌یی باشند. فلسفه اسلامی نه تنها پاسخهای جدید و متفاوتی به مسائل مطرح در فلسفه یونان داد، بلکه مسائل جدیدی نیز مطرح کرد.

۵۸



یکی از تأثیرگذارترین کتب فلسفی که حتی برخلاف عقیده رایج، تأثیر آن بیش از *مابعدالطبیعه* ارسطوست، کتاب *اثولوجیا*، اثر فلوطین^۱ است که به اشتباه به ارسطو^۲ نسبت داده شده است. فلاسفه مسلمان، از جمله ملارجبعلی و ملاصدرا توجه زیادی به این اثر داشته و آن را بسیار حائز اهمیت دانسته‌اند؛ چنانکه ملارجبعلی هم در آثارش و هم در حلقه‌های درسش ارزش زیادی برای آن قائل بوده تا آنجا که یکی از شاگردانش بنام قاضی سعید قمی بر چهار میمر این کتاب تعلیقات نوشته است. ملاصدرا هم از *اثولوجیا* بسیار بهره برده، تا جایی که گفته شده وی اولین کسی است که حق این اثر را ادا نموده، به عمق معانی آن رسیده و برهان بر تمامیت اصول و قواعد آن اقامه کرده است. البته بررسی کامل تأثیر *اثولوجیا* بر ملارجبعلی و ملاصدرا نیازمند یک بررسی تاریخی و بحث گسترده است و در این مقول نمیگنجد و ما نیز چنین قصدی نداریم و فقط در اینجا برآنیم که بطور خلاصه چگونگی تأثیر این کتاب بر این دو فیلسوف و چگونگی بهره‌مندی ایشان از آن را بررسی نماییم و کیفیت این ادعا را که فلاسفه اسلامی، مقلدان صرف فلاسفه یونان بودند، آشکار سازیم.

اثولوجیا

واژه «اثولوجیا» بمعنای خداشناسی و در عربی مترادف با «الهیات» است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و ده میمر می‌باشد. عده‌ی معتقدند مقدمه این کتاب بدست کندی نوشته شده، اما واقعیت این امر هنوز هم در حاله‌ی ابهام قرار دارد و بطور قطع اثبات نشده است. متن این کتاب هم سالها به ارسطو نسبت داده میشد، اما سرانجام برای نخستین بار در سال ۱۸۵۷م. محقق بنام منک به تشابه *اثولوجیا* و *نه‌گانه‌های*^۳ فلوطین پی برد.^(۲) پس از او والتین روزه^۴ انتساب *اثولوجیا* به ارسطو را رد کرد و متن این اثر را از نظر محتوایی، ترجمه موسع یا ترجمه - تألیفی از *تاسوعات* چهارم و پنجم و ششم فلوطین دانست و به تطبیق بخشهای *تاسوعات* و متن *اثولوجیا* مبادرت ورزید. بعد از او محقق برجسته دیگر، پل آنری^۵ نیز اینکه

۵۹

1. Plotinus
2. Aristotle
3. Enneads
4. Valentin Rose
5. Poul Henry



کرباسی‌زاده اصفهانی، کوهرنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *اثولوجیا*

محتوای *اثولوجیا* از آن فلوطین است را تأیید کرد، اما برخلاف روزه، آن را حاصل درسگفتارهای فلوطین دانست که احتمالاً شاگرد وی، آملیوس^۱ آنها را یادداشت کرده است.^(۳) در اینجا بنظر میرسد که ادعای پل آنری به حقیقت نزدیکتر باشد؛ چراکه در *اثولوجیا* مواردی چون حضور اشیاء در واحد وجود دارد که در تاسوعات دیده نمیشود.

این اثر در قرن سوم هجری قمری بدست عبدالملیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی به عربی ترجمه شد و بدستور معتصم عباسی یا اولاد او استنساخ و تکثیر گردید. چندی بعد با رونق صنعت چاپ و تکثیر کتاب *اثولوجیا* و کتاب *تاسوعات* فلوطین، همگان به شباهت این دو اثر پی بردند و نیز دریافتند که محتوای *اثولوجیا* با عقاید ارسطو تناسب ندارد و حتی گاهی ضد و نقیض با آن است، اما با افکار افلاطون^۲ و فلوطین سازگار است. در نتیجه امروزه دیگر در این حقیقت تردیدی نیست که کتاب *اثولوجیا* در واقع بیان آراء و عقاید فلوطین است.

اما در پاسخ به این سؤال که چرا مسلمانان متمایل به انتساب این اثر به ارسطو بودند، باید گفت که از جمله عوامل مهم این انتساب آن است که از آنجا که فلاسفه مسلمان، ارسطو را حکیمی الهی میدانستند، در تبیین عقلانی مبانی دینی خود به گردآوری کتب و آثار ارسطو پرداختند؛ اما پس از ترجمه *مابعدالطبیعه* ارسطو با این حقیقت مواجه شدند که در آثار ارسطو به هیچ بحثی از الهیات بالمعنی الاخص مانند ذات، صفات و افعال خدا پرداخته نشده است، پس بنابر ذهنیت خود که نمیتوانستند تصور کنند ارسطو به این مباحث پرداخته باشد و این را دون شأن وی میدانستند، در آثار دیگری در جستجوی این مباحث برآمدند و چون این مباحث را در *اثولوجیا* یافتند، این اثر را به ارسطو نسبت دادند.

اثولوجیا، اثر فیلسوفی عارف‌پیشه

لازم به ذکر است که فلوطین هم فیلسوف است و هم صوفی؛ زیرا همچنانکه برای درک حقیقت تلاش میکند، برای رهایی از قیود این جهان مادی و پاک شدن و وصول به حقیقت الهیه نیز در تلاش است و حتی تجارب عرفانی نیز داشته است؛

1. Amelius
2. Plato

چنانکه در *اثولوجیا* آورده است:

همانا چه بسا با خود بارها تنها ماندم و کالبدم را از خود جدا کردم و آن را بسویی نهادم و چنان شدم که گویا گوهری برکنار از ماده و بی کالبدم، پس در این حالت، من در اندرون خود بودم و بسوی او بازگشتم، بگونه‌یی که از همه چیزها به درآمدم؛ در چنان حالتی، من هم دانایی و هم دانا و هم دانسته بودم. در آن هنگام، چنان نیکویی و روشنایی و درخشندگی و زیبایی و فروغی در خود مییافتم که با شگفتی و حیرت و گیجی درهم آمیخته بود، آنگاه دریافتم که من پاره‌یی از پاره‌های این جهان بزرگوار و برتر و خداگونه‌ام و جاننداری تکاپوگرم. چون این حقیقت را به یقین دریافتم، با خویشتن از این جهان به جهان خداگونه بالا رفتم، پس چنان شدم که گویا جایگاه من در آنجاست و به آن جهان وابسته‌ام. سپس بالای همه جهان عقلی جای گرفتم؛ آنگاه خود را چنان یافتم که در جایگاه بزرگوار خدایی باز ایستاده‌ام. در آنجا چنان روشنایی و درخشندگی و فروغی مییافتم که زبانها از بیان و گوشها از شنیدن آن ناتوانند ...^(۴)

همچنین شاگرد وی، فرفورئوس گفته است: در مدت شش سالی که با وی بودم، چهار بار حالت خلسه به او دست داد. نظر سنت آگوستین نیز درباره فلوپین چنین است: کافی است چند کلمه‌یی را در نظریات او تغییر دهی تا یک مسیحی در برابر خود ببینی.^(۵) فلوپین معتقد است هدف غایی زندگی، نظاره و وصال احد است و برای رسیدن به این عالم کافی است دیگر چیزها را حذف کنیم؛ نفس با قطع همه پیوندها میتواند به احد برسد. چنین است زندگی آدمیان خدایی: آزادی از زنجیرهای زمینی، زندگی عاری از شهوات این جهان و گریز در حال تنهایی بسوی احد. او خود بخوبی در این کار توفیق مییابد و حالت جذبه را که در یونانی معنای دقیق آن شیفتگی بیرون از خویش است، چنین شرح میدهد:

بارها هنگامی که از خواب تن بیدار میشوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر مینهم و اندر خود درمی‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی میبینم: در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد مییابم و والاترین زندگی را میگذرانم و از جهان عقلی درمیگذرم و از همه معقولات برتر میپریم و با خدا یکی میگردم.^(۶)

۶۱



کرباسی‌زاده اصفهانی، کوهرنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *اثولوجیا*

فلوطين در فلسفه‌اش نظریه صدور و سير نزول و صعود را مطرح ميکند و معتقد به الهيات تنزيهي يا سلبی است و ميگويد هيچ صفتی را به پديدآورنده نخستين نميتوان نسبت داد و اگر او را با نام احد مورد خطاب قرار ميدهد، صرفاً بخاطر محدوديت زبانی است که هنگام صحبت از چيزی بايد به آن اشاره کرد و با لفظی آن را خواند. بطور مثال ميگويد: احد نه عالم است و نه جاهل، بلکه منزه از اين دو است. او حتی وجود را به احد نسبت نميدهد و او را وراي وجود ميداند. البته ميگويد:

با اين همه از داشتن او محروم نيستيم، هرچند او را به زبان نميتوانيم آورد.
حال ما همچون حال مجذوبان خداست که ميدانند چيزی در اندرون خود دارند هر چند نميدانند آنچه دارند چيست؛ او غير از همه اينهاست و برتر از هستی است که به او نسبت ميدهيم و حتی بيشتري و بزرگتري از هر چيزی است که به زبان ميتوانيم آورد، زيرا برتر از سخن و عقل و ادراک است، همه اين چيزها داده اوست ولی خود او نيست.^(۷)

بنابرين فلوطين راه شناخت احد و اوصاف او را تنها به طريق شهود و علم حضوری امکانپذير ميداند و معتقد است شناخت خدا از طريق دروننگري حاصل ميشود و عباراتی دارد که مرادف با حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. از نظر وی، معرفت هر شخصي نسبت به احد صرفاً يک معرفت شخصي است که قابل آموزش يا توصيف برای ديگران نيست، بلکه هر کس بايد اين طريق را خود پيمايد تا به شناخت برسد. پس راه رسيدن به خدا نه از طريق عقل و تفکر بلکه از طريق شناخت نفس و تأمل در آن و شهود قلبی ميباشد.

مقصود از بيانات مذکور اين است که متذکر شويم ما با يک فيلسوف عارف پيشه مواجهيم، بنابرين در تقرير عبارات و مقاصد اين فيلسوف نبايد از اين مسئله غافل بمانيم و با صرف توجه به ظاهر عبارات، مبانی فکری وی را دريايم؛ همانطور که بسياری از فلاسفه پس از او چنين کردند. حال جای بحث است که بينيم آیا حکيم تبريزی و حکيم شيرازی متوجه اين مسئله بوده‌اند که با يک اثر عرفانی روبرو هستند يا خير؟

ملارجبعلی تبريزی^(۸)

ملارجبعلی تبريزی، عارف و حکيم شيعی قرن يازدهم هجری اهل تبريز بود، اما



بدلیل اقامت طولانی در اصفهان به اصفهانی نیز شهرت دارد. از زندگی او اطلاعات دقیق و زیادی در دست نیست، اما همینقدر میدانیم که وی مدتها در سفر به سر برده و به تحصیل علم پرداخته است. مدتی در بغداد به ریاضت و سلوک اشتغال داشته و پس از کسب درجه اجتهاد به اصفهان سفر نموده و تا پایان عمر در همانجا سکونت داشته و درگذشته است. ملارجبعلی تبریزی از سوی نزد همگان بخصوص شاه عباس دوم و پس از او، شاه سلیمان صفوی، از منزلت ویژه‌یی برخوردار بوده و از سوی دیگر با رحلت دو حکیم نامدار، میرداماد و میرفندرسکی و خروج ملاصدرا از اصفهان زمینه برای بیان و تعلیم عقاید وی بخوبی فراهم شده است. درباره استنادانی که ملارجبعلی نزد آنها فلسفه خوانده، گزارشی در دست نیست، جز اینکه در برخی منابع او را شاگرد و متأثر از حکیم میرابوالقاسم فندرسکی دانسته‌اند. وی در مدت اقامت در اصفهان در مدرسه شیخ لطف‌الله اصفهان به تدریس فلسفه و علوم عقلی اشتغال داشته و شاگردان بزرگی نیز پرورش داده است که از جمله مشاهیر آنها محمد بن عبدالله بن تنکابنی متخلص به فاضل سراب، محمد حسین قمی، محمدسعید قمی، ملامحمد مشهور به پیرزاده و علی قلی بن قرچغای خان میباشند. از آثار وی میتوان به کتاب *اصول آصفیه* (اصل الاصل) به زبان عربی و رساله *اثبات واجب* به زبان فارسی اشاره کرد. همچنین وی طبعی لطیف و گرایشهای عرفانی و احوال معنوی داشته و اشعاری هم سروده و در اشعارش «واحد» تخلص کرده است.

بسیاری ملارجبعلی را مشائی دانسته‌اند^(۹) اما از آنجا که *تولوجیا*، بعنوان یک اثر نوافلاطونی، کتاب مورد استناد او بوده و بدون شک وی از آن تأثیر پذیرفته است، نمیتوان او را یک مشائی ناب دانست. در متون معتبر، به وی القابی چون «افصح المتکلمین»، «اکمل المتبحرین»، «رئیس المدققین» و «دستور المحققین» نسبت داده شده است. در مورد آراء و عقاید فلسفی ملارجبعلی باید گفت که وی بشدت معتقد به الهیات تنزیهی است و چون فلوپین که خدا را وری وجود میداند، معتقد است ما هیچ صفتی حتی وجوب وجود را نمیتوانیم به خدا نسبت دهیم و غایت معرفت الهی را منزله دانستن او از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود میداند و بر این اساس، اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن را نمیپذیرد^(۱۰) و قائل به اصالت وجود در واجب‌تعالی و اصالت ماهیت در ممکنات است. وی وجود

۶۳



کرباسی‌زاده اصفهانی، کوهرنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *تولوجیا*

ذهنی^(۱۱) و بتبع انکار اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری را نیز رد میکند.^(۱۲) او اگرچه در آراء و عقاید خود ادعای تفرد داشته و در تبیین و توجیه عقایدش به آیات و روایات استناد ورزیده، اما مبانی مکتب وی از افکار شاگردان طبقه اول این مکتب تجاوز نکرده و با رحلت حکیم تبریزی و شاگردان نامدارش بتدریج جای خود را به تفکر صدرایی بخشیده است.^(۱۳)

صدرالمتألهین شیرازی

در مقابل ملارجبعلی که نخست، ظهوری چشمگیر داشت ولی شیوه فکری او کمتر دوام آورد، ملاصدرا با فاصله یک سده از فوتش، در حوزه فلسفی اصفهان ظهور کرد و بادوامترین مکتب فکری و حکمی ایران و تشیع گردید. حکمت متعالیه بتدریج بر سر زبانها افتاد و توانست رقیبان خود را از میدان به در کند. البته هیچگاه منتقدان او ساکت ننشستند و همواره در چند سده اخیر از سوی پیروان حکمت مشاء و نیز الهیات تنزیهی و سایر مکاتب فلسفی به نقد و پرسش کشیده شده است. اگرچه ملاصدرا حکمت متعالیه را بعنوان مکتبی نویناد تأسیس کرد، اما استنادهای او بر آیات و روایات و آثار مختلف در تأیید اقوال و آرائش نشاندهنده اهمیت این آثار نزد وی و تأثیر آنها بر روی او بوده است و چنانکه مسلم است که هیچ رأیی در خلاء شکل نگرفته، بطور قطع در مطالعات گسترده‌اش از مکاتب مشائی، اشراقی، کلامی، صوفیه و فیلسوفان یونان باستان از جمله افلاطون، ارسطو و فلوطین تأثیر پذیرفته است. از جمله آثاری که ملاصدرا بسیار به آن توجه داشته و در مباحث مختلف و آثار متعددش بارها به آن استناد جسته، کتاب *اثولوجیای فلوطین* بوده که وی نیز آن را متعلق به ارسطو میدانسته است؛ اگرچه گویی گاهی متوجه این نکته شده است که در بعضی موارد، بیان *اثولوجیا* با دیگر آثار ارسطو مطابقت و سازگاری ندارد؛ چنانکه در اشراق دوازدهم *شواهد الربوبیه* مینویسد: «مشهور نزد جمهور این است که در مذهب فیلسوف اول ارسطو درباره علم واجب‌الوجود به اشیاء این است که او معتقد است به ارتسام صور اشیاء در ذات. ولی این نظریه مخالف با مطلبی است که او در کتاب *اثولوجیا* بدان تصریح نموده است...»^(۱۴) و سپس عباراتی از میمر دهم بعنوان شاهد می‌آورد. همچنین حتی گاهی فلوطین، *اثولوجیا* را با عنوان «المنسوب الی ارسطو» می‌آورد. به هر حال او در مورد صاحب

۶۴



اثولوجیا میگوید: صاحب اثولوجیا عارفی الهی، واصل به مقامات والای معنوی و بهره‌ور از کشف و شهود و علم حضوری است و از این حیث او را با خود همدل و هم‌سخن و هم‌شیوه مییابد و از بین همه فیلسوفان قبل و بعد از اسلام نوعی هماهنگی با او احساس میکند.

تقابل ملارجبعلی و ملاصدرا

در تبیین اینکه چرا این دو فیلسوف شیعه‌مذهب عصر صفوی در مکتب اصفهان که یکی با واسطه و دیگری بیواسطه شاگرد میرداماد بحساب می‌آیند و در تأیید سخنان خود از آیات و روایات بهره می‌برند و به اثولوجیا نیز عنایت خاصی دارند و فلسفه را طریق رستگاری میدانند، برغم همه این تشابهات، در مقابل هم ایستاده‌اند، چنانکه یکی منتسب به اصالت ماهوی است و دیگری اصالت وجودی، یکی قائل به الهیات تنزیهی است و دیگری صفات حق را عین ذات حق میدانند، باید گفت: در واقع از اسباب عمده اختلاف این دو حکیم، طرز نگاه ایشان به آیات و روایات و چگونگی تفسیر و تأویل آنهاست. هرچند که تفلسف در معانی و مضامین روایات اهل بیت(ع)، از ویژگیهای مشترک تمامی حکیمان مکتب اصفهان بشمار میرود، اما ملارجبعلی، الهیات تنزیهی خود را با معانی و مضامین برخی از روایات، نزدیک و سازگار میداند. بنظر میرسد که با توجه به شماری از مهمترین قواعد مکتب نوافلاطونی که در اثولوجیا به آنها تصریح شده است مانند «بسیطه الحقیقه»، «قاعده الواحد» و... بیشترین تأکید بر تنزیه «احد» و قرار گرفتن در ورای هرگونه وصف و صفتی صورت گرفته است؛ ازاینرو «احد» جز با صفات سلویه قابل توصیف نیست و حکیم تبریزی نیز در تفسیر روایات، به همین مبانی روی آورده است. ملارجبعلی با همین دغدغه‌های کلامی و الهیاتی، معتقد است اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و یکسان بودن ذات و صفات خدا با محتوای آیات و روایات منافات دارد، چراکه با پذیرش اصالت و اشتراک معنوی وجود، در واقع خالق و مخلوق در یک ردیف قرار میگیرند و به این ترتیب مشابهت و سنخیت بین خالق و مخلوق برقرار میشود که این با توحید سازگار نیست؛ چنانکه در آیات و روایات نیز بر تعالی خداوند تأکید شده است. وی در این قول فقط قصد تنزیه خدا را در سر دارد و نگران است که مبدا با پذیرش اشتراک معنوی وجود، خدا در ردیف سایر

۶۵



کرباسی‌زاده اصفهانی، کوه‌رنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با اثولوجیا

موجودات قرار گیرد.^(۱۵) در مورد نفی صفات از ذات حق نیز همینگونه برخورد کرده و انتساب صفات به خدا را دور از تنزیه و منافی آیات و روایات میدانند. در مقابل، ملاصدرا با اینکه جایگاه والایی برای *اثولوجیا* قائل است، اما با صراحت تمام، تشبیه و تنزیه هر دو را در الهیات طرد کردی و معتقد است قول قائلان الهیات تنزیهی، مستلزم تعطیل در ذات حضرت حق میباشد و حال آنکه بنا بر دستورات دینی، ما مأمور به معرفت الهی هستیم.

اثولوجیا و ملارجبعلی تبریزی

با توجه اینکه هم در کتاب *اصول آصفیه* و هم در رساله *اثبات واجب* اولین استناد صریح ملارجبعلی بر *اثولوجیا* میباشد، میتوان به اهمیت این کتاب نزد وی پی برد.

اثولوجیا در اصول آصفیه

یکی از اصولی که ملارجبعلی از *اثولوجیا* اخذ کرده، قاعده الواحد است. این قاعده در نظر وی از چنان اهمیتی برخوردار است که وی آن را اصل الاصل نامیده و تمام مباحث این کتاب را بعنوان فروعی بر این اصل نگاشته است. وی در اصل اول این قاعده را چنین بیان میکند:

و هو الذی سمیناه بالاصل الاصل فی بیان ان الواحد المحض البسیط من
جميع الجهات لا یمكن ان یصدر عنه الا الواحد.^(۱۶)

ملارجبعلی این برهان را در رساله خویش آورده و در باب لزوم سنخیت بین علت و معلول تأکید بسیار کرده است. وی آن نوع خصوصیت را که در وجود علت نسبت به معلول همیشه موجود است به ملکه روحی و حالت هنری اهل صنعت تشبیه نموده است. زیرا مادام که شخص هنرمند دارای ملکه هنری نباشد، هرگز عملی که ارزش هنری داشته ۶۶ باشد از وی سر نمیزند؛ شاعر اگر از ملکه هنری و فن ظریف شعر برخوردار نباشد، شعر زیبایی نمیسراید و یا نقاش اگر دارای چنین ملکه‌یی نباشد اثر ارزنده‌یی خلق نمیکند و همچنین است حالت کلیه ارباب حرف و صنایع ظریفه.^(۱۷)

در فلسفه فلوطین نیز این قاعده از اهمیت زیادی برخوردار است و از اهداف اساسی فلسفه وی میباشد. فلوطین در میمر دهم مینویسد:

هستی همه پدید آمده‌ها از هستی او پدیدار گشته و پایداری و پابرجایی و استواری همه حقیقتها و نمودها به هستی او وابسته است... همانا در هستی همان پدیدآورنده نخست، یکتای بی‌آمیغ و گشاده بخش‌ناشدنی حقیقت و نمود هیچ چیز دیگری نخواهد بود، پس چون آفریدگار نخست یکتای بی‌آمیغ است، همه حقیقتها و نمودها از او آفریده گشت و سبب پدیدار گشتن همه پدیده‌ها از هستی اوست که چون آفریدگار ماهیت و حدودار نبود ماهیت و حد از او پدید آمده و در سخنی کوتاه گوئیم: چون هیچیک از ماهیتها هستی نداشت و همه هستیها از آفریدگار نخست پدیدار گشت، جز اینکه گرچه همه ماهیتها و حقیقتها از هستی آفریدگار پدید آمد، ولی جدایی پدیدآمده‌ها در این است که ماهیت نخست و نمود نخستین - خرد - نخستین بار بی‌میانجی و واسطه‌یی از آن هستی‌بخش نخستین پدید آمد. آنگاه همه ماهیتها و نمودهای دیگر که در جهان برین یا در جهان زیرین هستی دارند به میانجی نمود و ماهیت خرد و حقیقت و نمود جهان برکنار از ماده از آفریدگار نخست آفریده گشت.^(۱۸)

همچنین در رساله *اصول آصفیه* آمده است:

قال ارسطوطاليس في *اثولوجيا* ان في افعال هذه العلل الشريفة يكون ما هو و لم هو شيئاً واحداً.^(۱۹)

فلوطین در میمر پنجم بطور مفصل در مورد این قاعده صحبت میکند، برای مثال آورده است:

پدیدآورنده‌یی که غایت در آن است، پدیدآورنده نخواهد داشت؛ بدین معنی که غایت آن در خود اوست، و پدیدآورنده‌یی ندارد که هستی آن بر غایت پیشی گیرد. پس همین که خرد پدیدآورنده پایان رسان نداشت، بناچار خردها یعنی هستیهایی که در جهان برین جای دارند - خود بخود - بسنده‌اند و پدیدآورنده پایان‌رسان نخواهند داشت و نداشتن هستیهای برکنار از ماده پدیدآورنده پایان‌رسان، بدان سبب است که پدیدآورنده آغاز اینگونه هستیها همان پدیدآورنده غایت آنهاست، زیرا آغاز و پایان آن هستیها با هم است و میان آغاز و پایان آنها جدایی نیست و زمان هم آنها را از هم جدا نساخته

است، بنابراین آغاز و پایان هستیهای برکنار از ماده بوسیله یک پدیدآورنده با هم پدیدار گشت، پس همینکه حقیقت چنان است که ما بیان داشتیم، پاسخ پرسش از ماهیت و پاسخ پرسش از هستی آنها یکی است.^(۲۰)

ملارجبعلی در این بحث از *اثولوجیا* استفاده میکند و در یکی از فروع اصل اول به این مسئله میپردازد:

در افعال علل شریفه ما هو و لم هو یکی است و توضیح این مطلب مثل این است که ما میگوییم اگر خیر و خوبی را انجام میدهمی سزاوار نیست برای کسی که بگوید چرا انجام میدهد چرا که خیر را به خاطر خیر بودنش انجام میدهد. وقتی چنین چیزی در افعال ما ممکن باشد که ما هو و لم هو عین هم باشد عقول سزاوارترند به اینکه ما هو و لم هو آنها یکی باشد زیرا این عقول انجام نمیدهند مگر خیر و خوبی را.^(۲۱)

اثولوجیا در رساله اثبات واجب

رساله *اثبات واجب* شامل یک مقدمه و پنج مطلب و خاتمه است. در مقدمه به بیان معنای وجود و معنای اشتراک لفظی و معنوی در این مقام و ذکر اسامی جماعتی میپردازد که قائل به این هستند که اشتراک لفظ وجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است. در واقع ملارجبعلی در این بحث برای تأیید عقیده خود به قول کسانی چون معلم ثانی، احمد مجریطی، شیخ صدرالدین قونوی، شبستری، حکمای هند و پیش و بیش از همه به *اثولوجیا* استناد کرده و بعد از مطرح کردن اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن، روایات و احادیثی را در تأیید مدعایش می آورد و سرانجام میگوید: «اطلاق موجود بر الله تعالی به این معناست که ممکن نیست نه بمعنای آنکه وجوب و وجود امری است عارض ذات الله تعالی و قائم تا آنکه ذات الله تعالی بمعنای وجود موجود باشد و بمعنای ۶۸ وجوب واجب چنانکه در ممکنات است».^(۲۲)

وی در بحث اشتراک لفظی میان واجب تعالی و ممکنات در تبیین و توجیه ادعایش به *اثولوجیا* نیز استناد کرده و مینویسد:

اما معلم اول در *اثولوجیا* میفرماید که «الله تعالی یحدث انیات الاشیاء و صورها معا؛ یعنی الله تعالی احداث میکند انیات اشیاء را که وجودهای ایشان

باشد و صور آنها را که ماهیات ایشان باشد با هم. پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیات آنها همه معلول و آفریده حق تعالیند. پس اگر معنای وجود در واجب تعالی بعینه معنای وجودی باشد که در ممکنات است لازم می آید که او هم آفریده باشد و نیز میفرماید: «الوحد المحض هو عله الاشیاء کلها و لیس شیء من الاشیاء»؛ یعنی واحد محض علت جمیع اشیاء است و نیست مانند چیزی از چیزها. پس میباید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود ... (۲۳)

وی این عبارات را از میمر سوم و دهم/تولوجیا استخراج کرده است؛ چنانکه در میمر سوم آمده است:

پس همانا خدای ارجمند و بزرگ، هستیها و صورتهای همه چیزها را پدیدار میسازد، بدینسان که برخی صورتهای بی میانجی و برخی دیگر را با واسطه و میانجی پدیدار میسازد. علت نخستین از آنرو هستیها و صورتهای را به همه چیزها میبخشد که تنها هستی او به حقیقت فعلیت دارد، بلکه او کردار و فعلیت سره است. (۲۴)

همچنین میمر دهم میگوید:

یکتای بی آمیغ و هستی یکی سره، همان آفریدگار و پدیدآورنده همه چیزهاست و هستی او همانند هستی هیچیک از پدیدآمدههای او نیست بلکه هستی پدیدآورنده نخست آغاز هستی است و همانا هستی او همان هستی همه چیزها نخواهد بود، بلکه هستی همه چیزها در هستی اوست و هستی آفریدگار نخست در هستی هیچیک از همان هستیها جای نخواهد داشت و نبودن هستی پدیدآورنده نخست در هستی پدیدآمدههای خود بدان سبب است که هستی همه پدیدآمدهها از هستی او پدیدار گشته است و پایداری و پابرجایی و استواری همه حقیقتها و نمونها به هستی او وابسته است و بازگشت همه هستیها به هستی او خواهد بود. (۲۵)

اما بنظر میرسد ملارجبعلی در استفاده از منابع صرفاً به ظاهر آنها توجه کرده و با یک پیش ذهنیت و غایتی از پیش تعیین شده به تفسیر متون پرداخته است؛ چنانکه

در بحث اشتراک لفظی وجود به آراء کسانی چون فلوطین و شبستری و قونوی استناد کرده که هیچیک اشتراک لفظی وجود را چنانکه ملارجبعلی در سر دارد، نمیپذیرند. همچنین چنانکه پیشتر اشاره شد ملارجبعلی قائل به قاعدة الواحد و بتبع آن سنخیت میان علت و معلول میباشد، حال آنکه این اصول - بر پایه اصالت وجود صدرایی- با پذیرش اشتراک لفظی وجود منافات دارد، گویا در این قول رأیی خودمتناقض دارد که قابل پذیرش نیست.

آشتیانی نیز در این بحث انتقاداتی بر ملارجبعلی وارد کرده و میگوید:

مرحوم ملارجبعلی بین مفهوم و مصداق خلط فرموده است، ازاینرو گمان کرده که اشتراک مفهومی ملازم است با اشتراک در مصداق و حقیقت وجود حق غیر از وجود همه موجودات است، چون موجودات محدود و فقر محض بلکه روابط محضه‌اند و حق اول بحسب جوهر ذات واجب بالذات و نتیجتاً علم بالذات و قدرت و اراده بالذات است ولی مفهوم وجود که همان ثبوت و تحقق و فعلیت و منشائیت اثر باشد به یک معنا بر حق واجب و ممکن فقیر صادق است و چون وجود از سنخ ماهیت نیست و بسیط بالذات است و صدق آن بر مصادیق نظیر صدق ماهیت متواطی نیست حق تعالی مانند و شبیه اشیاء نیست چون شیء بمعنای وجود بر واجب بمعنای حقیقت غنی غیرمتناهی است و بر ممکن بمعنای عین فقر و انتساب به حق است.^(۲۶)

اثولوجیا و ملاصدرا

بنظر میرسد در میان فلاسفه جهان اسلام، ملاصدرا بیش از دیگر فیلسوفان به *اثولوجیا* توجه داشته و در مباحث مختلف چون *قاعدة بسیط الحقیقه*، *قاعدة امکان اشرف* و *امکان اخس*، *قاعدة اتحاد ماهو و لم هو* در مجردات، *قاعدة اتحاد عقل و عاقل* و *معقول*، *قاعدة النفس فی وحدتها کل قوی و حرکت جوهری* از *اثولوجیا* بهره برده است. البته استفاده ملاصدرا از *اثولوجیا* بیش از آن است که بتوان آن را در این مختصر گنجانند؛ ازاینرو ناگزیر به ذکر تعدادی از آن استنادات بسنده میکنیم.

اثولوجیا در الاسفار الاربعه

بطور کلی متدولوژی فلسفی ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* چنان است که تقریباً در



هر مسئله‌ی ابتدا طرح مشائی آن را بمیان میکشد و آن را در چارچوب اصول متناسب با مسئله آن مکتب مطرح میکند، سپس عقاید مختلف قدیم و جدید را نقل کرده و به رد یا اصلاح یا تأیید و تکمیل آن میپردازد. در این بین *اثولوجیا* مهمترین منبع و یا اگر بخواهیم با مسامحه بیشتری سخن بگوییم، دست‌کم یکی از منابع مهم وی بوده است. از آنجا که بحث ما مبتنی بر مقایسه چگونگی استفاده ملاصدرا و ملارجبعلی از *اثولوجیا* میباشد، مناسب است که ابتدا به مواردی بپردازیم که هر دو بزرگوار متوجه آن بوده‌اند.

ملاصدرا در *الاسفار* آورده است:

از اموری که ادراک و تحقیقش - برای کسی که آرزومند است مردی شود که به حکمت الهی عارف و دانا باشد - لازم است، باید بداند که موجودات را در موجودیت مراتبی است وجود را نشأت و عوالم متفاوت و گوناگونی است که برخی از آنها تمامتر و برترند و برخ دیگر ناتمامتر و پستتر، مانند نشئه الهی و عقلی و نفسی و طبیعی، هر نشئه را احکام و لوازمی است که مناسب با آن نشئه میباشد و نیز بداند که هرچه نشئه وجودی برتر و قویتر باشد، موجودات در آن به وحدت و جمعیت نزدیکترند و هرچه پایتتر و ضعیفتر باشد، به تکثر و تفرقه و تضاد متمایلترند، برای اینکه بیشتر ماهیاتی که در این عالم طبیعی، یعنی پستترین عوالمند و با هم تضاد دارند، در عالم نفسانی با هم تضاد ندارند، مانند سیاهی و سفیدی و گرمی و سردی، زیرا هریک از دو طرف اینها در این وجود طبیعی با هم تضاد دارند و در یک جسم جمع نمی‌آیند، این بجهت نارسایی آن دو طرف متضاد هم است از جمعیت و نارسایی جسم طبیعی از قبول آن دو با هم - در یک زمان - در حالی که آندو در یک خیال با هم موجودند.^(۲۷)

وی در ادامه عباراتی از *اثولوجیا* را مؤید حرفش میداند و از آن نقل قول می‌آورد. از جمله آن عبارات همان قاعده بسیط الحقیقه است که ملارجبعلی هم در رساله *اثبات واجب* از آن بهره برده است: «یکتای محض علت تمام اشیاء است و مانند هیچیک از اشیاء نیست و این بدان جهت است که تمامی اشیاء در اویند ولی او در هیچیک از اشیاء نیست و این بدان جهت است که تمامی اشیاء از او برخاسته و ثبات و قوامشان بدوست و بازگشتشان هم بدو...»^(۲۸).

۷۱



کرباسی‌زاده اصفهانی، کوه‌رنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *اثولوجیا*

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۵۷-۸۲

لازم بذکر است که این قاعده از مهمترین قواعد مطرح شده در حکمت متعالیه است که ملاصدرا در مباحث عقل و نفس و علم باریتعالی از آن بهره برده و کشف اهمیت و نحوه برهان‌آوری بر آن را از مختصات خویش دانسته و ادراک آن را جز برای کسانی که از ناحیه حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت راه یابند در غایت اشکال میداند؛ در عین حال صاحب *اثولوجیا* را تنها کسی میداند که فضل تقدم طرح آن را در حکمت متعالیه داشته است. ملاصدرا پس از آوردن این عبارت و عبارات دیگر از *اثولوجیا* در توجیه عبارت «ولی او در هیچیک از اشیاء نیست» مینویسد:

این سخنان تصریح دارد که در واجب تعالی تمام اشیاء بگونه‌یی که اشکال و خدشه‌یی به احدیت و یکتایی آن وارد نیورد هست، اما اینکه گفته: ولی او در هیچیک از اشیاء نیست، منافی آنچه بیان داشتیم و در سخن این معلم بارها به آن تصریح شده است نمیباشد، برای اینکه چیزی که از او سلب شده شیء است بحسب وجود خاص خودش که بدان از دیگر اشیاء امتیاز پیدا میکند نه از غیر آن و چیزی که برای او ثابت شده است، شیء است بحسب این وجود جمعی الهی که تمام اشیاء و مبدأ و منتهای آنها میباشد و شیء است با تمام بودنش در شئییت خود، بدان سزاوارتر است تا از نقصانش؛ همچنانکه بیانش گذشت.^(۲۹)

اگرچه هر دو حکیم در این بحث از *اثولوجیا* بهره برده‌اند، اما چنانکه عیان است، هدف آنها در طرح این بحث متفاوت میباشد.

از جمله دیگر اصول ملاصدرا که ریشه آن را میتوان در *اثولوجیا* یافت، قاعده اتحاد ماهو و لم هو در مجردات است. او نیز چون ملارجبعلی با اعتقاد به این اصل در تأیید قولش به *اثولوجیا* استناد میکند؛^(۳۰) چرا که اگرچه اصل این قاعده در بیانات ارسطو سابقه دارد اما انحصار آن در مجردات و بکارگیری آن در مباحث مختلف فلسفی و ابواب علم‌النفس را برای اولین بار در *اثولوجیا* مشاهده میکنیم. فلوطین معتقد است باریتعالی به هنگام صدور و آفرینش اندیشه نمیکند و از اینرو غرضی از آفرینش ندارد، بلکه گویی از فرط پری است که فیضان و صدور از آن سر میزند؛ بنابراین ماهو و لم هو مجرداتی که از آن صادر میشود یکسان میباشد. البته ملاصدرا اگرچه این قاعده را از وی میپذیرد اما اینکه باریتعالی هنگام آفرینش هیچ غرضی ندارد را نمیپذیرد بلکه معتقد است آفریدگار در آفرینش غرض فعلی دارد.

۷۲



اثولوجیا در الشواهد الربوبیه

اگرچه ملاصدرا در اکثر آثارش از *اثولوجیا* نقل قول آورده است اما توجه او به *اثولوجیا* در *الشواهد الربوبیه* بیش از دیگر آثارش است. از دیگر استفاده‌های ملاصدرا از *اثولوجیا* در بیان قاعده امکان اشرف است. این قاعده از جمله قواعد مهمی است که اثبات عوالم مجرد از ماده نظیر عالم عقول و عالم مثال بمدد آن میسر می‌شود. ملاصدرا در اشراق پنجم *الشواهد الربوبیه* این قاعده را بطور خلاصه توضیح داده و آن را مأخوذ از *اثولوجیا* میدانند:

خلاصه قاعده امکان اشرف این است که هرگاه ممکن اخس موجود شد، واجب و لازم است که ممکن الوجود اشرف که مرتبه وجود او بالاتر است، قبل از موجود اخس موجود شده باشد. این قاعده از ناحیه معلم اول به ما رسیده است، زیرا او در کتاب *اثولوجیا* میگوید: باید معتقد شد به اینکه در عوالم بالا و مراتب عالیه وجود، موجوداتی هستند نظیر موجودات این عالم که به مراتب از موجودات این عالم بالاتر و والاترند.^(۳۱)

مؤید حرف ملاصدرا را میتوان در میمر دهم یافت؛ جایی که صاحب *اثولوجیا* بتفصیل درباره اصطلاح مثل افلاطونی سخن میگوید. البته فلوطین در جای جای این کتاب به این قاعده اشاره داشته است؛ بطور مثال در میمر هشتم آورده است:

همانا این جهان حس و ماده، نمونه و نشانه آن جهان است. پس اگر این جهان زنده است، شایسته و سزاوار خواهد بود که آن جهان نخست هم زنده باشد و اگر این جهان تمام و رساست، پس سزاوار چنان است که آن جهان رساتر و تمامتر از این جهان باشد، از آنرو که آن جهان بخشایشگر برای این جهان است. پس اگر این جهان برین به رسایی تمام است و کمال مطلوب میباشد، پس بناچار هستیهای آن جهان همانگونه که بارها بیان داشتیم بگونه‌یی برتر و گرامیتر خواهد بود.^(۳۲)

همچنین در میمر دهم آورده است:

همانا هستی یکتای بی‌امیغ بالای رسایی است و تمامی و رسایی او بی‌کرانه

است، ولی حقیقت جهان ماده و حس، نارسا و ناتمام خواهد بود و نارسایی حقیقت و نمود جهان ماده و کاستی و نارسایی جهان حس بدان سبب است که هستی آن پدید آمده، از هستی رسا و تمام، همان خرد خواهد بود و هستی خرد بدان سبب رسا و تمام است که حقیقت او پدید آمده از حقیقت یکتایی است که هستی او بالای رسایی و بیکرانه تمام است و هستی بخشیدن آفریدگار نخست بی‌میانجی و واسطه‌ی هستی نارسا را امکانپذیر نخواهد بود و اینکه هستی رسا و تمام، حقیقت رسایی همانند خود را پدید آورد ناممکن است، بدان سبب که در آفرینش به یقین نارساییهایی به حقیقت خواهد پیوست و خواست ما از نارساییها در آفرینش آن است که پدید آمده در جایگاه پدیدآورنده نخواهد بود، بلکه جایگاه پدیدآمده سپس جایگاه پدیدآورنده است.^(۳۳)

در عبارت اخیر بوضوح میتوان به شباهت فلوطین و ملاصدرا در اعتقاد به مراتب وجودی هستیها پی برد.

اثولوجیا در رساله المبدأ و المعاد

فصل سوم کتاب المبدأ و المعاد مربوط به بحث اثبات واجب است. ملاصدرا در این فصل به دو شیوه‌ی که اکثر حکما از آن برای اثبات واجب استفاده میکنند؛ یعنی امکان و تغیر بحسب ماهیت اشاره میکنند و سپس به تعریف دو روش میپردازد:

در طریق تغیر بر آن است که موجود در نفس الامر، یا چنانکه در نفس الامر موجود است در مرتبه ذات من حیث هی هی نیز موجود است و ازاینرو وجودش واجب لذاته و بذاته میباشد و هوالمطلوب؛ یا آنکه موجود، بود بعد از نبود یا فعل بعد از قوه است و بنابراین نوعی صیورورت و انتقال در آنها مشاهده میشود که گونه‌ی از تغیر و گویی حرکتی ذاتی است. درنهایت نتیجه میگیرد که هر چیزی از قوه به فعل تبدیل شود به وجهی از وجوه به مخرجی غیر از ذات خودش احتیاج دارد تا آن را از قوه به فعل تبدیل کند و واجب است که بالأخره به چیزی که من جمیع الوجوه بالفعل باشد منتهی شود تا آنکه به مخرجی دیگر محتاج نباشد؛ و الاً به دور یا تسلسل می‌انجامد که محال است؛ و آنکه من جمیع الوجوه بالفعل باشد واجب

الوجود است و هو المطلوب.^(۳۴)

در ادامه عبارتی از *اثولوجیا* را در تأیید قولش آورده و میگوید:

و وجه اینکه ارسطو در کتاب *اثولوجیا* از وجوب بالذات به سکون تعبیر نموده است و از وجوب بالغیر به حرکت، همین است که مذکور شد، زیرا موجودیت ماهیات که غیر وجودند، چون در مرتبه متأخرتر از آن ماهیت من حیث هی هی است، پس گویا آنها از نیستی به هستی منتقل شده‌اند برخلاف واجب بالذات که آن به جمیع اعتبارات در جمیع مراتب موجود است، پس گویا که مستقر است بر یک حالت.^(۳۵)

البته در اینجا لازم بذکر است که در فلسفه ملاصدرا حرکت به ثبات ختم میشود نه سکون و طبق حرکت جوهری در قلمرو طبیعت اصلاً سکون نفسی یافت نخواهد شد؛ گرچه سکون نسبی متصور است و در ماوراء طبیعت سکون بمعنای مقابل حرکت معقول نیست، زیرا برای آنها شأنیت حرکت نمیشد. گاهی از هستی خارجی که بعد از ظهور از آن بعنوان ظلّ الهی یاد میشود قبل از ظهور از آن بعنوان ساکن یاد میگردد؛^(۳۶) چرا که در حکمت متعالیه جواب اشکال مذکور در عبارت *اثولوجیا* واضح است، چه اینکه از زمان فارابی و ابن‌سینا به بعد، فاعلیت وجودی دقیقاً در مقابل فاعلیت طبیعی و تحریک قرار داده شده است؛ یعنی امری که نه تنها مستلزم جنبش یا حرکتی در فاعل نیست، بلکه با معنای ایجاد نیز ناسازگار است؛ چراکه در تحریک، نظیر حرکت، نوعی خروج و اخراج از قوه به فعلیت نهفته و این بنوبه خود مستلزم وجود ماده، مدت و سابقه وجودی برای شیء متحرک یا حالت بالقوه در اوست. حال آنکه در افاضه، همه هویت و هستی شیء بوجود می‌آید نه آنکه وصفی از او از حالت قوه به فعلیت برسد.^(۳۷)

۷۵

ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *اثولوجیا*

بنظر میرسد این دو حکیم نیز چون بسیاری از حکما در مواردی دچار خلط شده و به صرف ظاهر عبارات توجه داشته‌اند و اصولی را به اشتباه به وی نسبت داده‌اند؛ چنانکه بطور مثال در بحث اشتراک لفظی یا معنوی وجود و یا بحث صفات



کرباسی‌زاده اصفهانی، کوهرنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *اثولوجیا*

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۵۷-۸۲

خدا، ملارجبعلی و ملاصدرا بعنوان دو فیلسوف و از طریق عقل وارد به این مباحث شده‌اند و با وجود تفاوت‌های اساسی که در روش و دیدگاه با فلوطین دارند، گاهی با نگاه ظاهری به عبارات وی، آن را مطابق با دیدگاه خود یافته‌اند. همانطور که اشاره شد، ملارجبعلی قائل به الهیات تنزیهی است و نمیتواند حمل صفات بر باریتعالی را بپذیرد؛ چرا که معتقد است خالق را صفتی نیست، زیرا یا خود او خواهد بود یا زائد بر او و این هر دو باطل است. وی اطلاق صفات بر خدا را شبیه و مانند کردن خدا به مخلوقات و حاصل آن را شرک میدانند و تا حدی پیش میرود که حتی اطلاق وجود را بر واجب‌تعالی و ممکنات به اشتراک لفظی میپذیرد و میگوید مفهومی که ما از وجود داریم به صرف وجود مخلوق مربوط میشود؛ اصل و مبنای وجود فراتر از وجود قرار دارد و بنابراین وحدت وجودی که شامل وجود خالق و مخلوق باشد درست نخواهد بود. موضوع مابعدالطبیعه هم وجود مطلق نیست، بلکه فقط میتواند الهیات تنزیهی باشد. تصور وی چنان است که اگر معنای وجود در خداوند بمعنای همان وجودی باشد که بر ممکنات اطلاق میشود، لازم می‌آید که خدا نیز مخلوق باشد. وی نیز کمال معرفت باریتعالی را در منز دانستن او از جمیع صفات و سمات میدانند.

البته گاهی بین صفات ذات و صفات فعل تمایز قائل میشود و اگرچه اطلاق صفات ذات را بر واجب‌تعالی بشدت انکار میکند، اما اطلاق صفات فعل را بر وی پذیرفته و بطور مثال میگوید: هنگامی که میگوییم «خدا قادر است» یعنی خدا قدرت‌بخش قدرتمندان است.^(۳۸) در واقع اساس تفکر ملارجبعلی در وجودشناسی صفات است که نمیتواند عینیت ذات و صفات را بپذیرد. اما اشکالی که در اینجا متوجه وی میباشد این است که در این نظریه چنانکه ملاصدرا هم اشاره میکند، هیچ معرفتی برای ما حاصل نمیشود. او در این بحث در تأیید قولش به *اثولوجیا* استناد میکند مبنی بر اینکه «یکتای محض مانند هیچیک از اشیاء نیست» و می‌اندیشد که غایت صاحب *اثولوجیا* در این عبارت همان خواست وی در اشتراک لفظی وجود است. اگرچه این دو در الهیات تنزیهی تا حدودی به هم نزدیک هستند، اما در اینجا آشکار است که ملارجبعلی غافل است که نسبت دادن اشتراک لفظی وجود به فلوطین با نظریه صدور وی ناسازگار است؛ چرا که با پذیرش اشتراک لفظی وجود هیچ سختیتی بین خالق و مخلوق متصور نیست و بنابراین شکافی میان آنها ایجاد میشود که با وجود آن دیگر مخلوق نمیتواند از خالق صادر شده باشد.

۷۶



در مقابل ملاصدرا نیز که نظریه صدور و قاعده امکان اشرف را از *اثولوجیا* گرفته است، نسبت به اینکه فلوطین احد را ورای وجود میخواند بی توجه است و میپندارد که صاحب *اثولوجیا* نیز چون وی، وجود را میان خالق و مخلوق به اشتراک معنوی میپذیرد. در نظر ملاصدرا صفات کمال که به خالق و مخلوق نسبت داده میشود، جوهره معنایی یکسانی دارد؛ اما آن معنای مشترک به درجات متفاوتی در این دو متحقق میشود؛^(۳۹) برای مثال وقتی میگوییم خدا عالم است و ما نیز عالم هستیم، این عالم بودن در هر دو به یک معناست، اما علم ما کمتر و علم خدا بیشتر است و نیز علم ما با جهل همراه است، اما علم خدا کمال علم و بدور از نقص و خطاست.

حال آنکه نه اشتراک معنوی وجود ملاصدرا با مبانی فلوطین سازگار است و نه اشتراک لفظی وجود ملارجبعلی. فلوطین وجود را مترادف با وجود متعین گرفته و از آنجا که این وجود محدود و مقید است، آن را به احد نسبت نمیدهد. همچنین در فلسفه فلوطین در سلسله مراتب هستی علت تامتر و رساتر از معلول است^(۴۰) و از آنجا که وجود را متعلق به مرتبه عقل میدانند، احد را که علت پدیدآورنده عقل است، فراتر از وجود میخوانند. در فلسفه فلوطین باید از جنبه دیگری به این مسئله نگریست که چنانکه گفتیم بیشتر با دیدگاه عرفا سازگار است.

اگر بخواهیم بتفصیل بیشتر در اینباب سخن بگوییم، باید گفت بطور کلی در فلسفه اسلامی دو نوع معرفت یا دو طریق برای شناخت خدا و اوصاف او قابل طرح است: یکی طریقه فطری و دیگری روش عقلی میباشد. کسانی که معرفت فطری را میپذیرند خود دو گروه هستند: گروه اول کسانی هستند که معتقدند خداوند در عالم دیگر خود را به ما نمایانده و معرفی کرده است و بر این اساس انسان از شناخت لازم و کافی نسبت به خدا بهره مند است. البته پذیرش این قول مبتنی بر پذیرش عالم ذر و تعلق این معرفت به آن عالم است. اما گروه دوم معتقدند معرفت فطری در همین دنیا حاصل میشود منتها طریقه حصول آن عقلی نیست، بلکه عرفانی است و از طریق درون‌نگری حاصل میگردد. این معرفت نوعی معرفت شخصی است که قابل آموزش به دیگران نیست و هر کس باید خود در این طریق گام نهد و به شناخت برسد. پیروان روش عقلی نیز به سه دسته تقسیم میشوند: دسته اول معتقدان به اشتراک معنوی صفات میان خالق و مخلوق هستند و تنها اختلاف آنها را در مراتب شدت و ضعف میدانند. دسته دوم کسانی هستند که

۷۷



کرباسی زاده اصفهانی، کوهرنگ بهشتی؛ ملارجبعلی و ملاصدرا در مواجهه با *اثولوجیا*

صفات منتسب به خالق و مخلوق را به اشتراک لفظی میپذیرند و میپندارند این صفات هنگام اطلاق به خدا و ماسوی تنها در لفظ مشترک و از لحاظ مفهوم و معنا متفاوتند. دسته سوم نیز کسانی هستند که الهیات سلبی را مطرح میکنند و بر این باورند که هیچ صفتی را نمیتوان بنحو ایجابی به خدا نسبت داد و اطلاق یک صفت ایجابی به خدا صرفاً نفی طرف نقصان است؛ بنابراین در این روش تنها میتوانیم در مورد خداوند بگوییم «باریتعالی چگونه نیست».^(۴۱)

در اینجا اگر بتوان چنین تقسیمبندی از طرق ممکن شناخت خدا و اوصاف او را پذیرفت باید اذعان کرد که فلوپین متعلق به گروه دوم از معتقدان معرفت فطری است و حال آنکه ملارجبعلی در زمره گروه سوم و ملاصدرا در زمره گروه اول معتقدان معرفت عقلی میباشد. بنابراین، عیان است که روش هر یک از این سه کاملاً متفاوت با دیگری است و استناد ملارجبعلی و ملاصدرا به *اثولوجیای فلوپین* در تأیید عقیده و همراهی در قولشان ادعایی بیش نیست. همچنین بد نیست اشاره‌ی داشته باشیم به اینکه ملاصدرا و ملارجبعلی با دین اسلام و کتاب آسمانی مواجه هستند که در آن اسماء و صفاتی برای باریتعالی مطرح شده و با یک خدای مشخص روبرو هستند و بنابراین طبیعی است که دغدغه آنها در چگونگی تفسیر این اسماء و صفات است؛ بطوری که با مبانی عقلی و دینی آنها سازگار باشد. اما فلوپین که با این مسئله روبرو نیست و خدا را موجودی نامتعیین و نامتشخص یافته و آن را احد مینامد و دلمشغولیهای این دو حکیم مسلمان را ندارد.

نتیجه گیری

اگرچه تأثیر *اثولوجیا* بر این دو حکیم انکارناپذیر است، اما از آنچه گذشت بنظر میرسد که ایندو در مواجهه با *اثولوجیا* از آنجا که این اثر را متعلق به ارسطو و ارسطو را حکیمی الهی میدانسته‌اند، اغلب بدنبال تأیید و تبیین مبانی فکری و عقیدتی خود بوده‌اند و از این اثر بیشتر در راستای فزونی اعتبار آراء و اقوالشان بهره برده‌اند؛ بطوری که بنابر غایت خود مضامین عبارات را تفسیر کرده‌اند و هر جا که محتوای آن را موافق طبع و عقیده خود دیده‌اند، به آن استناد جسته‌اند و هر جا که آن را ناسازگار با اصول خود یافته‌اند، یا بی‌اعتنا از آن عبارات گذشته‌اند و یا سعی در تبیین و توجیه آن داشته‌اند؛ گویی هریک از نظرگاه خود به این کتاب نظر

۷۸



افکنده و آن را درک کرده‌اند و میتوان گفت که مضامین کتاب را بنحوی تأویل به رأی نموده‌اند. البته در این بین، ملاصدرا در استفاده از این کتاب دقت و توجه بیشتری مصروف داشته است؛ چرا که اغلب، عباراتی از *اثولوجیا* را برمیگزیند که در عین حال که در جهت تأیید آراء اوست، اما ناسازگار با مقاصد فلوطین نیز نمیباشد.

پی‌نوشتها:

۱. الحمصی، ابن‌ناعمه، *اثولوجیا*، ترجمه حسن ملکشاهی، ص ۲۱۲.
۲. رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، ص ۱۹.
۳. احمدی، سیدحسن؛ عباسی حسین‌آبادی، حسن، «سرگذشت اثولوجیا»، *آینه معرفت*، ش ۱۴، ص ۹۰.
۴. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۳.
۵. دکرشنزو، لوچانو، *فیلسوفان بزرگ یونان باستان*، ترجمه عباس باقری، ص ۳۸۶.
۶. دوره آثار فلوطین، ص ۶۳۹.
۷. همان، ص ۷۰۶.
۸. برای آشنایی بیشتر با ملارجبعلی تبریزی ر.ک: کرباسی‌زاده اصفهانی، علی، «فاضل سراب و رویارویی مدرسه ملارجبعلی تبریزی و ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش *فاضل سراب و اصفهان عصر وی*، ص ۳۸۱ - ۴۱۹. نگارنده بتفصیل به بررسی وجوه اختلاف و اشتراک ملارجبعلی و ملاصدرا پرداخته و در پایان نیز کتابشناسی مفصلی از ملارجبعلی آورده است.
۹. برخلاف آشتیانی که ملارجبعلی را در فلسفه تابع مشاء میداند (ر.ک: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۲۱۸)، کرین معتقد است بدلیل اینکه *اثولوجیا* کتاب دم دست فیلسوفان مکتب اصفهان بوده، اصطلاح مشائیان نزد فیلسوفان مورد بحث، همان معنایی را ندارد که ما مد نظر داریم. (ر.ک: کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۴۷۷) و انتساب ملارجبعلی به نحله مشائیان را اندکی شتابزده میداند، زیرا باعتقاد وی مرز میان مشائیان و اشراقیان در فلسفه اسلامی این دوره بدرستی روشن نیست. (ر.ک: همو، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۹۸).
۱۰. کرین در باب اعتقاد به اشتراک لفظی وجود وی گفته است: چنین تفسیری از وجود با تفسیری از وجود مطابقت دارد که پروکلس مدافع آن بود. در این نظر دقیق مکتب ملارجبعلی با حکمت اسماعیلی و شیخی هماهنگ است (ر.ک: *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ص ۷۱). آشتیانی نیز در اینباب معتقد است: ملارجبعلی و تلامیذ او در مبحث وجود و اصالت آن و نحوه تأثیر و تأثر در وجود و کیفیت علیت و معلولیت در حقایق دچار اشتباهات عجیبی شده‌اند؛ قائل به اصالت وجودند با وجود این علیت را از وجود نفی کرده‌اند و وجود را در کثرت تابع ماهیت دانسته‌اند. در آنچه نقل میشود اشکالات زیاد وارد است (ر.ک: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۲، ص ۴۶۸ و ۴۶۹).
۱۱. از آنجا که ملارجبعلی تبریزی منکر کلیات و وجود ذهنی است، بعضی وی را نومینالیست خوانده‌اند (ر.ک: شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۲، ص ۴۴۷) و البته این در حالی است که ملارجبعلی در رساله *اصول آصفیه* اسم بدون مسمی را محال میداند و این عقیده با نومینالیسم ناسازگار است.
۱۲. کدیور و خوشدل روحانی بخوبی رابطه انکار اصالت و تشکیک وجود با رد حرکت جوهری را بیان کرده‌اند (ر.ک: کدیور، محسن؛ خوشدل روحانی، مریم، «نقش اصالت و تشکیک وجود در نظریه حرکت

- جوهری»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۱۹، ص ۱۲۷ - ۱۵۳.
۱۳. «فاضل سراب و رویارویی مدرسه ملارجبعلی با مدرسه ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش فاضل سراب، اصفهان عصر وی، ص ۴۰۰.
۱۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، ص ۹۰ و ۹۱.
۱۵. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: طاهری، سیدصدرالدین؛ مروی نام، محسن، «علل و انگیزه‌های دینی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در انکار اصالت وجود صدرایی»، نامه حکمت، س ۵، ش ۲. نگارنده در این مقاله دلایلی را که باعث شده ملارجبعلی در مقابل ملاصدرا موضع بگیرد، تشریح کرده است.
۱۶. تبریزی، ملارجبعلی، الاصل الاصلی، ص ۲۶.
۱۷. ر.ک: اصل الاصلی، ص ۲۷ - ۳۱. همچنین ر.ک: قمی، قاضی سعید، کلید بهشت، ص ۴۴ - ۴۷. لازم بذکر است که کتاب کلید بهشت اثری است که نویسنده آن بطور قطع مشخص نشده و از اینرو عده‌یی آن را متعلق به قاضی سعید قمی و عده‌یی منسوب به ملارجبعلی میدانند. اگرچه اکثریت آن را از آن قاضی سعید بحساب می‌آورند ولی از آنجا که محتوای کلید بهشت با مذاق عرفانی و دیگر آثار قاضی سعید چندان هم سازگاری ندارد، بعید نیست که این اثر متعلق به ملارجبعلی باشد، اما صرفنظر از نویسنده قطعی این اثر، در هر صورت غلبه روح فلسفه ملارجبعلی در این نوشتار تردیدناپذیر است.
۱۸. دوره آثار فلوطین، ص ۲۹۹ و ۳۰۰.
۱۹. الاصل الاصلی، ص ۳۲.
۲۰. اتولوجیا، ص ۴۶.
۲۱. الاصل الاصلی، ص ۳۲.
۲۲. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۲۴۳.
۲۳. همان، ص ۲۲۳، ۲۲۴. آشتیانی بر این استناد ملارجبعلی در بحث اشتراک لفظی وجود به اتولوجیا انتقادی را وارد دانسته و معتقد است: فلوطین قائل به اشتراک معنوی وجود است و در اتولوجیا میگوید: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس شی من الاشیاء»؛ اگر حقیقت حق مابین تام با اشیاء باشد در عرض اشیاء واقع میشود، در حالی که معلول تجلی و ظهور علت است که بحسب حاق هویت و اصل ذات صادر و مجعول است و هویتی غیر از جهت مجعولیت ندارد. (ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۲۳).
۲۴. اتولوجیا، ص ۱۰۲.
۲۵. همان، ص ۲۹۹.
۲۶. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۲۲۴.
۲۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ترجمه محمد خواجوی، ج ۱ / ۳، ص ۲۲۷. همچنین ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶۳، (انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا).
۲۸. همان، ص ۲۲۸، ۲۶۵.
۲۹. همان، ص ۲۳۰، ۲۶۷.
۳۰. همان، ترجمه محمد خواجوی، ج ۱/۱، ص ۸۹. همچنین ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۰۵ (انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا).
۳۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ص ۲۵۷ و ۲۵۸. همچنین ر.ک: همان، ص ۲۰۵.
۳۲. اتولوجیا، ص ۲۱۲.
۳۳. همان، ص ۳۰۰.

۳۴. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، ص ۱۹ و ۲۰.
۳۵. همانجا. همچنین ر.ک: المبدأ و المعاد، ص ۲۸ (انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر).
۳۶. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۳۵۴.
۳۷. فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، ص ۲۵۱.
۳۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۲۴۲. اما اشکالی که در اینجا متوجه ملارجبعلی میباشد این است که بنا بر این اصل که «معطی شیء فاقد شیء نیست» این قول پذیرفتنی نیست.
۳۹. ر.ک: الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۲۹.
۴۰. ر.ک: اتولوجیا، ص ۳۰۰.
۴۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ملایری، موسی، «بررسی و نقد چهار رویکرد در الهیات سلبی»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۵، ش ۱۷، ص ۳۷ - ۵۷.

منابع:

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.
۲. احمدی، سیدحسن؛ عباسی حسین آبادی، حسن، «سرگذشت اتولوجیا»، آینه معرفت، ش ۱۴، ۱۳۷۸.
۳. الحمصی، ابن ناعمه، اتولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸.
۴. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، محمد آیتی، تهران، کتاب زمان، ۱۳۸۵.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، نشر طرح نو، ج ۲، ۱۳۷۷.
۶. _____، اسما و صفات حق، تهران، انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۵.
۷. _____، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۸. امامی جمعه، سیدمهدی، «بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن»، خردنامه صدرا، ش ۳۷، ۱۳۸۳.
۹. پورجوادی، نصرالله، درآمدی بر فلسفه افلوطین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۱۰. تبریزی، ملارجبعلی، الاصل الاصلی، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۶، تهران، الزهرا (س)، ۱۳۸۶.
۱۲. دانشنامه جهان اسلام، «ملارجبعلی تبریزی»، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۶، ۱۳۸۰.
۱۳. دایرةالمعارف تشیع، «ملارجبعلی تبریزی»، ج ۴، ۱۳۷۳.
۱۴. دکرتنزو، لوجانو، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
۱۵. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۱۶. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، ۱۳۷۰.
۱۷. طاهری، سیدصدرالدین؛ مروی نام، محسن، «علل و انگیزه‌های دینی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در انکار اصالت وجود صدرایی»، نامه حکمت، س ۵، ش ۲، ۱۳۸۶.
۱۸. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۹. قمی، قاضی سعید، کلید بهشت، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۲.
۲۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۸۶.
۲۱. کدیور، محسن؛ خوشدل روحانی، مریم، «نقش اصالت و تشکیک وجود در نظریه حرکت جوهری»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۱۹، ۱۳۸۵.



۲۲. کرباسی زاده اصفهانی، علی، «فاضل سراب و رویارویی مدرسه ملارجبعلی تبریزی با مدرسه ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۲.
۲۳. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
۲۴. _____، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، چ ۱، ۱۳۸۳.
۲۶. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۶، چ ۱، ۱۳۸۱.
۲۷. _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۲.
۲۸. _____، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، چ ۱، ۱۳۸۱.
۲۹. _____، الاسفار، ترجمه محمد خواجه‌وی، تهران، انتشارات مولی، ج ۱/۱، ۱۳۸۰.
۳۰. _____، الاسفار الاربعه، ترجمه محمد خواجه‌وی، تهران، انتشارات مولی، ج ۳/۱، ۱۳۷۹.
۳۱. _____، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳۲. _____، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
۳۳. ملایری، موسی، «بررسی و نقد چهار رویکرد در الهیات سلبی»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۸.