

پژوهشی در تشخیص وجودات در نظام فلسفی صدرالمتألهین

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

مفهوم تشخیص جزء مفاهیم ثبوتی بوده، از سنخ معقولات ثانی فلسفی است. تشخیص عبارت از ویژگی‌ای است که مانع قابلیت صدق بر کثیرین شده، موجب شرکت‌ناپذیری می‌باشد. تعیین ملاک تشخیص مورد اختلاف فلاسفه قرار گرفته است: ابن‌سینا و بهمنیار ملاک تشخیص وجودات مادی را عوارض مفارق نوع مذکور دانسته و مقوله وضع را دارای تشخیص بالذات می‌دانند. محقق دوانی و سید سند تشخیص و کلیت را به نحوه ادراک باز می‌گردانند. سهروردی با الهام از مبنای اصالت ماهیت، عامل تشخیص را ماهیت محقق خارجی می‌داند. صدرالمتألهین ضمن نقد و بررسی دیدگاه‌های فلاسفه، ملاک تشخیص را نحوه وجود موجودات می‌داند و برخی دیدگاه‌ها را به دیدگاه خودش باز می‌گرداند. این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی به بررسی این مسئله پرداخته، به تبیین دقیق پیوند تشخیص وجودات با مسئله اصالت و تشکیک در وجود در نظام فلسفی صدرالمتألهین می‌پردازد.

واژگان کلیدی: تشخیص، تخصص، تمیز، امتیاز، صدرالمتألهین.

مقدمه

مسئله تشخیص جزء مباحث مهم هستی‌شناسی شمرده می‌شود. این مسئله با صبغه ذهنی در فلسفه مشاء در پرتو مباحث کلی و جزئی منطقی مطرح شده و بین تشخیص و تمیز تفکیک صورت نگرفته است (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۹، ۱۴۵؛ بهمنیاربن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۵۰۶). سهروردی برای نخستین بار بین تشخیص و تمیز تفکیک نموده و بر این باور است که ممیز، نمی‌تواند مشخص باشد (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۱ و ۱۶۲). تبیین ملاک تشخیص موجودات مهم‌ترین بحث در مسئله تشخیص است. صدرالمتألهین با الهام از اصالت و تشکیک در وجود، ملاک تشخیص را وجود دانسته، به نقد دیدگاه‌های فلاسفه پرداخته است. این نوشتار پس از مباحث مفهوم‌شناسی تشخیص، به تبیین ملاک آن می‌پردازد و در پرتو دیدگاه حکمت متعالیه به نقد و بررسی دیدگاه‌های فلاسفه خواهد پرداخت.

مفهوم‌شناسی تشخیص

درباره مفهوم تشخیص دو بحث مهم مطرح است: نخست اینکه مفهوم تشخیص آیا مفهومی ایجابی است یا سلبی؟ دوم اینکه مفهوم تشخیص جزء مفاهیم منطقی است یا فلسفی؟ پاسخ به این دو مسئله، در تبیین دقیق‌تر مسئله تشخیص نقش ویژه‌ای دارد.

اثباتی یا سلبی بودن مفهوم تشخیص

مفاهیم به‌طور کلی یا اثباتی‌اند یا سلبی. مفاهیم اثباتی نیز یا در واقع هم دارای معنای اثباتی‌اند یا بیانگر معنای سلبی. مفاهیم اثباتی که بیانگر معنای سلبی‌اند مانند مفهوم فقیر، قدوس و مانند اینها. محققان معتقدند مفهوم تشخیص، مفهوم اثباتی واقعی است. بر این

مدعا چند دلیل مطرح شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: دلیل نخست که از سوی فخررازی اقامه شده، این است که تشخّص و تعین عبارت از هویت شیء است و شیء متشخّص از این نگاه که متشخّص است، ثابت بوده، واجد هویت خویش است و هر چیزی که جزء یک امر ثابت باشد، ثابت خواهد بود (نک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۴). دلیل دیگری که از سوی دبیران کاتبی مطرح شده، این است که امور عدمی، هویت خارجی ندارند و در نتیجه، موجب تعین نخواهند شد (نک: کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۹۹-۱۰۰). ادله دیگری نیز بر این مدعا مطرح شده است (نک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۵؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۱۰۰؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۸۵).

منطقی یا فلسفی بودن مفهوم تشخّص

پیش از داوری در این مسئله، لازم است به تبیین سیر تاریخی و تفسیر مفاهیم منطقی و فلسفی بپردازیم. پایه‌گذار بحث معقول ثانی، فارابی است، اما تفکیک معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی در کلمات پیشینیان مشهود نبود و تنها از زمان محقق قوشجی سامان پذیرفت.

در دیدگاه رایج پیش از محقق قوشجی، بین معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی تفکیک نشده بود و مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم منطقی شمرده می‌شد. این دیدگاه در کلمات شیخ‌الرئیس و بهمنیار مشهود بود و از سوی سهروردی و محقق طوسی تکامل یافت. شیخ‌الرئیس به تفکیک مفاهیم ماهوی از معقولات ثانی منطقی پرداخت و مفاهیم ماهوی را اموری ذهنی برگرفته از خارج دانست و معقولات ثانی منطقی را اموری صرفاً ذهنی برشمرد، ولی به تفکیک مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی پرداخت. بهمنیار ضمن پیروی از بیانات شیخ‌الرئیس و عدم تفکیک مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی، سه مفهوم «شیئیّت، ذات و وجود» را بر معقولات ثانی منطقی افزود (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ج ۱، ص ۲۳؛ بهمنیاربن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷). سهروردی در کنار بهره‌گیری از بیانات فلاسفه مشاء، دایره مفاهیم منطقی را توسعه داد و مفاهیمی همچون امکان، وجوب، امتناع، جوهریت، وجود و مانند اینها را داخل در مفاهیم منطقی برشمرد. (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۱؛ ج ۱، ص ۳۴۶). محقق طوسی ادامه‌دهنده مسیر سهروردی بود و مفاهیمی چون تشخص، علیّت، معلولیّت، تناهی و عدم تناهی، حدود و قدم را که سهروردی نام نبرده بود، داخل در مفاهیم منطقی دانست. (نک: علامه‌حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۵-۶۷).

سهروردی برای تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی، معیاری ارائه نموده مبنی بر اینکه هر مفهومی که وقوعش در خارج، مستلزم تکررش باشد، جزو مفاهیم اعتباری است. توضیح اینکه، براساس این قاعده، هر طبیعتی که از وجود خارجی آن، تکرر نوع، یعنی تکرر اصل آن لازم آید و این تکرر به گونه‌ای باشد که افراد مترتبه آن به صورت نامتناهی بالفعل موجود باشند، تحقق خارجی آن طبیعت محال است. بیان سه شرط «کثرت نامتناهی، ترتیب و فعلیت سلسله با یکدیگر» از آن نظر است که اگر تسلسل فاقد یکی از این سه شرط باشد، مستلزم محال نخواهد بود. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴۸). تکرر نوع که همان تسلسل است، برای قاعده فوق ویژگی‌ای ندارد و محال بودن تسلسل دفعی، نقش اصلی را داراست. بنابراین، قاعده را به این صورت می‌توان بیان کرد که هر چه از وجود خارجی آن محال لازم آید، اعم از اینکه آن محال، اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین، دور، تسلسل یا مانند آنها باشد، وجود خارجی آن شیء محال است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۷-۵۳۸).

شیخ اشراق قاعده فوق را درباره امکان، وجوب، وحدت، وجود و نظایر آنها صادق دانسته و از این راه به نفی وجود خارجی آنها پرداخته و در نتیجه، آنها را از اعتبارات نفس‌الامری که تنها در موطن ذهن محقق می‌شوند، شمرده است (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶ و ۴۳۴). سهروردی با تمسک به این قاعده، نه تنها وجود متغایر معقولات ثانی را انکار کرده، بلکه اساساً آنها را فاقد وجود خارجی دانسته و صرفاً اموری ذهنی برشمرده است.

قاعده فوق در مفهوم تشخص نیز جاری می‌شود. بنابراین، مفهوم تشخص نیز با تمسک به این قاعده جزء مفاهیم منطقی دانسته شده است (نک: علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۷)؛ بلکه مهم‌ترین دلیل دیدگاه منطقی‌انگاری مفهوم تشخص را قاعده فوق تشکیل می‌دهد (نک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱ ص ۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۷؛ لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۲).

نکته قابل توجه اینکه، اصطلاحاتی نظیر امور اعتباری، معقول ثانی، اعتبارات یا جهات عقلی اعتبارات ذهنی، «ما لا صورة له في الاعیان» یا «ما لا هویة عینیة له» و مانند این اصطلاحات در کلمات فلاسفه پیش از محقق قوشجی، به ویژه در کلمات سهروردی و خواجه طوسی به مفاهیم منطقی اشاره دارد (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱ ص ۲۵، ۳۴۶، ۳۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۵-۶۷، ۹۷).

اما دیدگاه صحیح این است که مفهوم تشخیص جزء معقولات ثانی فلسفی است و قاعده فوق شامل این مفهوم و دیگر مفاهیم فلسفی نمی‌شود. توضیح اینکه، سهروردی بین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی خلط نموده و میان این دو تمایزی قائل نیست؛ درحالی‌که صدرالمتألهین یادآور می‌شود اشیاء تنها در ظرف ذهن متصف به معقولات ثانیه منطقی می‌گردند؛ یعنی ظرف عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی تنها ذهن است و معقولات ثانیه فلسفی به‌رغم آنکه در ظرف ذهن عارض بر موضوع خود می‌شوند، اتصاف اشیاء به آنها گاه به‌لحاظ ذهن و گاهی به‌لحاظ خارج است. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

نکته قابل توجه اینکه، این اشکال بر دیدگاه ابتدایی صدرالمتألهین مبتنی است، اما مطابق اندیشه نهایی ایشان، نه تنها اتصاف در مفاهیم فلسفی در خارج است، بلکه عروض‌شان نیز خارجی است. از این رو، دیدگاه مشهور فلاسفه در تفسیر مفاهیم فلسفی صحیح بوده، عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف، سازگار نیست؛ زیرا اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است. پس اتصاف تابع دو طرف خود، یعنی موصوف و وصف است و بر این اساس، هرگاه ربط وجود داشته باشد، دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط دلالت می‌کند (نک: همان، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷). مطابق این اندیشه، منشأ اشتباه شیخ اشراق در این نکته نهفته است که تحقق خارجی مفاهیم را با تحقق انضمامی مساوی پنداشته و از تحقق اندماجی غفلت کرده است؛ چنان‌که مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه نیز می‌توان گفت سهروردی از تحقق انتزاعی غفلت نموده و از تحقق انضمامی بر نفی مطلق تحقق خارجی استدلال کرده است؛ درحالی‌که این استدلال بر تساوی‌انگاری یادشده مبتنی است و با انکار این تساوی‌انگاری، قاعده فوق در مفاهیم فلسفی جاری نمی‌گردد. پس در عین متانت قاعده پیش‌گفته، مفاهیم فلسفی نیز دارای تحقق خارجی خواهند بود؛ چه تحقق خارجی انتزاعی بنا بر دیدگاه مشهور فلاسفه، و چه تحقق اندماجی بنا بر اندیشه صدرالمتألهین. حاصل اینکه، تمسک به قاعده فوق برای اثبات منطقی دانستن مفهوم تشخیص صحیح نیست و این مفهوم جزء مفاهیم فلسفی است.

تشخیص در پرتو حکمت متعالیه

حقیقت و ملاک تشخیص، مهم‌ترین بحث درباره مسئله تشخیص است. صدرالمتألهین

نخست دیدگاه خودش را درباره ملاک تشخیص وجودات تبیین نموده، سپس به نقد و بررسی دیدگاه‌های فلاسفه مشاء و اشراق پرداخته است. ما نیز همگام با ایشان نخست به تبیین دیدگاه ایشان پرداخته، سپس به بررسی دیدگاه‌های فلاسفه مشاء و اشراق می‌پردازیم.

حقیقت و ملاک تشخیص وجودات

حقیقت تشخیص در اندیشه صدر المتألهین، ویژگی‌ای است که مانع قابلیت صدق بر کثیرین می‌شود و موجب شرکت‌ناپذیری است. بنابراین، هر موجودی که قابلیت صدق بر کثیرین را نداشته و شرکت‌ناپذیر باشد، موجودی متشخص است. ایشان در تفسیر تشخیص می‌نویسد: «و الحق أنّ تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس الصورة.» (همان، ج ۲، ص ۱۰) توضیح بیشتر حقیقت تشخیص در پرتو تبیین فرق تشخیص با تمیز، امتیاز، تعین و تخصص روشن می‌شود.

ملاک تشخیص در اندیشه صدر المتألهین، نحوه وجود موجودات است. توضیح اینکه، مطابق اصالت و تشکیک در وجود، عالم هستی از سنخ وجود بوده و ماهیت امری انتزاعی است. حقیقت وجود مراتب مختلفی دارد؛ از وجود واجب تعالی که در نهایت شدت و قوت است آغاز می‌شود و تا مراتب پایین‌تر وجود را تشکیل می‌دهد. هر کدام از این مراتب وجودی، دارای نحوه خاصی از وجودند که در بقیه مراتب محقق نیست. بنابراین، نحوه هر وجودی که بیانگر مرتبه آن وجود خاص است، مقوم آن وجود خاص بوده، اختصاص به همان اختصاص دارد (نک: همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸). در پرتو این مقدمه، صدر المتألهین معتقد است تشخیص که بیانگر عدم قابلیت صدق بر کثیرین بوده و موجب شرکت‌ناپذیری است، تنها در سایه وجود حاصل می‌شود؛ زیرا در پرتو مقدمه فوق روشن می‌گردد که صدق هر موجودی از موجودات خارجی منحصر بر خودش است. بنابراین، نه غیر، بر او منطبق است و نه او بر غیر خود انطباق می‌یابد و نه آن شخص ذیل امری مندرج است و نه هیچ امری ذیل آن شخص اندراج دارد، و آنچه بر آن انطباق می‌یابد، چیزی جز مفهوم جامعی نیست که حاکی و اماره آن است. (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۵). بنابراین، هر کدام از موجودات عالم هستی با نحوه وجودی که دارند، تشخیص یافته و شرکت‌ناپذیرند. صدر المتألهین در تبیین ملاک تشخیص می‌نویسد: «انّ

تشخص کُلّ شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به، مجردا كان أو مادياً. (صدرالدين شيرازى، ۱۳۸۷، ص ۵۰۰). همچنين مى نويسد:

«المشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإنّ كلّ وجودٍ متشخصٌ بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأتى عن تجويز الاشتراك فيه.» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳، ۲۲۵).

بنابراين، ملاک تشخص در اندیشه صدرالمتهلين، نحوه وجود بوده و تشخص از متن وجود انتزاع مى شود و بدین ترتيب، بر همه مراتب هستى صادق و مساوق با آن است. البته تشخص نيز مانند هستى درجاتى دارد؛ تشخص وجودهاى شخصى، قوى، و تشخص وجودهاى كلى، ضعيف است. از اين رو، تشخص به دليل اينكه مفهومى وجودى است، به واقعيت هستى بازمى گردد و به دليل بساطت و تشكيك حقيقت هستى، بر همه مراتب و از جمله بر كلى فلسفى نيز كه موجود خارجى است، صادق است. (نک: جوادى آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۱۱).

مفاهيم ذهنى بما هي مفاهيم، تشخص ندارند. اشكالى كه بر اين ديدگاه مطرح شده اين است كه اگر ملاك تشخص نحوه وجود بوده و ويژگى تشخص نيز شركت ناپذيرى و عدم قابليت صدق بر كثيرين باشد، لازم مى آيد مفاهيم ذهنى نيز كه نحوه وجود ذهنى دارند، متشخص بوده و در نتيجه، داراى ويژگى شركت ناپذيرى و عدم قابليت صدق بر كثيرين باشند؛ درحالى كه نه تشخص مفاهيم ذهنى مورد پذيرش صدرالمتهلين قرار گرفته و نه شركت ناپذيرى و عدم قابليت صدق بر كثيرين درباره مفاهيم ذهنى قابل پذيرش است. بنابراين، ديدگاه صدرالمتهلين دو تالى فاسد دارد: الف) راه يافتن تشخص به مفاهيم ذهنى؛ ب) شركت ناپذيرى و عدم قابليت صدق بر كثيرين درباره مفاهيم ذهنى.

صدرالمتهلين در پاسخ به اين اشكال يادآور مى شود كه صور ذهنى دو جهت دارند: يك جهت آنها همان قيام به نفس است و از اين جهت به عنوان عوارض نفسانى (كيف نفسانى)، حقايق و هويات جزئى و شخصى هستند و جهت ديگر آنها مطابقت با امور فراوانى است كه غير از آنهاست، و از اين جهت كه موجود به وجود ذهنى است، متصف

به کلیت است. صور ذهنی از جهت نخست دارای مرتبه‌ای از وجود خارجی بوده و واجد ویژگی تشخیص است و از این جهت دارای ویژگی شرکت‌ناپذیری و عدم قابلیت صدق بر کثیرین می‌باشد. اما صور ذهنی از جهت دوم، واجد ویژگی کلیت و حکایت‌گری از محکّمات خویش است. صور ذهنی از جهتی که بیانگر اشیای خارجی است و آنها را ارائه می‌دهد، به حمل شایع موجود به وجود خاص خود نیست و فاقد آثار خارجی بوده، وجود ظلی دارد. حاصل اینکه، تفکیک میان این دو جهت در صور ذهنی اشکال فوق را پاسخ می‌دهد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۸-۹؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۸-۶۰).

تبیین فرق تشخیص با تمیّز، امتیاز، تعین و تخصص

مفهوم تشخیص با مفاهیم تمیّز، امتیاز، تعین و تخصص، قرابت معنایی داشته، اما فرق‌های مهمی دارد که در فهم حقیقت تشخیص دخالت دارند. توضیح این مفاهیم بدین شرح است:

تمیّز، امتیاز و تعین، سه اصطلاح ناظر به «ماه‌الامتیاز» امور متکثرند. توضیح اینکه، این مفاهیم با مسئله کلی در منطق گره خورده و نه تنها فهم آنها بر فهم این مسئله مبتنی است، بلکه خاستگاه آنها نیز همین مسئله است. مفاهیم کلی، بر امور فراوان منطبق بوده، قابل صدق بر آنها و بیانگر امر مشترکی است که در بین امور کثیر وجود دارد. همان‌گونه که صدق کلی بر افراد، دلیل بر اشتراک آن افراد است، کثرت آنها نیز دلیل امتیاز آنهاست. پس در اموری که کلی واحد بر آنها صدق می‌کند، یک جهت مشترک و یک جهت امتیاز وجود دارد. اگر جهت مشترک «ماه‌الاشتراک» نباشد، یک معنای کلی بر آنها نمی‌تواند صدق کند و اگر جهت امتیاز «ماه‌الامتیاز» نباشد، کثرت نمی‌تواند وجود داشته باشد. «ما به الامتیاز» در اندیشه فلاسفه مشاء سه قسم است و سه‌رودی قسم چهارمی را نیز افزود. بنابراین، آنچه امتیاز امور متکثر به آن حاصل می‌شود، چهار قسم است: اول آنکه به تمام ذات باشد، دوم امتیاز به بعض ذات، سوم به منضمّات، و چهارم به کمال و نقص. امتیاز به تمام ذات که همان افتراق به نفس ماهیت است، وقتی حاصل می‌شود که اشتراک تنها در امور خارج و زاید بر ذات و ماهیت باشد؛ مانند اجناس عالی که در مفهوم ماهیت یا در مفهوم عرض شریک هستند. اگر «ماه‌الاشتراک» بیرون از ذات نباشد، یا تمام ذات و

یا جزء ذات خواهد بود: در صورتی که «ماه‌الاشتراک» تمام ذات باشد، آنچه امتیاز به آن حاصل می‌گردد، حتماً بیرون از ذات است و اگر اشتراک به جزء ذات باشد، امتیاز به جزء دیگر و همچنین به امور بیرون از ذات است؛ البته اگر امتیاز به جزء ذات فصل حاصل شود، برای تحصیل امتیاز به امر خارج از ذات نیازی نیست. درجایی که اشتراک به تمام ذات و امتیاز به بیرون از ذات باشد، آن امر بیرون از ذات عرضی غیرلازم، یعنی از عوارض مشخص و مصنف است؛ زیرا لوازم نوع، ملازم با همه افراد بوده، موجب افتراق نیستند؛ چنانکه توضیح آن در ادامه خواهد آمد. شیخ اشراق بر اقسام سه‌گانه فوق قسم دیگری را افزوده است و آن وقتی است که عامل امتیاز و اشتراک هر دو عین ذات باشند. این قسم از امتیاز را که در آن «ماه‌الاشتراک» و «ماه‌الامتیاز» به دو جزء جدا و دو بخش مجزاً از ذات بازگشت نمی‌کنند، «امتیاز تشکیکی» می‌نامند (ر.ک: سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۲۷؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۲). با توجه به این توضیحات، سه اصطلاح تمیّز، امتیاز و تعین، ناظر به «ماه‌الامتیاز» امور متکثرند.

در پرتو توضیحات پیش‌گفته می‌توان افزون بر تبیین مهم‌ترین ویژگی‌های مفاهیم سه‌گانه فوق در مقایسه با ویژگی‌های تشخیص در اندیشه صدرالمألهین، فرق‌های این دو را نیز چنین تبیین کرد:

فرق نخست اینکه، مفاهیم فوق جزء امور نسبی‌اند که در قیاس یک شیء با اشیای دیگری که با همان شیء در امری عام مشارکت دارند، حاصل می‌گردند؛ درحالی‌که ویژگی تشخیص این است که تشخیص، وصفی نفسی است در مقابل اصطلاحات چهارگانه فوق که جزء مفاهیم اضافی و نسبی‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰، ۱۵؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳؛ سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۱).

فرق دوم اینکه تمیّز، امتیاز و تعین، هم وصف مفاهیم قرار می‌گیرند و هم وصف اشیای خارجی. توضیح اینکه، همان‌گونه که مفهوم «انسان عالم» با «انسان جاهل» در عالم ذهن به وسیله عوارضی همچون علم و جهل امتیاز پیدا می‌کنند، در عالم خارج نیز این دو با عارض یادشده تمیّز می‌یابند و در حقیقت تمیّز ذهنی، انعکاس تمیّز خارجی است. این در حالی است که تشخیص در اندیشه صدرالمألهین تنها وصف وجودات خارجی قرار

می‌گیرد و حقیقت وجود بدان متّصف می‌گردد. مفهوم بما هو مفهوم در اندیشه صدرالمتألهین هرگز به تشخیص متّصف نمی‌گردد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۸-۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۸-۶۰).

فرق سوم اینکه، مفاهیم سه‌گانه فوق در نتیجه ضم کلی به کلی دیگر حاصل می‌شوند. تمیّز، امتیاز و تعین با عوارض حاصل می‌گردند، ولی تشخیص مطابق اندیشه صدرالمتألهین تنها با وجود حاصل می‌شود. بنابراین، تمایز دو امری که در یک کلی مشترک‌اند، از ضمّ عوارضی که به هر یک از آن دو اضافه می‌شود، نظیر کم، کیف و مانند آن به دست می‌آید، ولی از آنجاکه از ضمّ کلی به کلی تشخیص حاصل نمی‌شود، افزایش عوارض کلی به کلی مشترک، موجب تشخیص نمی‌گردد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰، ۱۵؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳؛ سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۱). البته صدرالمتألهین این مطلب را می‌پذیرد که تنها نقشی را که تمایز می‌تواند برای تحصیل تشخیص ایفا کند، فراهم آوردن استعداد تشخیص با مجموعه عوارضی است که برای تحقق شیء لازم است؛ زیرا برای تحقق موجودات طبیعی، افزون بر امکان ذاتی به امکان استعدادی نیاز است و امکان استعدادی با مجموعه عوارضی که زمینه‌ساز تحقق شیء هستند، همراه است. این، وضع، کیفیت و کمیت خاص که موجب تمیز فردی از ماهیت مشترک از دیگر شرکای آن هستند، افزون بر آنکه از لوازم تشخیص ماهیت موجودند، زمینه اعطای وجود متشخص بعدی را نیز فراهم می‌سازند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۵؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۷-۶۸).

فرق چهارم اینکه، مفاهیم سه‌گانه فوق مربوط به مقام بعد از کثرت‌اند؛ یعنی این مفاهیم پس از مشاهده هستی‌های متکثره به ذهن راه می‌یابند؛ وگرنه در صورت وحدت شخصی وجود به دلیل عدم تحقّق هستی دیگری که با آن مغایر باشد، تمیّز وجود نخواهد داشت؛ درحالی‌که تشخیص متوقف بر کثرت نیست، بلکه اگر کثرتی در هستی نباشد و دیدگاه وحدت شخصی وجود مطرح شود، باز هم تشخیص مطرح می‌گردد، برخلاف مفاهیم فوق که فرع بر کثرت‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۷).

نکته قابل توجه اینکه، فرق‌های چهارگانه پیش‌گفته بین مفاهیم سه‌گانه تمیّز، امتیاز و تعین با مفهوم تشخیص، تنها بر مبنای ملاک تشخیص در اندیشه صدرالمتألهین مطرح

می‌شود. اما بنا بر مبنای بیشتر فلاسفه مشاء، نمی‌توان این فرق‌ها را پذیرفت. توضیح اینکه، همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، تشخیص در کلمات فلاسفه در طول تاریخ دو گونه به‌کار رفته است: تشخیص در کلمات بیشتر فلاسفه مشاء یا با اصطلاح تمیّز و امتیاز به یک معنا به‌کار رفته و یا دست‌کم ملاک تشخیص با ملاک تمیّز یکی انگاشته شده و میان این دو خلط صورت گرفته است. اما تشخیص از سوی سهروردی از اصطلاح تمیّز و امتیاز تفکیک شده و به‌صورت وصف نفسی به‌کار رفته است. مطابق کاربرد نخست که در کلمات فلاسفه مشاء دیده می‌شود، نمی‌توان فرق‌های یادشده را مطرح کرد.

اما اصطلاح تخصص در کلمات فلاسفه دو کاربرد دارد: براساس کاربرد نخست، تخصص مرادف سه اصطلاح تمیّز، امتیاز و تعین بوده، از ویژگی‌های آنها، به‌ویژه از ویژگی اضافی و قیاسی بودن برخوردار است. این کاربرد در کلمات ابن‌سینا دیده می‌شود؛ چنان‌که می‌نویسد: «التشخیص هو أن يتخصّص الشيء بصفة لا تقع فيها شركة مثله في الوجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۹). در این عبارت در تعریف تشخیص که در اندیشه ایشان با سه اصطلاح تمیّز، امتیاز و تعین هم‌معناست، از واژه تخصص استفاده شده است. اما براساس کاربرد دوم، مرادف تشخیص است. نگارنده به‌رغم دیدگاه برخی شارحان حکمت متعالیه (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۷؛ سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۱) بر این باور است که تخصص در کلمات صدرالمآلهین و پیروان حکمت متعالیه مرادف تشخیص به‌کار می‌رود و در مقابل سه اصطلاح تمیّز، امتیاز و تعین قرار می‌گیرد.

توضیح آنکه، صدرالمآلهین معتقد است کثرتی که در هستی مشاهده می‌شود، به دوگونه است: کثرت حقیقی و کثرت اعتباری. کثرت حقیقی به امر اصیل و حقیقی، یعنی به خود وجود بازگشت می‌کند و کثرت اعتباری از ناحیه امور اعتباری، یعنی از ناحیه ماهیات که از نوعی تغایر نسبت به وجود برخوردارند، عارض وجود می‌شود. تخصصی که در کثرت حقیقی است، یا به ذات وجود است - به‌این‌معناکه حتی در تحلیل مفهومی عقلی نیز عامل آن امتیاز، غیر از وجود نیست - و یا آنکه به مرتبه‌ای از مراتب وجود بازگشت می‌نماید. تمایز ذات واجب که نامحدود است از غیر آن، از قبیل قسم اول است؛ زیرا واجب تعالی دارای مرتبه‌ای از مراتب محدود هستی نیست تا همچون مرتبه‌ای در قبال مراتب دیگر امتیاز یابد، بلکه همه مراتب هستی، ظهورات فیض او هستند و تمایز

وجودهای شدید و ضعیف یا ناقص و کامل، از قسم دوم است؛ زیرا شدت و ضعف یا کمال و نقص، در نهایت خارج از ذات وجود نبوده، بلکه از نوعی تقوم نسبت به وجود برخوردارند که با بساطت آن منافی نیست. تمایز کثرت‌های اعتباری که از ناحیه ماهیت عارض وجود می‌شود، به نفس ماهیات است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۴-۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۷-۳۴۸). با تأمل در این مطلب، روشن می‌شود که تخصّص وجود، چیزی جز همان مسئله تشخیص نیست و «ما به التخصّص» نیز همان «ما به التشنّص»، یعنی نحوه وجود است. این مطلب درباره حقیقت و نیز مراتب وجود روشن است. درخصوص ماهیات نیز تصریح کرده که کثرت حاصل از ماهیات، اعتباری بوده و در حقیقت به خود وجود بر می‌گردد. حاصل اینکه تخصّص وجود چیزی جز همان تشنّص وجود نیست. پس تشنّص در اندیشه صدرالمتألهین با مفاهیم سه‌گانه تمیّز، امتیاز و تعین فرق دارد، ولی با تخصّص فرقی ندارد. نکته قابل توجه اینکه، گاهی نیز این مفاهیم پنج‌گانه به صورت مترادف به کار می‌روند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸).

رابطه تشنّص با کلیت و جزئیت منطقی

مسئله تشنّص در فلسفه مشاء با مسئله کلی و جزئی در علم منطق ارتباط تنگاتنگی دارد. مفاهیم به‌طورکلی یا کلی‌اند یا جزئی. مفهوم کلی، مفهومی است که قابلیت صدق بر کثیرین را داشته باشد و از ویژگی شرکت‌پذیری برخوردار باشد. اما مفهوم جزئی قابلیت صدق بر کثیرین را ندارد و از ویژگی شرکت‌ناپذیری برخوردار است. تشنّص با ویژگی «عدم قابلیت صدق بر کثیرین» و «شرکت‌ناپذیری» پیوند خورده است. بنابراین، تشنّص ویژگی‌ای است که مانع قابلیت صدق بر کثیرین می‌شود و موجب شرکت‌ناپذیری است. مطابق اندیشه صدرالمتألهین، تشنّص وصف حقیقت وجود است و وصف مفاهیم ذهنی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا صدق هر امر موجودی از موجودات خارجی منحصر به خودش است؛ یعنی نه غیر بر او منطبق است و نه او بر غیر خود انطباق می‌یابد، و نه آن شخص ذیل امری مندرج است و نه هیچ امری ذیل آن شخص اندراج دارد، و آنچه بر آن انطباق می‌یابد، چیزی جز مفهوم جامعی نیست که حاکی آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰؛ ۱۳۸۶، ص ۱۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۵).

براساس این توضیح، تشخّص با جزئیّت مرادف است. اما مشکل عمده‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که مقسم کلی و جزئی در منطق، مفهوم است و مرادف از مفهوم در منطق معنایی مقابل ماهیت نیست، بلکه هر امری است که در ظرف ادراک و فهم ذهن درآید و به همین دلیل، ماهیات امکانی و بلکه ممتنعات خارجی را نیز دربرمی‌گیرد؛ نظیر شریک‌الباری که گرچه در خارج ممتنع است، در ظرف ذهن مفهوم است. درحالی‌که تشخّص مطابق اندیشه صدرالمتألّهین وصف حقیقت وجود است و وصف مفاهیم ذهنی قرار نمی‌گیرد. بنابراین نمی‌توان ادعای ترادف‌انگاری تشخّص و جزئیّت را پذیرفت. در مسیر حل این مشکل می‌توان دو راه‌حل زیر را پیشنهاد کرد:

راه‌حل نخست اینکه، عدم انطباق بر کثیرین که در تعریف جزئی مأخوذ است، به نحو «سلب تحصیلی» است، نه «ایجاب عدولی» و بنابراین، شامل وجودات خارجی نیز می‌شود. توضیح اینکه، عدم انطباق یا عدم صدق بر کثیرین که در تعریف جزئی مأخوذ است، گاهی به نحو سلب تحصیلی مأخوذ است و گاهی به نحو ایجاب عدولی. در صورت دوم، تنها شامل اموری می‌شود که بر چیزی انطباق و صدق داشته باشند، اما منطبق آنها واحد باشد، نه کثیر؛ مانند صور ادراکی جزئی، یعنی صور حسی و خیالی که بنا بر اندیشه مشاء، جزئی بوده و تنها انطباق بر یک چیز دارند. اما در صورت دوم افزون بر مورد فوق، شامل اموری نیز می‌شود که اصلاً انطباق و شمول نداشته باشند، که در این صورت، ویژگی فوق از باب سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. مطابق این تفسیر، تعریف فوق شامل وجودات خارجی نیز می‌شود (نک: مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۴). این راه‌حل گرچه در مقام ثبوت صحیح و قابل پذیرش است، در مقام اثبات با عبارات فلاسفه مشاء - که مفهوم را مقسم قرار داده‌اند - ناسازگار می‌نماید. همچنین با سیر بحث در اندیشه صدرالمتألّهین نیز که بحث تشخّص را در فضای مفاهیم کلی و جزئی منطقی مطرح کرده، سازگاری ندارد.

راه‌حل دوم اینکه، اطلاق جزئیّت بر تشخّص ناظر به جزئیّت منطقی نیست، بلکه ناظر به جزئیّت فلسفی است. توضیح اینکه، جزئیّت چند معنا دارد. مقسم کلیّت و جزئیّت در علم منطق، مفهوم است. این کلیّت و جزئیّت که از معقولات ثانی منطقی هستند، در ظرف ذهن عارض مفاهیم می‌شوند و مفهوم نیز در موطن ذهن به آنها متصف می‌گردد.

هر مفهومی که امتناع صدق بر کثیرین نداشته باشد، کلی است و هر مفهوم که از صدق بر امور متکثر سرباز زند، جزئی خواهد بود. معنای دوم کلیت و جزئیت ناظر به معقولات ثانی فلسفی است. مطابق این معنا، جزئیت همان تشخص است که از ویژگی شرکت‌ناپذیری برخوردار است. این جزئیت همچون تشخص از مفاهیم فلسفی بوده و در تحلیل ذهنی ممتاز از موضوع خود در نظر گرفته شده و بر آن عارض می‌شود. لیکن ظرف اّتصاف آنها خارج است؛ یعنی موضوع به لحاظ موطن واقعی و خارجی خود متّصف به این دسته از مفاهیم می‌گردد. کلیتی که در مقابل این جزئیت قرار می‌گیرد، همان کلی طبیعی است که بر اساس همین معنا به عنوان موجودی خارجی شناخته می‌شود. زیرا وقتی کلیت در معنای فلسفی آن به کار می‌رود، طبیعت خارجی نیز در ظرف خارج به آن متصف می‌شود، و بدین ترتیب، طبیعت متصف به این معنا از کلیت، در قبال جزئیت به معنای تشخص که قسیم آن است، قرار می‌گیرد. حاصل اینکه، کلیت و جزئیت در این معنا جزء مفاهیم فلسفی بوده و گرچه فاقد مابایزاء خارجی‌اند، دارای منشأ انتزاع خارجی بوده، اّتصافشان در ظرف خارج سامان می‌پذیرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۸۸-۸۹). حکیم سبزواری افزون بر دو معنای فوق، معانی دیگری نیز برای جزئیت برشمرده است (نک: سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۴۴۵-۴۴۶). این راه‌حل نیز با سیر بحث در اندیشه صدر المتألهین که بحث تشخص را در فضای مفاهیم کلی و جزئی منطقی مطرح کرده، ناسازگار می‌نماید. در پرتو همین راه‌حل است که برخی محققان معاصر گفته‌اند با توجه به تفکیک میان جزئیت منطقی و جزئیت فلسفی، کاستی سخنان صدر المتألهین و علامه طباطبایی در ترسیم معنای تشخص دانسته می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۹۸).

حاصل اینکه، در پرتو این دو راه‌حل می‌توان تشخص را به جزئیت توصیف کرد و موجود متشخص را جزئی نامید؛ با این تفاوت که مطابق راه‌حل نخست، جزئیت به همان معنای منطقی‌اش به کار می‌رود، ولی مطابق راه‌حل دوم به معنای فلسفی به کار می‌رود. اما سازگاری این دو راه‌حل در مقام اثبات با عبارات صدر المتألهین پذیرفتنی نیست.

نقد و بررسی ملاک تشخص در فلسفه مشاء و اشراق

در فلسفه مشاء و اشراق ملاک‌های گوناگونی برای تشخص وجودات ارائه شده است.

صدرالمتألهین مهم‌ترین این دیدگاه‌ها را مطرح و نقد و بررسی کرده است. و بدین ترتیب، برخی از آنها را به دیدگاه خودش بازگردانده و برخی را مردود دانسته است. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها بدین قرار است:

ملاک تشخیص در اندیشه فارابی

صدرالمتألهین ملاک تشخیص در اندیشه فارابی وجود و ایشان را هم‌رأی خودش دانسته است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰). اما همان‌گونه که برخی محققان تصریح کرده‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۵-۶۶) و ملاحظه کلمات فارابی نشان می‌دهد کلمات ایشان در تبیین ملاک تشخیص موجودات مختلف بوده، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: دسته نخست بیاناتی است که ملاک تشخیص را وجود می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد: «المخصَّص هو ما يتعين به الوجود للشيء و ينفرد به عن شبهه. والمخصص يدخل في وجود الشيء والمشخص يدخل في تقويمه وتكوينه الفعل شخصياً.» (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹۰). اما دسته دوم بر قول مشهور میان حکما دلالت دارد؛ یعنی اعراضی نظیر وضع، این، کم و کیف را از امارات تشخیص ندانسته بلکه جزء مشخصات شمرده است؛ چنان‌که می‌نویسد: «التشخص هو أن يكون للمتخصص معان لا يشترك فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان» (همانجا). همچنین می‌نویسد: «الصفات كلها تقع فيها الشركة إلا الوضع والزمان، والتشخص إنما يكون بهما فقط. و الوضع ينتقل؛ فكيف يدوم به التشخص ولا يبطل؟ الوضع يتشخص بذاته وبالزمان» (همان، ص ۳۹۹).

نقد و بررسی

صدرالمتألهین با قاطعیت، ملاک تشخیص را در اندیشه فارابی وجود و ایشان را هم‌رأی خودش دانسته است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰)؛ اما نگارنده بر این باور است که دیدگاه ایشان همان دیدگاه ابن‌سینا و بهمنیار است مبنی بر اینکه عامل تشخیص همان عوارض‌اند. دسته دوم عبارات ایشان بیشتر از دسته اول بوده، بلکه دسته نخست تنها یک مورد فوق است. این مورد نیز در دلالت بر مدعای صدرالمتألهین صراحت ندارد، بلکه تنها تشخیص را مربوط به قوام شیء و شخصی شدن آن می‌داند و این ویژگی را درباره تخصص نیز ذکر می‌کند.

ملاک تشخیص در اندیشه ابن سینا و بهمنیار

صدر المتألهین دیدگاه ابن سینا و بهمنیار را خیلی خلاصه مطرح کرده است؛ به طوری که وافی به بیان دیدگاه ایشان نیست. اساس دیدگاه این دو این است که ملاک تشخیص وجودات فرق دارد: تشخیص واجب تعالی که فاقد ماهیت است، به نفس وجود واجبی اوست، ولی تشخیص عقول مفارق، لازمه ذات آنهاست؛ زیرا نوع آنها منحصر در فرد است و بنابراین، افراد مختلف در نوع واحدی اشتراک ندارند تا دنبال مشخص بگردیم.

اما تشخیص موجودات مادی مهم ترین بخش دیدگاه اینهاست. به باور آنان، ملاک تشخیص موجودات مادی که افراد نوع واحدی را تشکیل می دهند، نمی تواند ماهیت نوعی یا لازم آن ماهیت نوعی مشترک بین آنها باشد؛ زیرا مفروض این است که ماهیت نوعی یادشده و نیز لازمه ماهیت، امری مشترک بین همه آنهاست و نمی تواند عامل تشخیص باشد. بنابراین، تنها عوارض مفارق نوع یادشده می تواند عامل تشخیص باشد. بوعلی در تبیین عامل تشخیص واجب تعالی و عقول می نویسد: «معنی التشخیص هو أن لا یکون للمتشیخ شریکة لغيره فیما تشخیص به. و علی هذا الوجه فالباري یتشخیص بذاته، لأنه غیر مشارک فی حقیقته. و العقل یتشخیص بلوازمه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۵). همچنین در تبیین عامل تشخیص موجودات مادی می نگارد: «لما لم یتشخیص الشخص بماهیتة المقومة فیجب أن یتشخیص بعرض، و لیس بعرض یلزم ماهیتة، لأنه مشترک فیہ، فبقی بعرض یطرء من خارج» (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱). ابن سینا در ادامه یادآور می شود که تشخیص غالب عوارض نیز از سنخ تشخیص بالعرض است و از این رو، باید دنبال عرضی باشیم که تشخیص بالذات داشته باشد. تنها عرضی که در اندیشه ابن سینا تشخیص بالذات دارد، مقوله «وضع» است. این مقوله با دو شرط می تواند متشخیص بالذات باشد:

شرط نخست اینکه، وضع، همراه وحدت زمان ملاحظه شود. گرچه وضع هر چیزی مختص به همان چیز است، وضع یادشده می تواند با تعدد زمان برای چیز دیگری نیز ثابت گردد. بنابراین، وضع تنها با قید وحدت زمان می تواند تشخیص بالذات داشته باشد.

شرط دوم اینکه، هر کدام از افراد جزئی وضع، هر لحظه در حال تغییرند و نمی توان تشخیص را که معلول وضع است، ثابت فرض نمود؛ در حالی که علتش که وضع است، متغیر باشد. بنابراین، عامل تشخیص، افراد جزئی وضع نیستند، بلکه همان وضع واحد متصلی است که ضمن افراد مختلف وضع، محقق می شود و از آن به «وضع ما» تعبیر

می‌گردد. بنابراین، مراد ایشان از «وضع ما»، مفهوم ذهنی وضع یا یک وضع معین یا فرد منحصر وضع که در اوضاع گوناگون است، نست، بلکه مراد او ناظر به عرض عریضی است که شیء واحد از یک مرحله خاص تا مرحله بعد در متن اوضاع گوناگون دارای آن است. ابن‌سینا در تبیین این مطلب می‌نگارد:

«فالمتشخّص بذاته إذن هو الوضع. فالزمان أيضا متشخّص بالوضع، و كذلك كلّ أمرٍ عامٍّ. و الوضع أيضا غير متشخّص ما لم تشتترط فيه وحدة الزمان، و كلّ شيءٍ متشخّص فهو مما وضعه واحدٌ أعني زمانه واحدٌ. و ما ليس بزمانی و لا جسمانی فلا تتكثّر أشخاصه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۹، ۱۴۵).

بهمینار نیز در اندیشه فوق با ابن‌سینا همگام بوده و در تبیین ملاک تشخیص چنین می‌نگارد:

اعلم أنّ الشخص يمنع نفس تصوّره أن يكون غيره هو فيجب أن لا يقع في المتصوّر منه شركة، لكن ذات الشيء و مقوماته لا يمنعان عن وقوع الشركة، فيجب أن يكون لعرض، و العرض اللازم مشتركٌ فيه، فيجب أن يكون لعرض لا حق لا يتبدّل... و إذا تأملت المقولات التسع لم يتشخّص شيء منها بذاته حتّى يمنع الشركة إلا الوضع، فإنّ الأين أيضا لا يتشخّص بذاته ما لم يتخصّص بوضع ما؛ فإذا المشخّص هو الوضع مع وحدة الزمان.» (بهمیناربن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۵۰۵)

ایشان نیز «وضع ما» را عامل تشخیص می‌داند (نک: همان، ص ۵۰۶). همچنین تشخیص واجب تعالی را بالذات و تشخّص عقول را با لازم ذات آنها برمی‌شمارد (نک: همانجا).

نقد و بررسی

اشکال مهم دیدگاه بالا، خلط میان تشخّص و تمیّز است که به‌طورکلی در بیانات فلاسفه مشاء دیده می‌شود. عوارض تنها موجب تمیّز می‌شوند و هرگز تشخّص‌آور نیستند؛ زیرا هر کدام از عوارض به‌تنهایی دارای مفهوم کلی‌ای بوده و هرگز تشخّص از ضمیمه‌کردن چند کلی به یکدیگر محقق نمی‌گردد. وضع و زمان تنها می‌توانند از لوازم تشخّص باشند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۴؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۶).

نکته قابل توجه این است که در دیدگاه فوق گرچه تمایز افراد نوع واحد بررسی و مابه‌الامتیاز آنها با عوارض تأمین شده است، ولی این دیدگاه درباره افراد دو نوع مختلف نیز جاری می‌شود؛ زیرا افزون بر اختلاف جنسی، در عوارض نیز اختلاف دارند. به تعبیر دیگر، تمایز عددی که در دیدگاه فوق مطرح شده، ناظر به چیزی است که فردی از افراد یک نوع را از دیگر افراد ممتاز و مشخص می‌کند، ولی در هر جایی که تمایز جنسی یا نوعی وجود دارد، تمایز عددی نیز دیده می‌شود؛ گرچه عکس این مطلب کلی نیست.

ملاک تشخیص در اندیشه سهروردی

صدر المتألهین بر این باور است که شیخ اشراق مانع مشارکت و علت تشخیص را هویت عینی هر شیء معرفی کرده و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌دارد که کلیت و مشارکت به معنای مطابقت است، آن هم نه هر مطابقت، بلکه مطابقتی که یک امر غیراصیل ذهنی که فاقد تشخیص و جزئیت خارجی است، بر امور مماثل و مشابه خود دارد. پس ملاک کلی بودن، برخورداری از وجود ظلی و غیراصیل است و معیار جزئیت و تشخیص، هویت اصیل خارجی است و لازمه این گفتار همان است که وجود خاص هر شیء که همان هویت عینی آن است، تشخیص آن را تأمین کند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۱).

تبیین فوق بیان‌گر تام دیدگاه سهروردی نیست. توضیح اینکه، سهروردی در مسئله تشخیص چند نکته بسیار مهم را یادآور شده که ترسیم‌کننده دیدگاه اوست:

نکته نخست اینکه، ایشان شاید برای نخستین بار میان تشخیص و تمیز تفکیک کرده و بر این باور است که ممیز نمی‌تواند مشخص باشد. او می‌نویسد: «التشخیص غیر التمییز علی ما سبق، فان التمییز بالنسبة الی مدرک، و هو اعتباری، و لو ان فرد الشیء استغنی عن الممییز، و ما استغنی عن التشخیص» (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۲، ۱۶۱).

نکته دوم اینکه، مفهوم بما هو مفهوم همیشه کلی است و فاقد ویژگی تشخیص است. هر اندازه هم که بر ویژگی‌های صورت ذهنی افزوده شود، باز هم صورت ذهنی، فاقد ویژگی تشخیص است؛ زیرا ترکیب از چند امر کلی، موجب تشخیص نمی‌شود. ایشان می‌نویسد: «کل ما فرض موجباً لمنع الشركة مفهومه لا یمنع الشركة، و مجموع ما لا یمنع الشركة لا یمنع الشركة، کترکیب ذهنی من امور کلیة» (همان، ج ۱، ص ۱۶۱). همچنین می‌نویسد: «کل صورة فی النفس هی کلیة و ان ترکیب ایضاً من کلیات کثیرة فهی لا تمنع الشركة لنفسها» (همان،

ج ۱، ص ۷۰). او نیز همچون صدرالمتألهین بین دو حیثیت در وجود ذهنی تفکیک می‌نماید که توضیح آن گذشت (نک: همان، ج ۱، ص ۳۳۱).

نکته سوم اینکه، عامل تشخص تحقق خارجی است. هر آنچه در عالم خارج قرار دارد، متشخص است و هر آنچه در عالم ذهن است، فاقد ویژگی تشخص است. ایشان می‌نویسد: «لیس الا الحكم بانّ التشخص باعتبار الهوية الواقعة عيناً، و كلّ هويّة وقعت عيناً تشخصت و منعت الشركة» (نک: همان، ج ۱، ص ۱۶۲). هويت عینی بنابر دیدگاه اصالت وجود، همان وجود است؛ چنان‌که بنا بر دیدگاه اصالت ماهیت، ماهیت است. سهروردی بنابر اصیل‌انگاری ماهیت و اعتباری‌انگاری وجود، هويت عینی را ماهیت و در نتیجه ملاک تشخص را ماهیت می‌داند (نک: همان، ج ۱، ص ۳۵۴).

نکته چهارم اینکه، سهروردی دیدگاه فلاسفه مشاء را مبنی بر اینکه ملاک تشخص همان عوارض‌اند، پذیرفته، عوارض را تنها عامل تمیز می‌داند (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۰۳).

نقد و بررسی

صدرالمتألهین دیدگاه سهروردی را پذیرفته و آن را بی‌نیاز از توجیه دانسته است و به همین دلیل از آن به‌عنوان یک مورد نقض برای اعتباری‌بودن وجود - که مختار شیخ اشراق است - استفاده می‌کند؛ زیرا در صورتی که وجود، اعتباری باشد، تشخص شیء که در نفس شیء و به هويت عینی آن است، به وجود او نخواهد بود؛ یعنی شیء و هويت عینی آن غیر از وجود است و غیر از وجود یا همان ماهیت شیء است و یا ماده و عوارض است که از سنخ ماهیات هستند؛ مانند کم، وضع و زمان. اما شیخ اشراق خود اعتراف دارد که نفس تصور این امور مانع از مشارکت نبوده و انضمام آنها به یکدیگر نیز گرچه موجب تمایز می‌شود، هیچ‌گاه موجب تشخص و جزئیت نخواهد بود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۱).

صدرالمتألهین اشکال فوق را با توجه به قاعده «النفس و مافوقها اثبات محضه» نیز که در کلام سهروردی آمده است، بر ایشان وارد نموده، آن را مناقض با اصالت ماهیت برمی‌شمارد (نک: همان، ج ۱، ص ۴۳). اما هیچ‌کدام از این دو اشکال وارد نیست: اشکال نخست با توجه به عبارت فوق که ملاک تشخص را هويت عینی دانسته، وارد نیست؛

زیرا هویت عینی بنا بر دیدگاه اصالت ماهیت، همان ماهیت است. اشکال دوم نیز تنها در صورتی وارد است که منظور از «وجود بحت» و «انیات صرف» در قاعده فوق، وجود در مقابل ماهیت باشد، ولی سهروردی در کتاب مقومات به این مطلب تصریح کرده که مرادش از این تعبیر، ماهیت است و ظاهراً این کتاب در اختیار صدرالمتألهین نبوده است. توضیح اینکه، ایشان در کتاب مقومات به این تصریح می‌کند خدا را «وجود بحت» دانستن، صحیح نیست؛ زیرا وجود، امری اعتباری است. سپس ایشان بر این مطلب اشکال می‌کند و یادآور می‌شود که اگر کسی بگوید این سخن با سخنان قبلی شما مبنی بر وجود بحت بودن واجب تعالی ناسازگار است؟، ایشان در پاسخ می‌دهیم که منظور ما از «وجود بحت» بودن خداوند، وجود در مقابل ماهیت نیست، بلکه چیزی است که واقعیتش «لنفسه» باشد و روشن است که اصالت موجود (واقعیت) نقطه اشتراک میان دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت است. ایشان می‌نویسد: «و اما آنه نفس الوجود، فلا یتأتی تصحیح، لانه اعتباری». سؤال: أما قلت ان نفس الوجود البحت؟ جواب انما اردنا الوجود عند نفسه» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۷). مطابق این تفسیر، منظور از «وجود بحت» و «انیات صرف» وجود در مقابل ماهیت نیست تا با اصالت ماهیت ناسازگار باشد (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۹).

ملاک تشخیص در اندیشه محقق دوانی و سید سند

محقق دوانی و سید سند بر این باورند که تشخیص و کلیت به نحوه ادراک بازگشت می‌کنند، نه به مدرک خارجی. بیشتر دیدگاه‌ها به تشخیص از دیدگاه هستی‌شناسی توجه کرده‌اند، ولی این دیدگاه آنرا از دیدگاه معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌دهد. توضیح اینکه، ماهیات خارجی که معلوم بالعرض‌اند، نه متّصف به وصف کلیت‌اند و نه متّصف به وصف جزئیت. این دو وصف مربوط به نحوه ادراک آنهاست. اگر ماهیات یادشده با احساس و علم حضوری ادراک شوند، به وصف جزئیت متصف‌اند و اگر با عقل ادراک شوند، کلی‌اند. بنابراین، دو وصف کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک است. مطابق این دیدگاه، ملاک تشخیص و جزئیت، نحوه ادراک حسّی و حضوری است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰؛ لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۷۷). محقق لاهیجی این دیدگاه را به محقق دوانی و سید المدققین (سید سند) نسبت داده، ولی صدرالمتألهین آن را به فلاسفه نسبت می‌دهد.

صدرالمتألهین در توضیح این دیدگاه این مثال را نقل کرده که فرض کنید بخواهید قطره آبی را که از طریق حس ادراک می‌کنید، به اطلاع شخص دیگری برسانید و بگویید قطره آبی در فلان محل قرار دارد و اندازه آن چنین است و توصیفات بیابورید، به‌گونه‌ای که مخاطب شما قطره آب را با جمیع اوصافی که شما از طریق حس خود ادراک می‌کنید، ادراک نماید. در این حال با وجود اینکه شیء مدرک، یکی است، ولی تصور شما مانع از شرکت بین کثیرین است؛ هر چند تصور مخاطب شما این چنین نیست. پس معلوم می‌شود منشأ منع شرکت، ادراک حسی است. نکته دیگری که دوانی در تأیید نظر خود برمی‌شمارد، این است که وقتی شما چیزی را از دور حس می‌کنید، این ادراک حسی شما برای منع از شرکت کافی است؛ هر چند بیشتر صفاتی که برای شناخت ماهیت آن شیء لازم است، هنوز برای شما معلوم نیست (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰).

نقد و بررسی

برخورد صدرالمتألهین با دیدگاه فوق یکسان نیست. ایشان در دو کتاب اسفار و الشواهد الربوبیه این دیدگاه را به دیدگاه خودش برمی‌گرداند؛ به این صورت که مراد از علم احساسی و مشاهده در این دیدگاه، همان علم حضوری و شهودی است که در برابر دانش مفهومی است و چون علم حضوری به وجود است، پس مدرک متشخص که به علم حضوری ادراک می‌شود، همان وجود است (نک: همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳). اما در رساله تشخص دیدگاه فوق را نپذیرفته، نکات زیر را در نقد آن برمی‌شمارد:

نکته نخست اینکه، لازمه این دیدگاه آن است که حس و عقل، چیزی را ادراک کرده‌اند که در مدرک وجود ندارد؛ در حالی که ادراک عبارت از رسیدن به خود شیء مدرک یا به صورت مطابق آن است (نک: همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۰۰).

نکته دوم اینکه، محققان فلاسفه بر این باورند که ادراک، چیزی زاید بر مدرک نیست (نک: همانجا).

نکته سوم اینکه در دیدگاه فوق چنین پنداشته شده که متصور و مدرک در ادراک حسی و عقلی یکی است. این پندار صحیح نیست؛ زیرا این دو، تغایر بالعدد دارند و در نتیجه، هر کدام آنها دارای خصوصیتی است که زاید بر مفهوم مشترک آنهاست. این

ویژگی زاید همان وجود خاص و تشخص است (نک: همان، ج ۱، ص ۱۰۲).
 برخی شارحان حکمت متعالیه دیدگاه ایشان را در اسفار مبنی بر ارجاع دیدگاه فوق
 به دیدگاه خود ایشان، نپذیرفته‌اند و یاد آور می‌شوند که توجیه فوق از این نظر ناتمام
 است که اولاً: نمی‌توان گفت مراد محقق دوانی و سید المدققین از احساس و مشاهده
 رویاروی، مشاهده حصولی نبوده است. ثانیاً: کسانی که این بیان را اظهار داشته‌اند،
 به‌اصالت ماهیت قائل بوده، برای مفهوم وجود، یک مصداق واقعی و خارجی قائل
 نبوده‌اند که به دانش شهودی ادراک شود. ثالثاً: اگر معیار تشخص به مشاهده حضوری و
 شهودی باشد، نمی‌توان کلی را که در مقابل شخص و جزئی است، حاصل دریافت
 رب‌النوع یا مثال افلاطونی دانست؛ زیرا حقایق عقلی نیز که دارای احاطه بوده و کلی
 سعی هستند، به ادراک حضوری و شهودی شناخته می‌شوند، مگر آنکه چون از دور
 ادراک می‌شوند، آنچه بهره ادراک کننده قرار می‌گیرد، همان مفهوم حصولی آنهاست (نک:
 جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۹). دیدگاه صدرالمتألهین در رساله تشخص مبنی بر نقد
 دیدگاه فوق، از سوی فلاسفه متأخر پذیرفته نشده، آن را نقد کرده‌اند (نک: لاهیجی،
 [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۷۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۸۰).

ملاک تشخص در اندیشه دیگر حکیمان

صدرالمتألهین دیدگاه‌های دیگری را نیز درباره تشخص مطرح و نقد و بررسی کرده
 است. این دیدگاه‌ها به‌طور کلی بر دو دسته‌اند: دسته نخست دیدگاه‌هایی که ایشان آنها را
 به دیدگاه خودش برمی‌گرداند. دسته دوم دیدگاه‌هایی که قابل برگشت نیستند.

از دیدگاه‌های دسته نخست می‌توان سه دیدگاه زیر را مطرح کرد:

دیدگاه نخست که از سوی برخی اهل دقت ارائه شده، عامل تشخص را جزء تحلیلی
 می‌داند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۴). صدرالمتألهین
 این دیدگاه را به دیدگاه خودش برگردانده و در توجیه آن معتقد است وجود گرچه در
 خارج با ماهیت متحد است، در تحلیل ذهنی از آن ممتاز است. پس می‌توان گفت
 تشخص شیء به جزء تحلیلی آن، یعنی به وجود اوست. اما برخی از محققان این توجیه
 را نپذیرفته، آن را با مبنای فلسفی قائل به آن، یعنی ناسازگار با اصالت ماهیت و
 اعتباری بودن وجود ناسازگار می‌دانند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۷۱).

دیدگاه دوم که از سوی برخی فلاسفه ارائه شده، ملاک تشخیص را فاعل می‌داند. صدرالمآلهین این دیدگاه را نیز به دیدگاه خودش برگردانده و در توجیه آن معتقد است فاعل، مفید هستی است و هستی، عین تشخیص است. پس فاعل، تشخیص را افاده می‌کند؛ چه اینکه وجود هر معلول که عین تشخیص آن است، به فاعل آن متکی است. ایشان یادآور می‌شود که این توجیه تنها در صورتی صحیح است که منظور از فاعل، شامل فاعل قریب و فاعل بعید تشخیص باشد؛ زیرا سبب قریب تشخیص هر شیء، وجود آن است و در صورتی که وجود، معلول و به فاعل، متکی باشد، فاعل، سبب بعید تشخیص آن متشخص خواهد بود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳).

دیدگاه سوم درباره تشخیص که به «ذوق التأله» شهرت یافته، بر این باور است که تشخیص شیء به ارتباط آن با وجود حقیقی است. توضیح اینکه، محقق دوانی در مسئله اصالت وجود بین واجب و ممکن تفصیل داده، به اصالت وجود در واجب تعالی و اصالت ماهیت در ممکنات معتقد است. ایشان به وحدت وجود و کثرت موجود قائل است: وجود همان واجب تعالی است که وحدت داشته، هیچ‌گونه کثرتی ندارد، لیکن ماهیات متکثرند. موجودیت واجب به این معناست که نفس وجود است، لیکن موجودیت ماهیات به معنای نسبت داشتن با وجود است؛ همانند لابن و تامر که به لبن و تمر منسوب‌اند. بنابراین، طبق این دیدگاه موجود مشتق و به معنای «ذات ثبت له الاتسباب الی الوجود» است (نک: دوانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۶۴-۶۵؛ ۱۳۰۲ق، ص ۱۱۳؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷؛ اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۵۴). براساس این دیدگاه، وجود، یک واحد حقیقی بیش نیست و دیگر موجودات به آن مرتبط بوده، در سایه ارتباط با آن تشخیص می‌یابند. حکیم سبزواری در تعلیقه بر اسفار یادآور می‌شود تفاوت این دیدگاه با دیدگاه بالا که ملاک تشخیص را فاعل می‌داند، در این است که دیدگاه بالا ممکن است هماهنگ با اصالت ماهیت مطرح شده باشد و طرفداران آن، خدا را ماهیت وجوبی مجهول‌الکنه بدانند، ولی این دیدگاه با تکیه بر اصالت وجود، خدا را وجود حقیقی می‌داند (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲، تعلیقه ۱).

صدرالمآلهین این دیدگاه را نیز به دیدگاه خودش برگردانده و در توجیه آن معتقد

است اگر ما موجودات خاصه را به عنوان اشخاص جزئی و متشخص مشاهده کردیم، ارتباط آنها به جاعل را به ماهیت آنها یا به اضافه مقولی - که از شمار ماهیات عرضی است - نمی توانیم نسبت دهیم، بلکه این ارتباط که ناگزیر به اضافه اشراقی حاصل می شود، به وجود حاصل خواهد شد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۷۳).

از دیدگاه های دسته دوم، می توان افزون بر دیدگاه ابن سینا، بهمینار، محقق دوانی و شیخ اشراق، دیدگاه زیر را مطرح کرد که سخن برخی از اهل علم است: اینان بر این باورند که صرف تصور شخص، شرکت را منع می کند. این منع از شرکت که همان تشخص است، از مقومات شخص و از قبیل جنس و فصل آن نیست؛ زیرا مقومات شخص از ناحیه ذات خود منع شرکت نمی کنند و منع از شرکت در اثر لوازم ذات نیز نیست؛ چون لازم ذات به شخص اختصاص ندارد و در هر مورد که ذات باشد، با آن قرین است. عوارض مفارق نیز نمی توانند سبب تشخص باشند؛ زیرا عوارض مفارق در اشخاص گوناگون پدید می آیند و کلی اند. اگر مقومات ذات یا عوارض لازم و مفارق سبب تشخص نیستند، پس ماده سبب آن است. صدر المتألهین بعد از آنکه سخن فوق را به کلام حکما قابل ارجاع نمی داند، ناگزیر آن را بر تمیز که شرط تشخص است حمل کرده و در نهایت، حصول تمیز به هیولی را نیز ناتمام می داند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۷۴-۷۵).

نتیجه نهایی

حقیقت تشخص در اندیشه صدر المتألهین، ویژگی ای است که مانع قابلیت صدق بر کثیرین شده، موجب شرکت ناپذیری است. تشخص با مفاهیم تمیز، امتیاز و تعیین چند فرق مهم دارد: فرق نخست اینکه، مفاهیم یادشده جزء امور نسبی اند؛ درحالی که تشخص، وصفی نفسی است. فرق دوم اینکه، تمیز، امتیاز و تعیین هم وصف مفاهیم قرار می گیرند و هم وصف اشیاء خارجی؛ درحالی که تشخص در اندیشه صدر المتألهین تنها وصف وجودات خارجی قرار می گیرد. فرق سوم اینکه، مفاهیم سه گانه فوق برخلاف تشخص، در نتیجه ضم کلی به کلی دیگر حاصل می شوند. فرق چهارم اینکه، مفاهیم سه گانه فوق مربوط به مقام بعد از کثرت اند؛ درحالی که تشخص متوقف بر کثرت نیست.

صدرالمتألهین در پرتو اصالت و تشکیک وجود، ملاک تشخیص وجودات را نحوه وجود موجودات می‌داند و در نظام فلسفی ایشان تشخیص از متن وجود انتزاع می‌شود. بنابراین، بر همه مراتب هستی صادق و مساوق با آنهاست. ایشان دیدگاه‌های فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار، محقق دوانی، سید سند و سهروردی را در تبیین ملاک تشخیص، به دیدگاه خودش برمی‌گرداند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق از عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامي.
۳. _____ (۱۴۰۴ق الف). الشفاء، المنطق (ج ۱). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. اژه‌ای، محمد، (۱۳۸۰). «تشخیص در فلسفه صدر المتألهین» در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ج ۳). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۱). اتّصاف ماهیت به وجود در پرتو قاعده فرعیّت در اندیشه صدر المتألهین. آیین حکمت، ۴ (۱۳)، ص ۳۵-۶۵.
۶. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۷. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق) شرح المواقف (ج ۳). بیروت: دار الکتب العلمية.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم (ج ۱، ۲ و ۶). تنظیم حمید پارسانیا. قم: اسراء، چاپ سوم.
۹. دوانی، محمد بن اسعد (۱۴۱۱ق). ثلاث رسائل و بذيله رسالة هياكل النور. تحقیق سید احمد تویسرکانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۶). تعليقات الشواهد الربوبية. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم
۱۱. _____ (۱۳۸۴). شرح المنظومة (ج ۲). تهران: نشر ناب، چاپ سوم

۱۲. _____ (۱۹۸۱م). تعلیقة الأسفار الأربعة (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱ و ۲). تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی. رساله فی التشخیص (ج ۱). با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۸۷). المبدء و المعاد. تقدیم و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۶. _____ (۱۳۸۶). الشواهد الربوبية. باحواشی ملاهادی سبزواری؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی. ویراست ۲. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۷. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار، چاپ دوم.
۱۹. _____ (۱۳۰۲ق). مجموعة الرسائل التسعة. تهران: [بی نا].
۲۰. _____ (۱۹۸۱م). الأسفار الأربعة (ج ۱، ۲ و ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة (ج ۳). با تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
۲۲. _____ (۱۴۲۳ق). بداية الحکمة. تحقیق عباس علی السبزواری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دهم.

۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ق). کشف المراد. تحقیق و تعلیق حسن زاده
الأملی. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ دهم.
۲۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفية. تحقیق و تقدیم جعفر آل یاسین.
بیروت: دار المناهل.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الالهيات و
الطبیعیات (ج ۱). قم: بیدار، چاپ دوم.
۲۶. کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۵۳). حکمة العین و شرحه. مشهد: دانشگاه
فردوسی.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (بی تا). شوارق الالهام (ج ۱). اصفهان: مهدوی.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق). تعلیقة على نهاية الحكمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۲۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دارالاضواء،
چاپ دوم.
۳۰. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی
سهروردی) (ج ۱). تحقیق و نگارش مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.