

قاعده امکان اشرف و لوازم معرفت شناختی آن

حسن شیخیانی*

جعل و افعال ذات حق تأثیر گذاشته است و نظراتی همچون مُثُل افلاطونی، معاد جسمانی، ترتیب در نظام وجود و نفس ناطقه و بقای آن مبتنی بر این قاعده است.

کلیدواژه: امکان، اشرف، اخس، جعل، سنخیت، علت، معلول.

مقدمه

قاعده امکان اشرف یک قاعده قدیمی در فلسفه است و ریشه‌های آن به مکتب‌های فلسفی یونان، یعنی فلسفه ارسطو (۳۸۴-۳۲۳ ق.م) و مکتب نوافلاطونیان، به ویژه افلوپین (۲۷۲-۲۰۳ ق.م) می‌رسد.

در بررسی سیر تاریخی این قاعده در تفکر فلسفی اسلامی متوجه می‌شویم که موضوع امکان اشرف را برای نخستین بار ابن‌سینا مطرح کرده است؛ بدون آنکه آن را به صورت یک قاعده تدوین کند، یا

چکیده: قاعده امکان اشرف که منتج از قاعده الواحد است از قواعد و اصول بنیادی اشراقیین به شمار می‌رود. مفاد قاعده امکان اشرف آن است که هر زمان یک ممکن اخس تحصیل یابد، می‌بایست ممکن اشرفی قبل آن وجود داشته باشد که علت آن باشد. با کمی دقت متوجه می‌شویم که موجودات جسمانی فراوانی پیرامون ما وجود دارند، حال اگر بگوییم که این موجودات طبیعی بدون واسطه از ذات حق صادر شده‌اند، بر مبنای اصولی همچون لزوم سنخیت میان علت و معلول اشکالاتی رخ می‌دهد. با توجه به این اشکالات، امور جسمانی نمی‌تواند از ذات حق بدون واسطه صادر گردد. از طرف دیگر، ما موجودات طبیعی فراوانی پیرامون خود داریم؛ این در حالی است که امور متکثر از واحد بالذات صادر نمی‌شود. بنابراین، از وجود ممکنات اخس به حکم قاعده امکان اشرف پی به وجود موجودات متوسطه مانند عقول و نفوس طولیه می‌بریم که آنها وسائط و علل موجودات جسمانی هستند. پذیرش قاعده امکان اشرف مبتنی بر پذیرش موجود مطلق و مجردی است که به سبب برخورداری از بساطت، صدور بی واسطه کثرت از او محال است. این قاعده بر مباحث فلسفی مانند علیت،

*عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور، گروه معارف
پست الکترونیک: h.sheikhiani86@yahoo.com

همچون یک مسئله مستقل به آن پردازد و یا آن را در حل مسائل فلسفی به کار برد. ابن سینا چهره کلی این قاعده را این گونه مطرح می‌کند:

«کمال مطلق، حیثیت وجوب بدون امکان، و وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بدون باطل می‌باشد. هر چه که بعد از او بیاید، از وجود اول ناقص‌تر است و غیر از او هر چه که وجود دارد، در ذات خود ممکن می‌باشد. بعد از او اختلاف در ترتیب و اشخاص و انواع به استعداد و امکان بستگی دارد. پس هر یک از عقول فعال نسبت به آنچه از آن صادر می‌شود، اشرف است و تمامی عقول فعال از امور مادی شریف‌تر می‌باشند. در میان مادیات نیز موجودات آسمانی بر عالم طبیعت برتری دارند. مقصود او [ارسطو] از اشرف در اینجا چیزی است که در ذات خود تقدم دارد و هستی مرتبه پایین‌تر از او، فقط پس از هستی آن امر متقدم، امکان‌پذیر است.» (۱۹۷۳: ۲۱؛ همان، ۱۳۵۴: ۱۵-۱۶)

پس از ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، این مسئله را به صورت قاعده‌ای مهم درآورد. وی، به صراحت، اصل این قاعده را به ارسطو بازگرداند، و گفت:

«شایسته است بدانی یکی از اموری که گذشتگان را به اعتقاد به وجود اشرف و اکرم در موجودات آسمانی و غیر آنها واداشته، گواهی فطرت است به پدید آمدن موجودات به ترتیب شرافت...» (۱۹۷۶: ۱/۴۳۴). سپس این گونه ادامه داد: «بر توست که به هستی اتم و اکمل در امور آسمانی و عوالم قدسی معتقد شوی، و به اینکه کمال واجب‌الوجود و امور عقلی و آسمانی را هرگونه تصور کنی، مرتبه آنها در ذات خود بالاتر و شریف‌تر از تصور توست؛ و اگر جوهر عقلی شریف تر از نفس است، باید قبل از نفس موجود باشد؛ و اگر اجسام اثری از اجسام عنصری برترند، لازم است که پیش از آنها به یکی از طرق علیت حاصل شده باشند،

و این تفصیلی است که اجمال آن را ارسطو در کتاب *السماء و العالم* آورده و معنای آن این است که در موجودات علوی باید به آنچه برای آنها اکرم و اشرف است، باور داشت.» (همان: ۴۳۵)

قاعده امکان اشراق در فلسفه اشراق جایگاه ویژه‌ای دارد و از اصول بنیادی اشراقیین به شمار می‌رود. سزاوار است که قهرمان این بحث را شیخ اشراق بنامیم، چرا که در آثار فلسفی ما قبل شیخ اشراق، بحث مستقلی تحت عنوان قاعده امکان اشراق مطرح نبود و این مسئله را، به طور ضمنی، فلاسفه مورد توجه قرار دارند. ارائه یک نظریه منسجم همراه با دلایل روشن و متقن، برای اولین بار، به توسط شیخ اشراق صورت گرفت.

پس از شهاب‌الدین سهروردی، صدرالدین شیرازی نیز این قاعده را پذیرفته و به شرح و بسط آن پرداخته است. وی مضمون این قاعده را از آثار سهروردی گرفته و، همچون سهروردی، آن را میراثی از ارسطو دانسته و به دو کتاب *السماء و العالم* و *اثولوجیای وی منصوب* کرده است. ملاصدرا در *اسفار* (۲۴۴/۷-۲۴۴)، به تفصیل، این مسئله را مطرح کرده و قاعده «امکان اخس» را، که به گفته خودش ابتکار خود اوست، در برابر آن قرار داده و به بررسی و اثبات تفصیلی هر دو قاعده پرداخته است. این قاعده، کلید گشایش بسیاری از معضلات فلسفی شد و نپذیرفتن آن به لاینحل ماندن بسیاری از مسائل فلسفی می‌انجامید. صدرالمتألهین (۱۹۸۱: ۲۴۴/۷) در آغاز سخن از این قاعده گفته:

«این اصلی است شریف و مبرهن و دارای آثار و فوائد فراوانی است و خیر و برکات فراوانی دارد و خداوند تبارک و تعالی توسط قاعده امکان اشرف نفع و سود بسیاری به ما رسانده است.»

نیز گفته است:

«ابن سینا در آثار مختلف خود ترتیب نظام وجود و بیان دو سلسله «بدو و عود» را بر پایه همین قاعده نهاده

دهیم. «قاعده» همان ضابطه کلی در فلسفه است؛ مجموعه امور و احکامی که تحت یک ضابطه کلی درآیند، قاعده نامیده می‌شود. بنابراین، از یک کلیت برخوردار است و در تمام موارد صادق است و در صورت وجود یک نقض، دیگر عنوان قاعده و قانون بر آن صدق نمی‌کند. در امور عقلی، قواعد از طریق استنباطات عقلی و در امور حسی، از طریق تجربه به دست می‌آید. (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۸۴/۳)

در مورد امکان نیز باید گفت که ضرورت و امکان از مفاهیمی هستند که نیازی به تعریف و توضیح ندارند. در صورت وجود یک ابهام و اجمال در یک مفهوم، جهت توضیح آن، باید دست به دامن تعاریف شد و در صورت عدم ابهام و اجمال، مفهوم ما بی نیاز از تعریف است. تعریف یک شیء، از راه تجزیه مفهوم آن شیء به اجزا و عناصر اولیه ذهنی آن صورت می‌گیرد. پس تعریف، تحلیل و تجزیه عقلانی مفهوم شیء است و این امر فقط در مورد مفاهیم مرکب مصداق دارد، و مفاهیم بسیط، قابل تعریف نیستند. ضرورت و امکان، وجود و عدم، وحدت و کثرت و علیت و معلولیت که مفاهیم عام فلسفی به شمار می‌روند، همگی، مفاهیم بسیط‌اند و، در صورت مرکب بودن، باید از دو جزء مرکب تشکیل شده باشند: یکی جزء اعم (جنس) و یک جزء مساوی (فصل) و فرض جزء اعم با جنبه عمومی بودن مفاهیم منافات دارد، بنابراین، این مفاهیم عام فلسفی غیر قابل تعریف و مستغنی از آن هستند. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۶۹/۳-۷۰)

امکان در لغت به معانی متعددی به کار رفته است؛ از جمله، پابرجا کردن، دست یافتن، آسان بودن، قادر گردانیدن، احتمال توانایی و قدرت. و در معنای فلسفی امری است که وجود یا عدم آن ضروری

است و سهروردی نیز از این قاعده برای اثبات عقول و اثبات مثل نوری بهره برده است. (همان: ۲۴۴/۷-۲۴۵)

مباحث فلسفی‌ای که ارسطو و پیروانش مطرح کردند در مکتب نوافلاطونیان و در آثار بنیان‌گذار این مکتب، یعنی افلوپین، به شکوفایی رسید. فروریوس که از شاگردان افلوپین است. مجموعه آثار افلوپین را، که همان انشادهای نه‌گانه است، با عنوان «اثولوجیا» گردآوری کرده، اما، متأسفانه، این اثر مهم فلسفی، به غلط، به ارسطو نسبت داده شده است؛ در حالی که، مطالب بسیاری در این کتاب با آرای ارسطو در تباین است. افلوپین (۱۳۹۸: ۷۳) در میمر سوم این کتاب، در جایی که سخن از ترتیب علل و کیفیت صدور به میان می‌آورد، از مفاد و مضمون این قاعده، البته نه به عنوان قاعده، امکان اشرف، بحث کرده است.

بنابراین، ارسطو اولین فردی بود که به این قاعده پرداخت و، بعدها، این قاعده، مانند سایر مسائل فلسفی، ترجمه شد و از آثار یونانیان به فلسفه اسلامی سرایت کرد و در آنجا بسط و توسعه یافت و بزرگانی چون ابن سینا، شیخ اشراق، میرداماد و ملاصدرا این مطلب شریف را پروراندند و در استنتاج مسائل مهم از آن بهره بردند.

چیستی امکان^۱

جهت پرهیز از گرفتار شدن در دام اشتراکات لفظی و، به دنبال آن، مغالطات، اولین گام در پژوهش‌های فلسفی ایضاح مفاهیم بنیادی در عنوان مسئله است. ما نیز باید مراد خود را از دو واژه امکان و اشرف روشن سازیم، چرا که این دو واژه هر کدام معانی لغوی و اصطلاحی متعددی دارند. از آنجا که امکان اشرف در بیشتر موارد تحت عنوان «قاعده» بیان شده است، در ابتدا باید تعریف صحیحی از «قاعده» ارائه

1. possibility

ماهیت آن به وجود، به آن تعلق می‌گیرد. این امکان لازمه ماهیت چیزی است که وجود آن، قائم به این امکان است و انفکاک آن از این امکان محال است.

در قاعده امکان اشرف، مراد ما از امکان، همین امکان ذاتی است؛ زیرا این شرافت، نسبت وجود به ماهیتی که از موجودات انتزاع می‌گردد، منسوب است. غالباً در امکان ذاتی نسبت وجود و مقابل آن به ماهیت لحاظ می‌شود نه هر محمولی.

ملاهادی سبزواری (۱۳۸۰: ۲۸۰/۲) هنگام تشریح این قاعده، در شرح منظومه گفته است:

«امکان چیزی نیست که ما بتوانیم آن را به اشرف و اخس بودن توصیف کنیم، مگر اینکه مراد فلاسفه و حکماء از امکان، همان ممکن باشد».

زیرا امکان یک معنای سلبی دارد (سلب ضرورت وجود و عدم یا سلب ضرورت یکی از آن دو). و امکان وصف ماهیتی است که نسبت به وجود عدم و عدم، حالت مساوی دارد و این حالت دیگر معنا ندارد که شریف‌تر یا پست‌تر باشد.

چیستی اشرف^۲

اشرف برگرفته از واژه «شرف» است و خود شرف به معنای بلندی، جای بلند، بزرگی اجدادی، احترام و سربلندی، اصالت خانوادگی، جاه، بزرگی، نظام و ... است. (فیروزآبادی، ۱۴۰۳: ۱۶۲/۳-۱۶۳-۱۶۳؛ زبیدی، ۱۳۰۶: ۱۵۱/۶-۱۵۴) خود واژه اشرف به معنای شب‌پره و مرغی است که آشیانه نمی‌سازد و فرود نمی‌آید. (زبیدی، همان)

اشرف صفت تفصیلی است، به معنای شریف‌تر و افرشته‌تر و گرانمایه‌تر. (معین، ۱۳۷۵: ۲۸۳/۱) اشرف از نظر دهخدا نیز صفت تفصیلی است و به معنای شریف‌تر و مهتر. آدمی چون از لحاظ وجودی، برتر

نباشد؛ به عبارت دیگر، بود و نبودش مساوی باشد. (معین، ۱۳۷۵: ۳۵۳/۱)

در نزد عامه مردم ممکن به چیزی گفته می‌شود که ممتنع نباشد، که این امر خطاست، زیرا ممکن در نزد فلاسفه به ماهیتی گفته می‌شود که نه واجب باشد و نه ممتنع و، در این معنا، اخص از معنایی است که عامه مردم به کار می‌برند. پس ممکن دلالت بر یک امر غیرضروری می‌کند.

در فلسفه کانت، امکان یکی از مقولات فاهمه و در مقابل وجود و ضرورت است. قضایایی که امکان در آنها راه یابد، در اصطلاح کانت، قضایای ممکنه نامیده می‌شود که در مقابل قضایای ضروری قرار دارد و جهت آنها، جهت وجودی و ضروری نامیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۵/۶). ابن سینا قضایای منتسب به وجوب، امکان و امتناع را قضایای جهت-دار و جهات سه‌گانه را واجب و ممکن و ممتنع می‌نامد. واجب دلالت بر دوام و ثبات وجود، ممتنع دلالت بر دوام عدم و ممکن دلالت بر عدم دوام آنها دارد. (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۶۱-۱۶۲)

امکان معانی اصطلاحی فراوانی دارد که عبارتند از: امکان عام، امکان خاص، امکان اخص، امکان ذاتی، امکان استعدادی، امکان استقبالی، امکان وقوعی، امکان فقری و وجودی، امکان بالقیاس الی غیر. برای شناخت این معانی می‌توان به منابع موجود مراجعه کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۰/۱، ۱۵۴، ۱۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱؛ هادی السبزواری، ۱۳۸۰: ۲۵۶/۲؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۱۲۷)

یکی از معانی اصطلاحی امکان، امکان ذاتی است. امکان ذاتی به معنی جواز عقل است: یعنی اگر عقل وقوع چیزی را جایز بداند، وقوع آن محال نیست بلکه ممکن است. این نوع امکان عبارت است از اعتبار عقلی برای چیزی که در صورت انتساب

از لحاظ وجودی چون به واجب‌الوجود نزدیک‌تر است، نسبت به موجودات بعدی خود شریف‌تر است و موجود شریف‌تر از لحاظ وجودی، مقدم بر موجود اخس است و همین امر سبب تقدم وجودی عقل اول بر موجودات دیگر شده است.

پیش‌فرض‌ها و مبانی قاعده امکان اشرف

پذیرش قاعده امکان اشرف مبتنی بر پذیرش پیش-فرض‌هایی است، از جمله: اصل واقعیت و کثرت‌ها و امکان فهم آنها و منتهی شدن کثرت‌ها و واقعیت‌ها به یک حقیقت واحد؛ از نظر فلاسفه در جهان خارج واقعیتی هست و این، امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است؛ یعنی هر کس، در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به برهان، در ذهن خود اذعان و تصدیق به اینکه «واقعیتی هست» می‌کند. فیلسوفان مسلماً نه تنها اصل وجود واقعیت را، بلکه امکان شناخت آن را امری بدیهی می‌دانند و انسان می‌تواند نسبت به اشیاء خارجی شناخت مطابق با واقع پیدا کند و این شناخت و معرفت با شیء خارجی اتحاد ماهوی دارد. از آنجا که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود و چون واجب تعالی واحد و از هر جهت بسیط است و هیچ نوع کثرتی، خواه کثرت عقلی و خواه کثرت خارجی در او راه ندارد و همه کمالات را به نحو تفصیل در عین اجمال داراست، تنها یک وجود واحد از او صادر می‌تواند بشود.

قاعده امکان اشرف، علاوه بر پیش‌فرض‌ها،

دارای مجموعه مبانی زیر است:

۱. اصالت وجود: براساس این اصل، وجود شیء همه چیز شیء است و آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و دارای حقیقت است، وجود است. ماهیت در تحقق تابع وجود است و امری است اعتباری که ذهن آن را، با ملاحظه حدودی که برای وجود به واسطه

از موجودات دیگر مانند حیوانات، گیاهان و جامدات است، از او به عنوان اشرف مخلوقات یاد می‌کنیم.

اشرف در نزد صوفیه به معنای ارتفاع وسائط است به طوری که هر چه میان موجد و موجد وسائط کمتر باشد و احکام و جوبی آن بر احکام امکانی آن غالب‌تر آید، آن شیء اشرف است و هر چه به میزان این وسائط افزوده شود، آن شیء اخس است. به همین دلیل، عقل اول و ملائکه از انسان کامل اشرف هستند و انسان نیز از ایشان اکمل است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۶۳۱/۳)

میان اشرف و اکمل تمییز است

ترا کردم خبر درباب نیکو

ملک اشرف بود انسان کامل

ولی انسان کامل اکمل از او

فلاسفه در آثار خود «اشرف» را به معانی مختلفی به کار برده‌اند که عبارتند از: اکرم بودن و گرامی بودن (سهروردی، ۱۹۷۶: ۴۳۴/۱ - ۴۳۵؛ ۱۵۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۷، ۲۴۶)؛ اکمل بودن و اتم بودن (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۷/۷؛ سهروردی، ۱۹۷۶: ۴۳۴/۱ - ۴۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۹۴/۲)؛ اظهر بودن و اقهر بودن (سهروردی، ۱۹۷۶: ۳۸۹/۱)؛ اعلی مرتبه بودن (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۹۳/۲)؛ تقدم ذاتی داشتن (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۹/۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۸۲/۲، ۳۹۲)؛ وجود برتر داشتن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۷)، و آن چیزی که جنبه فعلیت آن بیش از جنبه قوه آن است. (همو، ۲۴۹/۷)

در مقابل واژه اشرف، اخس قرار دارد که این واژه نیز صفت تفضیلی است و به معنای زبون‌تر، فرومایه‌تر و خوارتر است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۲۴/۱)

مراد از اشرف در قاعده امکان اشرف، موجودی است که از لحاظ منزلت وجودی در علو درجه و برتر از موجودات ماقبل خود است. چنین موجودی

مراتب مختلف پیدا می‌شود، انتزاع می‌کند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱)

باید به این نکته اشاره کرد که، براساس آنچه ذکر شد، شیخ اشراق از فیلسوفانی است که قائل به قاعده امکان اشرف است و، از سوی دیگر، شیخ اشراق اصالت ماهیتی است. اگر ما اصالت وجود را از مبانی قاعده امکان اشرف بدانیم، تعارضی پیش می‌آید. این تعارض را چگونه می‌توان حل کرد؟

در جواب می‌گوییم که، تا قبل از صدرالمتألهین بحث مستقلی با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح نبوده است و این مسئله حتی به طور ضمنی نیز مورد توجه واقع نشده است. اساساً برای فلاسفه صاحب مکتبی همچون شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق این پرسش که آیا وجود اصل است و ماهیت امری اعتباری است و بالعکس، مطرح نبوده است تا یک شق آن را بپذیرند و مباحث خود را براساس آن استوار سازند. در سخنان آنها مواردی می‌یابیم که تنها بر مبنای اصالت وجود سازگار است و لاغیر و نیز مواردی وجود دارد که فقط با اصالت ماهیت هماهنگ است. از این‌رو، نمی‌توانیم هیچ‌کدام از فلاسفه قبل از صدرا را، به تمام معنا، اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی بدانیم. این تقسیم‌بندی از زمان صدرالمتألهین آغاز شده و ادامه پیدا کرد. ملاصدرا خود قائل به اصالت وجود است؛ اما وی بارها در آثار خود از شیخ اشراق نام برده و این خود دلیل بر این است که اگرچه ما شیخ اشراق را به عنوان اصالت ماهیتی می‌شناسیم، اما وی در پاره‌ای موارد از موضع خود عدول کرده است.

پاسخ دیگری که می‌توانیم به این اشکال بدهیم این است که اصلاً مبنای قاعده امکان اشرف اصالت وجود نیست، بلکه مبنای آن مشکک بودن واقعیت است و واقعیت امری است واحد و بسیط که مراتب

تشکیکی دارد. این نوع برداشت از واقعیت با دیدگاه صدرالمتألهین درخصوص اصالت وجود و مشکک بودن وجود سازگاری دارد؛ اما از سوی دیگر، با دیدگاه اصالت ماهیت در تعارض است؛ زیرا براساس این دیدگاه، واقعیت امری بسیط و واحد نیست بلکه هر ماهیتی، واقعیت مستقل و مخصوص به خودش را داراست. بنابراین، بحث قاعده امکان اشرف با دیدگاه شیخ اشراق درخصوص اصالت داشتن ماهیت سازگار نیست، اما این بحث با دیدگاه وی درخصوص نور و اینکه تمام حقیقت موجود، نور است و نور یک حقیقت واحدی است که دارای مراتب است، سازگاری دارد. نور همان وجود است، چون براساس دیدگاه ملاصدرا، وجود امری است «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» و این تعریف از وجود همان تعریف نور است. پس ما می‌توانیم بگوییم که شیخ اشراق نور را، یعنی وجود را، یک حقیقت واحدی می‌داند که دارای مراتب است.

۲. تشکیک در حقیقت وجود: در صورت پذیرش حقیقت واحد در عالم چگونه می‌توان این همه اختلاف و گوناگونی را در موجودات جهان توجیه کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت که وجود، حقیقتی واحد اما ذو مراتب است. کثرتی که در عالم مشاهده می‌کنیم ناشی از مراتب مختلف وجود و شدت و ضعف، کمال و نقص و تقدّم و تأخّر حاکم بر آن است و این کثرت منافاتی با وحدت وجود ندارد، چرا که «مابه‌الاجتلاف» در آن عین «مابه‌الاشتراک» است و خارج از آن نیست. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳۳/۱) مراتب ضعیف و پایین، چیزی جز شئون و جلوه‌های مرتبه شدید آن نیست و ثانی برای آن به حساب نمی‌آید.

۳. اشتداد حقیقت وجود: براساس این اصل، یک موجود ممکن است در ذات خود اشتداد پیدا کند و

نخواهد بود. پس مشخصه معلولیت، ضعف مرتبه وجود، نسبت به موجود دیگر و مشخصه علیت، قوت و شدت مرتبه وجود، نسبت به معلول است. و مشخصه علت مطلق، نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است و اشرف از همه موجودات است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۴۱/۲)

با توجه به ویژگی‌های علت و معلول می‌توان گفت که علت اشرف از معلول است و، از لحاظ وجودی، مقدم بر معلول که موجودی اخس از آن است؛ چراکه معلول از لحاظ وجودی نیازمند علت است.

۵. سنخیت علت و معلول: سنخیت علت و معلول همان مناسبت خاص میان علت و معلول است، به طوری که هر معلول نتیجه علت معین است و از هر علت خاصی، معلولی مخصوص صادر می‌شود؛ نه اینکه هر معلولی را بتوان مستند به هر علتی کرد و هر علتی بتواند مصدر هر معلولی واقع شود. این قاعده، قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی، می‌توان آن را اثبات کرد. سنخیت میان علت و معلول یکی از مبانی قاعده امکان اشرف است؛ چرا که گفتیم، موجود اشرف نسبت به موجود اخس رابطه علی و معلولی دارد. و در این رابطه باید سنخیت میان علت و معلول را لحاظ کرد. قول به سنخیت میان علت و معلول خود منشأ پیدایش قاعده «الواحد» شده است؛ به عبارتی دیگر، قاعده الواحد، یکی از فروعات سنخیت علت و معلول است.

۶. قاعده الواحد: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد: مفاد قاعده الواحد این است که از یک، جز یک صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، از علتی که از هر جهت بسیط و واحد است، جز یک معلول صادر نخواهد شد. این قاعده در پیدایش و ظهور بسیاری از اصول

از حالت ضعف به سمت کمال برود. (همو، ۳/۳۲۴) یک شیء ممکن است در سیر استکمالی خودش جامع کمالات مختلف شود و صلاحیت منشأیت برای انتزاع مفاهیم مختلف را پیدا کند و هر چه وجودی قوی‌تر باشد، مفاهیم بیشتری از آن انتزاع می‌شود. (همو، ۳/۳۲۵) لازم به ذکر است که این اصل غیر از اصل تشکیک در حقیقت وجود بلکه متفرع بر آن است؛ یعنی تا وجود مراتب شدید و ضعیف را در حقیقت نپذیریم، تبدیل مرتبه ضعیف به مرتبه شدید مطرح نخواهد شد.

۴. اصل علیت: مفاد اصل علیت این است که هرگاه معلولی در خارج، تحقق یابد، نیازمند به علت خواهد بود. متکلمین ملاک نیازمندی به علت را «حادث بودن» و فلاسفه «امکان ماهوی» دانسته‌اند؛ اما صدرالمتألهین ملاک احتیاج معلول به علت را نحوه وجود آن دانسته است. به عبارت دیگر، فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی‌نیاز است. توجه به این نکته لازم است که هر معلولی نسبت به علت ایجادکننده‌اش رابط و غیرمستقل است و هر علت نسبت به معلولی که ایجاد می‌کند، مستقل است؛ با این همه، خود معلول موجود دیگر و نسبت به آن، رابط و غیر مستقل است. براساس اصول سه‌گانه ملاصدرا (اصالت وجود، تشکیکی بودن مراتب وجود و رابط بودن معلول نسبت به علت آن) می‌توان این نتیجه را گرفت که هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت ایجادکننده خودش است، یعنی اخس از آن است و علت نیز اشرف از معلول خود است. علت نیز، به نوبه خود، مرتبه ضعیفی از موجود کامل‌تری است که علت ایجادکننده آن است تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته باشد و بینهایت کامل باشد، که دیگر معلول چیزی

به ترتیب، ذات احدیت، یعنی واجب الوجود، و بعد وجود منبسط، عقول، مجردات، نفوس و اجسام قرار دارند.

در نظر عارفان در نظام طولی، عوالم موجود شامل لاهوت، جبروت، ملکوت، فلک و ناسوت است که براساس تقدّم ذاتی اشرف به اخس به وجود آمده‌اند. پس با پذیرش نظام طولی است که قاعده امکان اشرف توجیه‌پذیر می‌شود؛ زیرا مفاد قاعده بر این است که موجود اشرف در مرتبه بالاتری از موجود اخس است و نه در عرض آن، که خود به معنای قبول نظام طولی است.

۸. موجود مطلق و بسیط: پذیرش قاعده امکان اشرف مبتنی بر پذیرش موجود مطلق و مجردی است که به جهت برخورداری از بساطت، صدور بی‌واسطه کثرات از او محال است. واجب الوجود نه اجزای حدی (جنس و فصل) دارد و نه اجزای خارجی (ماده و صورت خارجی) و چون فاقد جنس و فصل است، در نتیجه، اجزای ذهنی، یعنی ماده و صورت عقلی، نیز ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۱۴/۳-۲۱۵) بنابراین، ذات احدیت موجودی است کاملاً مطلق و مجرد از ماده و بسیط، و از موجود بسیط و واحد، وجود کثرات محال است و پذیرش این امر خود از مبانی قاعده امکان اشرف است.

۹. تقدّم اشرف بر اخس: پذیرش نظام طولی در موجودات بدین معناست که مرتبه قوی‌تر همیشه اولی و مقدّم بر مرتبه ضعیف‌تر است، به همین دلیل، بر آن تقدّم وجودی دارد و مرتبه اخس نیز ضعیف‌تر از مرتبه اشرف در وجود و متأخر از آن است.

ملاهادی سبزواری (۱۳۸۰: ۳۰۷/۲-۳۱۰) برای سبق و لحوق (تقدم و تأخر) هشت مورد بیان کرده است که همه فلاسفه آنها را ذکر نکرده‌اند. مثلاً ابن سینا فقط به ۵ مورد اشاره کرده و موارد دیگر را

و مسائل فلسفی نقش داشته است؛ از جمله قاعده امکان اشرف. بنابراین، قاعده امکان اشرف از فروعات آن به حساب می‌آید و منتج از آن است. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۲) قاعده الواحد از مبانی قاعده امکان اشرف است که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و صادر اول به دلیل نزدیکی به واجب الوجود می‌بایست نسبت به موجودات پایین‌تر از خود اشرف باشد.

۷. نظام طولی: وجود قاعده امکان اشرف مبتنی بر پذیرش نظام طولی در موجودات است که مرتبه بالاتر اشرف و مرتبه پایین‌تر اخس است و هر مرتبه اخس، معلول مرتبه اشرف است.

در حقیقت در وجود، دو نوع کثرت تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. منشأ کثرت طولی، خود حقیقت وجود و به اعتبار مراتب گوناگون از نظر شدت و ضعف است. وجود، یک حقیقت واحدی است که از واجب الوجود شروع می‌شود و به هیولای اولی ختم می‌شود و میان این دو، مراتب گوناگونی است و این مراتب هر چه به وجود واجب نزدیک‌تر شوند، شدیدتر و هر چه از آن دورتر شوند، ضعیف‌تر خواهند بود. کثرت عرضی نیز در میان وجودهای مادی تحقق می‌یابد و منشأ این کثرت، همان ماهیتی است که به واسطه وجود، موجود شده‌اند. مثلاً، اگر چوب و سنگ را در نظر بگیریم، اول اینکه، ماهیت سنگ با ماهیت چوب مغایرت دارد و دوم اینکه، این مغایرت به وجود سنگ و وجود چوب سرایت می‌کند و آنها را، با اینکه یک مرتبه از وجودند، با یکدیگر مغایر می‌سازد. در نظام طولی عرفا، به ترتیب، عنقاء مغرب، احدیت، واحدیت و عالم کون قرار دارد و در نظر اشراقیین، به ترتیب، نورالانوار، انوار قاهره و انوار اسپهبدیه و ... قرار دارد و از نظر صدرالمتألهین نیز،

شیخ اشراق هنگام بیان این قاعده این گونه اظهار می‌دارد:

«از جمله قواعد اشراقی قاعده امکان اشرف می‌باشد و آن این است که هر گاه یک موجود اخس به وجود آید، لازم است که قبل از آن یک موجود اشرف نیز به وجود آمده باشد. این قاعده از اصول مهمی می‌باشد که مسائل دیگری بر آن بنا می‌شود. همچنین این اصل از فروع قاعده «الواحد» است. بدین معنا که از واحد حقیقی جز یکی صادر نمی‌شود. زیرا نورالانوار اگر اقتضای اخس ظلمانی را نداشته باشد، به علت وحدانیت، دیگر جهتی برای اقتضای اشرف نخواهد داشت.» (سهروردی، ۱۹۷۶: ۱۵۴/۲)

صدرالمتألهین در تبیین این قاعده این گونه بیان می‌کند:

«از جمله قواعد دیگر قاعده امکان اشرف است و مفادش این است که در مراتب وجودی، واجب است که ممکن اخس مقدم باشد و هر زمان که ممکن اخس به وجود آید لازم است که ممکن اشرف نیز قبل از آن به وجود آمده باشد.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۷)

میرداماد نیز در مورد قاعده امکان اشرف چنین می‌گوید:

«هر موجود اخس در عالم امر و اقلیم ابداع موجود است و قبل از آن نیز ممکن اشرف حتماً موجود می‌باشد و ممکن اشرف عقلاً بر ممکن اخس مقدم است.» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۲)

با بررسی این سه تقریر متوجه می‌شویم که تقریر میرداماد نسبت به دو مورد قبلی دقیق‌تر است و ما با توجه به آن می‌توانیم برخی از اشکالات را پاسخ دهیم. از نظر میرداماد، این قاعده در عالم مافوق اکوان و حرکات که عالم تزاحم و تصادفات است، جاری است و میرداماد این عالم را عالم امر و اقلیم

حکمایی همچون میرداماد و ملاصدرا به آنها اضافه کرده‌اند. این اقسام هشت‌گانه عبارتند از: تقدم ذاتی، تقدم رتبی، تقدم شرفی، تقدم طبیعی، تقدم علی، تقدم ماهوی یا بالتجوهره، تقدم به حقیقت و مجاز، تقدم دهری و سرمدی. علاوه بر اینها، ملاصدرا در سفره (۲۵۷/۳) به نوعی تقدم، با عنوان «تقدم به حق» اشاره کرده است که عبارت است از تقدم وجود علت تام بر وجود معلولش که از علت می‌باشد و این نوع تقدم و تأخر غیر از تقدم و تأخر علی است.

باید توجه داشت که مراد از تقدم، در تقدم اشرف بر اخس همان تقدم ذاتی (وجودی) است که مرتبه بالاتر علت است برای مرتبه پایین‌تر. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۷)

حقیقت وجود واحد است و مراتب آن، براساس تشکیک ذاتی آن، آثار و شؤون مختلف دارد، بدیهی است که وجود در مرتبه علت کامل‌تر و شدیدتر از وجود در مرتبه معلول است و بر آن تقدم دارد.

اشرف ذاتاً بر اخس مقدم است و این بدین معناست که موجود اشرف از لحاظ مرتبه وجودی از ممکن اخس مقدم است و اگر ما دارای ممکن اخس باشیم لازم است که قبل از آن، ممکن اشرفی موجود باشد و این موجود تقدم وجودی و علی بر موجود اخس دارد.

توصیف و تبیین تقریرهای مختلف از قاعده امکان اشرف

اگرچه قاعده امکان اشرف از یک پیشینه تاریخی بسیار طولانی برخوردار است، این فلاسفه مسلمان بوده‌اند که شکل برهانی به این قاعده داده و آن را به صورت منقح در آورده‌اند و هر یک، به نوبه خود، تقریری ارائه کرده‌اند که صرف‌نظر از اختلافات جزئی در تعبیر، برداشت و فهم ایشان، جملگی، واحد و یکنواخت است.

ابداع می‌نامد.

تحت یک ماهیت واحد نوعی نباشند.

صدرالمتألهین در مقام روشن ساختن حدود و ثغور قاعده امکان اشرف، گفتاری با عنوان «تنبیه عرشی» دارد. وی در این تنبیه دو شرطی را که حکما در صدق این قاعده لازم الرعایه دانسته‌اند، بیان می‌کند. یکی به کارگیری قاعده فقط در مواردی است که شریف و خسیس از نظر ماهوی متحد هستند و دیگری اینکه، این قاعده تنها در میان موجودات ابداعی جاری است و در موجودات عالم کون و فساد و عالم حرکات جاری نیست. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۷/۷) پس این قاعده منحصرأ در امور ممکنه ثابت‌الوجود و دائمی کاربرد دارد و این امور دائمی در شرف و خست خود تابع شرف فاعل و خست او هستند نه چیز دیگر (موانع و استعداد). بنابراین، این قاعده شامل اجرام نمی‌شود؛ چرا که آنها به سبب جوهرشان، متحرک و از حیث وجودی غیر ثابت‌اند.

ملاصدرا شرط دوم را می‌پذیرد؛ اما در مورد شرط اول اعتقاد دارد که براساس قول به وحدت حقیقت وجود و مشکک بودن آن، افراد شریف و خسیس هرچند ممکن است متحد‌الماهیه نباشند، به دلیل اشتراک در طبیعت وجود که طبیعتی واحد و بسیط است، مشمول این قاعده می‌شوند. (همان: ۲۴۷/۷) به عبارت دیگر، از نظر صدرالمتألهین چون وجود، حقیقتی بسیط است که تفاوت ذاتی آن، فقط به کمال و نقص در نفس حقیقت مشترکه می‌باشد و، بدین‌گونه، ماهیات تکثر نوعی پیدا می‌کنند یا افراد یک ماهیت به دلیل امور خارج از ذات در عوارض خود تکثر و اختلاف شخصی پیدا می‌کنند (تشکیک وجود) و تکثر دوم در عالم حرکات و استعدادات رخ می‌دهد، بنابراین می‌توانیم بگوییم که قاعده امکان اشرف در مورد اثبات قبلی ممکن اشرف پیش از ممکن اخس حتماً جاری می‌باشد؛ حتی اگر این دو

معیار شرافت و خست

بنابر اصالت وجود، همه خیرات به وجود برمی‌گردد و کاستی و خست و از عدم و حدود ماهوی برمی‌خیزد. خداوند متعال چون وجود محض و صرف الوجود است و در اعلی درجه تجرد از ماده و اشد مراتب وجود قرار دارد، به طوری که فوق آن و اشد از آن چیزی را نمی‌توان تصور کرد، پس وجود خداوند متعال منبع و معیار شرف است و هر ممکنی، بسته به میزان قربش به حق و تجرد از ماده و تبری از حدود عدمی، شریف و کریم خواهد بود و هر قدر که تعلق آن به ماده زیادتر شود و دایره جوابش تنگ‌تر باشد، پست‌تر و خسیس‌تر می‌شود. بر این اساس، نفس ناطقه، که نوعی تعلق تدبیری به بدن مادی ما دارد، نسبت به عقول که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده هستند، اخس است.

استدلال حکما در اثبات قاعده امکان اشرف

شیخ اشراق اولین فردی است که قاعده امکان اشرف را بنا نهاد و بعد حکمای دیگر از او تبعیت کردند. برهان بر قاعده نیز برای نخستین بار توسط خود وی اقامه شده و حکمای متأخر، همچون میرداماد و صدرالمتألهین و حکیم سبزواری، عیناً، به همان برهان استشهاد کرده‌اند.

شیخ اشراق در کتاب *مطارحات* خود قائل به این است که این قاعده نیاز چندانی هم به اقامه برهان ندارد و فطرت آدمیان، به شرط درک صحیح آن، به صدق آن گواهی می‌دهد؛ از این‌رو، می‌توان این قاعده را کالبدیهی به شمار آورد. (سهروردی، ۱۹۷۶: ۴۳۴/۱) با این همه، شیخ اشراق در این کتاب، برهانی را در اثبات این قاعده بیان کرده که مبنای آن قاعده

الواحد است. (همانجا)
 شیخ اشراق در مهم‌ترین اثر فلسفی خود، یعنی حکمة الاشراق، نیز به بیان این برهان پرداخته و در آن از تعابیر مخصوص به خود مانند «نور الانوار» و «احس ظلمانی» استفاده کرده است. (همو، ۱۵۴/۲)
 شارح حکمة الاشراق این برهان را این‌گونه تقریر می‌نماید: همان‌طور که می‌دانیم از علت واحد معلول واحد صادر می‌شود؛ حال اگر ممکن احس موجود شود و قبل از آن ممکن اشرف موجود نباشد، چهار حالت پیش می‌آید:
 الف) خلاف فرض؛

ب) جواز صدور کثیر از واحد؛
 ج) جواز صدور اشرف از احس؛
 د) وجود جهتی اشرف از آنچه که نور الانوار، واجد به آن است.
 اگر ما فرض کنیم که صدور ممکن احس از ناحیه ذات حق به سبب واسطه‌ای است، اشکال اول (خلاف فرض) پیش می‌آید و اگر بنا باشد که صدور اشرف توسط یک واسطه صورت گیرد، آن واسطه حتماً ممکن احس خواهد بود و در این صورت لازم می‌آید که معلول، اشرف از علت باشد.

اگر کسی برای فرار از این محذور بگوید که خود ممکن احس، معلول یک علت اشرف از خود است که میان او و مبدأ واسطه شده است، این حالت هم خلاف مقدر است؛ زیرا بحث ما بر سر اولین ممکنی است که از ذات حق صادر می‌شود که آیا آن، ممکن اشرف است یا ممکن احس و فرض واسطه میان این دو، خلاف تقریر است. اگر وجود احس بدون واسطه از مبدأ صادر شده باشد و، در عین حال، صدور اشرف هم از ذات حق جایز باشد، اشکال دوم، یعنی جواز صدور کثیر از واحد، پیش می‌آید. و اگر جایز باشد که اشرف از معلول واجب (ممکن

براهین خاصه میرداماد در اثبات قاعده امکان اشرف از طرف میرداماد چند برهان برای اثبات قاعده امکان اشرف مطرح شده است. او ذیل عنوان «ومیض» برهانی را اقامه کرده که به زعم خود ساده‌تر و لطیف‌تر است. بیان این برهان بدین شکل است که هرگاه میان دو ذات خاص، مناسبت ذاتی و خصوصیت ارتباطی برقرار نباشد، هیچ علاقه علی و معلولی بین آن دو ایجاد نخواهد شد. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۸) پس اگر معلول ممکنی به عنوان صادر اول از باری تعالی صادر شود و در عالم امکان و اقلیم ابداع، ممکنی اشرف از آن قابل تحقق باشد، در این صورت، لازم می‌آید که امر ابداع و ایجاد برخلاف مقتضای

استفاده شده است. پس می‌توان گفت که این سه برهان از یک سنخ هستند.

هرچند که برهان دوم شکلی جدید و خاص دارد و نحوه ورود و خروج آن با برهان اول متفاوت است، برهان سوم نزدیک به برهان اول است و هرچند که نحوه ورود آن متفاوت است، نحوه خروج در هر دو برهان به یک شکل است.

لوازم معرفت‌شناختی قاعده امکان اشرف

بر قاعده امکان اشرف آثار و فوائد بسیاری مترتب است، از جمله اثبات عقول و نفوس مجرد از ماده و نیز ترتیب ریزش و فیضان هستی (صدور) از مبدأ متعال (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۸۰):

۱. اثبات عقول و نفوس مجرد از ماده: وجود نفس ناطقه (نور اسفهد) امری است مبرهن؛ از سوی دیگر، نفس گرچه ذاتاً مجرد از ماده است، نوعی تعلق تدبیری به بدن مادی ما دارد. بنابراین، از نظر مرتبه وجودی، اخس از عقول یا انوار قاهره قرار دارد و عقول با نظر به تجردشان از ماده اشرف از نفس و اقرب به ذات حق هستند. قاعده امکان اشرف اقتضاء می‌کند که ابتدا عقل که تجرد بیشتر و سعه افزون‌تر و، بالطبع، شرافت و کمال بیشتری دارد، موجود شده و به سبب آن نفوس تحقق یابند. (سهروردی، ۱۹۷۶: ۱۵۴/۲)

شیخ اشراق اعتقاد دارد که امور سماوی و عوالم قدسی چون اموری دائمی بوده و مبرای از ماده و استعداد هستند و صرف امکان ذاتی آنها برای تحققشان کفایت می‌کند، در اشرف و اکمل مرتبه قابل تصور قرار دارند. (سهروردی، همان)

۲. ترتیب ریزش و فیضان هستی (صدور): با کمک گرفتن از این قاعده می‌توان دریافت که فیض وجود در چه ترتیبی از مبدأ متعال صادر شده و نور

مناسبت ذاتی (سنخیت علی و معلولی) جریان یافته باشد و این هم امری باطل است؛ زیرا، یقیناً، ممکن اشرف به حسب مرتبه‌اش در شرافت و فضل به ذات حق، نزدیک‌تر و به او انسب است. به همین دلیل، مناسبتی که میان آن و باری تعالی موجود است تام‌تر و اولی از مناسبتی است که بین این ممکن اخس و واجب‌الوجود موجود است. پس، به ناچار، ابتدا ممکن اشرف و سپس ممکن اخس ذی وجود خواهند شد. (سبزواری، ۱۳۸۰: ۷۲۸/۳)

برهان دوم میرداماد که بنای آن در کتاب تقدیسات پی‌ریزی شده این‌گونه است که: اگر ممکنی، با واسطه یا بی‌واسطه، منتسب به واجب تعالی باشد، در این صورت، آن ممکن در حاق واقع، واجب‌الوجود (بالغیر) خواهد بود و اگر ما آن را غیر مستند و منتسب به ذات حق فرض کنیم، به ناچار، در حاق واقع ممتنع می‌باشد (امتناع بالغیر). بنابراین، اگر ما ممکن اشرف را مستند به واجب‌الذات در نظر بگیریم و این استناد مستلزم استیجاب وجودش نشود، نه واجب تعالی واجب‌الذات خواهد بود و نه ممکن اشرف، ممکن‌الذات؛ و این نتایج خلاف فرض است؛ بنابراین، باید لزوماً از مبدأ متعال کسب وجود کند و چون وجوب وجودش در درجه وجود اخس یا بعد از درجه آن محال است، پس وجود آن قبل از وجود اخس خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۹۳/۲ - ۳۹۴)

بعد از بیان این سه برهان در اثبات قاعده امکان اشرف و مقایسه آنها متوجه خواهیم شد که در برهان اول، که توسط شیخ اشراق مطرح گردید، از خود اصل «علیت» و در براهین خاصه میرداماد از فروعات آن بهره گرفته شده است؛ بدین ترتیب که در برهان دوم از اصل «سنخیت علت و معلول» و در برهان سوم از اصل «ضرورت یا وجوب علت و معلول»

شیخ‌الرئیس نیز به اعتبار قاعده امکان اشرف در مورد ترتیب وجود عقل و نفوس سماوی و اجرام علوی از مبدأ اول، سخن رانده و اعتقاد دارند که اولین موجودی که از ذات باری تعالی صادر می‌شود، اشرف موجودات است تا اینکه ما به استقسات عالم طبیعی می‌رسیم. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۶-۴۱۰)

۳. اثبات عقول عرضیه: از دیگر مواردی که قاعده امکان اشرف به کار گرفته شده، اثبات «عقول عرضیه» است که گاهی اوقات از این عقول تحت عنوان «ارباب انواع» و «مثل افلاطونی» یاد می‌شود. در مورد کثرت باید گفت که کثرت بر دو وجه قابل تصور است، کثرت طولی و کثرت عرضی. در مورد کثرت طولی، پیش از این بحث کرده‌ایم؛ اما کثرت عرضی عبارت از این است که عقول طولیه منتهی به عقول عرضیه می‌شوند. میان این عقول عرضیه دیگر رابطه علیت و معلولیت وجود ندارد و به ازای هر نوع مادی یک عقل (مثال) وجود دارد که مدبر آن است و به واسطه این عقول، انواع مادی در طبیعت موجود شده و نظم می‌یابند.

شیخ اشراق و ملاصدرا (۱۹۸۱: ۵۸۲-۵۹) هر دو، به طرق مختلفی، برای اثبات مثل استدلال کرده و در یکی از این دلایل از قاعده امکان اشرف استفاده کرده‌اند. در اینجا به بیان شیخ اشراق بسنده می‌کنیم.

بنابر قاعده «الواحد» از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود؛ پس اگر از واجب‌الوجود، معلول اخس صادر شود، در حالی که صدور معلولی اشرف از آن ممکن باشد: در این حالت اگر فرض کنیم که یک موجود ممکن اشرف به وجود آید، مسلماً از ناحیه واجب‌الوجود نمی‌تواند باشد؛ چون واجب‌الوجود ذاتاً واحد است و از او معلولی اخس صادر شده است. به ناچار این امر سبب می‌شود که ما جهتی را فرض می‌کنیم که از جهتی که واجب-

هستی به چه نحوی از ذات او ساطع می‌شود. اولین چیزی که از ناحیه واجب تعالی صادر می‌شود باید اشرف موجودات باشد. صادر اول حتماً از جنس عقول است نه از جنس نفوس و، به طریق اولی، از جنس سایر ممکنات مادون نفس نخواهد بود. (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۸۰)

صادر اول همان «عقل اول» است که کمال مناسبت ذاتی با ذات حق را دارد و متعلق به ذات و مربوط به اوست. جهات متعددی را می‌توان در آن اعتبار کرد که خود منشأ تحقق کثرت در حیات می‌شود.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱: ۲۶۳/۷) در بیان ترتیب ریزش و فیضان هستی می‌گوید که بدون هیچ شک و شبهه‌ای «عقل» اشرف همه ممکنات بوده و خود، فردی از افراد وجود و مرتبه‌ای از مراتب آن است و چون وجود طبیعت، واحد نوعیه‌ای است که البته نوعیت آن به اعتبار عروض کلیت ذهنی به وجود نیست؛ بنابراین، موجود اشرف به ناچار امری ممکن (به امکان عام) خواهد بود، یعنی عدمش ضرورتی ندارد. دلیل امکان وجود عقل در این نهفته است که عقل ماهیتاً جوهر مجرد است و جوهر مجرد، به عنوان یک طبیعت، امری ممکن است؛ زیرا، در غیر این صورت، هیچ نوع جوهر مجردی، اعم از اینکه مجرد تام باشد یا ناقص، به وجود نمی‌آید و حال آنکه وجود نفس مجرد، امری است مبرهن و مقبول. بنابراین، وقتی فردی از یک طبیعت موجود باشد، دال بر امکان وقوعی افراد دیگری از آن طبیعت است. اکنون که وجود عقل امری ممکن است، در حاق واقع، حصول آن قبل از ممکنات اخس دیگری که در مرتبه‌ای مادون آن قرار دارند، واجب است و، بدین ترتیب، اول موجودی که از خداوند صادر می‌شود اشرف عقول است.

قبل از آن وجود داشته باشد.

۴. تكثر بیشتر موجودات عالم انوار نسبت به موجودات عالم حس: نسبت‌های میان انوار مجرد، از نسبی که در عالم حس می‌باشد، بیشتر است و همچنین موجودات عالم انوار از موجودات عالم حس بیشتر هستند و اثبات این امر با کمک گرفتن از قاعده امکان اشرف امکان‌پذیر است.

بنا بر قاعده امکان اشرف، اولین چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود، ممکن اشرف است؛ پس باید معلول اول، عقل باشد نه نفس، زیرا عقل نسبت به نفس از علائق طلسمات، یعنی ابدان دورتر است و بر خلاف نفس که عاشق ظلمات و طلسمات بوده و محتاج استکمال است، به استکمال نیاز ندارد. (سهروردی، ۱۹۷۶: ۱۵۵/۲)

عجایب موجودات عالم از محدوده عقل ما خارج است و نسبت‌هایی که میان انوار شریفه وجود دارد، اشرف از نسبت‌های ظلمانیه است. بنابراین، براساس قاعده امکان اشرف، واجب است که نسبت نوریه قبل از نسبت ظلمانیه باشد (به تقدم ذاتی). پیروان حکمت مشاء خود به وجود عجایب ترتیب در عالم برازخ فلکی و عنصری معترف هستند ولی عقول را در ده عقل منحصر کرده‌اند که، در این صورت لازم می‌آید که عالم برازخ اعجب و اطرف و نیکوتر باشد و از لحاظ ترتیب بر عالم عقول تقدم داشته باشد. اما باید در نظر داشت که تكثر موجودات عالم برازخ نسبت به عالم انوار صحیح نیست؛ زیرا که عقل ما حکم می‌کند که حکمت در عالم نور و لطائف ترتیب آن و عجائب نسبت آن از عالم حواس و اجسام بیشتر باشد. آنچه که در نظر دقیق‌تر می‌رسد این است که عالم اجرام، ظل و سایه عالم انوار است و ظل تابع مظل است. (سهروردی، همان) قول حکما و مشایخ عظام این است که وجود

الوجود آن را داراست، اشرف باشد، در حالی که تصور جهتی اشرف از واجب‌الوجود امکان‌پذیر نیست. پس محال است که از مقام وجود ذات حق، ممکن اشرف صادر نشود و محال است اشرف از آنچه که از واجب‌الوجود صادر شده، تصور کرد. از سویی، چون در ذات حق دو جهت نیست و اختلاف جهات به‌ویژه در خست و شرافت، وجود ندارد، حصول و صدور اشرف و اخس هر دو با هم از واجب‌الوجود قابل تصور نیست و، از سوی دیگر، جایز است که «اشرف» مبدأ برای مادون خود در شرف باشد، ولی جایز نیست که اخس، مبدأ برای اشرف از خود باشد؛ بنابراین، بساطت میان واجب‌الوجود و میان موجود اخس به ترتیب «الاشرف فالاشرف» وجود دارد و باید موجود اشرف به واجب‌الوجود نزدیک‌تر باشد.

باید به این مطلب مهم توجه داشت که در امور کائن و فاسد، ممکن است که یک شیء جزئی به علت ممانعت اسباب و علل آسمانی یا اصطکات با علل طبیعی از چیزی که برای وی اشرف و اکمل است، ممنوع گردد؛ همچنین ممکن است که یک شیء واحد هم اثر شریف اعطا کند و هم اثر خسیس؛ که این موضوع به اعتبار استعداد قابلی که به وسیله اسباب و حوادث بی‌شمار واجب و حتمی می‌گردند، حاصل می‌شود. اما باید توجه داشت که امور دائمی حاصل نمی‌شوند، مگر با شریف‌ترین وجه و هیچ استعداد و یا پدیده بیگانه و یا امر اتفاقی مانع از آن نخواهد شد. پس باید باور داشت که موجودات آسمانی و عوالم قدسی، اتم و اکمل‌اند و دانست آنچه که از کمال واجب‌الوجود و امور عقلی و آسمانی تصور می‌شود، اینها در واقع عالی‌تر و شریف‌تر از آن هستند که تصور می‌شود. بنابراین، چون جوهر عقلی، اشرف از نفس است پس باید

بدنیه و مجاهدات نفسانیه برهان بر عقول کثیره بر من آشکار شد و نیز بر من ظاهر شد که موجودات عالم اجسام، اظلال موجودات عالم انوار و عقول از حد و شمارش خارج می باشد.» (سهروردی: همان)

۵. اثبات معاد جسمانی: مسئله معاد یکی از ضروریات همه ادیان الهی و یکی از اصول دین اسلام است و منکر این اصل اعتقادی از دایره دیانت خارج می شود. علیرغم اتفاق نظر علمای مسلمان در کلیات معاد، در جزئیات آن اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ از جمله اینکه آیا معاد منحصر به معاد جسمانی است یا اینکه روحانی نیز هست. از نظر متکلمین، معاد فقط جسمانی است و رأی اکثر فلاسفه بر این است که معاد فقط روحانی است و تعدادی از محققین، معاد را هم جسمانی و هم روحانی می دانند. قدمای فلسفه طبیعی وجود معاد را انکار کرده اند و جالینوس هیچکدام از اقوال مذکور را نمی پذیرد.

حکمای قبل از ملاصدرا، عمدتاً، قائل به معاد جسمانی هستند. جمهور اسلامین و عامه فقها و اصحاب حدیث قائل به معاد روحانی شده اند. بسیاری از حکما و عرفا و تعدادی از متکلمین همچون غزالی و اکثر اصحاب امامیه مانند شیخ مفید، سید مرتضی، علامه حلی و محقق طوسی قائل شده اند که معاد هم جسمانی است و هم روحانی. ابن سینا (۱۳۳۱: ۴۷۷) قائل به معاد جسمانی است و در این باب به دین و شریعت و سخن پیامبران استشهاد کرده است. پس، از نظر او معاد جسمانی را تنها براساس قبول شریعت می توان پذیرفت و این معاد جسمانی از نظر خیر و شر و سعادت و شقاوت و خوشی و ناخوشی بر همگان روشن است؛ یعنی ما وقتی با همین جسم مادی محسوس می شویم، بالطبع، لذت ها و رنج هایمان از قبیل همین لذت ها و

جميع ممکنات ظل وجود واجب لذاته می باشد و تمامی موجودات موجود به وجود او هستند و تنها او قیوم بذاته است. (همان: ۱۵۶)

حکمای الهی از طریق مشاهده قلبیه نوریه به کثرت عقول پی برده اند و ارباب اصنام و مبدع اول را ادراک کرده اند و تکرر این مشاهده سبب اطمینان آنها شده است. مراد از ارباب اصنام همان عقول مجرد مؤثر در عالم اجرام است و حکمای فارس، یونان، بابل و هند آنها را مشاهده کرده اند و دریافته اند که در هر جسم بسیط فلکی و عنصری و هر نوع از انواع مرکبات در عالم انوار یک ذات نورانی مجرد مؤثر وجود دارد؛ به طوری که تمامی فیوضات به آن جسم بسیط و آن نوع، از آن عقل فایض می شود. این قول موافق مذهب صوفیه و اهل حق است که براساس نظر ایشان، وجود صورت، تابع وجود معنی است و بدون وجود معنی، وجود صورت، ممتنع است. (سهروردی: همان)

غرض از ایراد برهان عقلی توسط حکما، بعد از مشاهدات قلبیه، تفهیم عامه مردم بوده است. مردمی که به مرتبه مشاهده تجرد نرسیده اند و قدرت پرواز به عالم انوار را ندارند، باید از روی تقلید، کثرت عقول مجرد را بپذیرند و گرنه در حجاب جهل باقی خواهند ماند. هرمس، آغاثایمون، انبازقلس، سقراط و افلاطون همگی بر این عقیده بودند که تعداد عقول از حد و عد بیرون است و اکثر حکما تصریح به دیدن انوار کرده اند. علاوه بر حکمای یونان، حکمای فارس و هند نیز قائل به کثرت عقول اند و می گویند که هر فرد از افراد مرکبات توسط یک نور مجرد از انوار عقلیه مورد تدبیر قرار می گیرد و تحت تأثیر آن است. شیخ اشراق می گوید:

«قبلاً من اعتقاد راسخی به طریق مشائین داشتم و مصر بر انکار عقول کثیر بودم ولی بعد از ریاضات

رنج‌های دنیوی خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۳)

معاد از دیدگاه ملاصدرا

عمیق‌ترین مباحث فلسفی در مورد معاد جسمانی را، ابتدا، ملاصدرا مطرح کرد. وی در آثار خود دو رویکرد متفاوت نسبت به مسئله معاد داشته است. در شرح الهدایة الاثیریة (ص ۳۷۶-۳۹۷) به شیوه ابن سینا سلوک کرده و بدون تمسک جستن به اصول ابتکاری خود فقط به توضیح و تشریح کلمات اثیرالدین ابهری دست‌زده است؛ اما در دیگر آثار خود همچون سفار (۱۸۵/۹-۲۱۸)، شواهد (ص ۲۶۱-۲۶۸) و مبدأ و معاد (ص ۳۷۲-۴۷۲) به شیوه حکمت متعالیه به اثبات معاد جسمانی پرداخته است. او برای استدلال فلسفی خود، پذیرش برخی از اصول حکمت متعالیه را به عنوان مقدمه، شرط دانسته است. تعداد این اصول در آثار مختلف او متفاوت می‌باشد.

ما برای بیان استدلال فلسفی ملاصدرا، سفار (ص ۱۸۵/۹-۲۱۸) را که مهم‌ترین اثر وی است، مدنظر قرار داده و اصول معاد جسمانی صدرایی را براساس آن بیان می‌کنیم:

اصل اول: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است. اصل دوم: تشخیص هر چیز و ملاک تمایز آن همان وجود خاص آن است. اصل سوم: وجود در عین بسیط بودن، قابلیت شدت و ضعف را داراست. اصل چهارم: وجود، قابل اشتداد و تضعف است. اصل پنجم: شیئت هر مرکبی به صورت آن است نه به ماده‌اش؛ نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام می‌باشد. انسان مانند دیگر ماهیات مرکبه دو وجود دارد: وجود تفصیلی و وجود اجمالی. در وجود اجمالی او، تمامی معانی موجود در وجود تفصیلی او به نحو اشرف محقق است. اصل ششم:

وحدت شخصیه که عین وجود شیء است، در همه اشیا به یک نحو نیست. وحدت در جواهر مادی با وحدت در جواهر مجرد متفاوت است. جسم واحد به علت ناقص بودن نمی‌تواند موضوع اوصاف متضاد باشد؛ ولی جوهر نفسانی واحد می‌تواند موضوع امور متقابل و متخالف باشد. هرچه نفس ما مجردتر شود، احاطه‌اش به اشیا بیشتر می‌شود و به میزان بیشتری می‌تواند جامع اضداد گردد و در طی مراحل کمال، ممکن است به جایی برسد که تمام ذاتش را هیئت وجود فرا بگیرد. اصل هفتم: ملاک تشخیص انسان وحدت نفس اوست؛ هرچند که در اعضای بدن ما از زمان طفولیت تا پیری تغییراتی حاصل می‌شود. به همین دلیل، میان اعضای بدن دنیوی و اعضای بدن اخروی فرقی نیست و نفس در دنیا و آخرت واحد است و این نفس است که هویت ما را تشکیل می‌دهد. اصل هشتم: قوه خیال، جوهری مجرد است و منطبق در بدن و واسط میان عالم مفارقات عقلیه و عالم طبیعیات مادی است. اصل نهم: رابطه صور ادراکی از جمله صور خیالی با نفس، رابطه فعل با فاعل است نه رابطه مقبول با قابل. نفس ما تا زمانی که متعلق به بدن باشد، احساس او غیر از تخیل اوست؛ زیرا احساس، نیازمند ماده خارجی و شرایط ویژه است اما در تخیل به این امور نیازی ندارد. با خروج نفس از بدن دیگر فرقی میان تخیل و احساس نیست؛ زیرا با مفارقت نفس از بدن، تخیل قوی‌تر شده و نفس ما با قوه خیال، کار حس را انجام می‌دهد. اصل دهم: نفس این توانایی را دارد آنچه را که در عالم هنوز خلق نشده و در عالم مثال هم وجود ندارد با صرف تصور ایجاد کند. اگر نفس دست از قوای حیوانی و طبیعی خود بردارد و تمام همت خود را صرف تصور و تخیل نماید، صوری که با خیال ایجاد می-

حکمت الهی است.

علاوه بر موارد یادشده، قاعده امکان اشرف کاربردهای دیگری نیز دارد همچون:

۶. استشهاد به قاعده امکان اشرف بر «لزوم اتصال معنوی بین مبدأ اول و آنچه که علی‌الفرض اقرب موجودات به او می‌باشد.» (نک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۴/۹)

۷. استشهاد به قاعده امکان اشرف بر «اجتماع دو میل به سمت جهت واحد.» (نک: همان: ۸۱/۴)

۸. استشهاد به قاعده امکان اشرف بر «وجود طعم‌ها و رائحه‌ها و صورت‌ها در افلاک.» (نک: همان: ۱۷۷/۷ - ۱۷۸)

قاعده امکان اخس

صدرالمتألهین اعتقاد دارد که موجودات طبیعی، از نظر شرف و فضیلت، مختلف هستند و آمادگی پذیرش فیض وجودی را، به نحو تدریجی، دارند. و بدین ترتیب، یک طبیعت واحد شخصی که به سمت کمال در حرکت است و از پایین‌ترین منازل به سمت رفیع‌ترین آنها، به سمت عالم قدس سیر و ترقی می‌کند، وجود خواهد داشت.

از دیدگاه ملاصدرا، حق این است که دار وجود واحد باشد و عالم، به طور کلی، حیوان کبیر واحدی است که اجزای آن به یکدیگر متصل هستند اما نه به معنای اتصال مقداری و اتحاد سطوح و اطراف؛ بلکه بدین معناست که هر مرتبه، کمالی از وجود مجاور بر مرتبه بعدی خود است و میان آن مرتبه و مرتبه مافوق و مرتبه پایین‌تر خالی نیست؛ به عبارت دیگر، در دار هستی طفره وجود ندارد و همان طور که در ازل موجودات عالم امکان، از اشرف امور امکانیه، یعنی عقل اول، آغاز می‌شود و به عالم ماده ختم می‌گردد، در مسیر صعودی نیز

کند، در نهایت قوام و شدت کرامت مشاهده خواهد شد. اگر نفس این توانایی را در دنیا دارد، در صورتی که تعلقش به بدن به طور کل قطع گردد، قدرت و توانایی او زیاده‌تر می‌شود و فعلیتش شدت می‌یابد؛ یعنی قدرت ایجاد صور خارجی توسط اصحاب کرامت در آخرت برای همگان آشکار می‌شود. اصل یازدهم: عوالم هستی عبارتند از: عالم ادنی که عالم صورت‌های طبیعی است، عالم وسطی که عالم صور ادراکی مجرد از ماده را دربرمی‌گیرد و عالم اعلی که همان عالم صور عقلیه و مثل الهیه است. نفس ما انسان‌ها می‌تواند هر سه عالم را دارا باشد. انسان، به اعتبار فطرتش، رو به سوی آخرت دارد. او راه به سوی وجود اخرویش آغاز می‌کند؛ با وجود اینکه وجود دنیوی مادی دارد. نسبت دنیا به آخرت نسبت نقص به کمال و نسبت طفل به بالغ است. وجود دنیوی به مکان و زمان نیاز دارد؛ همان‌طور که اطفال نیازمند گهواره و دایه هستند. هنگامی که جوهر انسانی بالغ شود، از وجود دنیوی خود خارج می‌شود و پا در سرای وجود اخروی خود می‌نهد.

به نظر ملاصدرا، با تعمق در اصول یازده‌گانه فوق، به شرط برخورداری از سلامت ذهن، به یقین دانسته خواهد شد که همین بدن عیناً در روز قیامت محشور می‌شود و آنچه در معاد بازمی‌گردد، مجموع نفس و بدن دنیوی اوست. هر قوه‌ای از قوای نفسانی و غیر نفسانی کمال خاص و لذت و الم شایسته خود را داراست و، به اعتبار آنچه که انجام داده، جزا یا پاداش خواهد دید. هر جوهر طبیعی حرکت ذاتی دارد و با نفوس و طبایع رو به سوی حق تعالی دارد و به طرف او جذب می‌شود. هر کس این امر برایش محقق شود به لزوم بازگشت همه چیز یقین خواهد کرد. این مسئله مقتضای

زیبیدی، محمد مرتضی (۱۳۰۶)، *تاج العروس*، جلد ۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت؛

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰)، *شرح منظومه*، تعلیق حسن‌زاده آملی، جلد ۲، نشر ناب، تهران؛

سجادی، جعفر (۱۳۶۲)، *فرهنگ معارف اسلامی*، جلد ۳، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران؛

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات*، مقدمه و تصحیح هنری کرین، چهار مجلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران؛

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه [اسفار]*، نه مجلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت؛

_____ (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد؛

_____ (۱۳۱۳)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، چاپ سنگی، طهران؛

_____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران؛

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران؛

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق محمد تقی مصباح یزدی، سه مجلد، انتشارات الزهراء، تهران؛

_____ (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، جلد ۳، انتشارات صدرا، تهران؛

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱)، *اساس‌الاقباس*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران؛

فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۰۳)، *القاموس المحيط*، ج ۳، دارالفکر، بیروت؛

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران؛

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران؛

معین، محمد (۱۳۷۵)، *فرهنگ فارسی (متوسط)*، ج ۱، انتشارات امیر کبیر، تهران؛

میرداماد (۱۳۶۷)، *قیسات*، به اهتمام دکتر محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران. ■

اکوان عنصری، به تدریج، از حالت جمادی به صورت نباتی سپس حیوانی و بعد به نفس ناطقه انسانی صعود می‌کنند و، در ادامه، به عالی‌ترین درجات کمال ترقی پیدا می‌کنند. در این حرکت تکاملی، همه مراحل و منازل و مراتب موجودی، به ترتیب، از اخس به اشرف سپری می‌شود و این همان «قاعده امکان اخس» است که ملاصدرا از آن سخن به میان آورده است و خود را واضع این قاعده می‌داند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۲/۵؛ ۳۰۷/۲)

در مقابل ادعای ملاصدرا (وضع قاعده امکان اخس به خود) می‌توان گفت که با بررسی آثار حکمای پیش از او، همچون ابن سینا و میرداماد، متوجه می‌شویم که محتوی و مفاد این قاعده در کلام دیگران نیز وجود دارد و بهتر است که ما ملاصدرا را مکتشف این قاعده به شمار آوریم نه مبتکر و مبدع آن. شاهد ما در این مورد، گفتاری از میرداماد است که تحت عنوان «ومیض» آن را ذکر کرده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۸۹). با کمی دقت در عبارت میرداماد، همان منظور و مراد ملاصدرا به ما منتقل می‌شود. و مرحوم صدرالمتهلین عبارت میرداماد را پخته‌تر و تنقیح و تکمیل کرده است.

منابع

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳)، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق و تعلیق: دکتر مدکور، انتشارات ناصر خسرو، تهران؛

_____ (۱۳۳۱)، *النجاه*، قاهره؛

_____ (۱۹۷۳)، *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره؛

_____ (۱۳۵۴)، *العرشیه*، رسائل، حیدرآباد دکن؛

افلوطین (۱۳۹۸)، *اثولوجی*، ترجمه ابن ناعمه حمصی، تعلیق قاضی سعید قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران؛

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، جلد ۱ و ۲، انتشارات تهران، تهران؛