

## نظریه علامه طباطبایی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)

عین الله خادمی\*

### چکیده:

نظریه علامه طباطبایی درباره نظام فیض با نظریه حکیمان مشایی از جهت اعتقاد به وجود سلسله طولی در میان موجودات و پذیرش سه حلقه، مشابهت دارد و از جهت عدم انحصار عقول طولی به ده عقل، و اعتقاد به عالم مثال و قطع پیوند نظام فیض با طبیعات قدیم متفاوت است. نظریه علامه با حکیمان اشراقی نیز از جهت تبیین پیدایش کثرت بر مبنای سلسله طولی، پذیرش عقول طولی و عرضی، عدم انحصار عقول طولی به ده عقل و اعتقاد به عالم مثال و عالم ماده تشابه دارد، اما از جهت قطع پیوند نظام فیض با طبیعات قدیم و پذیرش اصالت وجود متمایز می‌گردد و نظریه علامه طباطبایی با نظریه ابوالبراکات بغدادی از حیث قطع پیوند نظام فیض با طبیعات قدیم تشابه و از جهت پذیرش سلسله طولی در میان موجودات تفاوت دارد و با عطف توجه به مباحث مختلف در ترسیم نهایی نظریه علامه می‌توان به شش ویژگی اشاره کرد که عبارتند از: قطع پیوند نظام فیض با هیات قدیم، پذیرش نظریه عقول و عالم مثال، طرح بحث بر مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود، عدم پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول، چگونگی پیدایش کثرت در عقول.

واژگان کلیدی: نظام فیض، عالم عقول، مثال، ماده، علامه طباطبایی.

---

\*. استادیار دانشگاه شهید رجایی تهران.

### ۱- بیان مسأله

حکیمان متأله بر این باورند که خداوند از جمیع جهات واحد و بسیط است و هیچ کثرتی در او راه ندارد، و از طرفی همه فیلسوفان - بر خلاف عرفا - اصل کثرت در عالم هستی را به عنوان یک واقعیت غیر قابل تردید پذیرفته‌اند و از سوی دیگر، حکیمان از دیر ایام، در پژوهش‌های جهان‌شناختی خویش قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را کشف کرده‌اند.

با امعان نظر به مقدمات پیش‌گفته، این پرسش مطرح می‌شود، که چگونه موجودات کثیر در عالم هستی از مبدأ واحد صادر شده‌اند؟ این بحث از زمان افلوپین تاکنون در میان فیلسوفان به نام «نظام فیض» شناخته شد.

از زمان افلوپین تا دوره اخیر حکیمان متعدد در باب این مسأله پژوهشی به تفحص و کندوکاو پرداخته‌اند، و هر کدام بر آن بوده‌اند که پاسخی مطلوب و قرین به صواب برای این مسأله پژوهشی بیابند. علامه طباطبایی، یکی از این حکیمان سترگ و ژرفاندیش است. آنهایی که با تاریخ خردورزی‌های فلسفی حکیمان مسلمان آشنا هستند، به این امر واقف هستند که حکیمان و دانشوران سترگ مسلمان از هر سه مشرب فلسفی در جهان اسلام، یعنی مشرب مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه و ابوالبرکات بغدادی، هر کدام با جد و جهد وصف‌ناپذیر، به خردورزی در این عرصه پرداخته‌اند و هر کدام نظریه‌هایی درباره این مسأله ارائه داده‌اند و از طرفی می‌دانیم که علامه طباطبایی با آرای مختلف حکیمان و دانشوران پیش‌گفته آشنایی کامل دارد، با عطف توجه به مباحث پیش‌گفته پرسش‌های ذیل مطرح می‌شود:

علامه طباطبایی درباره نظام فیض چه نظریه‌ای ارائه داده است؟ و چه تشابهات و افتراق‌هایی میان نظریه علامه طباطبایی با نظریه حکیمان مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه و ابوالبرکات بغدادی وجود دارد؟ علامه طباطبایی چه ابتکار مهمی درباره این مسأله پژوهشی ارائه داده است؟ ما در این نوشتار برآنیم که با تأمل و تفحص در آثار و مکتوبات حکیمان سلف و آثار علامه طباطبایی به پرسش‌های پیش‌گفته پاسخ دهیم.

برای دستیابی به این هدف، ابتدا گزارشی از آرای علامه طباطبایی درباره نظام فیض ارائه داده و در مرحله بعد به مقایسه و تطبیق دیدگاه او با حکیمان سلف می‌پردازیم.

## ۲- گزارشی از دیدگاه علامه طباطبایی درباره نظام فیض

علامه طباطبایی برای تبیین نظام فیض به قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» استناد می‌کند و می‌گوید: از آن جهت که خداوند از جمیع جهات واحد و بسیط است و هیچ کثرت خارجی و حتی عقلی در او وجود ندارد، باید موجود واحد از او صادر شود و بر اساس قاعده سنخیت میان علت و معلول این وجود واحد و بسیط باید واجد همه کمالات وجود و فعلیت تام باشد و در آن هیچ‌گونه قوه و استعدادی وجود نداشته باشد. البته فوراً متذکر می‌شود، وقتی می‌گوییم: این وجود واحد باید واجد همه کمالات باشد، نباید تصور شود، که این کمالات بالذات به او تعلق دارد، بلکه وجود او ظل وجود واجب و غیر مستقل و نیازمند به وجود واجب تعالی است. بنابراین نقص و محدودیت در ذات او راه یافته است، به همین جهت مرتبه این وجود، پایین‌تر از رتبه حضرت حق است.

از نظر علامه طباطبایی صادر اول، عقل واحد است که اشرف همه موجودات ممکن و نوعش منحصر در فرد است و این عقل نخستین، علت مادونش و واسطه در ایجاد برای مادونش است.

و به خاطر ضعف رتبه وجودی در قیاس با واجب‌الوجود، جهت کثرت در او ظاهر می‌شود، اما این کثرت بدان حدی نیست که سبب پیدایش عالم مادون عالم عقل (عالم‌مثال) بشود. به همین جهت باید عقول بعدی در رتبه‌های نازل‌تر صادر شوند تا زمینه برای پیدایش عالم مادون عقل فراهم شود.

به نظر علامه: کثرت در عقول از دو جهت قابل بررسی است:

### الف) از جهت سلسله طولی

بر اساس سلسله طولی، از عقل اول، عقل دوم و از عقل دوم، عقل سوم و... صادر می‌شود، و هر چه از عقل اول به سوی عقول پایین‌تر می‌آییم، به جهت کاهش رتبه وجودی آنها، بر جهات کثرت در آنها افزوده می‌شود و این سلسله تا جایی ادامه می‌یابد که جهات کثرت در عقل برای پیدایش نشئه مادون عقل کافی باشد. فیلسوفان مشایی آن عقل آخر را «عقل دهم» یا «عقل فعال» می‌دانند و می‌گویند: این عقل سبب پیدایش عالم طبیعت می‌شود.

### ب) از جهت سلسله عرضی

کثرت در عقول از جهت عرضی را چنین می‌توان تبیین کرد: با پایان یافتن سلسله طولی عقول، سلسله عرضی عقول آغاز می‌شود و در سلسله عرضی - همان طور که از نامش مشخص است - میان عقول رابطه علی و معلولی وجود ندارد و در سلسله عرضی عقول، هر عقل در واقع مدبر یک نوع از انواع مادی است و از طریق این عقول، انواعی که در عالم طبیعت هستند ایجاد می‌گردند و نظم در عالم طبیعت تحقق می‌یابد. این عقول به نام «ارباب انواع» یا «مثل افلاطونیه» نامیده می‌شوند. علمای اشراقی و ملاصدرا از این نظریه دفاع می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۱۸۸ - ۱۹۰؛ ۱۳۶۲: ۳۱۵ - ۳۱۷)

### ۱-۲- عوالم سه‌گانه از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی سلسله مراتب موجودات را چنین ترسیم می‌کند:  
در رأس سلسله موجودات، حضرت حق است، که واجب الوجود و بسیط الحقیقه و واجد جمیع کمالات وجودی است و بعد از او سلسله مراتب موجودات به قرار ذیل است:

#### ۱-۱-۲- عالم عقل

به نظر علامه طباطبایی، عالم مثال نه مجرد محض است و نه مادی صرف، بلکه عالمی متوسط میان آن دو می‌باشد، یعنی عالم مثال واجد برخی ویژگی‌های عالم ماده مثل کمیت، وضع، شکل و بعد هست، اما از اصل ماده و برخی ویژگی‌های آن مثل قوه و

استعداد، تغییر و حرکت منزه است، و به اعتبار اخیر گفته می‌شود: عالم مثال مجرد از ماده است و به همین اعتبار با عالم فوقش، یعنی عالم عقل تقارب دارد و به اعتبار دارا بودن برخی ویژگی‌های عالم ماده با عالم مادونش تقارب دارد. به همین جهت این عالم حد وسط میان عالم عقل و ماده است، و بدین خاطر به آن عالم «برزخ» اطلاق می‌شود. همچنین به این عالم از آن جهت که عالم مستقلی است، عالم خیال منفصل نیز اطلاق می‌شود که در مقابل خیال متصل است که قائم به نفوس جزئیه متخیله است.<sup>۱</sup>

وقتی کسی در عالم مثال صورتی را پس از صورت دیگر مشاهده می‌کند، چنین نیست که صورت پیشین به صورت جدید تبدیل شود و تغییر و حرکتی صورت گیرد، زیرا صورت‌های مثالی مجردند و حرکت و زمان در مورد آنها مطرح نیست. پس خود شیء خارجی در عالم مثال زایل و تبدیل به چیز دیگر نمی‌شود، بلکه بیننده فکر می‌کند که چیزی از بین رفته و چیز دیگر جایگزین آن شده است.

به نظر علامه ترتب وجودی صورت‌های مثالی بر یکدیگر، نظیر صورت حرکت و تغییر در خیال انسان است. وقتی ما در خیال خود حرکت یک جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر را تصویر می‌کنیم، تصور می‌کنیم صورت ذهنی جسم هر لحظه تغییر می‌کند، اما در واقع صورت‌های ذهنی متعددی است که یکی پس از دیگری ادراک می‌شود، مثل عکس‌های روی فیلم که در حال حرکت نیست، بلکه یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود. موجودات مثالی به حکم اینکه مجرد از ماده هستند، هر یک از آنها برای موجودات مثالی دیگر به شکل‌های مختلف متمثل و نمایان می‌گردد و این امر منافاتی با وحدت شخصی آنها ندارد.

علامه طباطبایی تمثیل مزبور را به انسان‌هایی تشبیه کرده که هر کدام از آنها مثلاً یک انسان خاصی - مثلاً فارابی را ندید - ولی اوصافی از او شنیده‌اند. بر اساس این

<sup>۱</sup> وجه تسمیه عالم مثال به عالم خیال منفصل از نظر ملاصدرا آن است که آن را به خیال متصل حیوانی که صور علمی جزئی و مثلی است، تشبیه کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۳۰۲) ملاصدرا می‌گوید: نام دیگر عالم مثال «مثال اعظم» است، یعنی عالم مثال را «مثال اعظم» و صور جزئی در نفس را «مثال اصغر» می‌نامند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۲۹۹)

اوصاف، برای هر کدام از این اشخاص یک تصویر ذهنی از فارابی در ذهن آنها نقش می‌بندد، ولی این امر با وحدت شخصیت فارابی منافاتی ندارد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۱-۳۲۳؛ ۱۴۰۴ق: ۱۹۳؛ همو، بی‌تا: ۵، ۱۹۴-۱۹۶)

### ۲-۱-۳- عالم ماده

آخرین و پایین‌ترین عالم از حیث رتبه وجودی، عالم ماده است. موجودات مادی دارای قوه و استعداد هستند، و در صورت مساعدبودن شرایط به تدریج این قوه و استعداد آنها به فعلیت می‌رسد و ممکن است به خاطر برخی موانع، برخی از موجودات مادی، استعدادهای آنها به ظهور و فعلیت نرسد.

از نظر علامه طباطبایی وحدت عالم ماده از نوع وحدت مکانیکی نیست، بلکه از نوع پیشرفته‌تر آن، یعنی وحدت شخصی است و این عالم یک واحد به هم پیوسته و در حال سیلان و تغییر است و غایت حرکت عالم مادی مجرد تام است و چون جوهر و ذات عالم مادی عین تجدد و تغیر است، می‌تواند مرتبط به عالم ثابت باشد.

درباره این عالم، علوم مختلف ریاضی و تجربی در طول تاریخ، بالاخص در قرون اخیر پژوهش‌های زیادی کرده‌اند و ما شاهد کشفیات فراوانی بوده‌ایم، اما با این وجود، هنوز مجهولات بشر، قابل قیاس با معلومات او نیست. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۳-۱۹۴؛ ۱۳۶۲: ۳۲۲-۳۲۳؛ همو، بی‌تا: ۱۹۷-۱۹۸)

### ۲-۲- ارتباط میان عوالم سه‌گانه از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بر این باور است که میان سه عالم پیش‌گفته ترتب علی وجود دارد. یعنی عالم عقول، علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم مادی است، به همین جهت رتبه عالم عقل برتر از عالم مثال، و رتبه عالم مثال برتر از عالم ماده است. یا به بیان دیگر اگر سیر نزولی موجودات را لحاظ کنیم، در صدر سلسله حضرت حق، در مرحله بعد عالم عقول و سپس عالم مثال و در نهایت عالم ماده واقع می‌شود. بر این اساس، عالم عقول نزدیک‌ترین عالم به حضرت حق است.

یکی دیگر از نتایجی که علامه از ترتب علی و معلولی میان عوالم سه‌گانه استنتاج می‌کند، این است که علت همیشه کمالات معلول را به وجه اعلی و اکمل دارا می‌باشد. بر این اساس میان نظام‌های موجود در این عوالم سه‌گانه یک نوع تطابق و هماهنگی وجود دارد، گرچه هر عالمی نظامی متناسب با مرتبه وجودی خود را داراست. به بیان دیگر، عالم مثال که علت ماده می‌باشد، از آنجا که علت، همه کمالات معلول را به نحو اتم و اکمل دارا هست، پس عالم مثال همه کمال‌ها و نظام‌های موجود در عالم ماده را به نحو اشرف و اکمل واجد است و به همین قیاس عالم عقل که علت عالم مثال است، همه کمال‌ها و نظام‌های موجود در عالم عقول، در عالم ربوبی، و علم ازلی الهی موجود است. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵-۱۸۶؛ همو ۱۳۶۲: ۳۱۴ - ۳۱۵؛ همو، بی‌تا: ۵، ۱۹۹)

### ۳- تحلیل نظریه علامه طباطبایی (مقایسه نظریه علامه طباطبایی با نظریه حکیمان مسلمان سلف)

برای اینکه به صورت تحلیلی و عمیق با مفاد نظریه علامه طباطبایی درباره نظام فیض آشنا شویم، ضروری است نظریه ایشان را با نظریه حکیمان سلف مسلمان در این باب به صورت تطبیقی بررسی کنیم، تا در سایه چنین بررسی تطبیقی به ژرفای نظریه علامه طباطبایی پی ببریم.

#### ۱-۳- مقایسه نظریه علامه طباطبایی با نظریه حکیمان مشایی

برای آگاهان نسبت به سیر تحول آرای فلسفی این امر مستور نیست که حکیمان مشایی به خردورزی در این عرصه پرداخته‌اند و دو حکیم بزرگ مشایی مسلمان، یعنی فارابی و ابن سینا علی‌رغم مشابهت‌های بسیار جدی و فراوان نظریه آنها درباره نظام فیض، یک اختلاف نیز در نظریه آنها وجود دارد و آن این است که فارابی چگونگی پیدایش کثیر از واحد را بر مبنای نظام ثنایی تفسیر کرده است، یعنی او پیدایش کثرت را بر اساس دو

عامل (تعقل ذات مبدأ و تعقل هر عقل از سوی خویش) تبیین کرده است. (فارابی، ۱۹۹۶م: ۲۲ - ۲۵؛ همو، ۲۰۰۲م: ۵۲ - ۵۴؛ همو، ۱۹۸۶م: ۳ - ۴ و ۲۴ - ۳۶)

اما ابن سینا نظام فیض را بر اساس تقریر اول به صورت ثلاثی و بر اساس تقریر دوم به صورت رباعی تفسیر کرده است. بدین معنی که در تقریر اول ابن سینا سه عامل در پیدایش کثرت دخالت دارند، یعنی امکان عقل اول، سبب پیدایش هیولای فلک اقصی، وجود عقل سبب پیدایش صورت فلک اقصی و وجود بالغیر آن باعث پیدایش عقل دوم می‌گردد و این روند ادامه می‌یابد. اما در تقریر دوم چهار عامل در پیدایش کثرت دخالت دارند. بر این اساس عقل اول با تعقل ماهیتش سبب پیدایش هیولای فلک اقصی و با تعقل وجود خویش، موجب پیدایش صورت فلک و با تعقل وجود بالغیرش از ناحیه خداوند سبب پیدایش نفس فلک اقصی و با تعقل مبدأ عقل دیگر را ایجاد می‌کند، این روند بعد از عقل نخستین ادامه پیدا می‌کند، تا به عقل دهم (عقل فعال) منتهی می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۵ - ۴۰۷؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۳، ۲۴۴ - ۲۴۷، فخر رازی، ۱۴۰۷ق: ۴، ۳۹)

پس از ذکر این مقدمه به بررسی تطبیقی نظریه حکیمان مشایی و علامه طباطبایی می‌پردازیم. ابتدا به موارد مشابهت و سپس به جهات اختلاف آنها اشاره می‌کنیم:

### ۳-۱-۱- موارد مشابهت نظریه علامه طباطبایی با نظریه حکیمان مشایی

میان نظریه علامه طباطبایی و حکیمان مشایی از جهات ذیل شباهت وجود دارد:

#### ۳-۱-۱-۱- پیدایش کثرت بر مبنای سلسله طولی

حکیمان مشایی پیدایش کثرت در دیار هستی را بر مبنای سلسله طولی تفسیر می‌کنند، بدین معنی که آنها بر این باور هستند که خداوند به صورت مستقیم در پیدایش تک تک موجودات دخالت ندارد، بلکه خداوند صادر نخستین (عقل اول) را می‌آفریند و صادر نخستین علت برای صوادر بعدی است و همچنین صادر دوم علت برای صادر سوم و... است، این روند علی و معلولی از حضرت حق تا ضعیف‌ترین رتبه وجود، یعنی هیولای استمرار پیدا می‌کند. (فارابی، ۱۹۶۶م: ۲۲ - ۲۵؛ همو، ۲۰۰۲م: ۵۲ - ۵۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۶ - ۴۰۷)



علامه طباطبایی نیز بسان حکیمان مشایی پیدایش کثرت در عالم هستی را بر مبنای سلسله طولی تفسیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵ - ۱۸۶؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۱۳ - ۳۱۵)

### ۳-۱-۱-۲- مشابهت در سه حلقه طولی

حکیمان مشایی چگونگی پیدایش واحد از کثیر را بر مبنای سلسله مراتب سه‌گانه تفسیر می‌کنند. بدین معنی که از دیدگاه حکیمان مشایی حضرت حق در رأس سلسله مراتب موجودات قرار دارد و چون واحد و بسیط از جمیع جهات است، عقل نخستین را خلق می‌کند. حکیمان مشایی بر این باورند که ما ده عقل داریم. این عقول گرچه متعدد<sup>۱</sup> هستند و رابطه علی و معلولی میان آنها برقرار است، اما در مجموع عالم واحدی به نام عالم عقول (جبروت) را تشکیل می‌دهند و آخرین عقل (عقل فعال) سبب پیدایش عالم دیگری به نام «عالم طبیعت» می‌شود.

علامه طباطبایی نیز بسان مشائیان بر این باور است که در رأس سلسله طولی حضرت حق واقع است و مثل حکیمان مشایی به وجود دو عالم عقول و مادیات اعتقاد دارد. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۷ - ۱۸۹؛ ۱۳۶۲: ۳۱۵ - ۳۱۹؛ همو، بی‌تا: ۵، ۱۹۴ - ۱۹۶)

### ۳-۱-۲- موارد اختلاف نظریه علامه طباطبایی با نظریه حکیمان مشایی

نظریه علامه طباطبایی با حکیمان مشایی از جهات ذیل تفاوت دارد:

#### ۳-۱-۲-۱- عدم انحصار عقول به ده عقل

حکیمان مشایی در مجموع تعداد عقول را به ده عقل منحصر کرده‌اند، و بر این باور هستند که هر عقلی سبب پیدایش یک عقل و یک فلک (بر اساس نظام ثنایی فارابی) یک عقل، نفس و جرم فلک بر اساس (نظام ثلاثی ابن‌سینا) یک عقل، هیولی، صورت و نفس فلک (بر اساس نظام رباعی ابن‌سینا) می‌گردد و عقل دهم (عقل فعال) سبب

<sup>۱</sup> عقول از حیث نوع متعدد هستند نه افراد، یعنی هر کدام از عقول نوع منحصر به فرد هستند. بنابراین در عقول ما انواع متعدد داریم، نه اینکه عقول نوع واحد باشند و دارای افراد متعدد باشند. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۷ - ۱۸۸؛ ۱۳۶۲: ۳۱۵ - ۳۱۷)

پیدایش عالم مادون قمر می‌گردد، (فارابی، ۱۹۹۶م: ۲۲ - ۲۵؛ ۳، ۲۴۴ - ۲۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۵ - ۴۰۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۳، ۲۴۳ - ۲۴۷)  
 علامه طباطبایی می‌گوید:

نظریه حکیمان مشایی درباره اصل کثرت در عقول از حیث انواع نه افراد، امری قابل قبول است، اما این داعیه آنها که تعداد عقول به ده عدد منحصر است، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ما هیچ راهی برای احصا و شمارش تعداد عقول در اختیار نداریم. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۹)

### ۳-۱-۲-۲- اعتقاد به عالم مثال

از مباحث پیش‌گفته دریافتیم که حکیمان مشایی ماسوی‌الله را به دو عالم (عقل و ماده) تقسیم می‌کنند، بدین خاطر آنها به عالمی حد وسط میان این دو عالم اعتقادی ندارند، حتی ابن‌سینا ادله‌ای برای نفی این عالم بیان کرده است. با مروری به بخش گزارش نظریه علامه طباطبایی متوجه می‌شویم که علامه بر خلاف حکیمان مشایی ماسوی‌الله را به سه عالم عقل، مثال و ماده تقسیم می‌کند و بر این باور است که غیر از دو عالم عقل و ماده که حکیمان مشایی از آن دفاع می‌کنند، عالم سومی است که حد واسط میان دو عالم عقل و ماده است بدین جهت این عالم نه مجرد محض است نه مادی محض. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۳؛ ۱۳۶۲: ۳۲۱ - ۳۲۲)

### ۳-۱-۲-۳- قطع پیوند نظام فیض با طبیعیات قدیم

کسانی که با تاریخ فلسفه اسلامی آشنایی دارند، به این امر تفتن دارند که فارابی علاوه بر فلسفه به معنای اخص، بر علوم مختلف زمانش از قبیل منطق، اخلاق، ادبیات، طبیعیات و ... تسلط داشت و به همین خاطر سعی وافر داشت که از نتایج علوم مختلف در تحلیل‌های فلسفی‌اش بهره برد، یکی از آن موارد، بحث نظام فیض است. بر حسب ظاهر فارابی اول حکیم مسلمانی است که پیوند وثیقی میان نظام فیض افلوطینی و هیأت قدیم برقرار کرد. بر مبنای هیأت بطلمیوسی تعداد افلاک نه‌تا است. ایشان برای تبیین ارتباط عقول با افلاک، تعداد نه عقل (عقل اول تا عقل نهم) را مطرح

کرد و گفت: عقل دهم (عقل فعال) به تدبیر عالم مادون عالم قمر می‌پردازد. بر این اساس تعداد عقول را به ده عقل منحصر کرد.

این ابتکار فارابی در برقراری پیوند بین نظام فیض و هیأت بطلمیوسی در دوره‌های بعد تا حد زیادی مورد قبول فیلسوفان سترگ پسین از قبیل ابن سینا (۱۳۶۳: ۴۰۷-۴۰۵؛ همو ۱۴۰۳: ۳، ۲۴۴ - ۲۴۷) اخوان‌الصفاء (اخوان‌الصفاء، بی‌تا: ۳، ۱۹۶ - ۱۹۸)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵ق: ۳۳۸؛ همو، قواعدالعقاید، ۱۴۰۵: ۴۵۴، همو، رساله فی العلل و المعلولات، ۱۴۰۵ق: ۹ - ۱۵۵؛ همو، رساله صدور الکثره عن الواحد، ۱۴۰۵) سهروردی و ملاصدرا - در دنباله به آن اشاره خواهیم کرد - قرار گرفت.

علامه طباطبایی صحت پیوستگی میان نظریه نظام فیض و هیأت بطلمیوسی را به چالش کشیدند و بر این باور هستند چون صحت هیأت بطلمیوسی امروز از منظر دانشمندان تجربی کاملاً زیر سؤال است، ما نباید نظام فیض را بر مبنای هیأت بطلمیوسی تبیین کنیم، بدین جهت در تقریر نظام فیض در آثار مختلف فلسفی خویش، هیچ عنایتی به دیدگاه هیأت بطلمیوسی درباره افلاک نداشتند. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵ - ۱۹۴) علاوه بر این در برخی آثار فلسفی خویش از بطلان این پیوند سخن گفتند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷، ۱۰۹)

### ۳-۲- مقایسه نظریه علامه با نظریه حکیمان اشراقی

سهروردی و اتباعش در صدد آن بوده‌اند، تا در هر یک از حوزه‌های فلسفی طرحی نو دراندازند. بدین معنا که یا پرسش‌های نوینی طرح کنند و یا به مسائل کهن فلسفی پاسخی نوین دهند. یکی از مسائل بالنسبه قدیمی فلسفی، بحث چگونگی پیدایش کثیر از واحد است. حکیمان اشراقی با جد و جهد تمام در صدد آن بوده‌اند، پاسخی مقبول و شایسته به این پرسش بایسته کهن بدهند. درباره ویژگی‌های نظریه شیخ اشراق و اتباعش درباره نظام فیض ما در یک مقاله مفصل سخن گفته‌ایم. (خادمی، ۱۳۸۴: ۶۵ - ۹۹) در این نوشتار تنها به مشابهت‌های میان نظریه علامه طباطبایی و حکیمان اشراقی اشاره می‌کنیم.

### ۳-۲-۱- مشابهت‌های میان نظریه علامه طباطبایی و حکیمان اشراقی

میان نظریه علامه طباطبایی و نظریه حکیمان اشراقی از چند جهت مشابهت وجود دارد:

### ۳-۱-۲-۱- تبیین پیدایش کثرت بر مبنای سلسله طولی

حکیمان اشراقی بسان حکیمان مشایی، پیدایش کثرت در عالم هستی را بر مبنای سلسله طولی تفسیر می‌کنند و نورالانوار را فاعل مستقیم همه افعال در نظام هستی نمی‌دانند، بلکه برای ماسوی الله نیز حظی از علیت قائل هستند. (شیخ اشراق، ۱۹۷۷م: ۲، ۱۲۶ - ۱۲۷ و ۱۳۲ - ۱۳۳؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۳۴۴ - ۳۴۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۲۳ - ۳۲۴)

علامه طباطبایی براساس مباحث پیش‌گفته در این موارد با حکیمان مشایی و اشراقی هم‌رأی است. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵ - ۱۸۶؛ ۱۳۶۲: ۳۱۳ - ۳۱۵)

### ۳-۱-۲-۲- پذیرش عقول طولی و عرضی و عدم انحصار عقول طولی به ده عقل

همه حکیمان مسلمان بر این باور هستند که در رأس سلسله طولی حضرت حق واقع می‌شود، اما در بقیه سلسله مراتب طولی تا حدی میان مکاتب مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه تفاوت‌هایی وجود دارد.

براساس مباحث پیش‌گفته دانستیم که حکیمان مشایی اولین عالم (ماسوی‌الله) را عالم عقول می‌دانند و معتقدند که میان ده عقل رابطه طولی و علی برقرار است. اما اشراقیون از عقول به انوار تعبیر می‌کنند و انوار را در گام اول به دو قسم - انوار قاهره و غیر قاهره - تقسیم می‌کنند و در گام پسین انوار قاهره را به دو قسم، انوار قاهره عالیه و انوار قاهره سفلیه (صوریه، ارباب اصنام) تقسیم می‌کنند و مقصود آنها از انوار قاهره عالیه انواری هستند که میان آنها رابطه طولی وجود دارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب هستند. این انوار همان عقول طولی هستند و بر این باورند که دلیلی برای انحصار این انوار قاهره عالیه (عقول طولی) به ده عدد وجود ندارد و مراد آنها از انوار قاهره سفلیه انواری است که میان آنها ارتباط طولی وجود ندارد و در نزول بر یکدیگر مترتب نیستند، این انوار همان عقول عرضی هستند. (سهروردی، ۱۹۷۷م: ۲، ۱۴۰-۱۴۵؛ شهرزوری ۱۳۷۳: ۳۶۹ - ۳۷۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۴۰)

علامه طباطبایی نیز درباره اصل وجود عقول طولی و عدم انحصار آنها به ده عقل با حکیمان اشراقی هم‌داستانی دارد و بر این باور است، علاوه بر عقول طولی ما شاهد وجود عقول عرضی هستیم و در سلسله عرضی عقول، هر عقل در واقع مدبر یک نوع از انواع مادی است و از طریق این عقول انواعی که در عالم طبیعت هستند، ایجاد می‌گردند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۱۵-۳۱۷؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۸۸-۱۹۰)

### ۳-۲-۱-۳- پذیرش عالم مثال و عالم ماده

حکیمان اشراقی بر خلاف حکیمان مشایی، بر این باور هستند غیر از عالم عقل و عالم ماده، عالمی دیگر به نام عالم مثال داریم که حد وسط (برزخ) میان دو عالم عقل و عالم ماده است. این عالم از طرفی به لحاظ داشتن مقدار و به دلیل محسوس بودن، شبیه جوهر (عالم) جسمانی است و به خاطر نورانیت و تجرد از ماده، عالمی روحانی و ادراکی است. حکیمان اشراقی از عالم مثال با نام‌های دیگری از قبیل اشباح مجرد، صورمعلقه، مثل خیالیه و... یاد می‌کنند و بر این باور هستند که در این عالم دو دسته صور معلقه وجود دارند. یک دسته صور معلقه مستنیره هستند که افراد سعید و خوشبخت از آن برخوردار هستند و دسته دیگر صور معلقه ظلمانی هستند که مایه عذاب برای اشقیای می‌باشند. حکیمان اشراقی صور معلقه را جواهری روحانی و قائم به ذات دانسته که به هیچ محل و مکانی وابسته نیستند، بدین جهت حواس ظاهری انسان از ادراک جواهر عالم مثال ناتوان هستند و این صور معلقه تنها از طریق برخی از مظاهر برای حواس انسان قابل درک می‌باشند. (شیخ اشراق، ۱۹۷۷: ۲، ۲۱۱، ۲۲۹-۲۳۵، ۲۴۰-۲۴۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۷-۵۵۷؛ ۵۶۳-۵۷۷؛ ابن‌هروی، ۱۳۶۳: ۱۸۴-۲۰۰، ۲۱۸-۲۲۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۳۶۲-۳۷۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۴۷۵-۴۷۶)

اشراقیون علاوه بر عالم مثال به عالمی دیگر اعتقاد دارند که از جهت رتبه وجودی، در مرتبه پایین‌تر است، که از آن با نام‌های مختلف از قبیل اجسام، ظلمانی، غواسق، طلسمات و برازخ یاد می‌کنند. (شیخ اشراق، ۱۹۷۷: ۲، ۱۴۵-۱۴۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۳۶۹-۳۷۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۴۰)

علامه طباطبایی در اصل پذیرش وجود دو عالم (مثال و ماده) با حکیمان اشراقی هم‌رأی است، اما در جزئیات و ویژگی‌های مربوط به این دو عالم به صورت کامل با حکیمان اشراقی هم‌نوا نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۳؛ ۱۴۰۴ق: ۱۹۳-۱۹۴)

**۲-۲-۳- تفاوت‌های نظریه علامه طباطبایی با نظریه حکیمان اشراقی**

با تأمل در نظریه حکیمان اشراقی و علامه طباطبایی و مقایسه تطبیقی آنها درمی‌یابیم میان آنها از جهات ذیل تفاوت وجود دارد.

**۱-۲-۲-۳- عدم تأثر از هیأت بطلمیوسی**

دیدگاه شیخ اشراق درباره نظام فیض را می‌توان به سه مرحله متفاوت (۱- تبیین نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی، ۲- تبیین نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی همراه با نگرش انتقادی، ۳- تبیین نظام فیض بر اساس مکتب اشراقی) تقسیم کرد. در مرحله اول شیخ اشراق بسان یک حکیم مشایی تمام عیار عمل می‌کند و تفاوتی میان دیدگاه او و حکیمان مشایی وجود ندارد. در این مرحله ما شاهد پیوند وثیق میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم هستیم. (سهروردی، ۱۹۷۶: ۱، ۶۳ - ۶۴؛ همو، ۱۹۷۷: ۲، ۲۶۴ - ۲۶۵؛ ۱۳۷۳: ۳، ۵۳-۵۴؛ ۱۳۸۰: ۴، ۲۳۲ - ۲۳۴)

در مرحله دوم شیخ اشراق بعد از تبیین نظام فیض به شیوه مشایی به ارزیابی انتقادی آن می‌پردازد و برخی اشکال‌ها را - از جمله محدود نبودن تعداد عقول به ده عقل و ... - متوجه این نظریه می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳، ۱۴۷-۱۴۹؛ ۱۹۷۶: ۱، ۴۹۹ - ۴۵۰. شهرزوری، ۱۳۷۳: ۲۶۲ - ۲۶۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۳۳۲ - ۳۳۳) اما این نظریه را از جهت پیوند وثیق آن با هیأت قدیم مورد نقادی قرار نمی‌دهد. بدین جهت ما در این مرحله نیز شاهد پیوستگی استوار نظریه نظام فیض با طبیعیات و هیأت قدیم هستیم.

در مرحله سوم شیخ اشراق نظام فیض را بر اساس مکتب اشراقی تفسیر می‌کند که در رأس سلسله نظام فیض نورالانوار است، در رتبه بعد انوار قاهره است که به دو قسم (انوار قاهره عالیه یا عقول طولی و انوار قاهره سفلیه یا عرضیه یا عقول عرضی) تقسیم می‌شود و در مرحله سوم نفوس ناطقه فلکی و انسانی است که از آن به انوار غیر قاهره تعبیر می‌شود و در آخرین رتبه عالم اجسام (عالم ظلمانی، غواسق، طلسمات یا برازخ) واقع شود. (سهروردی، ۱۹۷۷: ۲، ۱۲۶ - ۱۲۷؛ ۱۳۲ - ۱۳۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۰۸ - ۳۰۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۳۰۸ - ۳۰۹) گرچه در مرحله سوم به تعبیر برخی محققان (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۳، ۶۱ - ۶۷؛ همو، بی‌تا: ۱۱۷) ما شاهد ظهور

و بروز بحث اصالت نور هستیم، اما شیخ اشراق در این مرحله نیز نتوانست خود را از چنگال طبیعیات و هیأت قدیم رها کند و همچنان رسوبات فکری مبتنی بر هیأت قدیم به وضوح در نظریه او خودش را هویدا می‌سازد. از مباحث پیش‌گفته دریافتیم که علامه طباطبایی در نظریه خودش، پیوند با هیأت قدیم را گسست.

### ۳-۲-۲- پذیرش اصالت وجود به جای اصالت نور یا اصالت ماهیت

بر اساس تقسیم‌بندی مشهور و متعارف، فیلسوفان را به دو قسم - اصالت وجودی یا اصالت ماهوی - تقسیم می‌کنند و حکیمان مشایی، ملاصدرا و اتباعش را اصالت وجودی، سهروردی، میرداماد، لاهیجی، قاضی سعید قمی، شیخ رجب‌علی تبریزی، را اصالت ماهوی معرفی می‌کنند، اما برخی به این تقسیم‌بندی معترض هستند و بر این باورند که شیخ اشراقی در این تقسیم‌بندی نمی‌گنجد و به هیچ کدام از اصالت وجود یا ماهیت قائل نیست. بلکه به اصالت نور قائل است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۳، ۶۱-۶۷؛ همو، بی‌تا: ۱۱۷) در هر صورت اگر سهروردی را طرفدار اصالت ماهیت یا اصالت نور بدانیم، این امر مسلم است که ایشان طرفدار اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود نیست، اما بر عکس علامه طباطبایی از نظریه اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود دفاع می‌کند و نظریه نظام فیض خویش را بر مبنای نظریه اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود پایه‌گذاری کرده است.

### ۳-۳- مقایسه نظریه علامه طباطبایی با نظریه ملاصدرا (حکمت متعالیه)

ملاصدرا از معدود حکیمان مسلمانی است که به خاطر رهایی از آثار منفی حصرگرایی روش‌شناختی<sup>۱</sup> از این روش اجتناب کرده و حتی برای حل مسأله واحد از روش‌های مختلف بهره گرفته و ایشان در پژوهش‌های مختلف خویش در عمل به تز کثرت‌گرایی

<sup>۱</sup>. Methodological exclusionism.

روش‌شناختی<sup>۱</sup> پایبند بوده است، گرچه توجه معرفت‌شناسانه نسبت به این امر نداشته است. (قراملکی، ۱۳۸۱: ۳۱۷ - ۳۴۸)

بر اساس ملاصدرا برای ارائه نظریه نهایی خویش درباره نظام فیض علاوه بر فهم آرای حکیمان مشایی و اشراقی تلاش کرده تا آرای عرفا را نیز به صورت عمیق درک نماید و نکات مثبت و قوت هر یک از مکاتب مختلف را جذب و نکات ضعف آن را طرد کند.

اساس و پایه بررسی تطبیقی ما در مقایسه صدرالدین شیرازی با علامه طباطبایی بر مبنای نظریه نهایی ملاصدراست. بر مبنای نظریه نهایی ملاصدرا<sup>۲</sup> می‌توان به موارد مشابهت و اختلاف‌های ذیل اشاره کرد:

### ۳-۱-۳-۱- موارد مشابهت نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی

میان نظریه علامه طباطبایی و نظریه ملاصدرا از جهات ذیل شباهت وجود وجود دارد:

### ۳-۱-۳-۲- پذیرش رابطه طولی میان حضرت حق و سایر عوالم

صدرالدین شیرازی بسان همه حکیمان مشایی به عقول طولی معتقد است و بسان همه حکیمان اشراقی بر این باور است که علاوه بر عقول طولی، عقول متکافئه عرضیه نیز تحقق دارند و تعداد عقول طولی به ده عقل منحصر نیست و علاوه بر آن مانند همه حکیمان مسلمان بر این باور است که آخرین رتبه در سلسله طولی به عالم ماده تعلق دارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۷۱ - ۱۷۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۸۸ - ۱۹۰)

از مباحث پیش‌گفته درمی‌یابیم که علامه طباطبایی در مورد مسائل مذکور با صدرا هم‌نوایی دارد.

### ۳-۱-۳-۳- پذیرش اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود

با کند و کاو و بررسی تطبیقی نظریه صدرالدین شیرازی و علامه طباطبایی درمی‌یابیم که این دو نظریه از جهات ذیل با یکدیگر تفاوت دارند.

<sup>۱</sup>. Methodological Pluralism.

<sup>۲</sup>. برای توضیح بیشتر در این باره به مقاله این جانب تحت عنوان «نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد» در نامه مفید، شماره ۴۷، نامه فلسفی، ج ۱، شماره یک، ص ۷۵ - ۹۴ رجوع شود.



### ۳-۳-۲-۱- از حیث پیوستگی نظام فیض با هیأت قدیم

با تأمل در آثار و مکتوبات صدرا می‌توان چهار رویکرد مختلف صدرا در بحث نظام فیض را شناسایی کرد:

اول: در برخی آثار ملاصدرا (۱۳۶۳: ۵۵ - ۵۹) او تنها به ذکر رئوس و کلیات بحث نظام فیض اشاره می‌کند.

دوم: در بعضی آثار دیگر، ایشان تحت تأثیر حکیمان مشایی است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۷۱-۱۷۳، همو ۱۳۷۵: ۱۸۸-۱۹۰، همو، ۱۹۷۶: ۱۸۸-۱۹۰)

سوم: در برخی مکتوبات (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۶۱-۶۵؛ ۱۳۶۰: ۱۳۰) تأثراتی از مکتب اشراقی مشاهده می‌شود.

چهارم: در نظریه نهایی ملاصدرا ما تأثرات شگرفی از عرفا را شاهد هستیم. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰)

رویکردهای چهارگانه فوق صدرا در بحث نظام فیض گرچه از حیثیات مختلف با یکدیگر تفاوت‌های جدی دارند، اما اگر از حیث تأثرپذیری از طبیعیات و هیأت قدیم نگریده شده، در مجموع در هر چهار رویکرد تأثراتی از طبیعیات و هیأت قدیم قابل شناسایی است. البته در رویکرد چهارم این تأثرپذیری از وضوح کمتری برخوردار است و ایشان به جزئیات بحث ارتباط افلاک و عقول چندان نپرداخته است، هر چند این ارتباط را که در رویکردهای قبلی - به ویژه رویکرد دوم و سوم - به آنها تصریح کرده، نفی نیز نکرده است.

### ۳-۳-۲-۲- عدم پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول

صدرالدین شیرازی در نظریه نهایی خویش وجود منبسط را به عنوان صادر اول معرفی می‌کند، همانطور که عرفا وجود را به سه قسم (حق محض یا الله، وجود مطلق یا فعل حضرت حق و وجود مقید یا اثر حق) تقسیم کردند.

او تحت تأثیر عرفا، وجود را از حیث رتبه به سه قسم ذیل تقسیم کرد:

اول: وجود حضرت حق که مبدأ هستی و مصدر همه موجودات است.

دوم: وجود مقید و به شرط شیء که تمام موجودات از قبیل عقول، نفوس و اجسام در این رده واقع می‌شوند.

سوم: وجود که حد واسط بین قسم اول و دوم فعل حضرت حق است. (وجود منبسط)

صدرا می‌گوید: «قسم اول تقسیم عرفا با قسم اول ما و قسم دوم با قسم سوم ما (وجود منبسط) و قسم سوم با قسم دوم ما منطبق است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰)  
ملاصدرا همین داعیه را در مواضع متعدد الاسفار (۱۳۶۸: ۲، ۳۲۸، ۳۳۱ - ۳۳۲) تکرار کرده است، بر اساس مباحث پیش‌گفته دریافتیم که علامه طباطبایی به جای وجود منبسط، عقل اول را به عنوان نخستین معرفی کرد.

### ۳-۴- مقایسه نظریه علامه طباطبایی با ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی از حکیمان سلفی است که میان نظریه او و نظریه علامه طباطبایی درباره نظام فیض هم شباهت بسیار جدی و هم اختلاف بسیار بنیادی وجود دارد. ما ابتدا به مشابهت و سپس به تفاوت نظریه او و علامه طباطبایی اشاره می‌کنیم.

#### ۳-۴-۱- مشابهت نظریه ابوالبرکات بغدادی با نظریه علامه طباطبایی<sup>۱</sup>

ابوالبرکات بغدادی بر خلاف حکیمان مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه به پیوند وثیق میان نظریه نظام فیض و هیأت قدیم اعتقادی ندارد. او در کتاب المعتمد فی الحکمه، ابتدا در یک فصل ویژه‌ای تحت عنوان «فی ذکر رأی ارسطو و شیعته فی بدایه الخلق» نظریه حکیمان مشایی درباره نظام فیض را به شکل ثلاثی تقریر می‌کند. ابوالبرکات بعد از تبیین نظریه مشائیان، نظریه مختار خویش را بیان می‌کند و می‌گوید:

از نظر ما قاعده الواحد، قاعده صادقی است، اما نتایجی که حکیمان مشایی از آن اخذ کرده‌اند، نادرست است، آنها گفتند: صادر نخستین با اینکه از حیث ذاتش واحد است به حسب اعتبارات (معقولاتش) سه چیز (عقل، نفس و جرم فلک) از آن صادر می‌شود و...  
اما این تحلیل از نظر ما نادرست است. (ابوالبرکات، ۱۳۷۳: ۳، ۱۴۸ - ۱۵۷)

<sup>۱</sup> از آن جهت که ابوالبرکات صاحب یک مکتب فلسفی خاص، مثل مکتب مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه نیست، بدین لحاظ نظریه او را بعد از مقایسه نظریه علامه طباطبایی با سردمداران سه مکتب پیش‌گفته بیان کردیم و ملاک، تأخر زمانی نیست.

همان طور که مشاهده می‌کنیم، ابوالبرکات بغدادی با اساس و بنیاد نظریه مشائیان درباره نظام فیض از جمله پیوند این نظریه با طبیعیات کهن مخالف است. از مباحث پیشین دریافتیم که علامه طباطبایی نیز مخالف پیوند میان نظریه نظام فیض و هیأت بطلمیوسی بود.

### ۳-۴-۲- اختلاف نظریه با ابوالبرکات بغدادی با نظریه علامه طباطبایی

ابوالبرکات بغدادی بعد از نفی نظریه مشائیان به تبیین نظریه مختار خویش می‌پردازد و می‌گوید:

همین تبیین که مشائیان درباره صادر اول ارائه داده‌اند، ما درباره حضرت حق ارائه می‌دهیم و می‌گوییم: حق تعالی به تعقل ذاتش می‌پردازد، به همین جهت عقل از او صادر می‌شود، بعد از ایجاد عقل، حضرت حق او را می‌شناسد و او را از آن جهت که موجودی است که با او حاصل شده تعقل می‌کند و از ناحیه این تعقل موجود دیگری (صادر دوم) ایجاد می‌شود و بدینسان هر مخلوقی زمینه پیدایش موجود دیگری را فراهم می‌کند. (همان، ۳، ۱۵۶ - ۱۵۷)

بغدادی برای اینکه فاعلیت حقیقی خداوند در پیدایش مخلوقات را تصویر کند از شیوه تمثیل استفاده می‌کند و می‌گوید:

روشنی و نور روز تمام از خورشید است. روشنی دیواری که محاذی خورشید است و شعاع نورانی خورشید بر آن واقع می‌شود، از خورشید است و به تبع آن در غارها این روشنی خیلی کم می‌شود. در این مثال نمی‌توان دیوار را علت بالذات نور و روشنایی دانست، بلکه این روشنایی و نور از خورشید است. به همین قیاس هر قدرت و فعل و به طور کلی هر آنچه که بالفعل در این گیتی وجود دارد، هستی و کمالاتش از واجب‌الوجود بالذات است و غیر از حضرت حق هیچ بهره‌ای از فاعلیت ندارد، بلکه ما تنها شاهد افعال و قبول هستیم. (همان، ۳، ۱۶۳)

بنابر اظهارات ابوالبرکات (همان، ۳، ۱۶۳) و تصریح خواجه نصیرالدین طوسی (فخررازی و خواجه نصیر، ۱۴۰۳ق: ۲، ۴۷ - ۴۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۳، ۲۴۹ - ۱۲۵۰) ایشان کلاً وجود سلسله طولی میان علل و معالیل را نفی می‌کند و خداوند را فاعل

مستقیم و بلاواسطه همه موجودات معرفی می‌کند و پیدایش همه موجودات را به صورت مستقیم به خداوند نسبت می‌دهد. در صورتی که علامه طباطبایی پیدایش نظام هستی را بر مبنای سلسله طولی میان علل و معالیل تفسیر می‌کند.

#### ۴- ترسیم نهایی هندسه معرفتی علامه طباطبایی درباره نظام فیض

علامه طباطبایی را می‌توان جزء حکیمانی قرار داد که در عمل به تز کثرت‌گرایی روش‌شناختی معتقد است و به خاطر رهایی از آثار منفی حصرگرایی روش‌شناختی حتی برای حل مسأله واحد از روش‌های مختلف بهره گرفته است. به همین جهت ایشان برای حل مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد به مطالعه آرای حکیمان مشایی، اشراقی حکمت متعالیه و احتمالاً نظریه ابوالبرکات بغدادی پرداخته، اما هیچ کدام از آنها را نه به صورت کامل پذیرفته و نه به صورت مطلق نفی و انکار کرده است. ایشان از حکیمان سلف تأثرات ثبوتی و سلبی داشته است، یعنی به صورت آگاهانه بعضی از عناصر مکاتب پیش‌گفته را پذیرفته و برخی دیگر را طرد کرده است و در مجموع بر اساس این اقبال و ادبار نسبت به نظریه حکیمان سلف خودش نظریه جدیدی را ارائه داده است، که دارای ویژگی‌های ذیل است:

#### ۴-۱- قطع پیوند نظام فیض با هیأت قدیم

در قیاس با نظریه حکیمان مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه علامه طباطبایی گسستگی و قطع ارتباط میان نظام فیض با هیأت قدیم است. ایشان در مقاله سیزدهم (ماهیت، جوهر و عرض) اصول فلسفه و روش رئالیسم بعد از بیان برخی مدعیات هیأت قدیم تیغ نقد بر جبین آن بر می‌افزارند و می‌گویند:

پیشرفت تازه علوم این بساط را برچید، و بساطی تازه گسترده است: ۱- چهار عنصر کهنه تجزیه شده و تاکنون عناصر بسیاری پیدا شده، ۲- به ثبوت رسانیده که افلاکی که در وجود نبوده و حرکت‌های مشهود آسمانی بیشترشان از آن زمین بوده و ستارگان نیز

از عناصری که زمین را به وجود آورده‌اند، ترکیب یافته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۴، ۳۰۸ - ۳۱۱)

مرحوم علامه طباطبایی در تعلیقه خویش بر الاسفار الاربعه (۱۳۶۸: ۷، ۱۰۹) درباره ارتباط میان طبیعیات کهن و نظام فیض به صورت شفاف‌تری دیدگاه خودش را بیان می‌کند و می‌گوید: بخشی از یافته‌های طبیعیات قدیم که در بحث نظام فیض به کار گرفته شد، در واقع جزء اصول موضوعه‌ای است که فیلسوفان در بحث نظام فیض از آن بهره گرفتند و این یافته‌های طبیعیات قدیم جزء جوهره و ذاتیات نظریه نظام فیض نیست، حال که با تحقیقات نوین صحت هیأت بطلمیوسی زیر سؤال رفت، ما نباید اصراری در پیوند میان این نظریه با نظام فیض داشته باشیم و حذف پیوند میان هیأت بطلمیوسی و نظام فیض هیچ ضرری به نظریه نظام فیض نمی‌زند.

نظریه علامه طباطبایی از این جهت با نظریه ابوالبرکات بغدادی مشابهت دارد، اما از میزان تأثیر آرای ابوالبرکات بر علامه آگاهی کافی نداریم و در مجموع به این مطلب تقطن داریم، که فیلسوفان مسلمان بالاخص حکیمان طرفدار حکمت متعالیه به آرای ابوالبرکات در مسائل فلسفی چندان عنایتی ندارند و بر فرض طرح ادعایی از سوی او تا از راه‌های دیگر صحت مطلب بر آنها اثبات نشود، چندان به آرای او توجهی ندارند.

#### ۴-۲- پذیرش نظریه عقول

علامه طباطبایی علاوه بر ذکر ادله‌ای برای اثبات عالمی مستقل به نام عالم عقول، در برابر نقد و طعن متکلمان و محدثان<sup>۱</sup> به صورت کامل ایستادگی و جانانه دفاع کرده و از

۱. مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار در کتاب العقل و الجهل، در باب دوم - که تحت عنوان «حقیقه العقل و کیفیت و بدو خلقه» است - چهارده حدیث ذکر می‌کند. (مجلسی، بی‌تا: ۱، ۹۶ - ۹۹) بعد به تفسیر این احادیث تحت عنوان «بسط کلام لتوضیح مرام» می‌پردازد و برای بیان ماهیت عقل شش معنا ذکر می‌کند. او بعد از بیان معنای ششم (جوهر مجرد قدیم که از ناحیه ذات و فعل به ماده تعقل ندارد) می‌گوید: این اعتقاد فلاسفه است و به انکار بسیاری از ضروریات دین از جمله حدوث عالم و مسائل دیگر منجر می‌شود و در دنباله نظریه فلاسفه درباره عقل فعال را بیان می‌کند و به طعن می‌گوید: «نباید سخنانی که از ذهن انسان‌های ناقص خارج شده و اسباب اشمئزاز خاطر را فراهم می‌کند، گوش داد و در ادامه می‌افزاید: اکثر اموری را که فلاسفه برای عقول اثبات کرده‌اند، در روایات متواتر ما برای ارواح پیامبر (ص) و ائمه اثبات می‌شود. به عنوان نمونه حکیمان معتقدند که عقول قدیم هستند، در اخبار ما نیز وجود گرامی پیامبر و ائمه به عنوان علت غایی جمیع مخلوقات ذکر شده است. (لو لا هم لما خلق الله الا فلاک و غیرها) و یا حکیمان معتقدند عقول در افاضه علوم و معارف به نفوس و ارواح به عنوان

واسطه نقش ایفا می‌کنند، به همین‌سان در روایات ما بیان شده که جمیع علوم و معارف توسط پیامبر (ص) و ائمه (ع) بر سایر خلایق حتی ملائکه و انبیاء فیضان می‌یابد. (همان، ۱، ۱۰۱ - ۱۰۵)

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل تفسیر مرحوم علامه مجلسی تحت عنوان «بسط کلام لتوضیح مرام» دو تعلیقه بسیار مهم دارد. ایشان در تعلیقه اول می‌فرماید: معانی شش‌گانه‌ای که علامه مجلسی برای عقل ذکر کرده‌اند، بر معانی که اهل بحث و عامه ذکر کرده‌اند تطبیق نمی‌کند و در تفسیر ایشان دو نکته قابل استنباط است.

نکته اول: ایشان نسبت به علمایی که از طریق عقل و برهان درباره معارف علقی بحث می‌کنند، سوءظن دارد.

نکته دوم: ایشان جمیع اخبار و روایات را از جهت بیان مسائل در مرتبه واحد می‌داند، حال آنکه معارف دین دارای مراتب مختلف است و برای هر مرتبه‌ای اهل است و الغای مراتب علمی اخبار و روایات باعث نابودی معارف حقیقی می‌شود. (همان، ۱، ۱۰۰)

علامه طباطبایی در تعلیقه دوم خویش نیز به چند نکته اشاره می‌کند:

نکته اول: حجیت ظواهر دینی متوقف بر برهانی است که عقل اقامه می‌کند، اگر بر وجود چیزی برهان اقامه شد، عقل باید آن را بپذیرد.

نکته دوم: ظواهر دینی بر ظهور لفظی متوقف هستند و آن هم دلیل ظنی است و ظن در برابر علمی که از برهان ناشی می‌شود، یارای مقاومت ندارد.

نکته سوم: عزل کردن عقل - در مواردی که خبر واحدی وجود دارد - در معارف عقلی از قبیل ابطال کردن مقدمه‌ای است که نتیجه از آن استنتاج شده است و در این امر تناقض صریح مشهود است. اگر حکم عقل در مورد ظواهر دینی ابطال شود خود حکم - که حجیتش به حکم عقل مستند است - باطل می‌شود.

نکته چهارم: طریق احتیاط دینی حکم می‌کند، کسی که در مباحث عمیق عقلی آگاهی ندارد، به صورت سلبی و ثبوتی دخالت نکند، در پایان علامه طباطبایی می‌فرماید: مرحوم علامه مجلسی در هر بحث از مباحث مبدأ و معاد که آرای فلاسفه را مورد طعن قرار داده‌اند، خودش به نتیجه‌ای بدتر از آن مبتلا شد. به عنوان نمونه ایشان نظریه فلاسفه درباره مجردات را مورد طعن قرار دادند، اما در نهایت جمیع خواص مجرد را برای انوار پیامبر (ص) و ائمه (ع) اثبات کردند، غافل از آنکه اگر وجود موجود مجرد غیر خدا محال باشد، حکم محال بودن آن با تغییر اسم تغییر نمی‌کند. (همان، ۱، ۱۰۴؛ مهریزی و ربانی، ۱۳۷۸: ۱، ۱۲۳ - ۲۹۵)

این نظریه دفاع می‌کند. او در پذیرش عقول از فیلسوفان مشایی متأثر است، اما بر خلاف مشائیان تعداد عقول طولی را به ده عقل منحصر نمی‌کند و علاوه بر آن او عقول را به عقول طولی منحصر نمی‌داند، بلکه وجود عقول عرضی را نیز پذیراست. علامه در نفی انحصار عقول به ده عقل و پذیرش عقول عرضی از حکیمان اشراقی متأثر است.

#### ۳-۴- پذیرش عالم مثال

بر اساس مباحث پیش‌گفته دانستیم که حکیمان مشایی به عالمی حد وسط میان عالم عقول و عالم مادیات اعتقادی ندارد، بر عکس حکیمان اشراقی و به تبع آنها ملاصدرا به وجود چنین عالمی ایقان دارند، گرچه از جهت اصل پذیرش عالم مثال میان علامه طباطبایی و حکیمان اشراقی و پیروان حکمت متعالیه وحدت‌نظر وجود دارد، اما نکته مهم آن است که سهروردی و صدرا هیچ کدام در ذیل بحث نظام فیض از عالم مثال سخن نگفته‌اند. (سهروردی، ۱۹۷۶: ۱، ۶۳ - ۶۴؛ ۲، ۱۳۹ - ۱۴۰؛ ۱۹۷۷: ۲، ۲۶۴ - ۲۶۵؛ ۱۳۷۳: ۳، ۵۳ - ۵۴؛ ۱۳۷۳: ۳، ۴۱۷ - ۴۱۸؛ ۱۳۸۰: ۴، ۲۳۲ - ۲۳۴؛ ۱۳۸۰: ۴، ۱۱۶ - ۱۱۸؛ ۱۳۷۳: ۳، ۳۸۱ - ۳۸۲؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۰ - ۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۳۶۲ - ۳۶۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۳۲ - ۳۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵ - ۵۹؛ ۱۳۷۵: ۱۷۱ - ۱۷۲، ۱۸۸ - ۱۹۰، ۲۸۶ - ۲۸۷؛ ۱۹۷۶: ۱۸۸ - ۱۹۰، ۱۳۵۸: ۶۱ - ۶۵؛ ۱۳۶۰: ۷۰؛ ۱۳۶۸: ۲، ۳۳۱ - ۳۳۲)

شیخ اشراق عمده بحث عالم مثال را در مقاله پنجم حکمه الاشراق در ذیل بحث معاد (فی بیان احوال النفوس الانسانیه بعد المفارقة البدنیه)، (۲، ۲۹ - ۲۳۵)، و ذیل بحث نبوت است (فی اقسام مایتلقى الکاملون من المغیبات)، (۲، ۲۴۰ - ۲۴۴) و بخشی هم در مقاله چهارم حکمه الاشراق بحث برازخ (فی حقیقه صور المرایا و التخیل) (۲، ۲۱۱ - ۲۱۶) مطرح کرده، جالب آن است که این بحث در آخرین فقرات مقاله چهارم مطرح شده تا زمینه برای بحث معاد در مقاله پنجم آماده شود.

صدرای شیرازی نیز بحث عالم مثال را ذیل بحث وجود ذهنی (صدرای، ۱۳۶۸: ۱، ۲۹۹ - ۳۰۴) و ذیل بحث انواع ادراکات (همان، ۳، ۳۶۰ - ۳۶۶) مطرح کرده و در ذیل بحث نظام فیض در هیچ کدام از کتب و رسائل خود متعرض این بحث نشده است.

ایقان به وجود عالم مثال و عدم طرح آن در ذیل بحث نظام فیض - که از مواضع ضروری بحث است - به گمان نگارنده تا حدی حاکی از عدم پختگی بحث عالم مثال در حکمت اشراقی و حکمت متعالیه است، اما علامه طباطبایی بر خلاف سهروردی و صدرا، در همه کتب فلسفی خویش، بحث عالم مثال را در جایگاه، اصلی‌اش - یعنی نظام فیض - بیان کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۱ - ۳۲۳؛ ۱۴۰۴ق: ۱۹۳؛ همو، بی‌تا: ۵، ۱۹۴ - ۱۹۶) از این امر می‌توان به عنوان یکی از ممیزات نظریه علامه طباطبایی یاد کرد.

#### ۴-۴- طرح بحث بر مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود

علامه طباطبایی پایه‌های اصلی بحث خویش درباره نظام فیض را بر دو پایه مهم اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود بنا نهاد است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۱۴ - ۳۱۶؛ همو، ۱۴۰۴ق: ۱۸۸، همو، بی‌تا: ۵، ۱۹۴ - ۱۹۹) و این امر بیانگر پایبندی او به اصولی است که به عنوان مبانی تحلیل‌های جهان‌شناختی پذیرفته است.

علامه از این جهت از صدرای شیرازی متأثر است؛ زیرا صدرا نیز حتی در رسائلی که نظام فیض را بر مبنای دیدگاه مشایی تبیین می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۸ - ۱۹۰، ۲۸۶ - ۲۸۷؛ همو، ۱۹۷۶م: ۱۸۸ - ۱۹۰) پایبندی خویش به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را حفظ کرده است. علاوه بر آن در مواضعی که نظریه مختار خویش را مطرح می‌کند، بر این دو اصل پافشاری می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰؛ همو، ۱۳۶۸: ۲، ۳۲۸)

#### ۴-۵ - عدم پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول

کسانی که با متون عرفانی و نظریه عرفا آشنا هستند، این امر مستور نیست که عرفا مثل حکیمان مشایی عقل و بسان حکمای اشراقی، نور اقرب را به عنوان صادر اول معرفی



نمی‌کنند، بلکه آنها وجود منبسط را به عنوان صادر اول معرفی می‌کنند<sup>۱</sup> و از آن به نام‌های مختلف یاد می‌کنند. (سیدحیدرآملی، ۱۳۶۸: ۲۸۶-۲۸۷؛ ابن فناری، ۱۳۶۳: ۷۰، قیصری، ۱۴۱۶ق: ۱، ۶۹-۷۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۲-۱۴۶؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۸-۲۹، ۲۹۰-۲۹۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۶۵-۴۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۷۰-۴۷۲)

ملاصدرا نیز در نظریه نهایی خویش از نظریه حکیمان مشایی و اشراقی فاصله می‌گیرد و تحت تأثیر عرفا وجود منبسط را به عنوان صادر اول معرفی می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰؛ همو، ۱۳۶۸: ۲، ۳۲۸) اما مرحوم علامه طباطبایی با همه ارادتی که به عرفا و صدرالدین شیرازی دارد، در این مورد نظریه آنها را قرین به صواب نمی‌داند، و از نظریه آنها عدول می‌کند و عقل نخستین را به عنوان صادر اول معرفی می‌کند، در واقع از این جهت، علامه تحت تأثیر حکیمان مشایی است.

#### ۴-۶- چگونگی پیدایش کثرت در عقول

علامه طباطبایی در بدایه الحکمه چگونگی کثرت در عقول را مثل ابن‌سینا بر مبنای نظام ثلاثی تقریر می‌کند و می‌گوید:

گرچه عقل اول از جهت وجود واحد و بسیط است، اما در آن سه حیثیت امکان، تعقل ذات و تعقل واجب تعالی از یکدیگر قابل تفکیک است و این حیثیات سبب می‌شود که عقل اول، برای بیش از یک موجود، به عنوان علت نقش ایفا کند. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق:

(۱۸۹)

اما علامه در نهایه الحکمه به گونه‌ای متفاوت اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: وجود صادر اول، جلوه و سایه‌ای از وجود حضرت حق است و از تمام جهات وابسته به اوست و فاقد هرگونه استقلالی است، بدین جهت وجود صادر اول توأم با نقصان ذاتی و محدودیت امکانی می‌باشد. این محدودیت امکانی، مرتبه وجود او را مشخص ساخته و به

<sup>۱</sup> جهت توضیح بیشتر به مقاله اینجانب تحت عنوان «چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از نظر عرفا» ش ۴۰، ص ۲۴-۳۵، رجوع شود.

آن تعیین می‌دهد و مستلزم ماهیت امکانی است. سپس به عنوان جمله معترضه متذکر می‌شود که کثرت در عالم مجردات، تنها کثرت نوعی است و نه کثرت افرادی و در ادامه می‌افزاید: در صادر اول جهات متعددی وجود دارد که صدور معلول‌های متعدد را از آن ممکن می‌سازد، اما این جهات آن اندازه نیست که ایجاد بدون واسطه همه موجودات مادون عقل را، با همه کثرت و تنوعش ممکن سازد. بدین جهت لازم است عقل‌های متعدد و مترتب بر هم ایجاد شوند، تا حدی که شمار جهات و حیثیات آنها با کثرت عالم پس از عقل برابری کند و از اینجا وارد بحث کثرت طولی و عرضی عقول می‌شود و در بحث کثرت طولی عقل می‌گوید: هر عقل به دنبال عقل دیگر و در رتبه پس از آن به وجود می‌آید و با تحقق هر عقل، یک یا چند جهت کثرت در آن افزوده می‌شود، تا به عقلی برسد که واجد جهات کثرت کافی باشد، که بتواند نقش علیت برای موجودات متکثر پس از عالم عقل ایفا کند و در مورد کثرت عرضی عقول می‌گوید: بین عقول عرضی برخلاف عقول طولی، رابطه طولی نیست و هر عقل عرضی مدبر یک نوع مادی در عالم طبیعت است و نظام حاکم بر هر نوع را سامان می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۱۵ - ۳۱۸)

علامه در *نهایه الحکمه* بر خلاف *بدایه الحکمه* در مورد چگونگی پیدایش کثرت در عقل به طور واضح توضیح نمی‌دهد که آیا تابع نظام ثنائی فارابی یا نظام ثنائی سهروردی است و یا تابع نظام ثلاثی یا رباعی ابن‌سیناست؟ یا خودش در صدد طراحی نظامی جدید برای تبیین پیدایش کثرت در عقول است؟

به زعم نگارنده از این سخن علامه درباره کثرت طولی عقول «که با پیدایش هر عقل در سلسله طولی یک یا چند جهت کثرت در آن افزوده می‌شود.» (همان، ۳۱۷) - شاید تا حدی مجاز به این استنباط باشیم که ایشان در صدد ارائه طرحی نوین برای پیدایش کثرت در عقول هستند؛ زیرا بر مبنای مبانی پیش‌گفته دریافتیم براساس نظام ثنائی فارابی و سهروردی و ثلاثی و رباعی ابن‌سینا جهات کثرت در همه عقول، از عقل اول تا عقل فعال، همان دو یا سه یا چهار جهت است و با افزایش عقول طولی گرچه بر تعداد موجودات در عالم هستی افزوده می‌شود، اما بر جهات کثرت در عقول افزوده نمی‌شود.

اما حقیقت آن است که علامه طباطبایی بر خلاف بدایه الحکمه، در نهاییه الحکمه نظریه خود را درباره چگونگی پیدایش کثرت در عقول به صورت واضح و شفاف بیان نکرده است و شاید از این مطلب بتوان چنین استنتاج کرد، که علامه در گام‌های ابتدایی طرح نظریه جدید برای آن مسأله بوده‌اند، اما نتوانستند آن را به صورت کاملاً نظام‌مند و رسا عرضه نمایند.

### ۵. نتیجه‌گیری

گرچه علامه طباطبایی در ارائه نظریه نظام فیض وامدار حکیمان سلف است و نظریه او از جهات متعدد با نظریه حکیمان مشایی، اشراقی، حکمت متعالیه و ابوالبرکات بغدادی مشابهت دارد و تأثراتی از نظریه حکیمان سلف در نظریه او مشهود است، اما در مجموع با عطف نظر به مباحث مختلف و تفتن نسبت به آنها، در ترسیم نهایی هندسه معرفتی علامه طباطبایی درباره نظام فیض می‌توان به چند ویژگی ذیل اشاره کرد:

- ۱- قطع پیوند میان نظام فیض با طبیعیات کهن، ۲- پذیرش نظریه عقول،
- ۳- پذیرش عالم مثال، ۴- طرح بحث بر مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود، ۵- عدم پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول، ۶- چگونگی پیدایش کثرت در عقول.

### منابع و مأخذ

- ۱- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ۲- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، نقدالنقود فی معرفه الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ۳- ابراهیمی دنیانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- ۴- همو، بی‌تا، عقلانیت و معنویت، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

- ۵- همو، ۱۳۶۴، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۶- ابن ترکه، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ۷- ابن سینا، ۱۴۰۳ق، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر الكتاب.
- ۸- ابن سینا، ۱۳۶۳، الشفاء الاهیات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
- ۹- ابن فناری، ۱۳۶۳، مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب الجمع و الوجود، فجر.
- ۱۰- ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، الكتاب المعبر فی الحکمه، ج ۳، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
- ۱۱- اخوان الصفا، بی تا، رسائل اخوان الصفا، ج ۳، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
- ۱۲- جوادی آملی، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، قم، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۱۳- خادمی، عین الله، ۱۳۸۴، «نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد»، نامه مفید، ش ۴۷، نامه فلسفی، جلد اول.
- ۱۴- خادمی، عین الله، ۱۳۸۴، «چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه شیخ اشراق»، مقالات و بررسی‌ها، ۷۷، (۲).
- ۱۵- خادمی، عین الله، ۱۳۸۴، «چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از نظر عرفا»، خردنامه صدرا، ش ۴۰.
- ۱۶- دشتکی، غیاث‌الدین، ۱۳۸۲، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- ۱۷- رازی فخرالدین، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیه، ج ۴، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ۱۸- رازی فخرالدین و طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۳ق، شرح الاشارات، ج ۲، قم، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۱۹- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (شیخ اشراق)، ۱۹۷۶م، مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات، با تصحیح و مقدمه هنری کربین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۰- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۹۷۶م، مجموعه مصنفات، التلویحات، با تصحیح و مقدمه هنری کربین، ج ۱، تهران، انجمن اسلامی و حکمت فلسفه ایران.

- ۲۱- سهروردی، ۱۹۷۷م، شیخ شهاب الدین، مصنفات، حکمه الاشراق، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۲، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۲- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۹۷۷م، مجموعه مصنفات، رساله فی اعتقاد الحكماء، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۲، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۳- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات، بستان القلوب یا روضه القلوب، ج ۳، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۴- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۵- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات، یزدان شناخت، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۶- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات، هیاکل النور، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۷- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات، آواز پر جبرئیل، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۸- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، کلمه التصوف، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۲۹- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، اللمحات، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۳۰- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۰، شرح حکمه الاشراق، تهران، دانشگاه تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل.
- ۳۱- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی، رساله اجوبه المسائل النصیریة، حکمت.
- ۳۲- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی، شواهد الربوبیه، حکمت.
- ۳۳- شیرازی، صدرالدین، ۱۹۷۶، المبدأ و المعاد، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ۳۴- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۵۸، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، انجمن فلسفه ایران.

- ۳۵- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۰، شواهد الربوبیه، با تعلیقات حاج ملاهادی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۶- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۳، المشاعر، همراه با ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ۳۷- ۴۱- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۸، الاسفار الاربعه، ج ۱-۳ و ۷، قم، مصطفوی.
- ۴۲- شهرزوری، ۱۳۷۳، شرح حکمه الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه.
- ۴۳- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- ۴۴- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، بدایه الحکمه، قم، نشر دانش اسلامی.
- ۴۵- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، ج ۴، قم، انتشارات صدرا.
- ۴۶- طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی‌های مرتضی مطهری، ج ۵، قم، صدرا.
- ۴۷- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق - ۱۹۸۵ م، نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
- ۴۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، قواعد العقاید، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
- ۴۹- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، رساله فی العلل و المعلولات، بیروت دارالاضواء چاپ دوم.
- ۵۰- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، رساله صدور الکثره عن الواحد، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
- ۵۱- فارابی، ۱۳۷۱، التعلیقات، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۵۲- فارابی، ۱۹۸۶ م، رساله فی العقل، بیروت، دارالمشرق.
- ۵۳- فارابی، ۱۹۰۷ م، عیون المسائل، مصر، مطبعه ستاره، چاپ اول.
- ۵۴- فارابی، ۱۹۹۶ م، کتاب السیاسه المدنیه، بیروت، دار و مکتبه الهلال، الطبعة الاولى.
- ۵۵- فارابی، ۲۰۰۲ م، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

- ۵۶- فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۰، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.
- ۵۷- قیصری، داود بن محمد، ۱۴۱۶ ق، مطلع فصوص الکلم فی معانی نصوص الحکم، ج ۱، دارالاعتصام، الطبعة الاولى.
- ۵۸- مدرس زنوزی، آقا علی، ۱۳۷۶، بدایع الحکم، الزهراء، چاپ اول.
- ۵۹- مجلسی، بی‌تا، بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه.
- ۶۰- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ ق، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
- ۶۱- مهریزی، مهدی و ربانی، هادی، ۱۳۷۸، شناخت‌نامه علامه مجلسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶۲- نظام الدین، احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، انواریه، با تصحیح و مقدمه حسین ضیائی و آستیسیم، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.