

میانی‌اندیشی صدرایی در هستی‌شناسی، متکی بر وجود منبسط

مجید طاوسی ینگابادی^۱، فروغ السادات رحیم‌پور^۲، جعفر شانظری گرگابی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۳/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۱/۱۰)

چکیده

فلاسفه مسلمان به منظور تبیین نحوه ارتباط میان مراتب هستی، اموری را به مثابه میانی‌ها مطرح ساخته‌اند. در فلسفه ملاصدرا، وجود منبسط، به عنوان صادر اول، میان هویت غیبیه و ماهیات قرار دارد. این وجود مجرای میانی هستی‌شناختی اصالت، وحدت و تشکیک در وجود است. بنابراین هستی‌شناسی مبتنی بر نقش میانی این وجود، ظهور میسوطی است از میانی‌اندیشی صدرایی. بر اساس این ساختار میانی‌اندیشانه، امکان بی‌نهایت امور میانی وجود دارد که اگرچه نام و تعیین آن‌ها ناشناخته است ولیکن وجود آن‌ها انکار ناپذیر است. وجود منبسط وجود واحدی است که در عین حال شامل مراتب بی‌نهایت است و همیشه مرتبه‌ای میانی، میان دو مرتبه هستی‌شناختی از این وجود، قابل فرض است. بنابراین همه هویت‌هایی که فلاسفه پیشین به عنوان میانی‌ها بدان اشاره کرده بودند، می‌تواند به عنوان مراتب این وجود واحد تبیین شود. ثمره چنین تبیینی را در حل مسائلی نظیر وحدت و کثرت فعل خداوند، حقیقت علم و جایگاه کلام و صورت نوعیه می‌توان مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود؛ تشکیک وجود؛ ملاصدرا؛ میانی‌اندیشی؛ وجود منبسط؛

وحدت وجود

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان؛ Email: tavoosimajid@ltr.ui.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛

Email: fr.rahimpoor@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ Email: jshanzari@yahoo.com

۱. درآمد

از عمده‌ترین دغدغه‌های فکری، خصوصاً در حکمت اسلامی، تلاش برای تبیین نحوه ربط ساحات دوگانه‌ای نظیر ربط واحد به کثیر، حادث به قدیم، متغیر به ثابت و مقید به مطلق است. حکما به مقتضای نحوه هستی‌شناسی خود، میان ساحات مذکور و نیز دوگانه‌های محدودتری نظیر مجرد و مادی، نفس و بدن، امری را به مثابه امر میانه لحاظ کرده‌اند. توجه به کارکرد میانی این امور، هم تسهیل‌کننده نحوه تبیین‌های فلسفی حکما در برخی بحث‌ها است و هم در نهایت خود را به مثابه یک ضرورت هستی‌شناسانه و مقتضای نحوه اندیشه آن‌ها نشان می‌دهد. از این‌رو تحلیل میانی‌اندیشی هم نظر به مصادیق امور میانی در آثار حکمای مسلمان دارد و هم نظر به نحوه کارکرد آن‌ها به مثابه امر میانی و نحوه ابتدای تبیین‌های هستی‌شناسانه بر امور میانه دارد.

«میانی» در لغت یک صفت نسبی است به معنای «منسوب به وسط» یا «منسوب به میان» یا «آن‌که یا آن‌چه نسبت به میان دارد» [۷، ذیل میانی]. میانی در این پژوهش به هر آن امری اطلاق می‌شود که در میانه دو ساحت هستی‌شناختی یا میانه دو مرتبه از مراتب هستی که در طول یکدیگر هستند، قرار می‌گیرد و بین این دو ساحت و دو مرتبه ارتباط برقرار می‌کند، به نحوی که نسبت و سنخیت میان این دو ساحت یا دو مرتبه ضرورتاً چنین میانجی یا واسطه‌ای را اقتضاء دارد. از جمله این میانی‌ها در متون فلسفه اسلامی می‌توان از عقول (میانه خداوند و انسان)، افلاک (میانه عقول و عالم تحت قمر)، روح بخاری (میانه نفس و بدن)، عالم مثال (میانه عالم عقول و عالم ماده)، خیال (میانه عقل و حس)، نام برد. در متون مختلف فلسفه اسلامی معادلی که برای «میانی» (با معنایی که در اینجا مورد نظر است) وجود دارد بیشتر «متوسط» یا «متوسط بین» و «وسط» است [نک: ۱۰، ص ۱۴۸؛ ۶، ص ۲۳؛ ۲۶، ص ۷۰ و ۲۲۵؛ ۲۷، ص ۲۶۲ و ۶۰۰؛ ۳۰، ج ۶، ص ۴۰۶؛ ۳۰، ج ۷، ص ۲۶۴؛ ۳۰، ج ۹، ص ۳۰، ۷۴، ۷۶ و ۲۲۸]. اگرچه که بر اساس تبیین‌های متأخر اصل وجود برخی از امور میانی مندرج در آثار حکمای متقدم مورد تردید و انکار واقع شده‌اند ولیکن همچنان مطالعه نقش میانی آن‌ها در تبیین‌ها می‌تواند رهنمون به نحوه‌ای از اندیشه باشد که ناگزیر از لحاظ میانه‌ها است، بدین ترتیب «میانی اندیشی» نحوه و یا ساختاری از هستی‌شناسی را مراد دارد که با لحاظ کردن ساحات میانی دو حوزه یا دو مرتبه از هستی و ناظر به ضرورت سنخیت میان مراتب، بسط می‌یابد، از این رو میانی‌اندیشی در تفکر اهمیتی به مراتب بیشتر از مصادیق امور میانی (به عنوان شواهدی بر میانی‌اندیشی) خواهند یافت، اگرچه که

مطالعه نحوه کارکرد مصادیق امر میانی، بستری برای بدست آوردن این ساختار و یا نحوه تفکر است.^۱

در میان آثار حکمی اسلامی، فلسفه صدرای میانی است برای به آزمون‌گذاردن امور میانی و میانی‌اندیشی، زیرا از یک سو ملاصدرا بیش از حکمای سابق به اموری نظیر کارکرد خیال و عالم مثال و جایگاه نفس در مسائل هستی‌شناختی توجه دارد و از سوی دیگر با تکیه بر اصالت، وحدت و تشکیک در وجود، به نظر می‌رسد با لحاظ همه مراتب میانی هستی‌شناختی، بهتر می‌تواند به تبیین مسائلی نظیر ربط کثیر به واحد، حادث به قدیم، متغیر به ثابت، مقید به مطلق و امثال چنین دوگانه‌هایی بپردازد. وجود عینی اصل صدرایی، در عین وحدت، واجد مراتبی است. حذف مراتب و حذف اصل مرتبه‌مندی، تباین وجودات و نفی اصل وحدت را در پی دارد و این هردو از حکمت او تحاشی دارند. بنابراین در تشکیک، ناگزیر از لحاظ مراتب میانی و در نتیجه هویت میانی هستیم و بدون آن‌ها، در این ساختار، توجیهی برای ربط دو تعیین یا دو ماهیت در دست نخواهد بود. بدین ترتیب نگارنده بر آن است تا به سوالات زیر در بازخوانی میانی هستی‌شناسی صدرایی پاسخ دهد:

۱. ناظر به میانی هستی‌شناسی صدرایی، چه امری به عنوان «میانی» ایفای نقش می‌کند؟
۲. میانی اصالت، تشکیک و وحدت وجود چگونه در این امر میانی جریان می‌یابند؟
۳. در کار آوردن این میانی و میانی‌اندیشی حول آن، چه تفوق و مزیتی بر میانی‌های سایر حکما در ربط سطوح هستی دارد؟

۱. بازخوانی فلسفه اسلامی ذیل عنوان میانی‌اندیشی می‌تواند یکی از مدخل‌ها برای ورود به گفت‌گویی از جنس فلسفه تطبیقی باشد، زیرا به نظر می‌رسد این ساختار از تفکر در فلسفه‌های دیگر نیز نمود دارد. تنها به عنوان یک نمونه برجسته می‌توان جایگاه مفهوم وساطت (mediation) و بی‌واسطگی (immediacy) را در فلسفه هگل مورد بررسی قرار داد [۴، ص ۳۸۵-۳۹۰]. در دو منبع زیر کراراً این عناوین تکرار شده و مورد بحث قرار گرفته است:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*. Translated by A.V. Miller. New York: Humanity Books. 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Translated by George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press. 2010.

و بند ۱۲ از کتاب زیر (ص ۱-۴۰) دیدگاه هگل را در این باره به طور خلاصه و روشن بسط داده است:
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic*. Translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. New York: Cambridge University Press. 2010.

۴. ثمرات میان‌اندیشی در پایگاه این امر میانی چیست؟

نگارنده در پی آن است تا صرفاً ناظر به مبانی هستی‌شناسی او، وجود منبسط را مجرای برای بازخوانی مبانی صدرایی، به مثابه مبانی میان‌اندیشی قرار دهد تا به قدر جامعی برای تبیین همه امور میانه، ذیل ساختاری واحد دست یابد. بدین ترتیب مختصات وجود منبسط به عنوان کلیدی‌ترین میانی و جامع همه آن‌ها به لحاظ هستی‌شناختی مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۲. پیشینه تحقیق

هر یک از اموری که در این مقاله تحت عنوان میانه‌ها در فلسفه صدرایی مطرح است بی‌شک تاکنون به نحو مجزایی موضوع تحقیقات متعدد و مستقل بوده است، اما به عنوان یک ضرورت فراگیر یا مبنایی عام، به میانی‌ها و روش میان‌اندیشی پرداخته نشده است. «میانی» عموماً در عناوین این دست پژوهش‌ها در معنای صفتی برای یک عالم یا یک قوه استفاده شده تا به عالم مثل معلقه یا به قوه خیال اشاره داشته باشد ولیکن در این پژوهش تکیه بر معنای اسمی «میانی» است و مضاف بر آن اگر تبیینی از امور میانه صورت می‌گیرد، تمرکز بر روی نحوه نمودار شدن آن‌ها به عنوان بخشی از ساختار میان‌اندیشی است. اثری که به نحوی منسجم به میان‌اندیشی در فلسفه صدرای و احصاء مؤلفه‌های میانی در فلسفه او و یا ارتباط میان‌اندیشی و مبانی هستی‌شناختی صدرای پرداخته باشد، یافت نشد، اما آثاری وجود دارند که مقدمه و بستری هستند برای پژوهش‌هایی مانند مقاله حاضر که در جستجوی ساختارها و مؤلفه‌های عام فلسفه اسلامی هستند، برخی از این آثار عبارت‌اند از:

- **فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**: هانری کربن^۱ در برخی آثار خود به میانی‌ها در تفکر ایرانی و اسلامی توجه داشته است [38, p. xiii, 87 & 304; 39, p.14]. او گاهی سرزمین ایران، عالم افلاک، فرشتگان، امامان، عالم مثال و نفس را به مثابه امور میانی و نیز ظهور و بروز میان‌اندیشی ایرانی تحلیل کرده است. کربن در *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی* [نک: ۲۴، ص ۱۲۰-۱۲۳]، میان‌اندیشی را به عنوان وجه ممیزه فلسفه اسلامی - ایرانی مورد بررسی قرار داده است. یکی از نکات مثبت در بررسی‌های کربن پرداختن به بحران غربی به مثابه عدول از میان‌اندیشی در پیروی از ابن‌رشد و ترک

1. Henry Corbin (1978-1903)

شیوه تفکر سینوی و جایگاه افلاک در فلسفه او به عنوان امر میانی است. تحقیقات کربن متمرکز بر عالم میانه هستند ولذا پرداختن به افلاک، امام و حتی اندیشه شیعی و ایرانی ذیل پیوستگی با عالم مثال و بیش از همه تحت تأثیر اندیشه شیخ اشراق و معنای مورد نظر او از عالم مثال، صورت گرفته و کمتر به سایر امور میانه (خصوصاً در آثار صدرار و ناظر به مبانی هستی‌شناسی او) پرداخته شده است.

- «عالم میانه در فلسفه اشراق و فلسفه‌های وحدت وجودی»: منیژه پلنگی در اثری با عنوان مزبور [۵] به دنبال آن است که عالم میانه را مقتضای فلسفه‌هایی بداند که قائل به وحدت سنخی وجود هستند. او تحت تأثیر کربن و با معیارهایی برگرفته از آثار او به نقد دستگاه اشراقی سهروردی می‌پردازد تا تعارض نحوه تقابل نور و ظلمت را با اندیشه عالم میانه نشان دهد. در خلال تحقیق مزبور، نگارنده معتقد است جایگاه صحیح عالم مثال را صرفاً در فلسفه صدرار و به سبب تکیه بر وحدت وجود و تشکیک وجود می‌توان توضیح داد. اگرچه در مقاله مذکور، به تأثیر‌پذیری فلسفه اسلامی از فلسفه افلاطونی اشاره شده و اصل بهره‌مندی در گرایش به میانی‌اندیشی مورد تحلیل واقع گردیده، اما به سایر امور میانه و نیز ساختارهای عام و مبانی دیگر در تفکر صدرایی که منجر به بروز امری به عنوان عالم میانه در فلسفه ایشان شده، پرداخته نشده و البته که اساس کار مقاله نیز نقد دستگاه اشراقی است و پرداختن به آراء ملاصدرا، ابن عربی و افلاطون صرفاً در این راستا بوده است.

۳. شواهدی بر میانی‌اندیشی در فلسفه اسلامی

متون متعدد در گذشته حکمت اسلامی تاکنون، گواه توجه به امور میانی و اتخاذ میانی‌اندیشی در نحوه تفکر و تبیین‌های هستی‌شناختی است. فارابی در جهت تبیین وحی و نیز در مقام بیان اوصاف ربیب مدینه، عقل فعال را واسطه در وحی خداوند بر انسانی می‌داند که کامل‌ترین و سعادت‌مندترین انسان‌ها است. در این بیان، بر چنین انسانی، به سبب افاضه عقل فعال بر عقل منفعل او، اطلاق حکیم و فیلسوف می‌شود، و به سبب افاضه عقل فعال بر متخیله او، اطلاق نبی و مندر می‌شود. در این مقام دو امر میانه دیگر نیز وجود دارند: یکی عقل مستفاد که واسطه میان عقل فعال و عقل منفعل است و دیگری خود رئیس مدینه که واسطه برای ایجاد ریاست‌های متأخر از او است [۲۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ ۲۲، ص ۸۸ و ۸۹].

ابن سینا، در آثار خویش نشانه‌هایی از پذیرش میانه‌ها و میانی‌اندیشی به مثابه یک ضرورت را دارا است. به عنوان مثال او روح بخاری را متعلق بی‌واسطه نفس ناطقه می‌داند، چراکه در نظر او رابطه مستقیم بدن و اعضاء، از آن جهت که امور کثیف طبیعی هستند، با نفس ناطقه امکان‌پذیر نیست و لذا در این میان واسطه‌ای لطیف (روح بخاری) که بالاترین مرتبه مادیت و پایین‌ترین مرتبه تجرد را داراست، مورد نیاز می‌داند [۳، ص ۱۲۲ و ۱۲۴]. نمونه دیگر افلاک هستند؛ اگرچه باید ابن‌سینا را در زمره فلاسفه‌ای دانست که عالم میانی مثال را نپذیرفته‌اند، ولیکن نمی‌توان جایگاه میانی افلاک را در اندیشه او نادیده گرفت، خصوصاً در مواضعی نظیر نمط هشتم اشارات که برای هموار ساختن راه برای مبعوث شدن نفوس فاقد صور معقول تلاش می‌کند، ابن‌سینا این رأی را موجه به شمار می‌آورد که نفوس بله (فاقد صور عقلی) پس از مرگ و قبل از مبعوث شدن در قیامت، به افلاک ملحق می‌شوند و جسم فلکی را موضوع تخیلات خود قرار می‌دهند و به این وسیله شایستگی حشر و بعث در آخرت را بدست می‌آورند [۲، ج ۳، ص ۳۵۵].

در بیان ابن‌سینا مشابهتی میان جسم فلکی و روح بخاری از حیث آمادگی تعلق به نفس وجود دارد. ملاصدرا نیز چنین مسانخت و کارکرد مشترکی را در نظر داشته است، زیرا در بحث تعلق نفس ناطقه به جسم، جسمی را متعلق نفس می‌داند که در داشتن بیشترین آمادگی و استعداد برای تعلق به نفس، به جسم فلکی شباهت دارد و آن چیزی جز روح بخاری نیست [۲۵، ص ۳۹۹].

در فلسفه سهروردی امور میانی بسیاری را می‌توان سراغ گرفت ولیکن نکته قابل توجه آن است که سهروردی با تکیه بر «قاعده امکان اشرف» عملاً قاعده‌ای را در جهت اثبات امور میانه به کار بسته است. او با تکیه بر این قاعده، به عنوان یکی از فروع قاعده الواحد، به اثبات عقول پرداخته [۱۶، ص ۱۱۶؛ ۱۸، ص ۲۲۸] و اساساً آن را به عنوان یکی از طرق شش‌گانه اثبات عقول مطرح ساخته است [۱۳، ص ۱۸۴]. به‌علاوه او بر همین اساس قائل به جهات سه‌گانه اشرف، اخس و وسط، در هر عقل می‌شود و قاعده دیگری را تحت عنوان صدور «اشرف از اشرف، اخس از اخس و وسط از وسط» نتیجه می‌گیرد [۱۷، ص ۶۵؛ ۱۸، ص ۲۳۳؛ ۱۲، ص ۶۳ و ۶۴؛ ۱۵، ص ۹۵ و ۹۶؛ ۱۰، ص ۱۴۸]. سهروردی جایگاه میانه افلاک و صور مندرج در آن‌ها را از همین راه تبیین می‌کند [۱۹، ص ۸۸ و ۸۹؛ ۱۴، ص ۴۳۵؛ ۱۶، ص ۱۱۷ و ۱۱۸]. جایگاه میانی ارباب انواع نیز از طریق همین قاعده در دستگاه اشراقی به اثبات می‌رسد [۱۱، ص ۱۴۳-۱۴۶].

خواجه نصیر طوسی نیز در زمره حکمایی است که در آثار خود به امر میانی توجه داشته است، به عنوان نمونه او در رساله *تصورات یا روضة التسليم* پس از آن که میان سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی تمایز می‌نهد، از اصطلاح «نفس خیالی» بهره می‌برد تا به امری مابین نفس حیوانی و نفس انسانی اشاره کند. نفس خیالی از یک طرف با حس و محسوسات مرتبط است و از طرف دیگر با عقل و معقولات. نفس خیالی اگر با نفس حیوانی متحد شود، در تخیل نیازمند آلت جسمانی است و بعد از فنای آلات، فانی خواهد شد اما اگر با نفس انسانی متحد باشد، در درک معانی، فارغ از آلت جسمانی است و بنابراین باقی به بقای نفس انسانی خواهد بود [۶، ص ۲۳ و ۲۴]. گویی ملاصدرا نیز در بحث تجرد قوه خیال و همراهی آن (به عنوان یکی از شئون نفس) در مراحل بعد از مرگ، از قدمایی نظیر خواجه طوسی پیروی کرده است [نک: ۳۰، ج ۹، ص ۱۹۲، ۱۵۲ و ۲۱۹].

نقش دهر به عنوان میانی سرمد و زمان، جایگاه ویژه‌ای در ما بعد الطبیعه میرداماد دارد. او مؤیداتی از حکمای پیشین در این باره نقل می‌کند [۳۵، ص ۳-۱۵] ولیکن متن فلسفه او عملاً تبیینی تفصیلی از مسأله دهر و لوازم مبتنی بر آن است، به نحوی که میانی‌های مطرح در آثار حکمای پیشین، نظیر مثل افلاطونی، قول صور علمیه الهی در فلسفه مشاء و نیز قول عالم مثال و ارباب انواع در حکمت اشراق را بر همین اساس رد می‌کند [۳۵، ص ۱۵۹-۱۶۱]. به عنوان نمونه‌ای از میانی‌اندیشی میرداماد مبتنی بر جایگاه دهر، می‌توان به این نکته اشاره کرد که در بحث نسبت خداوند و زمانیات و یا به تعبیری ربط میان ثابت و متغیر، دهر در جایگاه میانه خود، وعائی است که تقدّم و در عین حال معیّت خداوند با حادثات زمانی و نیز تأخر آن‌ها از واجب تعالی را توجیه می‌سازد؛ تقدّم واجب تعالی بر حادثات زمانی، تقدّم سرمدی و به جهت تحقق آن‌ها در دهر و به واسطه زمان است و معیّت خداوند با آن‌ها معیّت دهری است، چنان‌که تأخر آن‌ها از واجب تعالی نیز تأخر دهری خواهد بود. لاجرم بدون آن که تقدّم و تأخر و معیّت زمانی برای واجب تعالی نسبت به زمانیات قائل شویم، این نسبت‌ها بواسطه دهر میان واجب تعالی و زمانیات برقرار می‌شود [۳۶، ص ۴۵۸]. بدین ترتیب متغیر از آن جهت که در زمان قرار دارد، متغیر است، نه از آن جهت که در دهر واقع شده است، از این روی همراهی خداوند و ثابتات با آن نیز به جهت دهر است و نه به حسب زمان [۳۵، ص ۱۰۵].

چنین قرابت‌ها و گاه همسانی‌هایی که در مواضع مختلف میان حکمای سلف و ملاصدرا، در اصل لحاظ امور میانی، دیده می‌شود به یک نحوه تفکر ارجاع دارد که به صورت هم‌نواپی

حکما در اصل وجود داشتن میانی‌ها و اتفاق نظر بر ضرورت آن‌ها نمودار شده است، اما دستگاه صدرایی با تکیه بر اصالت وجود، وحدت وجود عینی و تشکیک در آن، زمینه‌ساز تبیینی عام برای درک میانی‌ها به مثابه مراتب میانی‌هستی و هستی‌شناسی شده است زیرا هستی و امر مساوق با آن، یعنی معرفت، هر دو در نظر صدر مرتبه‌مند هستند.

۴. میانی‌اندیشی صدرایی، مبتنی بر وجود منبسط

مسائل وجودشناختی حکمت صدرایی، در هم تنیده‌اند، به نحوی که فهم هر مسأله، بر فهم مسائل دیگر مؤثر است و فهمی دیگرگون از یک مسأله ممکن است به دگرگونی فهم از مسائل دیگر و صورتبندی متفاوت از آن‌ها بیانجامد. حداقل دو نحو تمایز و نحوه تبیینی که برای این تمایزها ارائه شده است، سرآغاز پیچیدگی مسائل فلسفه صدرایی است: یکی تمایز میان واجب و ممکن و دیگری تمایز میان ممکنات (موجودات)؛ از سویی اگر بنابر قاعده سنخیت میان علت و معلول، میان واجب‌تعالی و ممکنات (از آن جهت که معلول خداوند هستند) سنخیتی قائل شویم، باید تبیین ارتباط میان آن‌ها را متکی بر «واسطه» یا یک «حد مشترک» سازیم. حال اگر این حد مشترک خود وجود (نفس‌التحقق) باشد، سؤال آن خواهد بود که تمایز واجب‌تعالی با موجودات به چه باز می‌گردد. از سویی دیگر اگر بنا بر آن باشد که در تبیین این ارتباط، حد مشترکی میان آن‌ها قائل نشویم تا وحدت حقه واجب‌تعالی مخدوش نگردد، به هر روی باید برای تمایزی که میان ممکنات (معالیل) متکثره وجود دارد، تبیینی بسزا ارائه کرد [۲۹، ص ۴۷، مقدمه]. نگارنده مقاله برای خروج از این پیچیدگی و در جستجوی نقطه آغازی برای تحقیق در فلسفه صدرا، وجود منبسط و نقش میانی آن بین واجب‌تعالی و موجودات را ملاک بازخوانی مبانی هستی‌شناسی صدرایی قرار داده و آن‌ها را به میانی‌اندیشی صدرایی ارجاع خواهد داد.

۴-۱. وجود منبسط؛ میانی‌هویت غیبیه و موجودات

در نظر صدرا سه مرتبه از موجودیت برای امور می‌توان لحاظ کرد: یکی وجودی که تعلق به غیر ندارد (هویت غیبیه) و دیگری وجودی که تعلق به غیر دارد (وجودات)، با طرح این تقسیم دوشقی، به نظر می‌رسد دیگر جای طرح وجود دیگری نباشد، ولیکن صدرا از مرتبه سوم، و در واقع مرتبه میانی دو مرتبه قبل، تحت عنوان وجود منبسط یاد می‌کند. در توضیح این مراتب باید گفت:

- مرتبه اول، اسم و رسمی ندارد و از این روی متعلق ادراک نیز واقع نمی‌شود، این مرتبه مقام احدیت است و نزد عرفا به «وجود حق» شناخته می‌شود و در نسبت با مراتب بعدی وجود، مرتبه مفیض است.

- مرتبه دوم مربوط به وجوداتی است که مقید به اوصاف و احکامی تحت عنوان حدود هستند و شامل همه موجودات ماهوی از عقل گرفته تا جسم و از جواهر گرفته تا اعراض، می‌شود. این مرتبه، مرتبه «اثر» خداوند است و نزد عرفا به «وجود مقید» شناخته می‌شود. اما مرتبه سوم که در اینجا مقصود ماست و به نحوی بر مرتبه پیشین تقدم دارد، مربوط به وجود منبسط است؛ وجود منبسط، همان «ظهور» هویت غیبیه است [۹، ص ۴۴۷]، این مرتبه را که «فعل» یا «فیض» خداوند نیز نامیده‌اند، به «وجود مطلق» می‌شناسند [۲۶، ص ۱۸۹؛ ۳۰، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۷؛ ۲۹، ص ۳۱۳]، البته باید خاطر نشان ساخت که اوصاف «عموم» و «اطلاق» اگر چه در باب مفاهیم مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما زمانی که حکما آن را در باب وجود به کار می‌برند، «سعه» و «احاطه» را مراد می‌کنند [۹، ص ۵۴۶].

وجود منبسط وجودی است عام ولیکن از آن جا که وجود، عین تحصل و فعلیت است و متفاوت است از وجود عام بدیهی (اعتبار عقلی صرف)، «شمول» و عام بودن این وجود، به نحو کلی طبیعی و عقلی نخواهد بود، زیرا کلی طبیعی و عقلی برای متحصل شدن نیازمند به ضمیمه محصل است. اگر بخواهیم تصویری از عمومیت وجود منبسط بیابیم، باید گفت ممکنات و ماهیات به مثابه هیكل‌ها و لوح‌هایی هستند که این وجود بر آن‌ها گسترده شده است. بنابراین وجود منبسط منحصر و مقید به هیچ وصف و عنوانی نیست بلکه با تمامی تعین‌ها و تحقق‌ها، موجود است و به تعبیر دقیق‌تر حقایق خارجی از «مراتب» حقیقت این وجود و «نحوه‌ها» و «اطوار» تعین این وجود، «منبعث» شده‌اند. این وجود در اتحاد با هر ماهیت، عنوان آن ماهیت را به خود می‌گیرد، بنابراین در عین وحدتی که دارد، متعدد به تعدد موجودات است و به همین خاطر است که عرفا آن را «اصل العالم» (و نیز «نفس الرحمن»، به مناسبت «و رحمتی وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ») نامیده‌اند. نسبت وجود منبسط را به موجودات، نسبت هیولای اولی به اجسام شخصی و یا نسبت کلی طبیعی به انواع و اشخاص تلقی کرده‌اند و دلیل استفاده از چنین تمثیل‌هایی عدم دسترسی علم حصولی به کیفیت گستردگی و سریان این وجود بر ماهیات است [۳۰، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۰؛ ۳۳، ص ۷-۵؛ ۲۶، ص ۱۸۸؛ ۲۷، ص ۴۱]. به نظر می‌رسد تبیین این شق از وجود که به لحاظ منطقی و بعد از طرح یک تقسیم دو شقی جایگاهی ندارد،

تنها ناظر به تعین میانی آن، امکان‌پذیر باشد، اما در بررسی نقش میانی وجود منبسط در تبیین‌های صدرایی، ناگزیر پای مبانی هستی‌شناسی صدرایی به میان می‌آید، به نحوی که وجود منبسط مبنای جریان این مبانی می‌شود و سرانجام هستی‌شناسی صدرایی با تکیه بر وجود منبسط، به صورت میانی‌اندیشی نمودار می‌شود. این تبیین نیازمند آن است که در گام‌های سه گانه، مبانی هستی‌شناسی صدرایی در نسبت با وجود منبسط بازخوانی شوند.

۱-۴-۱. اصالت وجود منبسط و جایگاه میانی آن: اوصافی که درباره وجود منبسط ذکر شد، به‌تمامه قابل انطباق بر اوصاف وجود در *الشواهد الربوبیه* است، جایی که صدرا پیش‌تر، از تحقق و اصالت وجود سخن رانده است و حال در مقام بیان کیفیت شمول وجود بر موجودات است، ولیکن از اصطلاح «وجود منبسط» نشانی نیست: «شمول وجود بر اشیاء مانند شمول کلی بر جزئی‌ها نیست...، بلکه شمول آن از باب انبساط و سریان بر هیكل ماهیات است، سریانی که مجهول‌التصور است، پس وجود - در عین آن که امری شخصی و متشخص به خود است و تشخص‌دهنده به امور دارای ماهیات کلیه‌ای است که به آن موجود می‌شوند - مجاز است که گفته شود که به حسب ماهیات، دارای حقایق مختلفه است، که هر یک از ماهیات متحد است با مرتبه‌ای از مراتب آن و درجه‌ای از درجات آن، مگر موجود اول، که ماهیت در آن راه ندارد به هیچ وجه...» [۲۶، ص ۱۳۵].

چنان که مشهود است، در اینجا به سه مرتبه سابق‌الذکر و حتی تمایز واجب‌تعالی از وجود دارای مراتب نیز اشاره شده است. بنابراین می‌توان گفت حداقل یکی از معانی «اصالت وجود» نزد ملاصدرا، «اصالت وجود منبسط» است، زیرا تنها این وجود است که حقیقت واحد گسترده بر ماهیات است و ماهیات در اتحاد با مراتب همین حقیقت واحد است که متصف به وجود می‌شوند. پس معنای دقیق اصالت وجود صدرایی آن است که خارج را نه وجودات، بلکه وجود (وجود منبسط) پرکرده است و حقیقت هر موجودی، به مرتبه‌ای از مراتب این وجود واحد باز می‌گردد. صدرا از رابطه این وجود با سایر موجودات به اولویت و عدم اولویت در تحقق، تعبیر می‌کند، زیرا حقیقت همه امور (که وجود خاص هر یک از آنها است)، به این وجود باز می‌گردد [۳۰، ج ۱، ص ۳۹]. وجود حقیقتی عینی است که هم نسبت به یک شیء (با توجه به وجود به مثابه امری ذی‌مراتب) «أحق» به تحقق است و هم نسبت به همه اشیاء (با توجه به وجود به مثابه امری واحد)، زیرا همه اشیاء تحقق خویش را از وجود دارند [۲۶، ص ۱۳۴].

سبزواری در تبیین نقش میانی وجود منبسط، آن را دارای دو حیثیت می‌داند؛ از یک حیثیت، ایجاد حقیقی خداوند است که از ماهیات طرد عدم می‌کند و بواسطه آن، آثار ماهیات بر آن‌ها مترتب می‌شود. وجود منبسط از این حیث، اضافه به حق تعالی دارد. از حیثیت دیگر، وجود منبسط، وجود ماهیات است و از این حیث، به واسطه مراتب خود، اضافه‌ای به ماهیات نیز دارد [۹، ص ۴۹۹]. بدین ترتیب نزد سبزواری وجود منبسط همان اضافه قیومیه خداوند است. او همه صفات اضافی و نسبی را از آن حیث که تکیه به اضافه واحد قیومیت دارند، به وجود منبسط باز می‌گرداند، زیرا وجود منبسط نیز در هر امری به حسب آن امر است و گرنه خود، حقیقتی است دارای وحدت، چنان‌که اضافه خداوند به امور نیز واحد است و اتصاف آن به کثرات به دلیل متعلقات این اضافه است [۸، ج ۱، ص ۳۶۸ و ۳۶۹]. اضافه قیومیه مبدأ تمامی وجودات و ظهورات است، از این حیث اضافه قیومیه (اضافه اشراقیه)، «برزخ البرازخ» است زیرا او همان وجود منبسطی است که میانه «کنز مخفی» (ذات غیب الغیوبی واجب تعالی) و وجودات مقید قرار دارد. اعیان ثابت‌ه که وجود علمی دارند از تعلق اضافه اشراقیه خداوند به آن‌ها و به حسب هر یک از آن‌ها، از وجود علمی به وجود عینی می‌رسند [۸، ج ۳، ص ۵۴۷ و ۵۴۸؛ ۹، ص ۴۲۰]. از این‌رو است که با تعبیر «میانی میانی‌ها» (برزخ البرازخ) می‌توان چنین گفت که اگرچه مبانی هستی‌شناسی صدرایی در همه تعینات جریان دارند ولیکن، اولاً، این مبانی در وجود منبسط جریان می‌یابند، چراکه هر یک از این تعینات مراتب و ظهوراتی از آن وجود واحد سریانی هستند.

صدرا با قرار دادن یک امر میانه به عنوان امر اصیل، در واقع این تفاوت بنیادین را در میانی‌اندیشی خود با سایر حکما دارد که آن‌ها هیچ‌یک نه تنها چنین میانی فراگیری را مطرح نساخته‌اند، بلکه ضرورتی نیز در اثبات عینیت و اصالت یک امر میانی، در مقابل اعتباریت امور دیگر، ندیده‌اند. اما تکیه کردن بر وصف «اصالت»، به تنهایی نمی‌تواند مزیت میانی‌اندیشی صدرایی را بر میانی‌اندیشی سایر حکما نشان دهد، زیرا امور میانی مطرح در آثار دیگر حکما اگرچه متصف به اصالت یا اعتبار نشده باشند، اما همگی امور عینی خارجی هستند و از این روی با وجود منبسط تفاوتی ندارند، حال باید به دنبال اوصافی دیگر باشیم، که امور میانی دیگر نمی‌توانند متحمل آن باشند.

۴-۱-۲. وحدت وجود منبسط و کثرت مراتب آن، مصحح نقش میانی وجود منبسط: ناظر به مبانی هستی‌شناسی صدرایی، صادر اول وجود منبسط است^۱ [۳۰،

۱. نزد ملاصدرا صادر اول باید «احدی الذات و الهویة» باشد [۲۵، ص ۱۸۸]. او گاهی صادر اول را عقل اول دانسته است [نک: ۳۱، ص ۷۸ و ۷۹؛ ۳۰، ج ۷، ص ۱۱۶؛ ۲۸، ص ۲۸۳؛ ۳۲، ص ۱۴۹ و ۱۵۰] و معنای صادر اول بودن عقل اول در بیان حکما را نیز به تفصیل تبیین ساخته است [۳۰، ج ۲، ص ۳۳۲]. در نظر او عقل اول، همان حقیقت محمدیه است [۲۸، ص ۲۸۱؛ ۲۵، ص ۴۹۵]. اما در *المشاعر* صادر اول را همان «عالم امر الهی» دانسته است. در این عالم «ارواح قدسی» قرار دارند که بر مجموع آن‌ها اطلاق «روح القدس» می‌شود، زیرا همگی به منزله امر واحد «کن» هستند و از این روی در زمره عالم به معنای ماسوی الله قرار ندارند، بلکه در نزدیکی تام به قرب احدی و از انوار ذات او هستند [۲۷، ص ۶۹ و ۷۰]. سبزواری نیز «امر واحده» در «و ما أمرنا إلاً واحده» [۱، سوره ۵۴، آیه ۵۰] را وجود منبسط می‌داند، زیرا با وحدت خویش شامل همه کثرات است و «صدر آن، صدور همه وجودات است»، بنابراین اگر مراد از «امر واحده» عقل اول باشد نیز به جهت شمول آن بر همه عقول و بلکه بر همه تحصّلات است. از این رو به نظر می‌رسد هر امری که صادر اول لحاظ شود باید امری باشد که دارای وحدت حقه ظلیه باشد و در عین حال تنها به تکرر موضوعاتی که بر آن‌ها شمول دارد، متصف به کثرت شود [۸، ج ۲، ص ۴۴۸]. می‌توان گفت صدرا در پی آن است که صادر اول را امری تصویر کند که واحد و جامع عقول به مثابه تعینات باشد و از این رو است که به نظر می‌رسد معادل دانستن «کن» با وجود منبسط به عنوان صادر اول تناسب بیشتری با مبانی اصالت وجود دارد. مصحح چنین تبیینی بیانی از ملاصدرا است که در آن معتقد است اگر حکما بر اساس قاعده الواحد، صادر اول را عقل دانسته‌اند به جهت لحاظ موجودات در تباین و تمایزی است که در تعین خویش دارند؛ بدان معنا که اگر تباین میان موجودات متعین و تفصیل ماهیات و وجودات مختص به هر یک از آن‌ها لحاظ نشود، نمی‌توانیم یک ماهیت خاص را به جهت نقص و امکانی که دارا است به عنوان صادر اول محسوب کنیم، بلکه باید صادر اول را وجود مطلق (وجود منبسط) به شمار آوریم [۳۰، ج ۲، ص ۳۳۲]. صراحت صدرا در این عبارات نشان می‌دهد که تکیه صدرا بر صادر اول بودن عقل، در واقع سخنی است بر مبنای قوم، زیرا در نظر او «صوادر بالذات، وجودات هستند و نه غیر از آن» [۳۰، ج ۱، ص ۴۱۵]. بدین ترتیب صادر اول بودن یک تعین خاص (مثلاً عقل)، لحاظ حیثیتی است که در آن یک موجود متعین ماهوی مورد نظر است، حال آن‌که لحاظ وجود منبسط به عنوان صادر اول در واقع تکیه بر مبنای اصالت وجود دارد و این اصل را مد نظر دارد که از مقام احدیت امری غیر از وجود واحد نمی‌تواند صادر شود، این وجود باید به مقتضای وحدت حقیقیه حق تعالی دارای وحدت حقیقی باشد و البته هریک از مراتب آن ملهم ماهیت و تعینی خاص باشد، که یکی از آن مراتب و بالاترین آن‌ها، عقل اول است. عقل اول «نتیجه پیوند این وجود منبسط با یک ماهیت است، و همان‌طور که همه موجودات خاص به نوبه خود به منزله تعینات پیوسته‌اند، خود به عنوان نخستین تعین پیشین تلقی می‌گردد» [۲۳، ص ۱۴۴ و ۱۴۵].

ج ۲، ص ۳۳۱؛ ۲۷، ص ۴۱]. این وجود، مقامِ ظهورِ امرِ بسیطِ حقیقی است و به همین سبب واحد است به وحدتِ آن و باقی است به بقای آن، و جامع بودن‌اش نیز به جامعیتِ امرِ بسیطِ حقیقی باز می‌گردد [۹، ص ۵۱۳]. وجود منبسط به مقتضای سنخیتی که با خداوند دارد، دارای وحدتِ حقیقیه است اما از آن جهت که ظهورِ حقیقتِ غیبی است (و از این حیث، متمایز از هویتِ غیبیه است)، وحدتِ آن «وحدتِ ظلّیه» خواهد بود. جایگاهِ میانی وجود منبسط باعث می‌شود که اگرچه اضافه و نسبتی به واسطه مراتب خویش، با ماهیات پیدا کند ولیکن آثار و احکام خویش را نیز از دست ندهد، بنابراین وجود منبسط همواره واحد باقی می‌ماند، زیرا وجود منبسط، «امر» خداوند است که همواره واحد است و تنها به تکثر موضوعاتی که بر آن‌ها سریان و انبساط می‌یابد، متصف به کثرت می‌شود [۸، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ۹، ص ۵۳۴، ۵۴۷، ۶۱۲ و ۶۱۳].

وجود منبسط یا وجود مطلق در نسبتی که با وجود حق دارد «ظهور»، یا «تجلی» و یا «نور ساطع» است. این ظهور و تجلی واحد وجود حق، در عین حال دارای «اطوار» و «انحائی» است که خود به صورت حقایق وجودی در ماهیات ظاهر می‌شود [۳۰، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۴۰؛ ۲۷، ص ۴۱]. بنابراین وجود منبسط به واسطه جایگاه میانی خود واجد دو اعتبار خواهد بود که به یک اعتبار واحد و به اعتبار دیگر کثیر است؛ به اعتبار حقیقت وجودی‌اش ربط محض به واجب‌تعالی است و از این جهت که ظهور حق است، وجودی غیر از وجود حق ندارد و بنابراین از وحدت آن تبعیت می‌کند، ولیکن به اعتبار ظهور و سیرانی که در امور دارد، «متعدد و متکثر» می‌شود [۹، ص ۵۰۳، پاورقی]. به بیانی دیگر، وجود منبسط دارای وحدتی حقیقی است که مراتب متکثره در آن مندرج هستند [۳۰، ج ۲، ص ۳۲۶].

ملاصدرا وجود منبسط را تنها راه ارتباط دادن حق به خلق می‌داند، اما علی‌رغم آن که تصور می‌شود از این ارتباط باید به ارتباط واحد با کثیر تعبیر شود، ملاصدرا آن را به ارتباط واحد با واحد و کثیر با کثیر، تحلیل می‌کند. تبیین چنین ارتباطی بر دوش وجود منبسط است، به تعبیر صدرا در نبود وجود منبسط، میان مؤثر (خداوند) و متأثر (موجودات) قطع ارتباط می‌شد و عملاً اصل خلقت (تأثیر و ایجاد) منتفی بود. وجود منبسط به جهت تابعیتی که در وحدت، از خداوند دارد، می‌تواند مصحح همه وحدت‌های دیگر باشد زیرا وجود منبسط در جامعیت خود بر همه وجودات خاصه، تابع جامعیت ذات احدی خداوند در همه کمالات وجودی است. از این جهت در واقع وحدت

وجود منبسط نه عددی است، نه نوعی و نه جنسی، زیرا این وحدت‌ها، راسم کثرتی در مقابل خویش هستند ولیکن وحدت وجود منبسط، هیچ کثرتی را در مقابل خویش بر نمی‌تابد، این وحدت، جامع همه کثرات است. بنابراین کثرت حقیقی وجودات که اموری زائد بر وجود منبسط نیستند، واسطه در ائصاف ماهیت به تعدد و کثرت می‌شوند [۳۰، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳]. در این تبیین صدرا، واحد با واحد ارتباط دارد، زیرا وحدت وجود منبسط نیز وحدت حقیقیه است و از سویی وجود منبسط جامع همه مراتبی است که همه وحدت‌هایی را که دارای کثرت‌هایی در تقابل با خویش هستند، توجیه می‌کند، از این‌رو وحدت وجود منبسط، مصحح وحدت وجودات خاصه است. وجه سوم در واقع ارتباطی است که میان کثرت مراتب وجود منبسط و کثرت ماهیات و موضوعات متصف به کثرت ایجاد می‌شود. به نظر می‌رسد اگر صدرا ارتباط میان واجب‌تعالی و موجودات را با تکیه بر وجود منبسط تبیین نمی‌کرد، اولاً باید در پی ارتباط دادن کثیر با واحد می‌بود، ثانیاً باید یکی از آن‌ها را به دیگری تأویل می‌کرد، ولیکن جایگاه میانی وجود منبسط و وحدت حقیقی آن که رو سوی واجب دارد و کثرت حقیقی مراتب آن که رو سوی ماهیات دارد، نحوه تبیین میانی‌اندیشانه‌ای را در پی دارد که نه وحدت حقه حقیقیه خداوند را خدشه‌دار می‌کند و نه کثرت حقیقی موجودات را امری موهوم می‌پندارد.

۴-۱-۳. تشکیک در وجود منبسط، نمود میانی اندیشی صدرايي: فارغ از تفاوتی که در باب معنی، مجرا و مناط تشکیک در میان حکما وجود داشته، یکی از راه‌های توضیح کثرات، تا حدی در میان مشائیان و بیشتر، در میان اشراقیان، تشکیک بوده است. تشکیک در آراء صدرا ابعاد وسیع‌تری در تبیین‌های فلسفی می‌یابد. معنای صدرايي تشکیک و تمایز او از حکمای پیشین، با التفات به وصف «سریان» و «انبساط» در باب وجود بدست می‌آید؛ ملاصدرا آگاهی از کیفیت انبساط و سریان وجود بر ماهیات و موجودات را تنها شأن راسخان در علم می‌داند [۲۹، ص ۲۸۶]، چرا که اساساً فهم کنه وجود و بنابراین اوصاف آن (که سریان از جمله آن‌ها است) را خارج از حد، برهان و علم حصولی دانسته و راه را منحصر در «صریح المشاهده و عین العیان» بیان کرده است [۲۶، ص ۱۳۴]. با این حال ملاصدرا در مقام سلب و گاهی در مقام ایجاب اوصافی را از این سریان طرح می‌کند:

«وجود، با آن که حقیقت واحدی است که شامل همه اشیاء [و] جامع جواهر و اعراض است، گاهی بتمامه مفارق از ماهیات است، گاهی متحد با جواهر است و گاه متحد با عرض است [۳۴، ص ۹۸]... (در تنظیم حال وحدت به وجود) [وجود] با جسم، جسم است و با نفس، نفس است و با جواهر، جواهر است و با عرض، عرض است و در عین حال، خود

مفارق است از همه ماهیات جوهریه و عرضیه. پس وجود با هر چیزی هست ولیکن نه به نحو مزاولت و غیر از هر چیزی است ولیکن نه به نحو مزایلت» [۳۴، ص ۹۹].

این دو عبارت به دقت دو مرتبه از مراتب سه‌گانه وجود را که در بالا از آن سخن به میان آمد مطرح ساخته است؛ بنابر عباراتی که آمد واجب تعالی (مرتبه هویت غیبیه) از دایره «مراتب» و «اطوار» و «انحاء» بیرون می‌ایستد (و عبارت کنونی نیز سخنی از نسبت واجب تعالی با موجودات به میان نیاورده است)، زیرا اینها اوصاف یک مرتبه تعیینیه وجود هستند که در تطبیق با تقسیم‌بندی قبلی، به وجود منبسط مربوط می‌شوند، و البته نحوه موجودیت وجود منبسط در زبان تمثیل (به هیولی و یا کلی طبیعی) قابل بیان است ولیکن وجود واجب تعالی حتی به تمثیل نیز قابل بیان نیست [۳۰، ج ۲، ص ۳۲۹]. در واقع واجب تعالی از مراتب وجود شامل، نیست [۲۸، ص ۲۳۹]. اما مرتبه ماهیات نیز، در واقع سوی دیگری از همان حقیقت واحد ذی مراتب (وجود منبسط)، هستند زیرا مرتبه ماهیت، متأخر از مرتبه وجود است و تا زمانی که موجود نشود، به تعبیر صدر، حتی خودش نیست، زیرا خودبودن آن، فرع بر وجود داشتن‌اش است [۳۰، ج ۱، ص ۷۵].

سبزواری وجود منبسط را اضافه اشراقیه خداوند به موجودات می‌داند، این اضافه اشراقیه مفارق است از مقولات و ماهیات، ولیکن تحقق بخش بدان‌ها است [۹، ص ۴۷۴ و ۵۲۳]. در واقع وجود منبسط به عنوان امر میانی ماهیات و واجب تعالی، فارغ از مراتبی که دارا است، تصویرگر وجودی است که از یک سو بتمامه از همه ماهیات مفارق است و در واقع ماهیت نیست. بنابراین هر وجودی از وجودات، به مثابه ماهیتی متعین، متحد است با مرتبه‌ای از مراتب وجود منبسط و بلکه خود، عیناً همان مرتبه از وجود است، زیرا مرتبه هر وجود مقوم آن وجود است و نمی‌توان وجودی در یک مرتبه را، در مرتبه دیگر تصور کرد و در عین حال همان وجود باقی بماند، چنان که وجودی دیگر نیز نمی‌تواند در مرتبه او قرار گیرد [۳۰، ج ۱، ص ۳۶ و ۴۱۲؛ ۲۶، ص ۱۳۸]. اما از سوی دیگر، نظر به وجود منبسط از حیث مراتب و درجات و ماهیاتی که به مدد وجود منبسط موجود می‌شوند، وجود منبسط را جوهر، عرض و در هر چیزی با هر وصف و عنوانی، همان چیز می‌کند و از این روی اوصافی نظیر «عمومیت، خصوصیت، کلیت، جزئیت، اطلاق و تقیید» را نیز به مثابه ملزومات، خواهد پذیرفت [۲۶، ص ۱۳۵]. در عدم لحاظ مراتب و اتحاد ماهیات با آن‌ها، و لحاظ نفس‌الوجود، هیچکدام از این اوصاف عارض بر وجود نخواهد شد [۳۰، ج ۱، ص ۲۵۷]. بنابراین وجود منبسط دارای دو حیثیت می‌شود که جایگاه میانی آن، منشأ این دو حیثیت است؛ واجب تعالی ماهیت ندارد و یا

به تعبیری «ماهیت‌ه‌ایته»، از این رو وجود منبسط از سویی که مرتبط با واجب‌تعالی است، مفارق از ماهیات است و متصف به هیچ قیدی، جز قید سعه و اطلاق نیست (زیرا واجب تعالی این قید را نیز ندارد) و از سویی که مرتبط با موجودات و ماهیات است، با هر ماهیت (جوهری یا عرضی)، همان ماهیت می‌شود و بنابراین متصف به تمامی اوصافی می‌شود که ماهیات بدان اتصاف می‌یابند. از این روست که وجود منبسط با نقش میانی خود یک مبنای واحد برای تبیین تمامی انحاء کثرات بدست می‌دهد؛ وجود منبسط:

- بر مبنای اصالت وجود، احقّ اشیاء به تحقق است و سایر امور بدان موجودند،

- این وجود امری است واحد،

- و در وحدت خود، واجد مراتبی است که به حقیقت آن باز می‌گردند،

در نتیجه وجه اشتراک و وجه امتیاز همه امور به این وجود باز می‌گردد. وجه اشتراک، ناظر به وحدت این حقیقت و مفارقت آن از کثرت ماهیات است (حیثیت ربط به واجب)، و وجه تمایز، به مراتب این حقیقت (حیثیت ربط به ممکنات) بازگشت می‌کند؛ از آن جا که این وجود، وجود واحدی است که متصف به وصف انبساط است، یا به عبارتی وجود واحدی مراتبی است که هم وحدت آن حقیقی است و هم مراتب آن برخاسته از حقیقت آن است، در نتیجه مابه‌الامتیاز امور و مابه‌الاشتراک امور، امر واحدی خواهد بود. پس نه تنها برای ایجاد انحاء تمایز در وجود، به ضمیمه یا واسطه دیگری نیاز نیست [۳۰، ج ۱، ص ۱۲۰، ۱۲۱ و ۴۰۱]، بلکه تمایز سایر امور بواسطه وجودات خاص آن امور خواهد بود [۲۶، ص ۲۴۱؛ ۲۰، ۱۹۷]، زیرا هر یک، مرتبه‌ای از مراتب وجود واحدی هستند که به نحو «تفاوت» و «تشکیک» در آن‌ها سریان یافته است [۳۰، ج ۲، ص ۹۹؛ ۳۰، ج ۶، ص ۱۱۷]. با چنین تبیینی می‌توان گفت قول به تشکیک در وجود و قول به وحدت شخصی وجود، دو قول متمایز نیستند؛ توضیح آن که وجود منبسط «ظهور»، یا «تجلی» حق تعالی است [۳۰، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۴۰؛ ۲۷، ص ۴۱]، از این رو می‌توان قائل به وحدت شخصی وجود شد زیرا تمایز خداوند از وجود منبسط، تنها به تمایز بود و نمود باز خواهد گشت، اما از سویی این ظهور و تجلی واحد وجود حق، در عین حال دارای «اطوار» و «انحائی» است که خود به صورت حقایق وجودی در ماهیات ظاهر می‌شود. در واقع وجود منبسط در عین وحدتی حقیقی که دارا است، دارای مراتب متکثره نیز هست [۳۰، ج ۲، ص ۳۲۶]، این مراتب را می‌توان «مراتب ظهور» فهم کرد، بدین ترتیب می‌توان گفت تشکیک در وجود، در واقع به تشکیک در «ظهور» وجود، که

همان وجود منبسط است باز می‌گردد و از آن جا که وجود منبسط تنها ظهور و نمود وجود حق تعالی است، تشکیک در مراتب آن، منافاتی با وحدت شخصی وجود حق تعالی نخواهد داشت. ملاصدرا از چنین تبیینی در باب وحدت شخصیه عالم نیز استفاده می‌کند؛ او بر آن است که اشمال عالم بر اجزاء متکثره، با صدور آن از حق تعالی به عنوان حقیقتی که از همه جهات واحد است، منافاتی ندارد، زیرا عالم دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت وحدت شخصیه و دیگری، حیثیت «کثرت اجتماعیه». تمایز میان این دو حیثیت، تمایز میان مقام اجمال و تفصیل است. حیثیت اول، حیثیت ربط به وحدت حقه حقیقیه است و از این جهت هیچ واسطه و یا معدی میان عالم و خداوند وجود ندارد و وحدت شخصیه آن، احدیت خداوند را مخدوش نمی‌سازد. حیثیت دوم که مشتمل بر کثرتی تفصیلی است، همان حیثیتی است بر مبنای آن نحوه صدور موجودات به نحو ترتیب تفصیلی و مبتنی بر روابط علی و معلولی تبیین می‌شوند. صدرا برای جمع این دو حیثیت از اصطلاح «احدیت تکثریه» بهره برده است [۲۵، ص ۶۳ و ۶۴؛ ۳۲، ص ۱۶۶]. ازین رو میانی‌اندیشی در حوزه وجود منبسط نشان می‌دهد که میان قول به وحدت شخصیه و قول به وحدت تشکیکی تصالح وجود دارد، چراکه جایگاه میانی وجود منبسط، هر دو وصف را برای او ایجاد می‌کند، یکی مقتضای ظلّیت مقام احدی است و دیگری مقتضای مراتب تشکیکی این حقیقت واحد است.

۲-۴. ثمرات میانی‌اندیشی صدرایی مبتنی بر وجود منبسط

با بیانی که در سه بخش اخیر آمد، وجود منبسط محل جریان اصالت، وحدت و تشکیک است، بنابراین گرایش به نقش میانی وجود منبسط در هستی‌شناسی، می‌تواند این مبانی سه‌گانه را به مثابه مبانی میانی‌اندیشی نمودار سازد. بدین ترتیب وجود منبسط صدرایی دربرگیرنده همه امور میانی‌ای است که به عنوان موجودات و ماهیات متعین، در آثار حکما مطرح شده بود. نقش عقل، نفس، فلک، صورت و هر امر میانی دیگری به جایگاه میانی وجود منبسط باز خواهد گشت زیرا آن‌ها اگرچه مرتبه‌ای از مراتب هستی باشند و از این حیث ارتباط میان دو مرتبه متعین دیگر را موجه سازند اما وجود منبسط که حقیقت همه آن‌ها است، واسطه میان واجب‌تعالی و همه موجودات خواهد بود. در این ساختار می‌توان بی‌نهایت امور میانی دیگر را محتمل دانست که اگرچه مجهول‌الاسامی باقی مانده باشند، ولیکن به ضرورت آن‌که در یک امر پیوسته ذی

مراتب، همواره وجود مرتبه‌ای ما بین دو مرتبه دیگر قابل تصور است، نمی‌توان وجودشان را انکار کرد. بدین ترتیب اموری که در آثار مختلف حکمی به عنوان امور میانه شهرت یافته‌اند، تنها ناظر به مراتب خاصی از وجود منبسط هستند و شاید در بسط روش میانی‌اندیشی بتوان از امور میانه دیگری نیز سخن گفت و یا تبیینی متفاوت از امور میانه پیشین ارائه داد. نمونه‌هایی را در آثار ملاصدرا و شارح بزرگ فلسفه او، سبزواری، می‌توان سراغ گرفت که در آن‌ها تبیین برخی امور میانه، تکیه بر میانی‌اندیشی مبتنی بر وجود منبسط دارد:

– وحدت و کثرت فعل خداوند: چنان‌که پیش از این آمد، وجود منبسط را مقام فعل خداوند دانسته‌اند. در نظر ملاصدرا فعل خداوند «اضافه قیومیه» است. این اضافه که واحد است در واقع مصحح همه اضافات دیگری است که به مثابه فعل، به خداوند نسبت داده می‌شود. بنابراین وجود منبسط به عنوان اضافه قیومیه، میانی ذات خداوند و همه اضافات دیگر نظیر «عالمیت»، «قادریت»، «کلام» و غیره قرار می‌گیرد و اضافه آن‌ها به واجب‌تعالی را توجیه می‌کند [۲۶، ص ۱۶۵].

– جایگاه صورت نوعیه: صورت نوعیه میانه‌ای است که فیض وجود از طریق آن به ماده می‌رسد [۳۰، ج ۳، ص ۱۰۳]. ملاصدرا صور نوعیه را نه جوهر و نه اعراض و بلکه اساساً از سنخ ماهیات نمی‌داند. او صورت نوعیه را از سنخ وجودات عینی می‌داند که بی‌واسطه، متحصّل و در عین حال متمیز بوده و به نحو انبساط و سعه، مقوم افراد خود است، همان‌گونه که وجود منبسط حقیقتاً متحصّل است و در عین حال دارای مراتب متفاوت و متمایز است، که تکثرات جوهر و اعراض را نتیجه می‌دهد [۳۰، ج ۵، ص ۱۸۱]. بنابراین همان جایگاهی را که وجود منبسط میان واجب‌تعالی و ماهیات دارد، صورت نوعیه، میان واهب الصور و افراد خود دارد.

– حقیقت علم: علم در تحلیل سبزواری اضافه اشراقی نفس است بر ماهیات ذهنی که بر آن‌ها گسترده شده است، بنابراین با جوهر بودن آن ماهیت، آن علم نیز جوهر، و با عرض بودن‌اش، آن علم نیز عرض خواهد بود، همان‌طور که وجود منبسط در هر موجودی، به حسب آن موجود، جوهر یا عرض است: «علم در عالم صغیر انسانی، نظیر وجود منبسط در عالم کبیر است» [۸، ج ۲، ص ۱۴۶؛ ۹، ص ۴۹۰ و ۴۹۱]، بنابراین علم، میانی نفس و ماهیاتی است که معلوم بالذات او هستند؛ همان‌گونه که وجود منبسط میانی خداوند و ماهیات است.

– **جایگاه کلام:** چنان که آمد وجود منبسط مقام فعل خداوند است، و عرفاً کلمه «کن» را تأویل به وجود منبسط کرده‌اند، از سویی در بیان حضرت علی(ع) کلمه «کن»، تأویل به فعل خداوند شده است [۳۷، خطبه ۱۸۶]. سبزواری با استمداد از این تبیین‌ها، کلام خداوند را میان هویت غیبیه و آثار خداوند (اشیاء و امور) قرار می‌دهد و آن را بر نفس الرحمن یا وجود منبسط منطبق می‌کند. با این مبنا کلام انسانی نیز به جهت آن که «اظهار ما فی الضمیر» است و «وجودی است که وجود دیگری را نزد نفس حاضر می‌کند» میانی‌نفس و تعیین مادی آن به صورت صوت و یا هر امر دیگر است [۸، ج ۳، ص ۶۳۵؛ ۹، ص ۵۳۱ و ۵۳۲].

– **معنای «الأمر بین الأمرین»:** از موارد دیگری که سبزواری به مدد استفاده از میانی‌اندیشی مبتنی بر وجود منبسط به حل آن نائل می‌شود، معنای «الأمر بین الأمرین» در مسأله جبر و اختیار است؛ همان‌گونه که وجود منبسط یک‌رو سوی واجب داشت (حیث اطلاق) و یک‌رو سوی ماهیات (حیث تقیید)، وجود مکلف نیز از آن جهت که وجود است، یک‌رو سوی واجب دارد (نسبت وجوبی با فاعل حقیقی خویش دارد)، زیرا هر وجودی ظهور خداوند است و روی دیگر آن، سوی انسان است (نسبت امکانی با قابل خویش دارد)، زیرا وجود انسان است. حال فعل مکلف یک حیثیت اطلاق دارد که انتساب به امر مطلق پیدا می‌کند و یک حیثیت تقیید که انتساب به وجود مقید انسانی می‌یابد. بنابراین فعل انسانی در عین اختیار بودن مسخر است و در عین مسخر بودن، اختیار است؛ همان‌گونه که وجود منبسط در عین وحدت، کثیر و در عین کثرت، واحد است [۹، ص ۵۳۴ و ۵۳۵].

۵. نتیجه

اصالت وجود، وحدت و تشکیک در وجود، اموری هستند در هم تنیده؛ در فلسفه صدرایی این اوصاف مربوط به وجود هستند اما بنا بر متون، این اوصاف در وجود منبسط مجتمع می‌شوند و مربوط به مرتبه تعیین آن هستند. بنابراین همه مبانی هستی‌شناسی صدرایی را به عنوان اوصاف عینی این حقیقت می‌توان بازخوانی کرد و نتیجه گرفت که پیوند این مبانی، تنها یک امر ذهنی، معرفت‌شناختی و به مقتضای تبیین نیست، بلکه این امور در وجود منبسط، همزمان مندرج هستند و کارکرد میانی وجود منبسط در دستگاه صدرایی دقیقاً به اجتماع این اوصاف باز می‌گردد. در واقع امری به عنوان امر

اصیل وضع شده است که بتواند هم وحدت حقیقی و هم کثرت حقیقی در امور را تبیین سازد و آن چیزی نیست جز وجود منبسط که در تحقق یگانه خویش، مراتب و اطواری دارد. فارغ از این بحث مبنایی، نتایج زیر نیز بر جایگاه میانی وجود منبسط در هستی‌شناسی صدرایی مترتب است:

۱-۵. وجود منبسط دارای دو وصف متناقض‌نما است؛ واحد است و متکثر، ولیکن کثرت آن از جهت مراتب برخاسته از حقیقت آن است و از این حیث، وجود منبسط رو سوی کثرت موجودات و ماهیات دارد و وحدت آن، مقتضای حیثیتی است که روسوی وحدت هویت غیبیه دارد. اوصاف متناقض‌نما در امور میانه دیگر نظیر هویت نفسانی (ذاتاً مجرد و در فعل، مادی) در میانه هویت عقلانی (مجرد بتمامه) و هویت جسمانی (مادی بتمامه) مشهود است ولیکن قول به وجود منبسط، امکانی است برای تبیین کثرات به نحوی که وحدت واجب‌تعالی را مخدوش نسازد.

۲-۵. با تکیه بر تشکیک در حقیقت عینی وجود، همه کثرات به مراتب وجود منبسط به مثابه امری واحد، تأویل می‌شوند، بنابراین عقول، افلاک، نفس، خیال، صورت نوعیه و هر آنچه در تبیین حکمای پیشین از تعینات مختلف هستی و نحوه سنخیت میان آن‌ها، نقشی به مثابه امور میانی ایفاء می‌کردند، در دستگاه صدرایی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی مطرح می‌شوند. با این وصف، تشکیک صدرایی، تبیین واحدی خواهد بود از همگی انحاء تکثر.

۳-۵. وجود منبسط اگرچه خود میانه هویت غیبیه و وجودات قرار می‌گیرد و از این حیث نمودی از میانی‌اندیشی دستگاه صدرایی است، ولیکن از آن جهت که دارای مراتب است، حاوی همه امور میانه دیگر است و بلکه هر موجودی در این خلال، امر میانه دو مرتبه از هستی است و تحلیل نقش میانی آن، می‌تواند اوصاف هستی‌شناختی آن دو مرتبه‌ای را که به واسطه این امر میانه، مرتبط هستند، برای ما آشکار سازد. بنابراین کل هستی‌شناسی صدرایی با تکیه بر اصالت، وحدت و تشکیک در وجود منبسط، یک دستگاه میانی‌اندیشی است.

۴-۵. وجود منبسط و تکیه بر نقش میانی آن، ضرورت مسیر هستی‌شناسی صدرایی و یکی از بهترین مجاری برای مبانی هستی‌شناسی اوست؛ ذات خداوند اسم و رسمی ندارد و جز به لوازم و آثار شناخته نمی‌شود، به موجودات نیز بدون شناخت فاعل و غایت قصوای آن‌ها، نمی‌توان معرفت حقیقی یافت، بنابراین باید جایگاهی میانه این دو مرتبه را برای

تأمل فلسفی برگزید تا از آن جهت که رقیقه اوصاف ربوبی است، معرفت به خداوند (غایت الهیات) را میسر سازد و هم به جهت وحدت‌بخشی به وجودات و توجیه کثرت آن‌ها، نسبت آن‌ها را با فاعل و غایت قصوی تبیین کند و بدین نحو دست‌یابی به حقیقت آن‌ها را میسر سازد. این جایگاه در هستی‌شناسی صدرایی به وجود منبسط اختصاص دارد.

منابع

- [۱] قرآن کریم
- [۲] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. قم، نشر البلاغة.
- [۳] _____ (۱۳۸۲). الأضحویة فی المعاد. تحقیق: حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- [۴] اینوود، مایکل (۱۳۸۸). فرهنگ فلسفی هگل. ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نیکا.
- [۵] پلنگی، منیژه (۱۳۸۹). «عالم میانه در مکتب اشراق و فلسفه‌های وحدت وجودی». خردنامه صدر، تهران، شماره ۶۱، صص ۲۳-۳۹.
- [۶] نصیر الدین طوسی (۱۳۶۳). تصورات یا روضة التسلیم. تهران، جامی.
- [۷] دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغت‌نامه. تهران، دانشگاه تهران.
- [۸] سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة. ۵ جلد، تهران، ناب.
- [۹] _____ (۱۳۹۰). التعليقات علی الشواهد الربوبية. در الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، صدرالدین محمد شیرازی، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۱۰]. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵). الواح عمادی. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۱] _____ (۱۳۷۵). حکمة الإشراف. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۲] _____ (۱۳۷۵). التلویحات. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۳] _____ (۱۳۷۵). المقامات. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۴] _____ (۱۳۷۵). المشارع و المطارحات. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۵] _____ (۱۳۷۵). هیاکل النور. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- [۱۶] — (۱۳۷۵). *کلمة التصوف*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۷] — (۱۳۷۵). *الاولواح العمادیة*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۸] — (۱۳۷۵). *اللمحات للحکیم الاشراقی شهاب الدین السهروردی*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۹] — (۱۳۷۹). *هیاکل النور*. تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نقطه.
- [۲۰] عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۳). *نظام حکمت صدرایی (۲): تشکیک در وجود*. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- [۲۱] فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. مقدمه و شرح و تعلیق: علی بو ملحم، بیروت، مکتبة الهلال.
- [۲۲] — (۱۹۹۶م). *کتاب السياسة المدنية*. مقدمه و شرح: علی بو ملحم، بیروت، مکتبة الهلال.
- [۲۳] فضل الرحمن (۱۳۹۰). *فلسفه ملاصدرا*. ترجمه، نقد و تحلیل از مهدی دهباشی، ایلام، ریسمان.
- [۲۴] کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی*. ترجمه: جواد طباطبایی، تهران، توس.
- [۲۵] ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح: سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۶] — (۱۳۹۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۲۷] — (۱۳۶۳). *المشاعر*. به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۲۸] — (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۲۹] — (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- [۳۰] — (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ۹ جلد، بیروت، دار احیاء التراث.
- [۳۱] — (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- [۳۲] — (۱۳۰۲ ق). *مجموعه الرسائل التسعة*. تهران، بی نا.
- [۳۳] — (؟). *ایقاظ النائمین*. تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- [۳۴] — (؟). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. قم، بیدار.
- [۳۵] میرمحمدباقر الداماد (۱۳۶۷). *القیسات*. به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران.

- [۳۶] _____ (۱۳۸۱-۱۳۸۵). *الافق المبین*. در مصنفات میرداماد، ج ۲، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۳۷] *نهج البلاغه* (۲۰۰۴ م.). ضبط نصّه و ابتکر فهرس العلمیّة: صبحی صالح، قاهره، دارالکتاب المصری.
- [38] Corbin, Henry (1977). *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shi 'ite Iran*. Translated from the French by Nancy Pearson, New Jersey, Princeton University Press.
- [39] ----- (1981). *The Concept of Comparative Philosophy*. Translated by Pitter Russell, Cambridge, Golgonooza Press.
- [40] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998). *Science of Logic*. Translated by A.V. Miller, New York, Humanity Books.
- [41] ----- (2010). *The Science of Logic*. Translated by George Di Giovanni, New York, Cambridge University Press.
- [42] ----- (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic*. Translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, New York, Cambridge University Press.

