



مقاله پژوهشی

فاطمه انصاری^۱

محمد (جلال‌الدین) ملکی^۲

بررسی اشتراک لفظی متشیخ وجود از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

چکیده

اشتراک لفظی و معنوی وجود در فلسفه متأخر اسلامی (از زمان میرداماد تا عصر حاضر) همواره یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفی بوده است. عده‌ای همچون ملاصدرا و شاگردانش به اشتراک معنوی وجود و عده‌ای همچون تبریزی و برخی از شاگردانش به اشتراک لفظی وجود قائل شدند. در این میان یکی از فیلسوفان گمنام عصر صفوی یعنی علیقلی بن قرچغای خان که از شاگردان ملارجبعلی تبریزی است، دیدگاه سومی را در این باره با عنوان اشتراک لفظی مُتَشَبِّح مطرح کرده است. وی کوشیده است با توجه رابطه مدرک و مدرک و علم الهی این نظر را به اثبات برساند. مسئله اصلی در این مقاله توصیف و تحلیل نظریه اشتراک لفظی مُتَشَبِّح وجود به عنوان قول سوم در بحث اشتراک لفظی و معنوی وجود است که البته از جنبه‌های انتقادی خالی نخواهد بود. هدف از این مقاله، بحث درباره این نظریه ابداعی و شناساندن آن به جامعه دانشگاهی و اندیشمندان است. روش مقاله، توصیفی - تحلیلی خواهد بود. نتیجه اجمالی که نویسندگان در مقاله به آن دست یافته‌اند این است که هر دو استدلال قرچغای خان برای اثبات اشتراک لفظی مُتَشَبِّح وجود به دلیل ابهام، نقص استدلال، پیش فرض‌های نادرست، تقریر غیرروشن مندرج به هدف خود دست نمی‌یابند و نظریه تا حد قابل توجهی مبهم و غیرموجه است.

واژگان کلیدی: علیقلی بن قرچغای خان، اشتراک معنوی وجود، اشتراک لفظی وجود، اشتراک لفظی مُتَشَبِّح، وجود.

۱. مربی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. fatemehansari000@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم. maleki.ghalam@gmail.com



مقدمه

در مکتب فلسفی اصفهان سه مدرسه عمده وجود داشت که توسط میرداماد، ملارجبعلی تبریزی و ملاصدرای شاگردانش اداره می‌شدند. مدرسه میرداماد و ملاصدرای با مدرسه تبریزی در مسائل مختلف اختلاف داشتند. در مدرسه میرداماد و ملاصدرای، اشتراک معنوی وجود، وجود ذهنی، حرکت جوهری، اصالت وجود پذیرفته شده بود، در حالی که تمام این مسائل فلسفی در مدرسه تبریزی یا انکار شدند یا باز تفسیر گردیدند (آشتیانی، ۱۳۹۳، ۱: ۲۳۳)

در مدرسه میرداماد و ملاصدرای اشتراک معنوی وجود پذیرفته شده است (ملاصدرای، ۱۹۸۱م، ۶: ۳۳۵)، به این معنا که وقتی گفته می‌شود: «خداوند، موجود است» و «قلم، موجود است»، موجود به عنوان محمول در هر دو گزاره به یک معنا بر خداوند و قلم به کار می‌رود. اما در مدرسه تبریزی اشتراک لفظی وجود پذیرفته شده است، به این معنا که در گزاره‌های پیشین، وجود به دو معنای مختلف بر خداوند و قلم، حمل می‌شود. به بیان دیگر براساس دیدگاه پیروان این مدرسه وجودی که برای ممکنات به کار می‌رود، غیر از وجودی است که برای خداوند به کار می‌رود (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۹). این دو قول یعنی اشتراک لفظی وجود و اشتراک معنوی وجود همواره دو قول عمده و غالب در این مسئله شمرده شده‌اند.

قول سومی نیز در این مسئله فلسفی وجود دارد که توسط یکی از شاگردان تبریزی به نام علیقلی بن قرچغای خان مطرح شده است. وی معتقد است اشتراک در باره وجود را می‌توان سه‌گونه فرض کرد: ۱. اشتراک معنوی محض؛ ۲. اشتراک لفظی محض؛ ۳. اشتراک لفظی مُتَشَبِّح. از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان از میان سه دیدگاه یاد شده، قول سوم یعنی اشتراک لفظی مُتَشَبِّح قابل دفاع و مطرح شدن است. برای علیقلی بن قرچغای خان اشتراک لفظی مُتَشَبِّح ارتباط وثیقی با مسئله علم باری تعالی و ارتباط مدرک با مدرک دارد. وی از مباحث لغوی و اصطلاحی بحث خود را آغاز می‌کند و بعد از آن به دو استدلال می‌پردازد. در ادامه به توضیح این نظریه پرداخته خواهد شد. قبل از شروع بحث تذکر سه نکته برای خواننده ضروری است: ۱. اصطلاحاتی است که علیقلی بن قرچغای خان از آنها استفاده کرده است. این اصطلاحات یا ابداعی هستند یا علیقلی بن قرچغای خان به آنها معنای جدید داده است؛ ۲. تشقیق شقوقی که گاه پیچیده هستند، البته در هر دو مورد سعی بر آن بوده که نظریه وی مبهم تقریر نشود؛ ۳. همان طور که اشاره خواهد شد بیشتر آثار قرچغای خان مخطوط است. با بررسی برخی از این مخطوطات و سه اثری که از وی تا به حال منتشر شده



است می‌توان دانست که وی تنها در کتاب احیای حکمت از این نظریه بحث کرده است؛ به همین دلیل نیز در این نوشتار بارها و بارها به اثر یادشده ارجاع داده می‌شود.

جستجوی نگارندگان ن می‌دهد تا کنون هیچ مقاله‌ای درباره دیدگاه اشتراک لفظی متشبح وجود از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان به انتشار نرسیده است. بر همین اساس، وجه نوآوری این مقاله را می‌توان در دو جنبه بیان نمود: موضوع بدون سابقه آن و نظریه‌ای که تحت عنوان «اشتراک لفظی مُتَشَبِّح» مطرح می‌شود.

۱. مختصری از زندگی نامه علیقلی بن قرچغای خان

از زندگی نامه علیقلی بن قرچغای خان اطلاعات بسیار اندکی در دسترس است. سال تولد و وفات او مشخص نیست، اما از پاره‌ای اشارات که در برخی از آثار خود کرده می‌توان او را متولد ۱۰۲۰ تا ۱۰۲۵ دانست. امین در رابطه با سال تولد او می‌نویسد: «ولد سنة ۱۰۲۰ هجرية كما صرح في كتابه احیاء الحکمة وكان حیاً في رمضان سنة ۱۰۸۳ من أكابر الفلاسفة الإلهيين والعرفاء الربانيين مؤلف مكثر محقق خبير جامع العلوم والفنون الإسلامية» (امین، ۱۴۰۸، ۷: ۱۷۷). سال وفات او مشخص نیست، اما می‌دانیم که تا سال ۱۰۹۱ زنده بوده است. از استادان او ملاشمسا گیلانی (گیلانی) و محقق خوانساری را نام برده‌اند (آقابزرگ، ۱۴۳۰، ۸: ۲۶۶؛ امین، ۱۴۰۳، ۸: ۲۶۸؛ شرف‌الدین، ۱۴۱۱، ۳: ۱۹۹). این در حالی است که علیقلی بن قرچغای خان تنها از ملارجبعلی تبریزی به عنوان استاد خود یاد می‌کند. وی در احیای حکمت در بحث از «موضوع» می‌نویسد: «... لهذا ما رسم موضوع را از استاد خود زبده العارفين مولانا رجبعلی - قدس سره - اقتباس کرده...» (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ۱: ۱۷۰). از آثار او می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد:

شرح اثولوجيا (آقابزرگ، ۱۴۰۳، ۲۶: ۳۰۸)، خزائن جواهر القرآن (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۶۱۷-۶۱۶)، «فرقان الرأیین و تبیان الحکمتین فی الفرق بین حکمة القدماء مثل أرسطاطاليس و أفلاطون و المتأخرین مثل الفارابي و الشيخ الرئيس و الميرالداماد» که در این رساله علیقلی بن قرچغای خان به ۲۴ مسئله اختلافی میان حکما اشاره کرده است (امین، ۱۴۰۳، ۸: ۳۰۲)، رساله التعليقات (همان)، زبور العارفين (این رساله توسط علی اوسط عبدالعلی زاده (ناظقی) تصحیح و در شماره ۱۱ میراث حدیث شیعه منتشر شده است)، رساله‌ای در بیان علم اجمالی و تفصیلی



واجب تعالی (این کتاب توسط آقای دکتر محمد اکوان تصحیح شده است) و در نهایت کتاب احیای حکمت. این کتاب را می‌توان آیینۀ تمام‌نمای آرای علیقلی بن قرچغای خان دانست. اهمیت این اثر از سه جهت است: ۱. زبان این اثر به فارسی است و در میان آثار فلسفی موجود، کمترین اثری را می‌توان یافت که در این حجم به فارسی نگاشته شده باشد؛ ۲. این کتاب یک دورۀ کامل فلسفۀ مشاست؛ ۳. با خواندن این کتاب می‌توان برخی از آرای ملارجبعلی تبریزی را بهتر فهم کرد (اوجبی، ۱۳۸۳: ۱۸۰). این کتاب در سال ۱۳۷۷ با تصحیح خانم فاطمه فنا و توسط انتشارات میراث مکتوب منتشر شده است. نظریۀ «اشتراک لفظی مُتَشَبِّح وجود» در همین کتاب مطرح شده است. البته او آثار دیگری نیز در زمینه فلسفه، عرفان و حدیث به رشته تحریر درآورده است. خوشبختانه بیشتر آثار علیقلی بن قرچغای خان به صورت مخطوط مانده باقی مانده‌اند.

۲. اشتراک لفظی و معنوی وجود

اشتراک لفظی و معنوی وجود را از «امهات مسائل فلسفی» دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ۲: ۷۸). این بحث هرچند بحثی لفظی است، اما نزاع‌های جدی فلسفی و ثمرات خاصی را به همراه داشته است. برخی از این ثمرات را می‌توان در بحث از اصالت وجود و ماهیت، الهیات سلبی و ایجابی و تفسیر برخی از احادیث توسط فیلسوفان دید؛ از این‌رو از آن به عنوان یک مسئله فلسفی یاد می‌کنیم.

اشتراک لفظی و معنوی وجود مفهومی است که خودش میان ادبیات و علوم عقلی مشترک لفظی است. اگر یک لفظ برای چند معنا به‌طور مجزا وضع شده باشد، مشترک لفظی خواهد بود و اگر یک لفظ برای جامع میان چند چیز وضع شده باشد، مشترک معنوی خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت که در ادبیات، اشتراک لفظی و معنوی بر وحدت یا تعدد وضع استوار است، اما در علوم عقلی اشتراک لفظی و معنوی بر وحدت و کثرت حقیقی مبتنی است به این معنا که اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد که هر یک از آن معانی اثری خاص داشته و مبدأ کار مخصوص باشد، مشترک لفظی است، اما اگر مفهوم واحدی بر مصادیق متعدد صادق باشد، به گونه‌ای که آن مصادیق، جامع واقعی داشته و آثار از آن جامع واحد نشأت بگیرد در این صورت مشترک، مشترک معنوی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۵۲-۲۵۱).



مناقشه اصلی در بحث اشتراک لفظی و معنوی وجود، مسئله کاربرد وجود برای خداوند است. عده‌ای معتقدند وجود همان گونه که بر ممکنات حمل می‌شود، بر خداوند نیز حمل می‌شود. این دسته به اشتراک معنوی وجود معتقد هستند. عده‌ای دیگر از فیلسوفان با این رأی مخالف کرده و معتقدند نه تنها وجود، بلکه هیچ‌یک از صفات دیگر ممکنات را نمی‌توان برای خداوند به کار برد. این دسته از فیلسوفان به اشتراک لفظی قائل هستند. در این میان قول سومی هم وجود دارد که به آن اشتراک لفظی مُتَشَبِّح می‌گویند که در ادامه به توضیح این نظریه که توسط علیقلی بن قرچغای خان مطرح شده است، می‌پردازیم.

۳. اشتراک لفظی مُتَشَبِّح

برای بحث از این نظریه ابتدا باید معنای لغوی وجود را بررسی کنیم. مفهوم وجود به حسب لغت دو معنا دارد:

الف) معنای صفتی: در این معنا از وجود، موصوف با اتصاف به وجود، مبدأ و منشأ اثر خواهد شد (معنای بدیهی که از وجود به ذهن می‌آید، همین معنای صفتی است)؛ ب) معنای رابطی: وجود به این معنا یعنی بودن چیزی در چیز دیگر (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ۲: ۱۱۳-۱۱۲).

علیقلی بن قرچغای خان در رساله حدودات و قانونات درباره این معنا از وجود می‌نویسد: «وجود عبارت از صفتی است که موصوف نتواند شد در خارج اصلاً و مع ذلک موصوفش ممکن آن یشیر إلیه نتواند بود در خارج» (علیقلی بن قرچغای خان، گ ۱۱ ب).

برخی از فیلسوفان به قسم اول وجود اسمی و به قسم دوم وجود حرفی می‌گویند (شیرازی، ۱۳۹۲، ۱: ۳۹۶). حال باید دانست که قسم اول خود به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. به معنای وجود مطلق: این معنا از وجود، مقابل عدم مطلق قرار دارد و امری ذهنی است؛ زیرا وجود به وصف مطلق بودن نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد، همان گونه که عدم مطلق نیز امر ذهنی است؛

۲. به معنای وجود خاص مقید به امکان: این اصطلاحی است که علیقلی بن قرچغای خان آن را برای «ممکن الوجود» به کار می‌برد. این معنا از وجود را می‌توان این گونه وصف کرد که وجود امکانی به حسب ذات خود، معدوم است و به سبب وجودی که زاید بر ذات اوست (که همان علت باشد) موجود می‌شود؛



۳. به معنای وجود خاص مقید به ضروری: این اصطلاح را علیقلی بن قرچغای خان برای ذات «واجب الوجود» به کار می برد. این قسم از وجود به ذات خود قائم است و دو ویژگی عمده دارد: ۱. به سبب وجود زایدی که همان علت باشد، موجود نمی شود؛ ۲. به عدم نیز متصف نمی شود. از این رو این معنای از وجود قائم به ذات و ضروری الوجود است.

۴. به معنای وجود عام ذهنی اعتباری نفس الامر: این معنا از وجود از تمام موجودات انتزاع می شود. با این توضیح که «بودن» میان موجودات مشترک است و ما می توانیم این بودن را از تمام موجودات انتزاع کنیم. علیقلی بن قرچغای خان به وجودی که از تمام موجودات (= بودن) می توان انتزاع کرد، «وجود عام ذهنی اعتباری نفس الامر» می گوید. این معنا از وجود، مقابل عدم عام ذهنی قرار دارد (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ۲: ۱۱۳-۱۱۴).^۲

تفاوت مورد اول و چهارم را می توان اعتباری دانست. در اولی صرفاً وجود به مثابه مفهوم کلی در ذهن در مقابل عدم مطلق در ذهن در نظر گرفته شده است، اما در مورد چهارم وجود که امر ذهنی نفس الامر است از موجودات دیگر اخذ شده است. به بیان دیگر، در مورد اول صرفاً یک اعتبار ذهنی را در نظر می گیریم که وجود مطلق در برابر عدم مطلق است، اما در مورد چهارم به منشأ انتزاع که همان موجودات خارجی است، توجه داریم و وجود (= بودن) را از آنها انتزاع می کنیم.

این معنای از وجود از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان توسط متأخران و متقدمان تفاسیر متفاوتی یافته است:

معنای اول (وجود مطلق) و چهارم (وجود عام ذهنی اعتباری نفس الامر) وجود نزد متأخران به عنوان مفهوم مصدری و اعتباری شناخته می شده است. اما نزد متقدمان آنچه که به معنای مصدری و اعتباری شناخته می شود عبارت است از وجود مطلق، وجود خاص مقید به امکان و وجود عام ذهنی. قسم سوم از معنای وجود که همان واجب الوجود باشد، نزد متقدمان احکام خاص خود را دارد. یکی از این احکام آن است که هر چه بر وجود عام ذهنی و خاص مقید به امکان مترتب شود بر واجب الوجود به نحو اعلی و اشرف مترتب می شود. به دیگر بیان، تمام آنچه بر معنای مشترک «بودن» و تمام ممکنات حمل می شود به نحو اعلی و اشرف بر خداوند حمل می شود.

قرچغای خان همچنین معتقد است که متقدمان، مفهوم وجود عام (معنای چهارم) و مفهوم وجود مطلق (معنای اول) را در میانه شیء قائم به ذات و شیء قائم به غیر، قرار می داده اند. به بیان دیگر، شیء از نظر متقدمان یا قائم به غیر



و یا قائم به ذات است. حال میان این دو می‌توان موجود میانه‌ای را یافت که یکی از آنها وجود مطلق و دیگری معنای عام وجود است. علیقلی بن قرچغای خان می‌افزاید متقدمان دو معنای یادشده از وجود را به نحو اشتراک لفظی مُتَشَبِّح بر این قسم از وجود حمل می‌کردند (همان). براین اساس می‌توان گفت محل نزاع در اشتراک لفظی مُتَشَبِّح باید بر روی معنای چهارم و معنای اول از وجود باشد.

تا جایی که نگارندگان بررسی کردند، منبعی برای این سخن علیقلی بن قرچغای خان در منابع متقدمان یافت نشد. از این رو ما این نظریه را به نام خود علیقلی بن قرچغای خان بررسی می‌کنیم. البته بیان این نکته ضروری است که علیقلی بن قرچغای خان توضیح نمی‌دهد وجودی که نه قائم به ذات و نه غیرقائم به ذات است، دقیقاً چیست؛ از این رو بحث او تا حدی ابهام دارد. آنچه در تاریخ فلسفه می‌خوانیم این است که به نظر قدما وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴: ۵۵؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۳: ۲۳). واجب و ممکن از معقولات ثانی فلسفی هستند که ظرف اتصاف آنها در خارج و ظرف عروض آنها در ذهن است. اما دو معنای دیگر که علیقلی بن قرچغای خان به آنها اشاره کرده است اولاً هر دو ذهنی هستند و ثانیاً هر دو اعتباری می‌باشند. البته فلاسفه گاهی اصطلاح وجود مطلق را برای خداوند نیز به کار می‌برند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۶). در اینجا علیقلی بن قرچغای خان آن را با عدم مطلق و امر ذهنی بودن تعریف کرده است که اطلاعات چندانی به ما نمی‌دهد. اما وجود عام اعتباری نفس‌الامری که معنای مشترک میان تمام موجودات است که از آن می‌توان به بودن یاد کرد نیز تمایز چندانی با وجود مطلق ندارد؛ زیرا مقابل این مفهوم، نبودن قرار دارد که همان عدم مطلق است. در نتیجه می‌توان گفت علیقلی بن قرچغای خان با توضیح ندادن مفاهیمی که از آنها استفاده می‌کند، نتوانسته به خوبی مبادی تصویری برای بحث خود ایجاد کند. بالطبع این ابهام در تمام استدلال‌ها و مقدمات بحث او جاری است.

بعد از بیان معانی لغوی و اصطلاحی وجود به توضیح اشتراک لفظی مُتَشَبِّح وجود می‌پردازیم.

۴. استدلال بر اشتراک لفظی مُتَشَبِّح

علیقلی بن قرچغای خان برای اثبات نظریه خود دو استدلال را ارائه می‌کند. البته استدلال اول او را چندان نمی‌توان برهانی دانست؛ زیرا آن را با مؤیداتی (که گاه بی‌ربط هم به نظر می‌رسند) همراه می‌کند و نتیجه‌گیری نیز ندارد.



بررسی اشتراک لفظی متشیخ وجود از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان

استدلال دوم او مبتنی بر علم الهی است. از این رو این مسئله و توضیحاتی که او در مواضع دیگر داده است، پیش فرض برای اثبات اشتراک لفظی مُتَشَيِّح قرار می‌گیرد. بعد از بیان این مقدمه به نقل و نقد استدلال‌های علیقلی بن قرچغای خان می‌پردازیم.

۴-۱. استدلال اول

علیقلی بن قرچغای خان برای استدلال بر این مطلب ابتدا مقدماتی را بیان می‌کند:

مقدمه اول: وی معتقد است تا چیزی از سنخ مدرک در مدرک نباشد، مدرک نمی‌تواند مدرک را درک کند و برای اثبات این مقدمه به سخن چند تن از حکما استناد می‌کند.

نخستین استناد او به سخنان فیثاغورث است، آنجا که می‌گوید: باری تعالی واحد است، اما نه مانند دیگر واحدها، او داخل در عدد نیست و از جهت عقل و نفس نیز درک نمی‌شود، بلکه به وسیله آثار خود شناخته می‌شود.

شاید بتوان گفت قرچغای خان این سخن فیثاغورث را از آن جهت نقل کرده است که بتواند نشان دهد در موجوداتی که مدرک هستند چیزی از سنخ مدرک (خداوند) وجود دارد، به این معنا که ایشان افعال خداوند هستند. شاید هم علت استناد او به این سخن فیثاغورث را بتوان این طور توجیه کرد که خداوند واحد است، ولی مانند دیگر واحدها نیست؛ یعنی اگرچه خداوند به عنوان مدرک، واحد است، مانند واحدی که مدرک است، نیست، بلکه آنچه را او دارد، به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشد. به هر حال علیقلی بن قرچغای خان توضیح نمی‌دهد دلیل استناد او به این سخن فیثاغورث چیست و هر دو توجیه یادشده از سوی نگارندگان آورده شده است.

استناد بعدی وی به سخن سقراط الهی است. سقراط معتقد است باری تعالی هویت و جوهر بحث است که نمی‌توان به کُنه او دست یافت و مدرک حقیقی اوست و هیچ موجودی نمی‌تواند خداوند را آن گونه که وجود دارد، ادراک کند (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ۲: ۱۱۵-۱۱۴).

به این سخن می‌توان دو نقد وارد کرد: ۱. نخست این که این جمله ارتباطی با اصل بحث ندارد. اصل بحث در این باره بود که باید چیزی از سنخ مدرک در مدرک باشد، نه اینکه بگوئیم خداوند مدرک حقیقی است. البته با توجه به تفسیری که علیقلی بن قرچغای خان درباره علم الهی ارائه می‌دهد، شاید بتوان این عبارت را توجیه کرد. از علم الهی



و رابطه آن با نظریه اشتراک لفظی مُشَشِّح در استدلال دوم سخن خواهیم گفت. ۲. امروزه با تحقیقات گسترده‌ای که درباره متون فلسفی انجام شده می‌دانیم که در پاره‌های به جا مانده از فیثاغورث سخنی که علیقلی بن قرچغای خان به او استناد داده، وجود ندارد (رک: Barnes, 1979) و درباره سقراط هم می‌دانیم که وی اثر مکتوبی نداشته است. کاپلستون به منابع آگاهی ما درباره سقراط این گونه اشاره می‌کند:

مسئله سقراط، مسئله تعیین دقیق این است که تعلیم فلسفی وی چه بود. خصیصه منابعی که در اختیار ماست - آثار سقراطی گزنفون (یادنامه‌ها و ضیافت)، محاورات افلاطون، اظهارات گوناگون ارسطو و نمایش نامه ابرها اثر آریستوفانس - این مسئله را دشوار می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۱: ۱۲۰).

با استفاده از تمام منابع فوق نمی‌توان آنچه را علیقلی بن قرچغای خان به سقراط نسبت می‌دهد، برداشت کرد. بنابراین می‌توان گفت وی دچار یک خطای تاریخی و انتساب ناصواب شده است.

علیقلی بن قرچغای خان در ادامه به سخنی از امام محمد باقر علیه السلام نیز اشاره می‌کند و بعد از آن وارد مقدمه دوم می‌شود (همان). از این رو می‌توان گفت که این مقدمه اول تنها مؤیداتی مبهم را به ما می‌رساند که انتساب آنها به گویندگان شان از لحاظ تاریخی چندان قطعی نیست.

مقدمه دوم: آنچه انسان از ماهیت نظری‌التصور و وجود بدیهی ادراک می‌کند به حسب احتمال عقلی از سه حالت خارج نیست: ۱. ماهیت به شرط شیء (ماهیتی که به وجود خاص موجود است)؛ ۲. ماهیت به شرط لا (مأخوذ باشد به عدم همراهی با وجود خاص، نه اینکه فقط موجود به وجود خاص نباشد) این تعریف بنا بر تعریف متکلمان و صوفیان است؛ ۳. ماهیت لابشرط (این مورد هم همان ماهیت من حیث هی هی است). رابطه این سه ماهیت با یکدیگر، رابطه تشکیکی است. به عبارت دیگر، هر سه اینها به نحو تشکیکی ماهیت هستند. دلیل این مطلب هم این است که وجود لابشرط بر وجود بشرط شیء و وجود بشرط لا به صورت تشکیکی حمل می‌شود و از آنجا که اینها بر یکدیگر حمل می‌شوند باید از یک سنخ باشند.

با توجه به مطلب بالا شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که چرا به یکباره سخن از ماهیت و تشکیک در آن به وجود و اعتبارات آن کشیده شد. علیقلی بن قرچغای خان در این باره توضیحی ارائه نداده است، اما شاید بتوان گفت که



اعتبارات سه‌گانه ماهیت با اعتبارات وجود نزد علیقلی بن قرچغای خان تناظر دارد و از آنجا که در مراتب وجود تشکیکی است، در ماهیت و اعتبارات او نیز تشکیک وجود دارد. البته آنچه گفته شد تنها حدس نگارندگان است و خود علیقلی بن قرچغای خان در این باره سکوت کرده است. به بیان دیگر، در اعتبارات وجود، تشکیک راه دارد و ماهیت نیز تابع وجود است، از این رو ماهیت نیز به وجود مشکک است.

مقدمه سوم: محال است باری تعالی از سنخ وجود بدیهی التصور بشرط شیء باشد. در این صورت، باید چیزی ثابت باشد (در اینجا ثابت در مقابل لیس «نیست» قرار دارد) که بسیط محض و مجرد صرف از ماهیت باشد. البته این وجود یعنی همان وجود باری تعالی باید وجودی باشد که آنچه بر موجودات صدق می‌کند، بر او به نحو اعلی و اشرف صدق کند (همان: ۱۱۶).

نتیجه: اشتراک وجود میان خداوند و ممکنات اشتراک لفظی است؛ زیرا باری تعالی اعلی و اشرف از تمام موجودات است. از سویی موجودات با وجود خاص خود که همان وجود بشرط شیء است، موجودند، بنابراین باری تعالی نمی‌تواند به وجود آنها موجود شود و وجود، میان ممکن و واجب، مشترک لفظی خواهد بود. اما از سوی دیگر باری تعالی صفات و ویژگی ممکنات را به حد اعلی و اشرف دارد که یکی از این ویژگی‌ها همان وجود است. اما با توجه به نکته‌ای که در پیشتر گفتیم مبنی بر این که خداوند نمی‌تواند وجود بشرط شیء باشد، باید گفت وجود اشتراک لفظی مُتَشَبِّح است.

۴-۱-۱. نقد و بررسی استدلال اول

نقد روشی: الف) سبک نوشتاری علیقلی بن قرچغای خان تا حد زیادی موجب ابهام در نوشته‌های او شده است. او مقدمات بحث را تفکیک نمی‌کند و بعد از بیان آنها نیز بدون نتیجه‌گیری رهای‌شان می‌نماید. نتیجه‌گیری که در بالا بیان شد از آن نگارندگان است که با توجه به سخنان علیقلی بن قرچغای خان بیان شده است. ب) از آنچه او نوشته است نمی‌توان فهمید اشتراک لفظی مُتَشَبِّح دقیقاً به چه معناست و چه کاربردی دارد.

ابهام در استدلال: آنچه را او درباره اعتبارات ماهیت بیان کرده است، حکمای پیشین نیز آورده‌اند، اما علیقلی بن قرچغای خان بدون هیچ توضیحی این اصطلاحات را درباره وجود نیز به کار می‌برد و وجود را نیز به شرط



شیء، لا بشرط و بشرط لا تصور می‌کند، سپس معتقد می‌شود که خداوند وجود بشرط شیء نیست. عدم توضیح درباره اینکه به چه علت او اعتبارات ماهیت را در اینجا برای وجود به کار می‌برد، ابهام در استدلال ابهام ایجاد کرده است. به بیان دیگر، سخن از اعتبارات ماهیت و رابطه تشکیکی است که ماهیت به شرط لا و لا بشرط و بشرط شیء با یکدیگر دارند. اما به یکباره و بدون هیچ توضیحی، از وجود به سخن میان می‌آید و گفته می‌شود خداوند وجود بشرط شیء نیست. در واقع، از آنجا که علیقلی بن قرچغای خان در اینجا توضیحی ارائه نکرده است، در نظریه وی ابهام ایجاد شده است.

نقص استدلال: در مباحث گذشته وی معتقد بود اشتراک لفظی مُتَسَبِّح برای اطلاق به موجودی استفاده می‌شود که میانه قائم به ذات و غیرقائم به ذات است که پیشتر اشاره شد همان معنای اول (وجود مطلق) و معنای چهارم (وجود عام ذهنی اعتباری نفس‌الأمری) مقصود است. اما وی در این استدلال دقیقاً مشخص نمی‌کند کدام یک از اقسام وجود (وجود لابشرط یا وجود بشرط لا) می‌تواند یکی از این دو قسم را دربرگیرد. با مشخص نکردن این مطلب می‌توان گفت استدلال وی ناقص است. بنابراین، استدلال اول او وافی به مقصود نیست و نمی‌تواند اشتراک لفظی مُتَسَبِّح بودن وجود را اثبات کند.

۴-۲. استدلال دوم

این استدلال از طریق علم خداوند به موجودات اقامه می‌شود. در اینجا علیقلی بن قرچغای خان از اصطلاحات و استدلال‌هایی استفاده می‌کند که پیش از آن در علم الهی از آنها بحث کرده است.

علم خداوند به موجودات این گونه است که خداوند به صورت و مثال آنها علم دارد و این صورت و مثال نیز عین ذات اوست. از این رو ذات باری تعالی باید «به منزله شیخ و مثال قائم به ذات جمیع اشیا» باشد. علیقلی بن قرچغای خان در دیگر آثار خود به معانی شیخ و مثال اشاره کرده است. وی در رساله «مرآة المشول» می‌نویسد:

بدان که حکما شیخ و مثال را به سه معنی اطلاق می‌کنند: یکی به معنای حقیقی و آن عبارت از صورت و هیئت رسمیه‌ای است مرتسم در ذهن که حاکی و معرف و مبدأ انکشاف تواند شد مر محکی و معرف و مکشوف به را. دوم،



به معنی مجازی اخس از حقیقی و آن عبارت از صورت و هیئت رسمیه‌ای است مرتسم در بعضی از سطوح جسم تعلیمی. سیم، به معنای مجازی اخس از حقیقی و آن عبارت از امری است که مستغنی از همه و موضوع بوده، حاکی و معرف و مبدأ انکشاف تواند شد مر محکی و مکشوف^۲ به را و این مسلک حکمای اشراقی است (علیقلی بن قرچغای خان، گ ۵۴ ب - ۵۵ الف).

با توجه به آنچه گفته شد گویا در دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان خداند به معنای سوم «شبح و مثال قائم به ذات اشیاست. به بیان دیگر، ذات باری تعالی از جمیع اشیا و صورت‌های آنها منزّه است، اما آنچه که بر این صورت‌ها مترتب می‌شود بر ذات باری تعالی نیز به نحو اعلی و اشرف بار می‌گردد. از این رو باید وجود به اشتراك لفظی مُشَبَّح بر واجب و ممکن حمل شود.

علیقلی بن قرچغای خان برای توضیح بیشتر مثالی را بیان می‌کند. وی معتقد است اسم ماهیات خاص همچون اسب، گاو و انسان، همان وجود میانه‌ای است که پیشتر از آن صحبت شد؛ زیرا اسب میان تمام اسب‌ها مشترک است، همان طور که وجود یا همان بودن میان موجودات مشترک است (در مباحث قبلی گذشت که وی از این وجود به وجود عام ذهنی اعتباری نفس‌الامری تعبیر می‌کند) مثال و صورت این حیوانات، علم واجب تعالی و عین ذات واجب هستند. از این رو اشتراکی که در این میان وجود دارد، اشتراك لفظی مُشَبَّح است؛ زیرا اگر در غیر این صورت نمی‌توان گفت اگر چیزی بر گاو (همچون حیوان بودن) صادق است بر اسب نیز صادق است.

علیقلی بن قرچغای خان یک دفع دخل مقدر نیز انجام می‌دهد و آن اینکه سخن اخیر او با قائلان به اشتراك لفظی محض تفاوت چندانی ندارد؛ از این رو می‌افزاید:

اسم مشترک به اشتراك لفظی را نتوان گفت که آنچه به یکی از آنها مترتب باشد، بر آن دیگر مترتب است به نحو اعلی و اشرف، همچنان اسم مشترک به اشتراك مُشَبَّح را نتوان گفت که آنچه بر ظل و ممشول مترتب باشد از مبدأ اثریت بر مثال قائم به ذات و ذی ظلّ او مترتب است به نحو اعلی و اشرف (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۱۱۷).

این سخن در اصل به این مسئله پاسخ می‌دهد که صورت‌ها و مثال‌های موجودات که علم باری تعالی و عین ذات او هستند به مثابه ممشول و ظلّ اند و از سویی این صورت‌ها به ذات خداوند - که همان «مثال قائم به ذات جمیع



اشیاست» - قائم هستند. از این رو باید اشتراک وجودی میان این صورت‌ها و ذات باری تعالی به نحوی حل شود. پیشنهاد علیقلی بن قرچغای خان برای حل این مسئله، اشتراک لفظی مُتَشَبِّح است. در نتیجه، با توجه به این نظریه درباره علم الهی و نحوه قیام این صورت‌ها به ذات باری تعالی و نحوه وجود آنها، سخن علیقلی بن قرچغای خان با سخن قائلان به اشتراک لفظی محض متفاوت خواهد شد (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۱۱۷).^۳

۴-۲-۱. نقد و بررسی استدلال دوم

نقد روشی که درباره استدلال نخست بیان شد بر این استدلال نیز وارد است. اما برتری این استدلال نسبت به استدلال قبلی این است که تا حد قابل توجهی مشخص می‌کند منظور علیقلی بن قرچغای خان از «اشتراک لفظی مُتَشَبِّح» چیست. نقطه ثقل این استدلال بر علم الهی و رابطه آن با موجودات است؛ از این رو باید به دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان درباره علم الهی توجه کنیم.

علیقلی بن قرچغای خان در مواضع دیگری نیز اشاره کرده است که علم خداوند به موجودات عین ذات اوست (به این معنا که هر آنچه مثلاً بر ب و ج مترتب می‌شود بر ذات بسیط محض او نیز البته به نحو اعلی و اشرف مترتب می‌شود) (همان: ۳۹۷-۳۹۶). البته او به این اشکال توجه داشته است که اگر علم خداوند به موجودات عین ماهیت آنها باشد، باید خداوند را متجزی فرض کرد، به همین دلیل وی معتقد است خداوند می‌تواند متجزی بالعرض باشد (همان).

اما آنچه وی در این باره گفته قابل نقد است؛ زیرا: ۱. علم خداوند عین ماهیات است؛ ۲. ماهیات اگر مقولات به تمام ذات باشند و اگر تحت یک مقوله قرار گیرند، با توجه به فصولشان از یکدیگر متمایز می‌شوند. از این رو ماهیات «مُتَار کثرت» هستند. یادآوری این نکته ضروری است که گویا در منظومه فکری علیقلی بن قرچغای خان ماهیت همان صورت و مثال شیء است.

با توجه به این دو مقدمه باید گفت ذات خداوند عین ماهیات متکثر است و این تكثر سبب می‌شود ذات خداوند محل ماهیات متباین باشد و در نتیجه باید ذات خداوند نیز متکثر شود که با بساطت حق تعالی سازگار نیست. البته همان طور که گفتیم علیقلی بن قرچغای خان برای رد کردن این اشکال از واژه «متجزی بالعرض» استفاده می‌کند که ما



به مقصود نمی‌رساند؛ زیرا به گفته فیلسوفان هر بالعرضی باید به یک بالذات ختم شود. با توجه به این نکته این پرسش مطرح می‌شود که تجزی بالعرض ذات آیا به یک مابالذاتی منتهی می‌گردد یا خیر و آن امر بالذاتی که این امر بالعرض به آن ختم می‌شود، چیست؟ گویا چیزی جز ذات الهی نمی‌تواند مصداق آن امر بالذات باشد؛ از این رو تجزی بالعرض باری تعالی به تجزی بالذات او ختم می‌شود که این مسئله در جای خود ثابت شده است که خداوند بسیط بوده و از اجزا مبراست. بنابراین نمی‌توان خداوند را مرکب و علم او را عین ماهیت موجودات دانست. بر این اساس می‌توان استدلال علیقلی بن قرچغای خان بر اشتراك لفظی مُتَشَبِّح بودن وجود به نتیجه دلخواه او نمی‌انجامد؛ زیرا یکی از مقدمات استدلال وی این است که علم خداوند به موجودات عین ماهیت آنهاست و این مقدمه همانطور که مشخص شد با محذورهایی مواجه است. بنابراین، استدلال دوم وی هر چند تا حدی نشان می‌دهد که منظورش از اشتراك لفظی متشبیح چیست، اما نمی‌تواند ما را به مقصود برساند.

نکته قابل نقد دیگر این است که وی در مباحث پیشتر خود یکی از اقسام وجود را «وجود عام ذهنی اعتباری نفس الأمری» معرفی می‌کند که میانه وجود ممکن و واجب است و می‌تواند به اشتراك لفظی مُتَشَبِّح بر اقسام خودش حمل شود. اما در اینجا اسم مشترک میان اسب، گاو و غیره را به عنوان وجود میانه معرفی می‌کند. این سخن قابل مناقشه است؛ زیرا پیشتر از وجود بودن که وجه مشترک بین موجودات است، سخن گفته شد، در حالی که در اینجا سخن از اسم است که به اشتراك لفظی مُتَشَبِّح بر اقسام خودش حمل می‌شود. وی توضیحی نداده است که آیا اسم مشترک، همان وجود عام ذهنی اعتباری نفس الأمری است یا خیر؟ نگارندگان معتقدند این دو نمی‌توانند یکی باشند؛ زیرا اسب به عنوان اسم مشترک میان تمام اسب‌ها به ماهیت آنها اشاره دارد و آنها را از دیگر اقسام حیوانات همچون گاو جدا می‌کند، اما در وجود عام ذهنی اعتباری نفس الأمری که برابر با بودن است، اسب با گاو متفاوت نیست؛ یعنی همانطور که اسب موجود است، گاو نیز موجود است.

البته احتمال دیگری را نیز می‌توان مطرح کرد که اسم مشترک که به اشتراك لفظی مُتَشَبِّح بر اقسام خودش حمل می‌شود، همان وجود مطلق است. دلیل مطرح کردن این احتمال این است که وجود مطلق نیز از نظر علیقلی بن قرچغای خان وجود میانه قائم به ذات و غیرقائم به ذات است که به اشتراك لفظی مُتَشَبِّح بر اقسام خودش



حمل می‌شود. این احتمال نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا علیقلی بن قرچغای خان تصریح می‌کند این معنا از وجود، مقابل عدم مطلق است که درباره اسم مشترک میان اسب و غیره کاربرد ندارد. از این رو می‌توان گفت علیقلی بن قرچغای خان با تغییر اصطلاح وجود عام ذهنی اعتباری نفس‌الامری یا وجود مطلق به اسم مشترک، ابهام جدی را در ذهن مخاطب خود ایجاد کرده است. می‌توان این نکته را افزود که شاید علیقلی بن قرچغای خان اشتراک لفظی مُشَشَّح را درباره اسم مشترک به انواع نیز به کار می‌برده است، اما درباره این قسم توضیحی ارائه نداده است.



نتیجه

علیقلی بن قرچغای خان معتقد است می توان سه گونه اشتراک را درباره وجود واجب و ممکن فرض کرد: اشتراک لفظی محض، اشتراک معنوی محض و اشتراک لفظی مُتَشَبِّح. وی قول سوم یعنی اشتراک لفظی مُتَشَبِّح را میان ممکن و واجب مطرح می کند. دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان در این باره نظریه ای ابداعی است که در تاریخ فلسفه سابقه ندارد. وی با دو استدلال که یکی از راه سنخیت بین مدرک و مدرک و دیگر از راه علم الهی است به اثبات این نظر خود می پردازد. استدلال اول او به دلیل ابهام در استدلال، نامناسب بودن روش بحث و نقص استدلال ناتمام است و از این رو وافی به مقصود نمی باشد. استدلال دوم نیز که با توجه علم الهی مطرح شده است افزون بر اشکالهایی که بر استدلال اول وارد است، مشکل پیش فرض باطل نیز دارد. پیش فرض استدلال دوم که وابسته به برداشت علیقلی بن قرچغای خان از علم الهی است، قابل نقد می باشد و نمی توان آن را پذیرفت. از این رو استدلال دوم نیز راه به جایی نمی برد.



پی‌نوشت‌ها

۱. البته وی اشتراک معنوی را به اعتباری و حقیقی تقسیم می‌کند. رک: علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۷

۲. عبارت علیقلی بن قرچغای خان در این باره این گونه است:

«یکی، به معنی وجود مطلق لا علی التعیین، و این عبارت از معنایی است که مقابل عدم مطلق باشد در ذهن فقط، از آن جهت که مفهوم وجود مطلق از قیود عام و خاص، امر جنسی یا نوعی نیست که موجود باشد در خارج در ضمن اشخاص. دوم، به معنی وجود خاص مقید به امکان، و آن عبارت [از] معنی صفتی [است] که معدوم باشد به حسب ذات و موجود باشد به حسب اتصاف بما به الوجودی که زاید باشد بر ذات او، اعم از این که وجود عینی باشد یا شبحی. و شك نیست که این چنین چیزی منشأ انتزاعش مفهوم وجود انتزاعی نتواند شد مگر به شرط عروض بر موصوفش. سیوم، به معنی وجود خاص مقید به ضروری، و آن عبارت از معنی مقابل عدمی است که بنفس ذات بحث قائم به ذات خود، منشأ انتزاع مفهوم وجود مقابل عدم باشد نه به شرط عروض بر معروضش، و از این جهت در شأن آن منشأ انتزاع نباشد که به حسب ذات معدوم باشد و به سبب اتصاف موجود. چهارم، یعنی وجود عام ذهنی اعتباری نفس الامری، و آن عبارت از مفهوم عامی است که منتزع شده باشد از سنخیت بودن وجودات خاص، به حیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم وجود عام ذهنی، مقابل عدم عام ذهنی باشد، اعم از این که آن وجودات خاص ضروری باشند یا امکانی».

۳. عبارت علیقلی بن قرچغای خان در این باره این گونه است:

«و ایضا چون ثابت و مسلم است که ذات اقدس باری - جلّ شأنه - باید که عالم باشد به معلولاتش؛ و ثابت شده که علم واجب به معلولاتش صورت و مثال آنهاست؛ و ثابت شده که صورت آنها عین ذات عالم به ذات اوست؛ پس باید که ذات اقدس باری چنان که ارسطو در اثولوجیا گوید، به منزله شبح و مثال قائم به ذات جمیع اشیا باشد به عنوان وحدت و بساطت صرف، یعنی يك ذات اقدس باشد که منزه از جمیع اشیا و از جمیع مثالات اشیا بوده، آنچه بر جمیع مثالات اشیا مترتب باشد از حاکمیت و معرفت، بر او مترتب باشد به نحو أعلا و اشرف. پس باید که اسم وجود میانه این نحو ذات اقدس که به منزله شبح و مثال حاکمی و معرفت جمیع وجودات خاص و ماهیات خاص ممشولات و محکی الذات است و میانه جمیع ماهیات و وجودات خاص مشترك به اشتراك لفظی متشبح باشد، نه مشترك به اشتراك لفظی محض. و همچنین اسم ماهیات خاص، مثلا فرس و بقر و انسان میانه شبح و مثال اینها که علم واجب و عین ذات واجب است مشترك به اشتراك لفظی متشبح باشد نه مشترك لفظی محض، و الا بایستی که چنان که اسم مشترك به اشتراك لفظی محض را نتوان گفت که آنچه به یکی از آنها مترتب باشد، بر آن دیگر مترتب است به نحو أعلا و اشرف، همچنان اسم مشترك به اشتراك متشبح را نتوان گفت که آنچه بر ظلّ و ممشول مترتب باشد از مبدأ اثریت بر مثال قائم به ذات و ذی ظلّ او مترتب است به نحو أعلا و اشرف؛ و نه مشترك معنوی اعتباری یا حقیقی، و الا لازم آید که اسم و مفهوم شبح انسان با انسان مفهوم مشترك معنوی بوده، منقسم تواند



بررسی اشتراك لفظی متشیح وجود از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان

شد میانه دو قسم که یکی انسان شبیحی و [دیگری] انسان عینی باشد، هذا خلف و محال. و چون حال چنین باشد به طریق اولی باید که اسم وجود به وجودات خاص و ماهیات موجود خاص حقیقی باشد و به ذات اقدس باری که شیخ و مثال، بل به منزله شیخ و مثال وجودات خاص و ماهیات خاص است مجاز اشرف از حقیقی باشد نه حقیقی. چه در مدخل منطق ثابت شده که اسم انسان میانه انسان و شیخ انسان اسم مشترك به اشتراك لفظی متشابه و متشیح است لا غیر».



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الكشف عن ماهية الصلاة در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۳. امین، محسن (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۴. امین، حسن (۱۴۰۸ق)، مستدرکات اعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۵. اوجیبی، علی (۱۳۸۳)، «نگاهی به کتاب احیای حکمت»، آینه میراث، سال دوم، شماره چهارم، صص ۱۷۹-۱۸۲.
۶. آقا بزگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۰۳ق)، الذریعه إلى تصانیف الشیعة، سوم، بیروت: دار الاضواء.
۷. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۳۰ق)، طبقات اعلام الشیعة، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۸. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۹. تبریزی، ملارجبعلی (۱۳۸۶)، الاصل الاصلی، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: انتشارات ناب.
۱۲. سه‌روردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، دوم، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شرف‌الدین، عبدالله (۱۴۱۱ق)، مع موسوعات رجال الشیعة، لندن: الإرشاد.
۱۴. شیرازی، سیدرضی (۱۳۹۲)، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، ویرایش و تنظیم فاطمه فنا، سوم، تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۷)، طبقات مفسران شیعه، چهارم، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۱۶. قرچغای خان، علی‌قلی (۱۳۷۷)، احیای حکمت، مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح فاطمه فنا، تهران: میراث مکتوب.
۱۷. قرچغای خان، علی‌قلی، حدودات و قانونات، نسخه خطی دانشگاه تهران به شماره ۷۴۳۱/۱.
۱۸. قرچغای خان، علی‌قلی، مرآة المشول، نسخه خطی دانشگاه تهران به شماره ۷۴۳۱/۲.



بررسی اشتراك لفظی متشیح وجود از دیدگاه علیقلی بن فرچغای خان

۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. ملاصدرا (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۳)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، سوم، قم: بوستان کتاب.