

ارکان معرفت در حکمت متعالیه

مرتضی کشاورز*

چکیده:

رابطهٔ ارکان سه‌گانه معرفت از مباحث مهم معرفت‌شناسی است. ملاصدرا رابطه علم و معلوم را در مبحث وجود ذهنی مطرح نموده و بر اساس اصول فلسفه خود معتقد است که حقیقت علم حصول ماهیت و ذات شیئی خارجی در ذهن است. علم گونه‌ای از وجود است که قیام صدوری نسبت به نفس دارد. او رابطه علم و عالم را در بحث اتحاد عاقل و معقول تبیین نموده و به اتحاد جمیع اقسام ادراک با مدرک معتقد است، لذا می‌توان گفت بحث «وجود ذهنی» و «بحث اتحاد عاقل و معقول» از این نظر در مباحث معرفت‌شناسی مکمل یکدیگرند. واژگان کلیدی: وجود ذهنی، عاقل، معقول، علم، ملاصدرا، ارکان معرفت.

* مربی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ارسنجان.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۵/۱۱/۱۵ پذیرش نهایی: ۸۶/۸/۱

۱- طرح مسأله

تاریخ تفکر بشری مقارن با آفرینش انسان است و هر گاه انسانی می‌زیسته فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی‌ناپذیر با خود داشته است. انسان موجودی فطرتاً اهل اندیشه و علم و دائماً در پی کشف مجهولاتی است که فکر و ذهن نقاد او را به خود مشغول ساخته است. در میان این مجهولات، بعضی مسائل اساسی وجود دارد که در درجه اول اهمیت است و آنها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم، جایگاه انسان در این جهان، آغاز و انجام هستی و... می‌باشند. همین مسائل سرآغاز پیدایش فلسفه برای بشر بوده است. از جمله سؤالات اولیه‌ای که در این مسیر برای بشر پیش می‌آید، اینهاست:

آیا عقل انسان توان شناخت جهان را دارد؟

آیا جهانِ ورای ذهن واقعیت مستقل دارد یا ساخته ذهن انسان است؟

ارزش و اعتبار معلومات بشر تا چه حدی است؟

ارتباط ذهن با خارج چگونه است؟

این سؤالات و دهها پرسش از این قبیل است که هسته اصلی معرفت‌شناسی^۱ را تشکیل می‌دهد و تقدّم مباحث معرفت‌شناسی بر مسائل هستی‌شناسی را روشن می‌سازد.^۲ تا مسائل معرفت‌شناسی حل نشود، نمی‌توان فلسفه به معنای واقعی کلمه داشت. به قول علامه طباطبایی:

همین مسأله است که راه رئالیسم^۳ را از ایده ئالیسم^۴ سوفیسم^۱ و راه فلسفه جزمی را از فلسفه شکاکان^۲ جدا می‌سازد. (طباطبایی، بی‌تا: ۱، ۱۰۱)

۱. Epistemology.

۲. Ontology.

۳. Realism.

۴. Idealism.

بررسی مسأله شناخت از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه یک فلسفه است. (همان، ۱۳۳)

در این نوشتار، ارتباط ارکان سه‌گانه شناخت در حکمت متعالیه بررسی می‌شود. بی‌تردید معرفت وقتی تحقق می‌یابد که (۱) واقعیتی در خارج تحقق داشته باشد تا بتواند معلوم واقع شود. (۲) واقعیتی به نام انسان باشد تا شأنیت عالم‌شدن را داشته باشد. (۳) رابطه‌ای بین انسان و عالم واقع تصورکردنی باشد. بر این اساس ارکان اصلی شناخت سه چیز (علم، عالم و معلوم) است.

تبیین شناخت از یک طرف مبتنی بر ارائه تصویری روشن از رابطه علم و معلوم و از سوی دیگر رابطه علم با عالم است. ملاصدرا وجود علم و رابطه علم و معلوم را در بحث وجود ذهنی مستدل نموده و رابطه بین عالم و معلوم را در بحث اتحاد عاقل و معقول تبیین نموده است، لذا واقع‌نمایی وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول از این نظر در مباحث شناخت مکمل یکدیگرند.

۲- علم و رابطه آن با معلوم

اثبات‌کنندگان وجود ذهنی معتقدند ماهیت دو وجود دارد:

۱- وجود خارجی که دارای آثار خارجی خاصی است، مانند آتش که آثاری از قبیل سوزندگی و گرما دارد.

۲- همین ماهیت خارجی از وجود دیگری برخوردار است که آثار خارجی ندارد، مانند وجود ذهنی آتش که گرما و سوزندگی ندارد، ولی دارای آثار ویژه خود است.

۱. Sophism.

۲. Scepticism.

وجود ماهیت در ذهن چون آثار وجود خارجی را ندارد، در قیاس با وجود خارجی، وجود ذهنی نامیده می‌شود؛ یعنی اگر این قیاس نبود، وجود ذهنی نیز وجودی خارجی و دارای تمام ویژگی‌های آن می‌شد. «لشی غیرالکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الازهان.» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۵۸)

منکران وجود ذهنی یا اصل وجود ذهنی را انکار می‌کنند و علم را نوعی اضافه بین عالم و معلوم می‌دانند یا گویایی وجود ذهنی از موجودات خارجی را منکرند. ملاصدرا براساس اصول حکمت متعالیه هر دو مطلب را بررسی و تبیین کرده است.

۲-۱- وجود ذهنی (علم)

باید توجه داشت: علم - امر نفسی - و وجود ذهنی - امر قیاسی تفاوت دارند و این تفکیک از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱، ۱۸) در نفس عالم نوری هست که بنابر مشی حکما، ماهیت علم و بنابر دیدگاه صدرالمتألهین مفهوم علم از آن دریافت می‌شود و چون آن نور یک حقیقت ذات اضافه است، متعلق خود را در حوزه نفس روشن می‌کند. بدین ترتیب در جایی که علم حاصل شود، سه امر هست: اول: واقعیتی که در نفس تحقق پیدا می‌کند. (وجود علم) دوم: مفهوم یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود (نزد حکما، ماهیت علم و در حکمت متعالیه مفهوم علم). سوم: ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود، مانند ماهیت درخت وقتی که علم به آن حاصل می‌شود (وجود ذهنی). (همان، ۹۷ - ۹۶)

ملاصدرا قبل از اثبات وجود ذهنی دو مقدمه ذکر می‌کند که نشان‌دهنده ابتدای مطلب بر اصول حکمت متعالیه است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۱، ۲۶۱ - ۲۶۴)

مقدمه اول: این مقدمه مبتنی بر سه مطلب است که در حکمت متعالیه مطرح و اثبات گردیده است: **مطلب اول:** هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است. **مطلب دوم:** اینکه آنچه مجعول است وجود می‌باشد؛ یعنی اثر جاعل و آنچه اولاً و بالذات از آن صادر می‌شود، وجود است نه ماهیت. **مطلب سوم:** تشکیک در وجود است، یعنی وجود دارای شدت و ضعف است و در هر مرتبه که وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار مترتب بر آن نیز بیشتر است؛ زیرا اثر متعلق به وجود است. بر این اساس که اثر ظهور متعلق به وجود است و وجود قابل تشکیک است. ماهیت و مفهوم نیز به تبع وجود، ظهور و بروز می‌یابد، پس ماهیت یا مفهوم واحد می‌تواند به تبع مراتب وجود، گونه‌های متفاوت ظهور و اثر داشته باشد که برخی از آن مراتب به لحاظ تشکیک در وجود از بعضی دیگر اقوی هستند و بر بعضی از آنها آثاری بار می‌شود که بر دیگری بار نمی‌شود.

مقدمه دوم: چون نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت می‌باشد و این‌گونه موجودات قدرت خلاقیت، ابداع صور مجرد، انتزاع شده از ماده و تکوین صور کائنه مادی را دارند، لذا قدرت ایجاد صورت اشیای مجرد یا صورت اشیای مادی را در صفحه ذهن که محدوده حوزه هستی آن است، دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۲) در ادامه می‌افزاید: قدرت نفس بر ایجاد اشیای خارج ویژه نفوس کامله است و هر نفسی این قدرت را ندارد.

ادله اثبات وجود ذهنی

ملاصدرا برای اثبات وجود ذهنی ادله‌ای را ذکر می‌کند که به طور خلاصه عبارتند از:
 الف) چون معدومات را با امتیاز بین آنها تصور می‌کنیم، لذا به دلیل تصور آنها که دارای امتیاز هستند گونه‌ای وجود دارند و چون معدومات در خارج نیستند پس در ظرف دیگری به نام ذهن موجودند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۱، ۲۶۸)

ب) حمل احکام ثبوتی بر اشیای خارجی به دلیل قاعده فرعیه، مستلزم موضوع است و چون اینگونه احکام را بر اشیایی که در خارج وجود ندارند حمل می‌کنیم، پس موضوع آنها باید در ذهن موجود باشند. (همان، ۲۶۹)

ج) ما از اشخاص و انواع مختلف، معمولاً معنای واحد جنسی و نوعی انتزاع می‌کنیم و چون این معانی در خارج به صورت شخصی موجود نیستند، پس در ذهن هستند. (همان، ۲۷۲)

د) برهانی با عنوان عرشیات ذکر می‌نماید که به این شرح است:

هر فاعلی فعل خویش را به خاطر غایت و حکمتی انجام می‌دهد که اگر غایت و غرض مترتب بر فعل بدو یک حالت و نحوه ثبوتی نداشت، فاعل هیچ عملی را به خاطر آن غایت انجام نمی‌داد. از آنجا که تحقق غایت در خارج مستلزم تحصیل حاصل است، پس یک گونه تقرر و ثبوتی دارد که آثار مخصوص وجود خارجی بر آن مترتب نیست و این همان مفاد وجود ذهنی است. (همان، ۲۷۵)

صدرالمتألهین نقدهای وارد بر براهین مذکور را به صورت مستدل پاسخ می‌دهد و در نهایت اصل وجود ذهنی را امری مسلم و مستدل قلمداد می‌کند.

۲-۲- رابطه علم با معلوم

در فلسفه اسلامی به سه نظریه (اضافه، اشباح، ماهوی یا تطابق ماهوی) در این زمینه می‌توان اشاره کرد. صدرالمتألهین از نظریه تطابق ماهوی دفاع کرده است و به طور مفصل به بیان اشکالات وارده بر این نظریه و نقد و بررسی جواب دیگر حکما و در نهایت جواب ویژه خود پرداخته است. (همان، ۲۷۷-۳۲۶)

نظریه اضافه

بر اساس این نظریه، علم نوعی اضافه است که بین شخص مدرک و شیء ادراک شده پدید می‌آید و هنگام علم و ادراک، صورتی در ذهن پیدا نمی‌شود که سخن از تطابق یا عدم تطابق آن با شیء خارجی به میان آید. روشن است که ادله اثبات وجود ذهنی، در واقع ادله ردّ نظریه اضافه‌اند. مضافاً اینکه در اضافه وجود دو طرف شرط است، پس نمی‌توانیم به معدومات علم پیدا کنیم، درحالی که چنین نیست. همچنین اگر علم و ادراک تنها اضافه بین شخص ادراک کننده و شیء ادراک شده باشد، نباید هیچ خطایی در علم رخ دهد که باز چنین نیست.

نظریه اشباح

طبق نظریه اشباح، علم و ادراک عبارتند از: صورت و مثالی از شیء ادراک شده در نفس ادراک کننده، نظیر تصویر آن در آئینه یا سایه یک شخص بر دیوار، لذا رابطه مدرک و مدرک تنها رابطه شباهت است.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

گروهی از متأخران بعد از برخورد با اشکالات وجود ذهنی و ناتوانی از جواب برای گریز از اشکالات، قول شبح را انتخاب کردند که در واقع ایجاد مذهب سومی است.

اگر ادله وجود ذهنی تمام باشند، بر انتقال ذات و ماهیت معلوم خارجی در ذهن دلالت دارند، نه شبح و مثال آن. (همان، ۳۱۴)

استاد مصباح یزدی در تعلیقه خود بر نه‌ایة الحکمه در این زمینه می‌نویسد:

اگر عینیت ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی را نپذیریم، مستلزم سقوط در سفسطه و مساوی دانستن علم و جهل است. افزون بر اینکه انتقال بالفعل از شبح به شیء خارجی متوقف بر آن است که ما پیش از انتقال، به محکی علم

داشته باشیم؛ در حالی که، بنابر این دیدگاه فرض آن است که علم به محکی (شیء خارجی) خود متوقف بر حکایت حاکی از محکی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۳۴)

نظریه تطابق ماهوی

مطابق این نظریه حقیقت علم نسبت به اشیای خارجی، حصول ماهیت آن شیء در ذهن است؛ یعنی وقتی به چیزی علم پیدا می‌کنیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجود دیگری می‌یابد که به آن وجود ذهنی می‌گوییم، سر اینکه پس از پیدایش صورت ذهنی یک شیء معین در ذهن، خارج بر ما کشف می‌شود این است که صورت ذهنی ما ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. اگر - همانطور که وجود ذهنی با وجود خارجی مغایر است - ماهیت و ذات شیء تصور شده با ماهیت و ذات شیء خارجی مغایر باشد، فرقی میان علم و جهل نخواهد بود و همه علم‌ها جهل مرکب خواهند بود و این همان انکار ارزش معلومات و سقوط در درّه سفسطه است.

انکار عدم تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع‌نمایی ادراک است و انکار آن به معنای مساوی بودن علم با جهل مرکب است که لازمه‌اش اگر نگوییم انکار جهان خارج از ذهن، دست‌کم تردید در جهان خارج از ذهن را در پی دارد که مساوی سفسطائی بودن و سقوط در ایدئالیسم است.

اشکالات مهمی بر این نظریه وارد شده و بحث‌های فراوانی پیرامون آن شده است. جوابهای مختلفی نیز ارائه گردیده است. به گفته صدرالمتألهین راه حل‌های حکما راه به جایی نبرده و مشکلی بر مشکلات پیشین افزوده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۳۲۳)

مهم‌ترین اشکالات نظریه تطابق ماهوی به اختصار عبارتند از:

۱- در صورت انحفاظ ذاتیات در مرتبه وجود ذهنی، لازم می‌آید جوهر تصور شده، از آن جهت که ذاتیاتش در مرتبه ذات محفوظ است، از همان مقوله ماهیت خارجی و جوهر باشد و از آن جهت که حال در ذهن و قائم به نفس است، عرض باشد؛ حال آنکه جوهریت و عرضیت متقابلین هستند.

۲- بر اساس وجود ذهنی صورتهای همه معقولات از آن جهت که قائم به نفس است از مقوله کیف است؛ بنابراین اگر هنگام ادراک، ذات و ماهیت شیء خارجی در ذهن محفوظ باشد، لازم می‌آید همه مقولات داخل در مقوله کیف واقع شوند و این امر محال است، زیرا مقولات با هم تباین ذاتی دارند. قابل ذکر است صدرالمتألهین این دو اشکال را تحت عنوان یک اشکال بیان کرده است. (همان، ۲۷۷)

۳- اگر ماهیات اشیا به وجود ذهنی موجود شوند، هنگام تصور حرارت و مانند آن، نفس به صفات جسم و همچنین به اوصاف متضاد متصف می‌شود که امری محال است.

۴- بر اساس این دیدگاه، هنگام تصور یک امر کلی، آن تصور هم کلی و هم جزئی است؛ جزئی از آن جهت که امری عارض بر نفس است و نفس موجودی جزئی و متشخص است، لذا امر عارض بر نفس نیز جزئی خواهد بود. در حالی که محال است امری هم جزئی و هم کلی باشد.

ملاصدرا پس از نقل و نقد جواب حکما بیان می‌کند: «سخنان متأخرین در این باب مبتنی بر اصول صحیح کشف ذوقی و الهامی نبوده، بلکه صرفاً مبتنی بر احتمالات عقلی بوده، لذا راه به جایی نبرده‌اند.» (همان، ۳۲۳) لذا به این اشکالات تقریباً با دو تقریر متفاوت پاسخ می‌دهد.

یکی از این تقریرها مبتنی بر قول مشهور حکما در علم است که آن را کیف نفسانی دانسته‌اند؛ یعنی در واقع با قوم مماشات کرده و بر مبنای آنها جواب اشکالات را داده

است و تقریر دیگرش بر اساس اصول حکمت متعالیه می‌باشد. طبق این تقریر علم را گونه‌ای از وجود دانسته است.

الف) نظر ملاصدرا بر مبنای قوم: ایشان با توجه به مقدماتی از جمله اینکه طبایع کلی تحت هیچ مقوله‌ای نیستند و با توجه به تقسیم و تعریف حمل اولی ذاتی و شایع صناعی^۱ و همچنین این مطلب که یک امر وقتی تحت مقوله‌ای قرار می‌گیرد که آن مقوله بر آن شیء قابل صدق باشد و نیز آثار خارجی آن مقوله در شیء بروز نماید، بر مبنای قوم پاسخ را با توجه به اختلاف حمل اینگونه بیان می‌کند:

ما قبول داریم علم کیف نفسانی و ذات و ماهیت در ذهن محفوظ است، اما صدق ذاتیات ماهیات بر آن در ذهن به حمل اولی ذاتی است و کیف نفسانی بودن همین ماهیت موجود در ذهن به حمل شایع صناعی است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۲۹۲)

ب) نظر نهایی ملاصدرا: ملاصدرا گرچه در مبحث وجود ذهنی علم را به خاطر مماشات با قوم از مقوله کیف می‌داند، اما در مبحث علم، حقیقت علم را به وجود برمی‌گرداند و در فصل چهارم از مرحله دهم کتاب اسفار می‌نویسد:

۱. حمل یا اتحاد بین دو شیء بر دو قسم است:

الف) حمل اولی ذاتی: ملاکش اتحاد در مفهوم است و اختلافش در اجمال و تفصیل است یا به اعتبارات، مانند «انسان حیوان ناطق است» که موضوع و محمول اتحاد مفهومی دارند، منتها موضوع به اجمال و محمول به تفصیل بیان گردیده است، در اینگونه حمل محمول ذاتی موضوع است.

ب) حمل شایع صناعی: ملاکش اتحاد موضوع و محمول در وجود و تغایر آن در مفهوم است، مانند «انسان نوع است.» یا «انسان نویسنده است.» در اینگونه قضا یا محمول بر افراد موضوع حمل می‌شود و موضوع مصداق محمول است.

بر این اساس ملاصدرا وحدت حمل در تناقض را به عنوان شرط نهم لازم می‌داند.

علم امر سلبی نیست مثل تجرد از ماده و همچنین علم اضافه هم نیست، بلکه علم وجود است، آن هم نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه؛ آن هم نه هر وجود بالفعلی بلکه وجود بالفعل خالص و ناب که به هیچ وجه آمیخته به نیستی و عدم نمی‌باشد و هر اندازه که از آمیخته بودن به نیستی پاک و پیراسته باشد، به همان اندازه از روشنائی بیشتر برخوردار است. (همان، ۳، ۲۹۷)

بر اساس اصول حکمت متعالیه (از جمله اصالت وجود و تشکیک در وجود) وجودات حقائق متباین نیستند، بلکه درجات یک واحد حقیقی‌اند. بنابراین تقسیمات وجود باعث تباین اقسام نمی‌شود. وجود خارجی و ذهنی دو مرتبه از مراتب هستی‌اند با این تفاوت که در یکی از مراتب که قوی است آثار خارجی ظاهر می‌گردد و در مرتبه دیگر که ضعیف است آثار خارجی بروز نمی‌کند. ایشان می‌گویند: علم در واجب و ممکن یافت می‌شود و هر چه که در واجب و ممکن یافت شود و یا هر چه در چند مقوله دارای فرد ذاتی باشد، از سنخ ماهیات و مقولات بیرون است، پس علم گونه‌ای از وجود است، لذا دیگر جایی برای اشکالات باقی نمی‌ماند. علم نه جوهر است و نه عرض، بلکه دارای عرض عریضی است که تمام وجودات - چه جوهری و چه عرضی - را در برمی‌گیرد. علم که موجودی مجرد است، با حس به دست نمی‌آید، بلکه حس علت معدّ برای وصول نفس به آن است.

علم که بیش از یک واقعیت نیست، به سه امر منحل می‌شود: ۱- وجود علم. ۲- معنای علم که به آن موجود می‌شود و تحقق معنای علم به تبع وجود، از قبیل تحقق ماهیت به تبع هستی آن است. ۳- ماهیت معلوم است و البته تحقق ماهیت به تبع تحقق علم و در ظلّ آن است.

همانطور که تحقق و ثبوت صورت معلوم به تبع ثبوت و در ظلّ تحقق وجود علم است، معلوم بودن آن نیز به تبع معلومیت علم می‌باشد، یعنی معلوم بودن وجود، علم بالذات و معلوم بودن صورت علمی بالعرض است.

ادراک نفس تا قبل از رتبهٔ اخیر، حضوری است و در علم حضوری معلوم حقیقی همان وجود مجرد خیالی یا عقلانی است. آدمی در ادراک امور مادی همواره در عالم مثال و خیال سیر می‌کند و شرایط مادی تنها زمینه انتقال و تحول انسان نسبت به آن عالم را ایجاد می‌کند و آنچه بیرون از عالم مثال و فوق آن است، با دو واسطه و دو مرتبه، معلوم است که در نتیجه معلوم بالعرض می‌شود.

انسان ابتدا صورتی را در عالم مثال با یک واسطه (وجود علم) می‌یابد آن گاه آنچه را یافته با وجود دیگری (وجود مادی و طبیعی) قیاس و بر آن تطبیق می‌کند. در این تطبیق و قیاس و حکایت که آثار وجود خارجی یافت نمی‌شود، علم حصولی و وجود ذهنی شکل می‌گیرد.

صورت علمی که گویای وجود خارجی است، هیچ یک از آثار وجود خارجی را ندارد و آنچه از اثر بر آن مترتب است، اثر وجود علم است که بالتبع و بالعرض به آن معلوم ذهنی استناد می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۵)

صدرالمتألهین معتقد است: نفس نسبت به صور حسی و خیالی فاعل مبدع است و این صور قیام صدوری به نفس دارند؛ نه قیام حلولی. اشکالات وارده بیشتر مبتنی بر حلول صور ذهنی بر نفس می‌باشد. صور جوهریه ذهنی از سنخ وجود و رشحات نفس خواهند بود و نفس محل آنها نخواهد بود تا هیولای آن قرار گیرد. وقتی نفس را مبدع صور بدانیم و قیام صور را نسبت به نفس قیام صدوری تلقی نماییم، همه صور موجود به وجود نفس و از تجلیات نفس و گونه‌ای از وجود آن خواهند بود، لذا نفس نه جوهر

است، نه عرض و محذور متصف شدن نفس به اموری مانند حرارت و برودت و... پیش نمی‌آید.

اشکال صدرالمتألهین بر فاضل قوشچی در مورد چگونگی ادراک صور عقلی، بر نظر خود او نیز وارد است.

در نقد گفتار فاضل قوشچی بیان شده است که اگر صورت علمی در فضای نفس بدون حلول در آن حضور داشته باشد، هیچ‌گونه ربط علی بین آن صورت و نفس تحقق نخواهد یافت؛ چون نفس نسبت به صور علمی عالم بالقوه است و برای تحصیل آنها نیازمند مبدئی است که آن صور اعطا نماید.

بنابر نظر صدرالمتألهین مبنی بر «قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس» می‌توان اشکال کرد که با جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، کمالات علمی در اثر حرکت جوهری نفس تحصیل می‌شود و در این صورت این پرسش در مورد ادراک اولین صورت حسی و خیالی به طور جدی مطرح است؛ زیرا در حرکت به شش امر نیاز داریم که مهم‌ترین آن، محرک است و محرک نفس کسی است که علت فاعلی علم به شمار می‌آید و علت فاعلی حرکت علمی هرگز شیء متحرک متعلم نیست.

برای رفع این مشکل چاره‌ای نیست جز آنکه در تحصیل صور حسی و خیالی نیز همان نظری مطرح شود که صدرالمتألهین نسبت به صور عقلی اظهار داشته است؛ یعنی نفس در حرکت جوهری خود چون به منطقه احساس و خیال می‌رسد در آغاز مظهر حقایق حسی و خیالی می‌گردد و چون مظهریت برای او به صورت ملکه نفسانی درآید و نفس در حرکت جوهری مراتب حس و خیال را بیابد، از آن پس خود نفس مصدر صور حسی و خیالی خواهد شد.

آنچه را که نفس در بُعد برزخی و مثال متصل خود می‌یابد و یا آنکه واجد آن می‌شود، اگر با مثال منفصل همراه باشد صادق و اگر با تصرفات مختلق نفس هماهنگ

شود از زمره اضغاث احلام و در حکایت از واقع کاذب است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۶ - ۱۶۸)

۲- رابطه عالم و معلوم

صدرالمتألهین رابطه عالم و معلوم را در مبحث اتحاد عاقل و معقول تبیین نموده است. مسئله اتحاد عاقل و معقول از مباحث مهم فلسفه می‌باشد و بحث‌های گسترده‌ای پیرامون آن مطرح شده است. حکمای اسلامی ابتکار و طرح اولیه آن را منتسب به شخصی به نام فرفورئوس می‌دانند که از پیروان مکتب ارسطو بود. در بین حکمای اسلامی، ابن‌سینا شدیدترین برخورد را با این مسئله داشت،^۱ گرچه گفته شده است ایشان در نهایت مستبصر شد و در پی اثبات آن برآمد.^۲ شاید بتوان گفت صدرالمتألهین اولین حکیم مسلمان بود که اتحاد عاقل و معقول را به صورت گسترده و مستدل مطرح و احیا کرد و جواب شبهات منکرین را بیان نمود. ایشان در اکثر کتابهای خود به این مسئله اشاره نموده است.^۳ ملاصدرا مسئله اتحاد عاقل و معقول را از مشکل‌ترین مسائل

۱. «از قدما شخصی بود به نام فرفورئوس که کتابی درباره عقل و معقولات نوشته بود و مشائین او را تمجید کرده‌اند، در حالی که آن کتاب تمامش حشف و یاوه است، لذا مشائین و فرفورئوس خودشان می‌دانند که مسئله را نفهمیده‌اند. در زمان فرفورئوس شخصی کتاب او را نقد کرد و فرفورئوس نقدی بر آن نوشت که از رساله اولیه‌اش بدتر و پایین‌تر بود.» (ابن‌سینا، ۴۱۳: ۳، ۲۷۱)

۲. آیت الله حسن‌زاده آملی در تعلیقه شماره ۲ بر رساله اتحاد عاقل و معقول علامه رفیعی قزوینی به استبصار ابن‌سینا اشاره می‌کند و می‌گوید: «معمولاً ابن‌سینا هر وقت مطلبی را قبول نداشته باشد «دلیل» می‌گوید، ولی اگر مطلبی را قبول داشته باشد و در پی مستدل نمودن آن برآمده باشد آنرا تحت عنوان «برهان» بیان می‌کند. از آنجا که در این مقال لفظ «برهان» بکار برده، معلوم می‌شود مطلب را قبول داشته است.»

۳. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲ به بعد - مشاعر به تصحیح هانری کربن، ص ۵۰؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین به تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۶۳؛ الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، ص ۳۵۵؛ المبدء و المعاد، تصحیح آقای آشتیانی و ترجمه آقای اردکانی، ص ۷۸ به بعد؛ رساله ایقاظ النائمین، تصحیح دکتر محسن معیری، ص ۱۹ به بعد؛ شرح هدایه الاثریه، ابهری، ص ۳۰۶ به بعد؛ رساله

فلسفی می‌داند و مدعی است قبل از او کسی این مسئله را چنان که او یافته و تنقیح نموده، بیان نکرده است^۱ و حل این مسئله را الهامی الهی می‌داند. پیش از ورود به بحث، برای روشن‌تر شدن مطلب، ذکر چند نکته ضروری است:

نکته اول: در بحث اتحاد عاقل و معقول سه لفظ «عاقل» به معنای ادراک‌کننده، «عقل» به معنای خود ادراک و «معقول» به معنای ادراک شده به کار برده می‌شود. ملاصدرا در تمام اقسام ادراک به اتحاد مدرک و مدرک قائل است.

نکته دوم: با توجه به تقسیم علم به حضوری و حصولی، باید توجه داشت که در علم حضوری مانند علم ذات به ذات اختلافی نیست، حتی ابن سینا که منکر اتحاد عاقل و معقول است، اتحاد در اینگونه علم را می‌پذیرد و برهان «انسان معلق در فضا» در تجرّد

اکثیر العارفين، ص ۹۸ به بعد؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۲، ص ۳۳۰ با عنوان «لا شیء افضل من العلم» و در کتاب عرشیه، ص ۱۱، گزارش مختصری از اتحاد عاقل و معقول آمده است.

۲. در این سخن ملاصدرا نیز مناقشه شده است. علامه سیدابوالحسن قزوینی در رساله اتحاد عاقل و معقول، ص ۵ می‌نویسد: «لکن حق این است که مسأله اتحاد عاقل و معقول در کتب عرفانی مثل مصباح الانس و فصوص صدرالدین قونوی و در بعضی از اشعار جلال الدین بلخی

ای برادر تو همین اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر بود اندیشه‌ات گل گلخنی

ور بود خاری تو همیشه گلخنی

و نظیر آن مورد توجه بوده است. «گرچه اشاره می‌کند، بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان در این باب از خصائص مرحوم صدرالمآلهین است. استاد مهدی حائری در کتاب کاوشهای عقل نظری، ص ۱۵۵، سخن علامه قزوینی را صحیح نمی‌داند و معتقد است: اتحاد و وحدت که مورد تعلق خاطر مولوی و صاحب مصباح‌الانس بود، قابل تطبیق با اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا نمی‌باشد. دکتر دینانی در قواعد کلی فلسفی و آیت الله حسن‌زاده آملی در تعلقیه بر رساله اتحاد عاقل و معقول علامه قزوینی، ص ۲۰، سخن علامه قزوینی را صحیح می‌دانند.

نفس را بر همین اساس بیان می‌کند. مناقشه در علم حصولی است، در این علم نیز یک معلوم بالذات (علم) و یک معلوم بالعرض (همان وجود خارجی شیء) هست. مورد نظر در این بحث «اتحاد عالم با معلوم بالذات» است. همچنین در میان انحای مختلف اتحاد، تنها اتحاد در وجود مورد نظر است؛ یعنی وجود معقول با وجود عاقل متحد می‌شود. ابن‌سینا اتحاد عالم و معلوم را در علم به غیر از قبیل ارتباط و اتحاد عرض و جوهر می‌داند، اما صدرالمتألهین این اتحاد را مانند اتحاد صورت با ماده به شمار می‌آورد.

نکته سوم: منکران اتحاد عاقل و معقول از جمله ابن‌سینا، نفس را در ذات خود یک جوهر واحد می‌دانند که دارای قوایی می‌باشد و این قوا به منزله آلات و ابزار نفس به شمار می‌روند که به وسیله آنها صورت ادراکیه برای نفس حاصل می‌شود. آنان نسبت صور ادراکی به نفس را مانند نسبت عرض به جوهر می‌دانند و به همین خاطر علم را از اعراض نفسانی به شمار می‌آورند، اما قائلان به اتحاد عاقل و معقول - از جمله ملاصدرا - نفس را امری ذو مراتب می‌دانند و هیچ کثرت و تباینی بین نفس و قوای آن قائل نیستند. «النفس فی وحدته کل القوی.» نسبت صور ادراکیه به نفس را مانند نسبت صورت به ماده می‌دانند و می‌گویند: نفس با صور ادراکی کامل می‌شود.

اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود، ترکیب اتحادی بودن ماده و صورت و اینکه نفس وجودی واحد و ذو مراتب است که بر اثر ادراکاتش کامل می‌شود از مهم‌ترین مبادی صدرالمتألهین در نظریه اتحاد عاقل و معقول است.

الف) برهان تضایف: تبیین اتحاد عاقل و معقول در واقع تبیین رابطه عالم و معلوم بالذات (علم) در حکمت متعالیه است. ملاصدرا برای اثبات این مطلب به برهان تضایف تمسک می‌جوید و برای تقریر برهان روی چهار اصل اساسی تکیه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۳، ۳۱۳ - ۳۱۵) که به طور خلاصه عبارتند از:

اصل اول: صورت‌های فعلیه که همواره فعلیت اشیا را تشکیل می‌دهند، دو قسم هستند: صورتهایی که قائم به ماده، مدت و مکانند و هرگز معقول بالفعل واقع نمی‌شوند، بلکه معقول بالعرضند و صورتهایی که مجرد از ماده و لوازم آن هستند و همیشه معقول بالذات می‌باشند.

اصل دوم: اتفاق نظر جمیع حکما بر این امر است که صورت معقوله، وجود فی نفسه‌اش عین وجود آن برای عاقل است؛ یعنی وجود نفسی صورت معقوله، چیزی جز وجود صورت معقوله برای عاقل نیست. این امر در دیگر اقسام ادراک نیز جاری است.^۱

اصل سوم: صورت معقوله که مجرد از ماده و قائم به ذهن است، همیشه معقول بالفعل است؛ اعم از اینکه خارج از ذات خویش عاقلی داشته باشد یا خیر، یعنی حکم معقولیت برای معقول بالفعل هرگز جدا کردنی نیست؛ زیرا حیثیت ذاتش، حیثیت معقولیت است، لذا معقول بالفعل همیشه معقول بالذات است.

۱. استاد مهدی حائری در کتاب *کاوش‌های عقل‌نظری* با اشاره به تفاوت وجود «رابط» و «اعراض»، دو تفسیر مختلف از این اصل (صورت معقوله بالفعل وجودش فی نفسه عین وجودش برای عاقل است) ارائه می‌دهد.

تفسیر اول: همانگونه که وجود رابط، وجودش فی نفسه عین وجودش برای موضوع است و وجودی جز اضافه و تعلق به غیر ندارد، صورت معقوله نیز اضافه محض است که وجود مستقلی برای آن متصور نیست.

تفسیر دوم: صور معقوله مانند اعراض دارای وجود نفسی و مستقل از موضوع خود می‌باشند و وجود مستقل آنها پیوسته در محلی که موضوع آنها شمرده می‌شود، تقرر و حصول دارد.

استاد مهدی حائری، نظر علامه قزوینی (اعتقاد به تفسیر اول) را نمی‌پسندد و سخن صدرالمألهین را با تفسیر دوم سازگار می‌داند. (حائری، ۱۳۶۰: ۴، ۱۵۹)

به نظر می‌رسد سخن ملاصدرا با تفسیر آقای حائری سازگار نیست، زیرا حقیقت علم نزد ملاصدرا از قبیل حقیقت اعراض نیست، بلکه صورتهای ذهنی قیام صدوری نسبت به نفس دارند و نفس نسبت به آنها اضافه اشراقیه دارد؛ نه اضافه مقولی. لذا همانگونه که دکتر دینانی در «قواعد کلی فلسفی» اشاره کرده، سخن علامه قزوینی با دیدگاه ملاصدرا سازگار است.

اصل چهارم: متضائفان متکائفان هستند؛ قوتاً و فعلاً و از هم جداشدنی نیستند؛ نه قوتاً، نه فعلاً، نه خارجاً و نه عقلاً. به همین خاطر این برهان به برهان تضایف مشهور است.

تقریر برهان تضایف

با توجه به اصول ذکر شده چیزی که در مقام ذات - با قطع نظر از هر چیزی که با ذات آن بیگانه است - معقول بالفعل باشد، به حکم «قاعده تضایف» عاقل بالفعل نیز خواهد بود؛ زیرا بر اساس این قاعده متضایفان در وجود متکافی‌اند، یعنی اگر یکی از آن دو بالقوه باشد، دیگری نیز چنین است و اگر یکی بالفعل باشد دیگری نیز بالفعل است. پس هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات با قطع نظر از هر چیزی معقول است، عاقل بالفعل نیز هست. صدرالمتألهین ادامه می‌دهد که در صورتهای حسی و خیالی نیز همین گونه است. بر این اساس ایشان رابطه علم و عالم را اتحاد وجودی می‌داند.

۳- ادله ابن سینا بر ردّ اتحاد عاقل و معقول

همانگونه که گفته شد ابن سینا شدیدترین برخورد را با مسئله اتحاد عاقل و معقول داشت و معتقد بود هر گونه اتحاد بین دو شیء غیر از استحاله شیء از حالتی به حالت دیگر و ترکیب شیء با شیء دیگر، قول شعری و غیر منطقی است. او چند دلیل در ردّ اتحاد عاقل و معقول آورد که به طور مختصر عبارتند از:

دلیل اول: دلیل عام ابن سینا بر ردّ هر نوع اتحاد غیر از استحاله و کون و فساد، این است که پس از اتحاد دو شیء سه حالت متصور است که هر سه نفی اتحاد را می‌رساند. اگر پس از اتحاد هر دو شیء موجود باشند دو موجود متمایزند؛ نه اتحاد. اگر یکی موجود

و دیگری معدوم باشد باز اتحادی حاصل نشده است و اگر هر دو معدوم شوند، اتحاد معنا ندارد. (ابن سینا، ۱۴۱۳ ق: ۳، ۲۷۲؛ صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق: ۳، ۳۲۲)

دلیل دوم: بنابر نظر آن دسته از قدما که معتقدند جوهر عاقل با صور عقلیه متحد می‌گردد. اگر فرض کنیم جوهر عاقل صورت عقلیه‌ای به نام (آ) را تعقل نماید و با آن متحد شود، در جوهر عاقل پس از اتحاد یا تفاوتی حاصل شده است یا خیر. [۱] اگر هیچ تفاوتی حاصل نشود، مستلزم آن است که تفاوتی بین تعقل و عدم تعقل نباشد و [۲] اگر تفاوتی باشد و حالتی که پیش از اتحاد با صورت عقلیه داشت از دست رفته باشد، یا ذات جوهر عاقل از بین رفته که دیگر اتحاد عاقل و معقول صورت نپذیرفته است و [۳] اگر ذات جوهر عاقل باقی مانده باشد، این استحاله است؛ نه اتحاد. (ابن سینا، ۱۴۱۳ ق: ۲۶۷)

دلیل سوم: بعد از دلیل دوم اضافه می‌کند که اتحاد عاقل و معقول مستلزم هیولای مشترکی است و این باعث ترکیب می‌شود. چیزی هم که مرکب باشد، بسیط نخواهد بود؛ در حالی که این امور بسیط هستند. (ابن سینا، ۱۴۱۳ ق: ۲۶۷؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۳۲۲)

دلیل چهارم: ابن سینا در علم النفس از طبیعیات شفا، پس از بیان دلیل اول، اضافه می‌کند معنای اتحاد نفس با صورت عقلیه این است که نفس بالفعل صورتی از صور موجودات گردد و چون خود نیز صورتی موجود و بالفعل است، باعث به وجود آمدن دو محذور می‌شود؛ یکی اینکه اجتماع دو فعلیت در یک ذات و حقیقت پیش می‌آید و دیگر اینکه نفس نمی‌تواند صورت دیگری را قبول نماید؛ زیرا قوه قبول صورت با تحقق صورت به فعلیت رسیده است، در حالی که می‌بینیم نفس صورت دیگر را می‌پذیرد. سپس اضافه می‌کند که اگر این صورت دیگر با صورت قبل هیچ فرقی نداشته باشد، از عجایب

است، زیرا نفس به ناچار این صورت معقوله است که به غیر ذات خود تبدیل شده است و این هم قبول کردنی نیست، زیرا نفس موجود عاقل است. لذا اتحاد عاقل و معقول در این صورت نیز صحیح نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۳، ۳۵۹؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۳۲۳)

دفع اشکالات ابن سینا

بیان دو مقدمه

ملاصدرا پس از گزارش ادله ابن سینا در نقض و ردّ اتحاد عاقل و معقول پس از بیان دو مقدمه، به صورت مستدل اشکالات ابن سینا را جواب می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۳۲۴)

اول: بنابر دو اصل «اصالت وجود» و «تشکیک در حقیقت وجود»، وجود اصل اصیل در تحقق و فعلیت اشیاست و ماهیت تابع آن می‌باشد و این وجود بالذات قابل شدت و ضعف و نقص و کمال است، در عین حال در جمیع مراتب یک حقیقت واحده است و در تمام مراتب ضعیف و شدید، شخصیت و تشخیص مراتب به آن است.

دوم: اتحاد بین دو شیء به سه طریق تصورپذیر است: الف) اتحاد دو موجود به دو وجود ممتاز از امری محال است. ب) اتحاد دو مفهوم یا ماهیت متخالف: این قسم نیز محال است. ج) اتحاد معانی مختلفه و مفاهیم متعدده در وجود واحد به گونه‌ای که یک وجود مصداق معانی و مفاهیم مختلف و مجمع عناوین متعدد باشد: این قسم نه تنها جایز که در موارد بسیار واقع است، مانند مفاهیم جماد، نبات، حیوان و سایر اجناس و فصول بعیده و قریبه در وجود انسان. اتحاد نفس با صورت عقلیه از این قبیل است. صور کمالیه علمیه - با اختلاف در مفهوم - با نفس در وجود متحدند.

دفع اشکالات

رد دلیل اول: اتحاد دو شیء منحصر در احتمالاتی که ابن‌سینا در برهان خود آورد، نیست. اصطلاحاً بیان ابن‌سینا منفصله حقیقیه و حاصراطراف نیست؛ زیرا ممکن است طرفین اتحاد، هر دو موجود به یک وجود واحد باشند و اتحاد عاقل و معقول از باب اتحاد مفاهیم مختلف و ماهیات متفاوت در وجود واحدی است.

رد دلیل دوم: ملاصدرا در جواب از دلیل ابن‌سینا (اگر در مقام تعقل صفتی زائل و باطل گردد آن را استحاله گویند، نه اتحاد و اگر صورت جوهریه او باطل گردد، آن را کون و فساد نامند، نه اتحاد) بیان می‌دارد که در مقام تعقل هر صورتی از صور کمالیه، آنچه از نفس زائل و باطل می‌گردد، نقص و قصوری است که به کمال مبدل می‌شود، لذا بطلان و زوال به نقص و قصور متعلق است؛ نه به اعراض و یا هر جوهری در جمیع مراتب کمالیه علمیه به حقیقت خویش محفوظ است و در هر مرتبه‌ای از مراتب به صورتی از صور کمالیه می‌رسد و با او متحد می‌شود، مانند بزرگ شدن کودک که چیزی از او کم نمی‌شود، مگر امر عدمی، همانطور که شیخ در الهیات شفا اینگونه صیوروت را پذیرفته است.

دلیل سوم: اولاً تبدیل و تحول عبارت است از استکمال و انتقال از نقص به کمال، و بطلان و زوال به نقص و قصور متعلق است، لذا مستلزم ماده مشترک نیست. ثانیاً در حرکت جوهری - تبدیل صور ذاتیه با انحفاظ ذات و وحدت آن در جمیع مراتب استکمال - وجود امر وحدانی مستمر در جمیع مراتب جوهریه‌ای است که در هر مرتبه از مراتب متحد با صورت وارده می‌گردد.

رد دلیل چهارم: نفس به عقیده ما در اوائل فطرت و حدوث که نشئه حس و خیال است و فاقد مجرد عقلی است، صورتی است از صور طبیعی جسمانی که با اتحاد آن صورت با ماده، نوعی از انواع جسمانی محقق می‌گردد؛ زیرا طبق تحقیق «نفس جسمانی

الحدوث و روحانیه البقاء» است.

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت نفس با اتحاد با صور ادراکی فعلیت جدیدی می‌یابد و دوباره آماده پذیرش صورتهای بعدی می‌گردد و با قبول صورتهای جدید همواره کامل‌تر می‌شود، لذا با توجه به اصول متقن حکمت متعالیه «اتحاد علم و عالم و معلوم» در جمیع اقسام ادراک پذیرفتنی، بلکه مستدل است و بدین‌گونه می‌توان رابطه علم و معلوم را اتحادی وجودی تلقی نمود.

۵- نتیجه

صدرالمتألهین معتقد است: علم انسان نظیر جمیع صفات و سایر عواطف از قبیل اراده، محبت و... یک واقعیت خارجی است که جایگاه آن نفس آدمی است.

ماهیت معلوم به تبع هستی علم، از جهت ارائه و حکایت وجود علم نسبت به وجود خارجی به وجود ظالی و ذهنی موجود می‌گردد و ماهیتی که به وجود ذهنی موجود می‌شود، چون به تبع هر اثری که برای علم و در ظلّ هستی آن یافت می‌شود، هر اثری که برای علم باشد، به تبع به آن هم اسناد داده می‌شود، لذا حکم معلوم بودن را نیز به طفیل و تبع آن دریافت می‌دارد؛ زیرا معلوم بودن بالذات همان وجود علم است و ماهیتی که در پناه آن وجود ظاهر می‌گردد (وجود ذهنی)، معلوم بالعرض می‌باشد، لذا بین علم (امری نفسی) و وجود ذهنی (امری قیاسی) تفاوت هست.

علم که موجودی مجرد است، از طریق حس به دست نمی‌آید، بلکه حس علت معدّ برای وصول به آن است. انسان در ادراک امور مادی همواره در عالم مثال و خیال سیر می‌کند و شرایط مادی جز زمینه انتقال و تحول انسان نسبت به آن عالم را ایجاد نمی‌کند. انسان ابتدا صورتی را در عالم مثال با یک واسطه (همان وجود علم) می‌یابد و آنگاه آنچه را یافته است با وجود مادی و طبیعی قیاس می‌کند و وجود ذهنی در این قیاس و حکایت شکل می‌گیرد.

نفس با حرکت جوهری خود در مراحل گوناگون با اتحاد وجودی با صور ادراکی در جمیع اقسام ادراک فعلیت جدیدی می‌یابد و آماده پذیرش صورت‌های بعدی می‌گردد. نفس در مراحل رشد خود نسبت به برخی صور (حسی و خیالی) ایجاد کننده است، لذا این صور قیام صدوری به نفس دارند و نسبت به بعضی دیگر (صور عقلی) مظهر می‌باشد. برای دریافت صور عقلی از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی افاضه می‌شود، لذا ادراک کلی ماهیات اصلی از طریق افاضه اشراقی و اتحادی است و نفس از این طریق با افراد مجرد آن ماهیات اتحاد پیدا می‌کند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، تهران، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۳ق، الاشارات و التنبیها، ج ۳، بیروت، چاپ سوم، مؤسسه النعمان للطباعة و النشر.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، الشفاء الطبیعیات، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۴- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۰، کاوشهای عقل نظری، تهران، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار.
- ۵- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، اتحاد عاقل و معقول، تهران، چاپ دوم، حکمت.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریحی مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۷- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۱، اتحاد عاقل و معقول، مقدمه و تعلیقات حسن زاده آملی، بی‌جا، علمی فرهنگی.
- ۸- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۱، شرح منظومه حکمت، تهران، دانشگاه تهران.
- ۹- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱ و ۳، بیروت، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی.

- ۱۰- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فی منهاج السلوكية، تهران، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- طباطبایی، محمد حسین، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران، شرکت افست.
- ۱۲- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۶، ترجمه نه‌ایة الحکمة و تعلیقات، تهران، الزهراء.