

## مسئله علم به معدوم و حل آن در فلسفه ملاصدرا

حسن رهبر\*

عبدالحسین خسروپناه\*\*

### چکیده

علم به معدوم در تفکر اسلامی در دو جایگاه مهم مطرح است: یکی در مباحث الهیات بالمعنی الاخص که در باب علم خداوند به امور جزئی پیش از ایجاد اشیا مطرح می شود و دیگری در مباحث معرفت شناسی، به ویژه مسئله وجود ذهنی مطرح می گردد. در این میان ملاصدرا با رد نظریات معتزله و برخی صوفیه، مانند ابن عربی که برای معدومات شیئیت و ثبوت قائل اند، ابتدا معدوم را به بسیط و مرکب تقسیم می کند و علم به آنها را به واسطه مقایسه و اجزای وجودی قابل حصول می داند؛ اما چنان که وی اعتراف می کند این پاسخ متعلق به خود او نیست و ظاهراً نظر مشهور می باشد. ملاصدرا سپس همچون دیگر مباحث، نظر نهایی خود را نیز مطرح می کند. وی معتقد است قدرت عقل و ذهن انسان به گونه ای است که می تواند حتی امور محال، مانند معدوم و ممتنع را نیز تصور کند. البته به عقیده وی صرفاً می تواند مفهوم و عنوان آنها

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام.

\*\* دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۵

را تصور کند. ملاصدرا وجود معدوم و ممتنع را همان نفس حصول عنوانی آنها در ذهن می‌داند و ثبوت و وجودی غیر از آن برای این مفاهیم قائل نیست. از نظر ملاصدرا امور معدوم و ممتنع که در ذهن حاصل می‌شود، صرفاً الفاظ و عناوینی برای امور باطل‌الذات است که حقیقتی غیر از این ندارند. او همین اندازه ثبوت را سبب صحت حکم در قضایای مربوط به امور معدوم و ممتنع می‌داند و اشکالات وارده بر آن را با این بیان و نیز با تفاوت حمل اولی و شایع قابل پاسخ می‌داند.

**واژگان کلیدی:** علم به معدوم، معدوم بسیط، معدوم مرکب، علم به واسطه مقایسه، علم به اجزای وجودی، ملاصدرا.

### ۱. مقدمه

یکی از مباحث چالش‌برانگیز در مسئله علم، علم به امور معدوم و ممتنع است. به‌طور کلی در فرایند علم سه چیز وجود دارد: علم، عالم و معلوم. اکنون چالش بر سر معلوم است. معلوم همان چیزی است که متعلق علم ما قرار می‌گیرد؛ اما در بدو امر به نظر می‌رسد به طور منطقی بپذیریم هر آنچه متعلق علم ما قرار می‌گیرد باید موجود باشد. به عبارت دیگر هرگاه انسان چیزی را ادراک می‌کند، قطعاً به نحوی از انحا موجود بوده است. اما - چنان‌که تقریباً بیشتر فیلسوفان مسلمان به آن اذعان دارند - انسان امور معدوم مثل شریک باری تعالی یا اجتماع نقیضین را تصور می‌کند؛ اما این‌گونه امور بهره‌ای از وجود ندارند تا متعلق علم واقع شوند. بنابراین مسئله حاضر پرسش‌هایی از این دست را برمی‌انگیزد: آیا علم به معدوم امکان‌پذیر است؟ ثر صورت امکان، انسان به چه چیزی علم پیدا می‌کند؟ با توجه به اینکه معدوم و ممتنع در حیطة وجود نیستند و اساساً موجود نیستند، پس متعلق علم در این امور چیست؟ این‌گونه پرسش‌ها را می‌توان اساسی‌ترین پرسش در حوزه مورد بحث قلمداد کرد. در تبیین این پرسش‌ها تقریباً هم در تاریخ فلسفه اسلامی و هم در تاریخ فلسفه غرب، ردپای این چالش وجود دارد و فیلسوفان در این‌باره نظریاتی را مطرح نموده‌اند. بنابراین پس از بررسی پیشینه این موضوع و جایگاه و اهمیت آن، تبیین فیلسوفان مسلمان درباره مسئله علم به معدوم را بحث و بررسی خواهیم کرد و سپس با تکیه بر آرای

ملاصدرا به نقد دیدگاه‌های دیگران و تبیین دیدگاه ملاصدرا در مواجهه با مسئله علم به معدوم و ممتنع خواهیم پرداخت.

تا آنجا که مطالعات نگارنده نشان می‌دهد در فلسفه غرب به طور خاص مسئله‌ای با عنوان علم به معدوم و نحوه آن مطرح نبوده است؛ اما در قرون وسطی مسئله‌ای مهم در باب کلیات و نحوه وجود مفاهیم کلی در گرفت که فیلسوفان این عصر را به نظریه‌پردازی در این مورد واداشت. در واقع علاقه به فلسفه بیشتر حول مسائل جدلی، به‌ویژه بحث کلیات بود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۰). با توجه به اینکه مفاهیم کلی اموری هستند که حیثیتشان در ذهن بودن است و بنابراین نحوه ادراک آنها بی‌شبهت به بحث ادراک امور معدوم نیست، بنابراین گذری اجمالی به نحوه وجود کلیات در فلسفه غرب می‌تواند اهمیت داشته باشد و به نحوی مرتبط با بحث علم به معدوم واقع شود؛ چراکه امور معدوم نیز به عنوان اموری که دارای مصداق نیستند، می‌توانند جزو مفاهیم کلی محسوب گردند. به‌طور کلی در قرون وسطی سه دیدگاه در باب کلیات به وجود آمد:

الف) اصالت واقع: واقع‌گرایانی همچون آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) و آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) بر این باورند که کلیات وجود عینی دارند، هرچند نظر آنان درباره این وجود، وابسته به دیدگاه افلاطونی یا ارسطویی آنهاست. طبق نظر آگوستین کلیات در ذهن خداوند وجود واقعی دارند و هرگونه معرفتی، حتی معرفت حسی، متضمن نوعی آگاهی به خداوند است. در حقیقت نوعی صعود از مرتبه پایین معرفت، مانند ادراک، به مراتب بالاتر، که رأس همه آنها معرفت خداوند است، وجود دارد. آکوئیناس همچون ارسطو منکر وجود کلیات قائم به ذات بود و معتقد بود کلیات تابع ذهن است. با وجود این میان اشیای متمایز، به دلیل شکل یکسانشان، شبهت‌هایی واقعی وجود دارد؛ از این رو انواع (مفاهیم کلی) از چیزی بیش از وجود ذهنی صرف برخوردارند. مفاهیم به منزله نتیجه انتزاع جوانب کلی اشیا وجود دارند (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۲۷-۲۹).

ب) اصالت معنی (مفهوم‌گرایی): پیتر آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲م) به نظریه‌ای مفهوم‌گرا در باب کلیات قائل بود و بر این نکته تأکید می‌کرد که کلیات تا حد زیادی تابع ذهن‌اند. به

باور او کلیات در واقع مفاهیمی هستند که به اعتبار آنها به وجود مابه‌الاشتراکی میان اشیا حکم می‌شود. آبلار تا آنجا پیش می‌رود که تصویر کلی را طرح می‌کند؛ یعنی تصویری که به هیچ شیء خاصی معطوف نیست، بلکه بنا به فرض وجه مشترک طبقه‌ای از اشیا را نشان می‌دهد (همان، ص ۲۹-۳۰).

آبلار واقعیت‌انگاری کلیات را رد می‌کرد؛ چراکه معتقد بود یک مفهوم کلی، یک محمول است؛ درحالی‌که هیچ واقعیتهایی را نمی‌توان به چندین چیز اطلاق کرد، بلکه فقط بر یک چیز می‌توان اطلاق کرد (برهیه، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳). بنابراین بر اساس مذهب اصالت معنی که آبلار بنا نهاد، کلیات مفاهیمی‌اند که تنها در ذهن هستند؛ نه واقعیتهایی عینی دارند و نه صرفاً یک نام یا تسمیه‌اند.

ج) اصالت تسمیه: همان‌طور که از اسم این مکتب مشخص است، قائلان به اصالت تسمیه بر این باور بودند که کلیات تنها اسم‌ها و نام‌هایی هستند که شأن آنها حکایت از الفاظ است؛ از این جهت که الفاظ دال بر اشیا است. حتی روسیلینوس معتقد بود مبحث کلیات خمس (ایساغوجی) هم جز تقسیم‌بندی پنج صدا یا پنج لفظ نیست که صرفاً با آنها اشیا را بیان می‌کنند. به عقیده وی تمام تمایزی که به وسیله منطقی میان جنس، نوع، جوهر و کیفیت مقرر شده است، فقط تمایزی لفظی در گفتار آدمی است و اضافه می‌کند که تنها تمایزی که ریشه در واقعیت دارد، همان تمایز میان جوهرهای فردی است (همان، ص ۹۲-۹۳). او کام در پاسخ به این پرسش که کلیات چیستند، در ابتدا می‌گفت فقط وجودی منطقی دارند؛ آنها همان معانی یا مضامین ذهن در هنگام تفکرند. بنابراین مفهوم کلی معرف مضمون ادراک ما از مدرکات است که معطوف به اشیا است. سرخی نام امری نیست، بلکه مضمون رابطه‌ای است که میان مفهوم سرخ و اشیا جزئی سرخ برقرار است.

او کام بعدها گام دیگری به سوی مفهوم‌گرایی برداشت و بر آن شد که کلیات، افزون بر وجود منطقی، وجود ذهنی نیز دارند. او می‌پنداشت کلیات مفاهیمی هستند متعلق به ذهن که جانشین‌های طبیعی خود اشیا محسوب می‌شوند. با وجود این شأن مفاهیم کلی در اندیشه او تغییری نیافت. هیچ کلی‌ای در جهان وجود ندارد. کلیت متکی به رابطه میان ذهن

و اشیای جزئی است (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۳۰-۳۱).

اما در مقابل در فلسفه و کلام اسلامی مسئله علم به معدوم به طور خاص وجود دارد که می‌توان از زمان معتزله آن را مشاهده کرد. معمولاً فیلسوفان مسلمان در برخی مباحث خود درباره علم به معدوم و ممتنع اظهار نظر کرده‌اند؛ چنان‌که می‌توان این نکته را در آثار بسیاری از آنها رهگیری کرد. اما اینکه در چه مباحثی این مسئله وجود دارد و از چه اهمیتی برخوردار است، بحث بعدی را تشکیل می‌دهد.

## ۲. جایگاه و اهمیت علم به معدومات

بررسی آثار فیلسوفان مسلمان بیانگر آن است که آنان به طور خاص در دو جایگاه درباره علم به معدومات به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند: یکی در مباحث الهیات بالمعنی الاخص و دیگری در مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ادراک. برای تبیین هرچه بیشتر این جایگاه و اهمیت آن به بررسی آنها می‌پردازیم.

### ۲-۱. جایگاه و اهمیت الهیاتی مسئله علم به معدوم

فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶) جایگاه اول در مسئله علم به معدومات را در بحث علم خداوند به جزئیات می‌داند. به باور وی کسانی که معتقدند خداوند به جزئیات علم دارد، اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند خداوند به جزئیات صرفاً پس از وجود یافتن آنها علم پیدا می‌کند. عده‌ای دیگر معتقدند خداوند به جزئیات در هنگامی که هنوز وجود نیافته‌اند و معدوم اند نیز علم دارد. از نظر فخر رازی این عقیده فرع بر این مسئله است که معدوم می‌تواند معلوم واقع شود (فخر رازی، ۲۰۰۱، ص ۴۸۶-۴۸۷).

وی در اثبات اینکه معدوم می‌تواند معلوم واقع شود، دو دلیل ارائه می‌دهد (همان):

اول- علم به امور آینده: از نظر وی اینکه مثلاً انسان می‌داند فردا خورشید از سمت مشرق طلوع می‌کند یا از سمت مغرب، نوعی علم به معدوم است؛ چراکه در هنگام علم به این موارد هنوز معلوم ما معدوم است و واقع نشده است.

دوم- صدور فعل از فاعل مشروط به علم فاعل به فعل است. شرط مقدم بر مشروط است؛ بنابراین منطقاً جایز است امر معدوم معلوم واقع شود؛ چنان‌که فعلی که مورد علم

فاعل واقع شده است، هنوز در مرحله وجود واقع نشده و معدوم است. چنان‌که فخر رازی معتقد است، یکی از جایگاه‌های مسئله علم به معدوم در مباحث الهیات بالمعنی الاخص است. چون اکنون در مقام بیان جایگاه مسئله مورد نظر هستیم، درباره نظریات فخر رازی یا نقد آن به بحث نمی‌نشینیم و صرفاً به تبیین جایگاه بحث و بنابراین اهمیتی که این بحث دارد، می‌پردازیم؛ لذا- چنان‌که مشخص است- مسئله علم به معدوم می‌تواند در نظریات مسئله علم خداوند، به‌ویژه علم خداوند به اشیا پیش از ایجاد، نیز مهم واقع شود و رد یا قبول آن تأثیر مستقیم در نظریات برخی فیلسوفان مانند فخر رازی یا همکیشان وی داشته باشد. اما- چنان‌که گذشت- این تنها یکی از جایگاه‌های بحث علم به معدوم را تشکیل می‌دهد.

## ۲-۲. جایگاه و اهمیت معرفت‌شناختی مسئله علم به معدوم و ممتنع

جایگاه و اهمیت معرفت‌شناختی مسئله علم به معدوم و ممتنع که می‌توان گفت اصلی‌ترین جایگاه مورد بحث در این مسئله است، در موضوع وجود ذهنی نهفته است. نکته اول اینکه بسیاری از فیلسوفان علم به معدوم و ممتنع را از ادله اصلی در اثبات وجود ذهنی می‌دانند (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۱).

معمولاً فیلسوفان مسلمان نخستین دلیلی که بر اثبات وجود ذهنی ارائه می‌کنند، اثبات آن از طریق علم انسان به امور معدوم و ممتنع است. به عقیده آنان ما برخی مواقع بر امور معدوم و ممتنع احکام موجه صادر می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است یا می‌گوییم شریک باری تعالی ممتنع است. اینها همه در حالی است که بر اساس قاعده فرعیه، حکم ثبوت چیزی برای چیز دیگر فرع بر ثبوت آن چیز است؛ درحالی‌که همه می‌دانیم امور ممتنع و معدوم در خارج موجود نیستند؛ پس در ذهن موجودند. این استدلال در آثار بیشتر فیلسوفان مسلمان دیده می‌شود (سبزواری، ج ۲، ۱۳۶۹، ص ۷۹-۱۲۱):

للشیء غیر الکون فی الأعیان      کون بنفسه لدی الأذهان  
للمحکم إيجاباً علی المعدوم      ولانتزاع الشیء ذی العموم

صرف الحقیقة الذی ما کثرا من دون منضماتها العقل یری

نکته دوم که در باب جایگاه و اهمیت بحث علم به معدوم و ممتنع مهم به نظر می‌رسد، این است که - چنان‌که خواهی نصیر معتقد است - یکی از ادله‌ای که برای نفی اضافی بودن علم از منظر فخر رازی و پیروان وی می‌توان به آن استناد کرد، همین مسئله علم به معدوم و ممتنع است؛ چراکه اگر علم صرفاً یک نوع اضافه‌ای بین عالم و معلوم باشد، دیگر انسان قادر نخواهد بود معدوم و ممتنع را تصور کند؛ زیرا معدوم و ممتنع وجود خارجی ندارند که به عالم اضافه گردد و بدین ترتیب علم حاصل شود. بنابراین علم به معدوم و ممتنع دلیلی بر نفی اضافی بودن علم است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۹۵).

بنابراین با توجه به آنچه گذشت، اهمیت و جایگاه مسئله علم به امور معدوم و ممتنع به روشنی آشکار می‌گردد و ذهن هر پژوهشگر و مشتاق در حوزه مباحث فلسفی را به خود جلب می‌کند که درباره این مسئله به تحقیق و بررسی بپردازد.

### ۳. تبیین چالش اصلی مسئله علم به معدوم و ممتنع

برای دریافتن دقیق مسئله علم به معدوم و ممتنع ابتدا باید چالش و مشکل اصلی علم به معدوم و ممتنع را دریافت تا به واسطه آن بتوان رویکردی مناسب برای حل این مسئله در پیش گرفت.

ملاصدرا (متوفای ۱۰۵۰) چالش اصلی در مسئله علم به معدوم و ممتنع را در قالب یک استدلال بیان می‌کند. برای روشن شدن هرچه بیشتر این استدلال آن را در قالب چند نکته بیان می‌کنیم:

۱. هر چیزی که معلوم واقع شود، قطعاً از اشیا و امور دیگر متمایز بوده است. توضیح اینکه وقتی انسان چیزی را تصور می‌کند، بدان معناست که آن چیز از امور و اشیا دیگر متمایز بوده است، وگرنه انسان نمی‌توانست آن شیء خاص را تصور کند؛ لذا اینکه انسان یک شیء خاص و جزئی را تصور می‌کند به دلیل متمایز بودن آن از دیگر امور است.

۲. بر اساس اصول فلسفه صدرایی هر آنچه از دیگری متمایز باشد، قطعاً وجود دارد. این نکته بر این اساس است که به عقیده ملاصدرا تمایز صرفاً در امور موجود راه دارد و

عدم به واسطه اینکه بطلان محض است، تمایزی ندارد.

۳. بنا بر مقدماتی که گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت هر چیزی که معلوم واقع می‌شود، یقیناً موجود است. بنابراین نمی‌توان چیزی را معلوم پنداشت؛ درحالی‌که بهره‌ای از وجود نداشته باشد.

۴. نتیجه مورد نظر را می‌توان به صورت یک قضیه این چنین گفت: «هر معلومی موجود است». عکس نقیض این قضیه عبارت است از: «هیچ غیرموجودی معلوم نیست». بنابراین باید اذعان کنیم در صورتی که انسان به چیزی علم داشته باشد، آن چیز یقیناً باید موجود باشد.

ملاصدرا این نکته را در قالب یک استدلال این‌گون بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۸): «هر آنچه معلوم واقع گردد باید متمایز از دیگری باشد. هر متمایز از دیگری موجود است. پس هر معلومی موجود است؛ لذا به عکس نقیض نتیجه می‌شود: آنچه موجود نیست، معلوم نخواهد بود».

اما به عقیده ملاصدرا چالش اصلی این بحث در اینجاست که ما به برخی از امور علم پیدا می‌کنیم که در واقع از امور معدوم و ممتنع محسوب می‌گردند؛ مانند علم به عدم شریک باری یا عدم اجتماع نقیضین. بنابراین با این پرسش مواجه می‌شویم که چگونه می‌توان بین این دو امر، یعنی عدم وجود شیء و علم به آن را جمع کرد؟ (همان).

#### ۴. مواجهه برخی متفکران مسلمان با چالش علم به معدوم

پیش از پرداختن به رویکرد ملاصدرا در تبیین مسئله علم به معدوم شایسته است نظریات برخی متفکران اسلامی در باب علم به معدوم را بررسی کنیم تا هم نوع نگاه آنها را نقد کنیم هم نوآوری نظر صدرالمآلهین در این مسئله بیش از پیش روشن گردد. ملاصدرا به‌طورکلی در آثار خود از دو گروه نام می‌برد که درباره معدوم و علم به آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. رویکرد هر دو گروه در مواجهه با مسئله علم به معدوم یک چیز است و آن اینکه بر خلاف نظر ملاصدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان که معتقدند معدوم بهره‌ای از وجود ندارد و بطلان محض است، بر این باورند که معدوم به‌طورکلی ثبوت دارد؛ البته این ثبوت به



عقیده برخی ثبوت خارجی است و به عقیده برخی دیگر ثبوت ذهنی است. خلاصه این نظریات منجر بدان می‌شود که از نظر آنان اساساً معدوم شیئیت دارد و نیستی محض نیست.

استدلال کسانی که به شیئیت معدوم معتقدند، به قرار زیر است:

الف) معدوم چیزی است که از آن خبر داده می‌شود؛

ب) هر چیزی که از آن خبر داده می‌شود شیء است؛

ج) پس معدوم شیء است؛

این استدلال اصلی‌ترین دلیل بر مدعای مورد نظر مبنی بر شیئیت معدوم است (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص ۲۵).

اما بر اساس آنچه ملاصدرا از نظریات این متفکران گزارش می‌دهد کسانی که معتقدند معدومات ثبوت دارند و ثبوت آنها یک نوع ثبوت خارجی است، معتزله اند و کسانی که برای معدومات ثبوت ذهنی قائل‌اند، برخی از صوفیه همچون محی‌الدین ابن عربی و شاگرد وی صدرالدین قونوی هستند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۳۸۱).

اما اینکه چرا معتزله به ثبوت معدوم معتقدند بدان دلیل است که به باور آنها بین وجود و ثبوت تفاوت وجود دارد. به عبارت دیگر از نظر آنان صرفاً هر آنچه موجود است، ثبوت ندارد؛ بلکه معدوم نیز با اینکه وجود نیافته است، بهره‌ای از ثبوت دارد و همین ثبوت است که سبب تصور معدوم و علم به آن در حین عدم می‌شود. ملاصدرا با استناد بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این نظر معتزله را مردود می‌داند و معتقد است هرگونه ثبوت مبتنی و فرع بر وجود است و اساساً همه صفات ماهیات مبتنی بر وجود آنهاست و تا وجود نیابند دارای هیچ صفت و ثبوتی نیستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۸).

از سوی دیگر با توجه به گزارش ملاصدرا برخی صوفیه که در رأس آنها ابن عربی و شاگرد وی صدرالدین قونوی قرار دارند، از اموری که در حال عدم به سر می‌برند، به اعیان ثابت‌تعبیر می‌کنند و معتقدند این اعیان ثابت‌تعبیر نه موجودند نه معدوم؛ اما دارای ثبوت‌اند. این اعیان نه وجود دارند نه به وجود خواهند آمد؛ با این همه قابل رؤیت و دیدن هستند و در

عین حال موجود نیستند (همو، ۱۳۵۴، ص ۹۱).

اما- چنان‌که پیش‌تر اشاره شد- ملاصدرا این سخن را نیز شبیه سخن معتزله تفسیر می‌کند و معتقد است هرگونه ثبوت فرع بر وجود است و بنابراین نمی‌توان برای اموری که معدوم‌اند که/بن‌عربی از اعیان ثابته برای تعبیر آنها استفاده می‌کند، ثبوت قائل شد (همان، ص ۲۸۹).

بنابراین بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هرگونه ثبوت برای هر امری، مبتنی بر وجود آن است و تا چیزی به دایره وجود وارد نشود، نمی‌توان برای آن ثبوتی قائل شد؛ لذا اینکه امری را در حین معدوم‌بودن دارای ثبوت خارجی یا ذهنی بدانیم، بر اساس اصالت وجود، کاملاً مردود است.

بنابراین بر اساس مبانی ملاصدرا هیچ‌یک از نظریاتی که مطرح شد، نمی‌تواند تبیین درست و روشنی از مسئله علم به معدوم و ممتنع را ارائه دهد.

#### ۵. تبیین صدرایی مسئله علم به معدوم و پاسخ آن

صدرالمآلهین برای تشریح مسئله علم به معدوم و ممتنع و ارائه نظر خود در مورد آن ابتدا به تفکیک میان معدومات و ممتنعات بسیط و مرکب می‌پردازد و پس از آن بر اساس نحوه وجود آنها به پاسخ هر یک از این موارد می‌پردازد و سرانجام به نظر نهایی خود درباره نحوه علم به معدوم و ممتنع می‌پردازد. بنابراین ما نیز در اینجا این رویکرد را دنبال می‌کنیم تا بر اساس آن تبیین روشن و درستی از نظریه ملاصدرا ارائه دهیم. اما پیش از شروع بحث، ذکر یک نکته مهم ضروری می‌نماید.

#### ۱- ۵. تبیین نحوه علم به معدوم و علم به ممتنع

اگرچه منطقیاً معدوم اعم از ممتنع است، باید رویکرد ملاصدرا را در این مسئله بررسی کرد که آیا وی بین علم به معدوم و علم به ممتنع تفاوتی قائل است یا نه؟ ملاصدرا پیش از ورود به بحث علم به معدوم، به تحلیل مباحث درباره ممتنع بالذات می‌پردازد. از نظر وی، همان‌گونه که عقل قادر نیست حقیقت واجب بالذات را تصور کند، نمی‌تواند ممتنع بالذات را تصور کند. حقیقت واجب بالذات به دلیل غایت عظمت و مجد و شرافت آن قابل تصور

نیست و ممتنع بالذات به دلیل نبودن در صقع وجود و بی‌هویت‌بودنش در تصور نمی‌گنجد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۶).

این نکته‌ای است که صدرالمتألهین در بحث ممتنع بالذات که در برابر واجب‌الوجود بالذات قرار می‌گیرد، بدان اشاره می‌کند؛ اما پس از ذکر این نکته، در بحث نحوه علم به معدوم و ممتنع، تفاوتی بین معدوم و ممتنع قائل نیست و اگرچه ابتدا به نظر می‌رسد نظر به معدوم ممتنع دارد- چراکه مثال‌هایی که برای تبیین علم به معدوم می‌زند همگی معدوم ممتنع‌اند، مانند اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین و یا شریک باری- اما در نهایت معتقد است علم انسان به معدوم غیرممتنع و مفاهیم کلی و عقلی نیز همچون معدوم، ممتنع است؛ به این نحو که علم به آنها صرفاً عناوین و اسم‌هایی هستند، با این تفاوت که برخی عناوین برای امور موجودند و برخی عناوین برای امور معدوم (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

زیربنای این تفکر در فلسفه ملاصدرا بحث اصالت وجود است که در این مسئله نیز ظاهر گشته است. ملاصدرا چون برای امر غیرموجود شأنیتی قائل نیست، تصور آن را صرفاً عناوین و اسم‌هایی می‌داند که عقل آنها را جعل می‌کند و فاقد هرگونه وجود و ثبوتی هستند و تنها هستی و ثبوت آنها صرفاً همین ثبوت عنوانی آنها در ذهن است. وی بحث علم به معدوم را در فصلی مستقل با عنوان «فی ان الممتنع او المعدوم کیف یعلم» بررسی می‌کند که در ادامه به صورت مفصل بدان خواهیم پرداخت. بنابراین- چنان‌که پیش‌تر اشاره شد- صدرای صرفاً بین معدوم بسیط و مرکب تفکیک قائل می‌شود و ابتدا بر اساس نظر مشهور به چگونگی علم به معدوم و ممتنع می‌پردازد و سرانجام نظر نهایی خود را ابراز می‌دارد.

## ۲-۵. تقسیم معدوم به بسیط و مرکب

ملاصدرا برای توضیح هرچه دقیق‌تر مسئله، معدوم را به‌طور کلی به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. به عقیده وی معدوم می‌تواند بسیط باشد؛ مانند عدم ضداالله یا عدم شریک خداوند یا عدم مثل او، و یا می‌تواند مرکب باشد؛ مانند عدم اجتماع دو امر متقابل- مثلاً متضادین (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۸).

به نظر می‌رسد ملاصدرا ملاک بسیط یا مرکب بودن معدوم را خود آن امر معدوم می‌داند؛ لذا اگر معدوم یک طرف وجودی داشته باشد؛ مانند شریک باری تعالی که فقط وجود خداوند امری وجودی است و شریک او شامل وجود نمی‌گردد، بسیط است و اگر هر دو طرف امری وجودی باشند، مرکب است؛ مانند اجتماع دو امر متضاد که هر دو طرف می‌توانند وجودی باشند. اگرچه می‌توان گفت این نوع تقسیم‌بندی جنبه اعتباری دارد- چراکه بر مبنای خود سخن ملاصدرا اساساً در عدم، تمایز و تفکیک وجود ندارد- زیرا معدوم چیزی نیست که بتوان آن را از چیز دیگر تفکیک کرد یا برای آنها اوصافی را برگزید (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱)؛ اما وی ظاهراً در اینجا با توجه به جنبه وجودی طرفین امور معدوم این نوع تقسیم‌بندی را انجام داده است. با این وجود- چنان‌که در ادامه خواهیم دید- ملاصدرا این نوع تقسیم‌بندی را در جهت تشریح نحوه علم به هر یک از معدومات بسیط یا مرکب به کار می‌برد.

### ۳-۵. نحوه علم به معدومات در فلسفه صدر المتألهین

ملاصدرا دو رویکرد را در پاسخ به نحوه علم به معدوم در پیش می‌گیرد. یکی پاسخ به روش مشهور که ظاهراً دیگران نیز این طریق را در پیش گرفته‌اند و دیگری پاسخ ابداعی خود وی که نظر نهایی او نیز به شمار می‌رود. وی علم به معدوم بسیط را متمایز از علم به معدوم مرکب می‌داند و نحوه تصور این دو نوع را از همدیگر متمایز می‌سازد.

#### ۱-۳-۵. معرفت به واسطه مقایسه

ملاصدرا معتقد است علم به معدومات بسیط از طریق مقایسه آن با امر موجود حاصل می‌شود؛ چنان‌که اگر خدا را با هر چیزی مقایسه کنیم، در هیچ حدی نسبتی با او ندارد و لذا او را بی‌مثل و شریک و مانند می‌دانیم؛ لذا به عقیده وی اگر انسان نتواند از طریق مقایسه یک امر با امری متضاد یا متمائل یا متجانس خود کسب معرفت کند، قادر نخواهد بود- مثلاً- حکم صادر کند که شریک خداوند محال است؛ چراکه بسیاری مواقع انسان از طریق امر متضاد یا متشابه به چیز دیگر علم و شناخت پیدا می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۸).

همان‌گونه که شهید مطهری نیز توضیح می‌دهد، مقایسه از اعمال مخصوص ذهن است. وی معتقد است این عمل پس از عمل تخیل (تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی) و پس از سپردن حداقل دو صورت به قوه حافظه انجام می‌گیرد. به عقیده وی، هرچند در عمل مقایسه وجود دو صورت شرط نیست؛ زیرا ممکن است یک چیز را با خودش سنجید و مقایسه کرد؛ ولی قدرت ذهن به این عمل وقتی پیدا می‌شود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد. ذهن در اثر قوه سنجش می‌تواند هر دو چیز را با یکدیگر - مثل سفیدی و سیاهی - یا یک چیز، خودش را با خودش - مثل سیاهی و سیاهی - بسنجد و تطبیق کند و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر به خارج نیست - به اصطلاح حمل اولی است نه حمل شایع - و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، ذهن بلاواسطه حکم - چه ایجابی یا سلبی - صادر می‌کند؛ یعنی در تصدیق خود احتیاج به حد وسط ندارد و از اینجا معلوم می‌شود که اولین تصدیق‌هایی که ذهن به آنها دست می‌یابد، مربوط به عالم مفاهیم است و نه عالم خارج؛ یعنی حمل اولی است و نه حمل شایع (مطهری، [بی‌تا]، ص ۵۸).

### ۲-۳-۵. معرفت به واسطه اجزای وجودی

به باور ملاصدرا معرفت به امور معدوم مرکب به واسطه علم به اجزای وجودی آنها امکان‌پذیر است؛ مثلاً علم به عدم اجتماع ضدین، مانند سیاهی و سفیدی، به این نحو انجام می‌گیرد که ابتدا سیاهی و سپس سفیدی را تصور می‌کنیم و سپس اجتماع بین آن دو را که امری وجودی است، ادراک می‌کنیم و حکم صادر می‌کنیم که این اجتماع سیاهی و سفیدی غیر قابل حصول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۳۸).

بنابراین - چنان‌که صدرالمتألهین معتقد است - علم به معدوم بسیط به واسطه مقایسه با امور وجودی حاصل می‌شود و علم به معدوم مرکب به واسطه اجزای وجودی آن اکتساب می‌شود (همان، ص ۲۳۹).

اما ملاصدرا معتقد است این پاسخ به مسئله علم به معدوم نظر نهایی و ابداعی او نیست. وی با عبارت «هذا ما قيل في هذا المقام» اذعان می‌کند که آنچه بیان کرده است،

پاسخی بوده است که دیگران مطرح کرده‌اند.

### ۳-۳-۵. نظر ابداعی و نهایی ملاصدرا

صدرالمآلهین پس از پاسخ به مسئله چالش علم به معدوم و ممتنع بر اساس نظر مشهور، به تبیین و ارائه پاسخ نهایی خود می‌پردازد. اما پیش از ورود به رویکرد ایشان در پاسخگویی به مسئله مورد بحث، باید نکاتی را به عنوان مقدمات بحث برای روشن شدن و فهم بهتر پاسخ ملاصدرا ارائه دهیم.

### ۱-۳-۳-۵. تفاوت ذهن و وجود ذهنی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است بین ذهن و وجود ذهنی تفاوت وجود دارد. ذهن به عنوان یکی از قوای نفس که آمادگی حصول علوم غیرحاصل در خود را دارد، امری خارجی است؛ درحالی‌که آنچه را از خارج در آن حاصل می‌شود و مطابق با خارج است، وجود ذهنی می‌گوییم که دارای ترتب آثار همانند وجود خارجی نیست (همان، ج ۳، ص ۵۱۵).

بدین ترتیب صدرالمآلهین ذهن را ظرفی می‌داند که قوه و استعداد حصول علوم را داراست. به عبارت دیگر او معتقد است انسان در آغاز تولد فاقد هرگونه علم و ادراکی است؛ چنان‌که قرآن کریم اشاره می‌کند: «أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸). اما این ظرف در طول حیات، علوم مختلف را کسب و حقایق مختلف را ادراک می‌کند. بنابراین از نظر ملاصدرا ذهن، ظرف و استعدادی از نفس محسوب می‌شود برای تحصیل معارف (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷-۱۳۸).

اما تفاوت بین ذهن و وجود ذهنی نتیجه دیگری را در بر دارد و آن اینکه بین «موجودِ ذهنی» و «موجود در ذهن» نیز تفاوت هست. بنابراین از نظر وی چنین نیست که هر آنچه در ذهن موجود باشد، وجودش ذهنی نیز باشد؛ مثلاً قدرت و شجاعت در انسان قادر و شجاع وجود دارد و از صفات نفس آنهاست و نفس همان ذهن نیز هست. لذا صفت ذهن در آنها موجود است، اما ذهنی نیست؛ به این معنی که مقابل وجود اصلی خارجی قرار گیرد. لذا قدرت قادر و شجاعت شجاع با وجود اصیل خود در ذهن موجودند نه با وجود ذهنی (همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۱).

حاصل سخن اینکه بر اساس مقدماتی که ملاصدرا بیان می‌دارد باید گفت چنین نیست که هرگاه چیزی در ذهن حاصل شود، باید به مثابه وجود ذهنی تلقی کنیم و لذا آن را نحوه دیگری از وجود خارجی اشیا بپنداریم و چنین نتیجه بگیریم که هر آنچه در ذهن حاصل می‌شود، باید از خارج انتزاع شده باشد؛ بلکه به عکس، گاهی می‌توان در ذهن اموری را تصور کرد که منشأ انتزاع آن خارج نباشد.

اما اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه ذهن که ظرفی برای کسب علوم است، صرفاً انفعالی است یا خیر؟

به باور ملاصدرا ذهن صرفاً انفعالی نیست، بلکه فعال است. این نتیجه را می‌توان از برخی نظریات وی استنباط کرد؛ چنان‌که - مثلاً - در بحث مغایرت وجود و ماهیت معتقد است اگرچه در عالم خارج وجود و ماهیت باهم متحدند، اما ذهن قادر است در عالم خود آنها را از هم تفکیک کند یا معتقد است اگر در عالم وجود امر واجب‌الوجودی باشد، دیگر ماهیتی ندارد که ذهن بتواند آن را به وجود و ماهیت تفکیک نماید (همان، ج ۱، ص ۱۰۳). بنابراین - چنان‌که ملاصدرا اذعان می‌دارد - ذهن صرفاً یک ظرف منفعل نیست که محلی برای اجتماع علوم و معارف باشد، بلکه افزون بر این امری است فعال که مثلاً می‌تواند بین امور تفکیک و تمایز نهد.

### ۲-۳-۳-۵. وحدت نفس و قوای ادراکی و فاعلیت نفس در ایجاد صور

یکی دیگر از مسائلی که به عنوان مقدمه پاسخ ملاصدرا در چالش علم به معدوم باید ملاحظه شود، این نکته است که به عقیده او آنچه انسان ادراک می‌کند تماماً به واسطه نفس است و قوای ادراکی از قبیل عقل و ذهن همگی ابزار نفس‌اند و پراکندگی قوا نشانه این نیست که این قوا مستقل از نفس‌اند، بلکه آنچه در واقع مدرک در همه ادراکات و تصورات است، خود نفس ناطقه انسان است (همان، ج ۸، ص ۲۲۱).

بنابراین اگرچه ممکن است به اعتباری قوای ادراکی انسان را به انواع گوناگون تقسیم کنیم، اما در واقع تفاوتی میان این ادراکات به لحاظ فاعلیت ادراکی وجود ندارد؛ چراکه فاعل ادراک در همه تصورات و ادراکات خود نفس است. لذا اگر در امری عقل را مدرک

و در امری دیگر فعالیت ذهن را مدرک می‌نامیم، این اختلاف چندان حقیقی نیست و مدرک در همه این امور، حقیقت نفس انسان است.

از سوی دیگر ملاصدرا معتقد است خداوند نفس انسان را چنان خلق کرده است که فعال است و قدرت بر ایجاد صور مختلف را داراست. به اعتقاد وی، نفس از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۵).

حاصل اینکه به باور صدرالمتألهین مدرک اصلی در همه تصورات و ادراکات، نفس ناطقه انسان است که با توجه به نحوه وجود خود و قدرتی که بر ایجاد صور دارد، می‌تواند امور مختلف را ادراک کند و قوای ادراکی مختلف در واقع تحت امر او و ابزاری در دستان اوست و فاعل و مدرک اصلی خود نفس انسان است و تفاوت برخی قوا در برخی ادراکات اشکالی در فاعلیت نفس ایجاد نمی‌کند.

با توجه به مقدماتی که بیان شد، باید دو نکته را به عنوان پاسخ به برخی اشکالاتی که بیان شد یا ممکن است بیان شود، اشاره می‌کنیم:

اولاً با توجه به تفاوت ذهن و وجود ذهنی و در نتیجه تفاوت موجود ذهنی و موجود در ذهن، باید به این نکته مهم توجه کرد که تصور معدوم و ممتنع و وجود آنها در ذهن به معنی وجود ذهنی بودن آنها و به عبارتی موجود ذهنی بودن آنها نیست که این اشکال به وجود آید که آنچه در ذهن است باید ریشه در خارج داشته باشد، بلکه - چنان که گذشت - می‌توان موجودی در ذهن داشت که ریشه در خارج نداشته باشد و به عبارتی موجود ذهنی و وجود ذهنی به معنای مورد نظر نداشته باشد؛ لذا تصور معدوم و وجود آن در ذهن به مثابه وجود ذهنی تلقی نمی‌گردد.

ثانیاً اگر در برخی موارد از واژگان متفاوت در ادراک و تصور امور مختلف استفاده می‌گردد، به این معنی نیست که آنها کاملاً مستقل‌اند و هر یک به صورت جداگانه عمل می‌کنند، بلکه - چنان که گفته شد - همگی تحت نفس قرار می‌گیرند و مدرک واقعی خود نفس است. بنابراین تفاوتی وجود ندارد که بگوییم ذهن یا عقل و یا نفس ادراک کرده است.



#### ۴-۳-۵. پاسخ نهایی ملاصدرا در چالش علم به معدوم و ممتنع

صدرالمتألهین معتقد است انسان می‌تواند هر چیزی را حتی امور محال مانند معدوم مطلق، مجهول مطلق و اجتماع نقیضین یا شریک باری تعالی را تصور کند و قدرت این کار را داراست؛ اما این تصور صرفاً به لحاظ مفهوم و عنوانی است که بر این امور اطلاق می‌شود نه حقیقت آنها؛ چراکه - چنان‌که پیش‌تر بیان شد- امور معدوم بهره‌ای از وجود ندارند؛ لذا آنچه تصور می‌شود، تنها مفهوم و عنوانی است برای برخی امور (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۹).

چنان‌که ملاصدرا بیان می‌کند، وجود این مفاهیم و عناوین در واقع مانند مفاهیم کلی و عقلی، به این‌گونه است که وجود آنها همان حصول آنها در ذهن است و نحوه دیگری از وجود را دارا نیستند، بلکه همه هستی آنها همان نفس حصول آنها در ذهن است و چیزی جز حکایت و عناوینی برای برخی امور نیستند؛ با این تفاوت که برخی از آنها عناوین و الفاظی برای امور موجود و حقیقی‌اند و برخی دیگر الفاظ و عناوینی برای امور باطل‌الذاتی مانند امور معدوم و ممتنع (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

اما ملاصدرا در پاسخ به اشکال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه برخی قضایا ایجابی‌اند که حکایت از امور معدوم و ممتنع دارند و موضوع آنها این امور معدوم است؛ درحالی‌که بنا به قاعده فرعیه ابتدا باید موضوع این قضایا ثبوت داشته باشد تا بتوان احکامی بر آنها صادر کرد، می‌گوید اولاً این قضایای ایجابی به نحو هلیات غیربیتی‌اند و ثانیاً آنچه سبب درستی این‌گونه قضایا می‌شود، این است که چون این امور معدوم به لحاظ مفهوم و عنوان در ذهن وجود دارند، واجد بهره‌ای از ثبوت می‌شوند و سبب صحت چنین قضایایی می‌شود و از سویی با توجه به اینکه این مفاهیم و عناوین در واقع عناوینی برای امور باطل‌الذات‌اند، منشأ امتناع حکم برای آنها می‌گردد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹).

بنابراین به عقیده ملاصدرا انسان قادر است مفهومی را تصور کند و سپس آن را عنوانی برای امری باطل‌الذات قرار دهد و سپس به عدم حکم و اخبار آن حکم کند؛ لذا به اعتبار همین مفهوم عنوانی در ذهن، صحت حکم به امتناع و عدم اخبار آن اثبات می‌گردد؛ چراکه

صحت حکم به این اعتبار لحاظ می‌شود که آن، فردی برای مفهوم ممکن است که در ذهن حاصل گشته است. از سویی امتناع حکم و اخبار آن به لحاظ این است که آن مفهوم در واقع نفس مفهوم ممتنع و عنوانی برای ممتنعات و نفس مفهوم معدوم و عنوانی برای معدومات است (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳).

همچنین ملاصدرا تفاوت حمل اولی و حمل شایع را یکی دیگر از معیارهای صدق و عدم صدق برخی از احکام برای مفهوم معدوم یا ممتنع می‌داند؛ چنان‌که برخی از احکام به حمل اولی بر آنها صدق می‌کند و به حمل شایع صدق نمی‌کند؛ مانند حکم به اخبار معدوم مطلق. همچنین عکس این امر نیز صادق است؛ یعنی ممکن است برخی احکام به حمل شایع صادق باشد، اما به حمل اولی بر آنها صدق نکند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰).

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در این نوشتار مطرح شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

- ملاصدرا ابتدا بر اساس نظر مشهور، معدوم را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و معتقد است علم به معدوم بسیط به واسطه مقایسه با امور موجود و از طریق علم به امور متضاد و متماثل و متشابه قابل حصول است و علم به معدوم مرکب به واسطه اجزای وجودی آنها قابل حصول است؛ به این نحو که ابتدا مثلاً سیاهی و سپس سفیدی را تصور می‌کنیم، سپس اجتماع بین آن دو را که امری وجودی است، ادراک می‌کنیم و حکم صادر می‌کنیم که این اجتماع غیر قابل حصول است.

- ملاصدرا سپس نظر نهایی خود را در باب مسئله علم به معدوم و ممتنع بیان می‌دارد. به باور وی انسان قادر است همه چیز، حتی امور محال، مانند معدوم و ممتنع را تصور کند؛ البته این تصور صرفاً تصور مفهوم و عنوان این امور است. ایشان نحوه وجود مفهوم معدوم و ممتنع را همان نفس حصول مفاهیم و عناوین آنها در ذهن می‌داند و ثبوتی غیر از این نحوه ثبوت برای آنها قائل نیست و بر خلاف دیگر نظریه‌پردازان در باب مسئله علم به معدوم، مانند معتزله و برخی صوفیه که برای معدومات شیئیت و لذا وجود و ثبوت قائل‌اند، وجود معدوم و ممتنع را تنها و صرفاً وجود مفاهیم و عناوین و الفاظ آنها در ذهن

و نفس می‌داند و همین اندازه ثبوت را سبب صحت حکم در قضایای مربوط به آنها می‌داند. لذا این بیان ملاصدرا را می‌توان تا حدی مشابه نظر برخی متفکران قرون وسطی در باب نحوه وجود مفاهیم کلی دانست؛ چراکه آنان با طرح نظریه «اصالت تسمیه» که نظریه‌ای در تقابل با نظریه اصالت معنی و نظریه اصالت واقع بود، وجود مفاهیم کلی را صرفاً نوعی الفاظ و عناوینی برای برخی امور تلقی می‌کردند.

### منابع و مأخذ

۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ چ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۲. برهیه، امیل؛ تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدّد؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.
۳. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور؛ اشراق هیاکل النور؛ تحقیق و تقدیم علی اوجبی؛ چ ۱، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۴. سبزواری، مولی هادی؛ شرح منظومه (۵جلدی)؛ تصحیح حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی؛ چ اول، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۵. سمیح دغیم؛ موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی؛ چ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
۶. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحاشیه علی الهیات الشفاء؛ قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۷. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (۹جلدی)؛ چ چهارم، بیروت: دارالاحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۸. —؛ شرح الهدایة الاثریه؛ تصحیح محمد مصطفی فولادکار؛ چ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۹. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۰. —؛ مفاتیح الغیب؛ چ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۱. —؛ الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۲. —؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کربن؛ چ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

۱۳. —؛ سه رسائل فلسفی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلام، ۱۳۸۷.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و باورقی استاد شهید مرتضی مطهری؛ ج ۲، بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری، [بی‌تا].
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو؛ تهران: علمی فرهنگی سروش، ۱۳۸۸.
۱۶. هاملین، دیوید؛ تاریخ معرفت‌شناسی؛ ترجمه شاپور اعتماد؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

