

نسیخه

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی

سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرايي^۱

محمدتقی شفیعی^۲

چکیده

بحث از اثبات عالم عقل و در پی آن کیفیت صدور عالم کون و فساد از حقیقت هستی و نحوه چینش عوالم وجود، از جمله مسائل مهم در مباحث هستی‌شناسانه فلسفه اسلامی است. اثبات عقول یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مباحث حکمی و فلسفی است که تمام مکاتب فلسفی به آن پرداخته‌اند. با اثبات چنین عالمی می‌توان نحوه صدور کثرت از وحدت و نیز چگونگی تدبیر نظام عالم را تبیین کرد. هر یک از مکاتب فلسفی اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) به صورت مستقل و مبسوط به اثبات عالم عقول مجرده پرداخته‌اند. مهم‌ترین دلیلی که در اثبات این امر مورد استناد همه حکمای الهی قرار گرفته قاعده «الواحد» است؛ براساس مفاد این قاعده اگر علتی به تمام معنا و از جمیع جهات واحد باشد، به نحوی که در آن هیچ جهت کثرتی فرض یا لحاظ نشود، معلول و اثری که بی‌واسطه از آن صادر می‌شود، ضرورتاً واحد است؛ زیرا صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد، موجب تکثر و ترکیب در ذات علت است.

صدرالمتألهین نیز به این مسئله نگاه ویژه‌ای دارد و در آثار خویش به اثبات آن می‌پردازد. ایشان در کتاب *اسفار ادله* و براهین یادشده را در دو مکتب پیشین نظیر قاعده الواحد و امکان اشرف تحلیل و بررسی کرده، به یازده روش عقل را اثبات می‌کند که می‌توان به اثبات با روش «مسلک تمام و مقابله» و اثبات از طریق «ثبوت خزینه برای معقولات» و نیز اثبات از طریق «شوق اشیاء به تحصیل کمالات» اشاره کرد. وی همچنین در کتاب *شواهد الربوبیه* بعد از بیان سه روش اثبات عقول و مثل افلاطونی، نظریه خود را درباره صدور کثرت از وحدت براساس مبانی حکمی خویش بیان می‌کند.

کلیدواژگان

عالم عقل، مُثُل، قاعده الواحد، قاعده امکان اشرف.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶.

۲. سطح ۳ حوزه علمیه (shafiee1001@gmail.com).

مقدمه

مسئله اثبات عقول و دربی آن کیفیت صدور کثرت و نحوه ترتیب عوالم وجودی در میان تمام مکاتب و فلاسفه پیش از اسلام مطرح بود و بعد از اسلام کانون توجه حکمای اسلامی نیز قرار گرفت. فارابی نخستین فیلسوفی است که آن را به صورت مستقل مطرح کرد و پس از او بوعلی به گونه ای مفصل تر بدان پرداخت و در اشارات و الهیات شفاء به نحوی مبسوط آن را تبیین نمود. ابن سینا در برخی مواضع در تقریر چگونگی خلق و ترتیب کثرات از حق متعال به روش فارابی عمل، و از آن تبعیت کرد، ولی در مواضع دیگر نظریه های جدیدی مطرح ساخت.

شیخ اشراق به این مسئله اهتمام بیشتری نشان داد؛ وی ادله و نظریه مشائین را در اثبات عالم عقل پذیرفت، ولی نقدهای فراوانی به نحوه صدور کثرات و کیفیت چینش نظام عالم از دیدگاه ایشان داشت؛ از این رو در این باب نظریه جدیدی به دست داد و آن اینکه به عقول عرضیه قائل شد و نظریه مشهور مثل افلاطونی و ارباب انواع را مطرح کرد.

بحث اثبات عالم عقل در کامل ترین مکتب حکمی اسلامی نیز مطرح گردید. صدرالمتألهین در کتاب اسفار به بررسی و تحلیل ادله و براهین مذکور در دو مکتب پیشین پرداخت و سرانجام در کتاب الشواهد الربوبیه نظریه خود را بر اساس مبانی فلسفی و حکمی خویش عنوان کرد.

پس از وی کتابها و مقالات فراوانی در زمینه عقل و عالم مجردات نگاشته شد که در آنها به تبیین و بررسی و نقد نظریات و ادله اثبات عقل پرداخته شد، ولی عدم وجود نگارشی که عمده ادله اثبات عالم عقل در نظام صدرایی را بیان کند و دربی آن کیفیت صدور کثرت از وحدت را بر اساس نظام فکری صدرایی به تصویر کشد، اهمیت این تحقیق را آشکارتر ساخت. برخی آثار ارائه شده در این زمینه عبارتند از: کتاب دو رساله مثل و مثال اثر استاد علامه حسن زاده آملی،^۱ مقاله «عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق» اثر سیددیده یزدان پناه و مجید احسن،^۲ مقاله «نظریه ملاصدرا در رابطه چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)» اثر عین الله خادمی.^۳

مفهوم عقل و کاربردهای آن

عقل در لغت به معنای خرد یا دانش، یا دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقصان، یا علم به مطلق اموری که سبب ممیز خوبی از بدی گردد، به کار می رود؛ به بیانی دیگر، عقل جوهری است لطیف که نفس با آن علوم ضروریه و نظریه را درک می کند. البته گاهی به معنای دیده، پناه، قلعه و دل نیز استعمال شده است.^۴

۱. تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲.

۲. معرفت فلسفی، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۸۹.

۳. نامه مفید، شماره ۴۷، اردیبهشت ۱۳۸۴.

۴. صفی پوری، منتهی العرب، ج ۳، ص ۸۶۲، سیاح، أحمد، «فرهنگ جامع نوین»، ج ۳، ص ۴۰۳، ص ۱۰۳۶.



ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرايي

عقل در اصطلاح حکیمان و متکلمان نیز در معانی گوناگونی به کار رفته است. حکما گاهی بر نفس قوه عاقله، عقل اطلاق کرده‌اند و گاهی ادراکات قوه مذکور را عقل نامیده‌اند.^۱ همچنین در این باره گفته‌اند: عقل موجودی است مجرد که ذاتاً و فعلاً مجرد دارد،^۲ یعنی نه در وجود ذاتی خود به ماده و عوارض آن مانند صور جسمانی نیاز دارد، و نه در صدور فعل محتاج بدن و قوای جسمانی مانند نفس ناطقه است،^۳ در این نوشتار مراد از عقل همین معنای اخیر است.

جایگاه عقل در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین مؤسس حکمت متعالیه، بیش از مکاتب دیگر به این بحث و اثبات این امر عظیم کرد؛ از این رو، در بسیاری از کتاب‌های فلسفی خود به صورت مستقل و به نحو مفصل به اثبات عقول مجرد و مفارقات نوری و نیز عقول عرضیه و مثل افلاطونی پرداخت؛ مثلاً در سفر سوم کتاب/سفر بعد از تحلیل و شرح دو قاعده الواحد و امکان اشرف و بیان مفاد و شرایط آنها، به بیان راه‌های گوناگون اثبات عقول مجرد پرداخت و جمعاً دوازده راه برای اثبات موجود مفارق به دست داد که بعضی از آنها مانند طریق سوم و چهارم به طور خاص عقل اول را به اثبات رسانده، دیگر ادله مطلق عقل را اثبات می‌کنند. وی بعد از بیان این ادله و طرق، به بیان روش اختصاصی دیگری در اثبات عقول می‌پردازد.^۴ همچنین در کتاب *مفاتیح الغیب* ده دلیل بر اثبات موجود مجرد عقلی ذکر می‌کند^۵ و در *الشواهد الربوبیه* قبل از ذکر ادله شیخ اجل، سهروردی به بیان سه طریق در اثبات مثل نوریه می‌پردازد.^۶

ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه همچون حکمای اشراق غیر از عقول طولیه، عقول عرضیه را نیز در سلسله علل پذیرفتند و آنها را از علل ایجاد و مدبّر عالم طبیعت به شمار آوردند.^۷ البته صدرالمتألهین در اینکه عقل اول، صادر نخستین نظام هستی تلقی گردد از حکمای مشاء و اشراق فاصله گرفت و عقل را یکی از شیءون و تعینات صادر اول دانست. از دیدگاه حکما، صادر اول که بی‌واسطه از جانب حق صادر می‌گردد و واسطه صدور دیگر اشیاء است، کامل‌ترین موجود مجرد عقلی قابل فرض، یعنی عقل اول یا نور اقرب است؛ ولی بر مبنای رصین عرفای بالله و به تبع آنها صدرالحکماء و المتألهین محمد شیرازی، نخستین حقیقت صادر شده از حق تعالی وجود منبسط است که کامل‌ترین و بسیط‌ترین ظهور وجود واجب تعالی است و عقل اول یکی از شیءون و تعینات آن

۱. سمیح دغیم، *مصطلحات صدرالدین شیرازی*، ج ۱، ص ۵۹۷ - ۵۹۸؛ ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، ص ۴۱۹.

۲. همان.

۳. مهدی الهی قمشه‌ای، *حکمت الهی*، ج ۲، ص ۲۶۱.

۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۷، ص ۲۶۲-۲۷۶.

۵. همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۳-۴۵۰.

۶. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۵۹-۱۶۲.

۷. همو، *الحکمة المتعالیه*، ج ۲، ص ۴۶-۸۱.

بوده، مخلوق اول در نظام هستی شمرده می‌شود.^۱ وی در *اسفار می‌نویسد*: در مقام احدیت که هیچ‌گونه نعت و صفتی در آنجا راه ندارد و تمام حالات و صفات جمالیه و جلالیه به‌گونه‌ای جمعی در او مندرج است، اولین حقیقتی که از ذات واجب‌تعالی صادر می‌شود، وجود منبسط است که به آن «عماء» یا «مرتبه الجمع» یا «حقیقه الحقایق» و یا «حضره احدیه الجمع» گفته می‌شود.^۲

تاریخچه، مفاد و بیان شرایط قاعده «الواحد لا یصدرُ عنه إلا الواحد»

اولین دلیلی که بیشتر حکمای اسلامی برای اثبات عالم عقل از آن مدد جسته‌اند، قاعده الواحد است. این قاعده یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین قواعد فلسفی است که از امهات اصول فلسفه به‌شمار می‌رود و بسیاری از اصول و مسائل فلسفی دیگر به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتب می‌شود.^۳ ظاهراً، فارابی نخستین کسی است که به طرح این مسئله همت گماشت،^۴ اما او ارسطو را مبتکر این قاعده می‌دانست و در این باره به سخن زنون (شاگرد ارسطو) استناد می‌کرد.^۵ اکثر حکمای اسلامی همچون فارابی، بوعلی، خواجه طوسی، شهرزوری و میرداماد، بر بداهت این قاعده اتفاق نظر دارند و آن را از اولیات می‌دانند. ملاصدرا معتقد است: چه‌بسا این اصل از فطریات عقل صریح و قلب سلیم است و از مستقلات عقل نظری به‌شمار می‌رود.^۶

متکلمان معتزلی نیز مخالفی با این قاعده ندارند و آن را پذیرفته‌اند؛^۷ اما در این میان متکلمان اشعری مانند امام محمد غزالی و امام فخر رازی به‌شدت با این قاعده مخالفت کرده، به ابطال آن همت گماشته‌اند و آن را وسیله‌ای برای هجمه و اعتراض بر فلاسفه قرار داده‌اند؛^۸ باوجوداین، نمی‌توان همه اشاعره را مخالف این قاعده دانست، بلکه گروهی از آنان اصل قاعده را پذیرفته‌اند و آن را به فاعل موجب (غیرمختار) اختصاص داده‌اند، ولی صدور کثیر از فاعل مختار را جایز می‌دانند.^۹ حکما مفاد آن را این‌گونه بیان می‌کنند: «اگر علتی به تمام معنا و از جمیع جهات واحد باشد، به‌نحوی که در آن هیچ‌گونه جهت کثرتی فرض یا لحاظ نشود، معلول و اثری که بی‌واسطه از آن

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۳۱؛ عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ص ۲۴۳.
۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*: «أول ما نشأ من الوجود الواجبی الذی لا وصف له و لا نعت إلا صریح ذاته المندمج فیہ جمیع الحالات و النعوت الجمالیة و الجلالیة بأحدیته و فردانیتہ هو الوجود المنبسط الذی یقال له العماء، و مرتبة الجمع و حقیقة الحقایق، و حضره احدیه الجمع».
۳. نجف‌زاده، *شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیہات* (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۶۹.
۴. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۱۸.
۵. فارابی، *مجموعه رسائل*، ص ۷؛ به‌نقل از: مقاله یحیی یشری، *نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت*.
۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.
۷. سبزواری، *حاشیه بر الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۰۴.
۸. فخررازی، *مباحث مشرقیه*، ج ۱، ص ۴۶۰؛ محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۱۳.
۹. سیدشریف جرجانی، *شرح مواقف*، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ به‌نقل از: نجف‌زاده، *شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیہات* (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۷۰.



صادر می‌گردد به ضرورت واحد است. مطابق این قاعده صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد محال بوده و نشانهٔ تکثر و ترکیب در آن علت است.^۱

شرایطی حکما برای جریان این قاعده شروطی را برمی‌شمرند؛ از جمله انحصار جریان این قاعده در واحد حقیقی و بسیط من جمیع الجهات؛^۲ بنابراین اشاعره که برای خداوند متعال صفات زاید بر ذات اثبات می‌کنند و یا مانند معتزله که برای خداوند متعال صفات و اراده‌های حادث قایل‌اند،^۳ توان استفاده از این قاعده را ندارند؛ از این‌رو، همت در رد این قاعده گماشته و صدور کثرات از حق متعال را یا به سبب تعدد اراده و یا از طریق کثرت صفات توجیه می‌کنند.^۴

شرط دیگر وحدت و بساطت معلول است، یعنی برای معلول، آحاد و اجزای متباینی که رجوع به جهت واحد نکنند، وجود نداشته باشد.^۵ شرط آخر عدم تحقق واسطه بین علت و معلول است، یعنی باید معلول مستقیماً و بدون واسطه از علت حقیقی خود صادر شود و نباید هیچ‌گونه واسطه‌ای میان آنها قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت صحیح است که اشیاء و معالیل کثیر از واحد حقیقی صادر شود، البته نه در درجهٔ واحد، بلکه به‌گونه‌ای که برخی به واسطهٔ برخی دیگر محقق شوند.^۶

دلیل ملاصدرا بر اصل قاعدهٔ «الواحد»

صدرالمتألهین در اثبات نفس این قاعده می‌نویسد:

در علت مقتضیه باید بین علت و معلول ملائمت و مناسبتی برقرار باشد و این مناسبت و ملائمت بین علت و غیر معلول برقرار نیست، مثل مناسبت بین آتش و گرما و یا آب و سرما و یا شمس و نور؛ لذا دیگر بین آب و حرارت و یا آتش و سرما و یا زمین و نور این‌گونه ملائمت وجود ندارد. پس اگر از علت واحد دو چیز صادر شود، یا این دو چیز به جهت واحدی از آن علت صادر شده‌اند و یا به دو جهت مختلف.

فرض اول [که آن دو چیز به جهت واحد از آن علت صادر شده باشند] صحیح نیست؛ چون ملائمت و مناسبت همان مشابهت است و مشابهت نیز قسمی از مماثلت در صفت است و مماثلت در صفت همان اتحاد در حقیقت و ماهیت است.^۷ از طرفی می‌دانیم واحد

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایه الحکمه*، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ نجف‌زاده، شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیها (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۶۹.

۲. همان.

۳. علامه حلی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۱۰.

۴. جرجانی، شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۵، به نقل از: نجف‌زاده، شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیها (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۷۰.

۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایه الحکمه*، ص ۲۱۴.

۶. ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ج ۷، ص ۲۱۱.

۷. اگر اتحاد در یک وصف یا صفتی باشد به آن مماثلت گفته می‌شود و اگر این اتحاد بین دو موصوف باشد به آن

حقیقی موجودی است که از جمیع جهات واحد بوده و تمام صفاتش عین ذاتش است نه زاید بر ذاتش. حال اگر واحد حقیقی مشابهت با دو شیء مختلف داشته باشد، هرآینه لازم می‌آید حقیقت آن نیز متحد و مساوی با دو حقیقت مختلف باشد؛ [چون همان‌طور که گفته شد رجوع مشابهت به اتحاد در حقیقت است] و اگر حقیقت علت واحد، مساوی و متحد با دو حقیقت مختلف شد، حتماً حقیقت خودش نیز مختلف می‌شود و این محال است، چون خلاف فرض است.

فرض دوم [که آن دو چیز به دو جهت مختلف از آن علت صادر شده باشند] نیز باطل است؛ زیرا در این صورت علت واحد دیگر واحد حقیقی نبوده و جهات مختلف و تکرر در ذات آن حاصل می‌شود که این نیز خلاف فرض است.^۱

اثبات عالم عقل از طریق قاعده «الواحد»

ملاصدرا و پیروان او همچون ملاهادی سبزواری اثبات عقل از طریق این قاعده را این‌گونه به تصویر کشیده‌اند: همانا آنچه که از مبدأ المبادی و حق متعال صادر می‌شود، امری واحد و بسیط است؛ زیرا حق متعال وجودی واحد و بسیط دارد که در او هیچ‌گونه تعدد جهات و حیثیات راه نداشته و هرگونه تشریک و ترکیبی در او منافات با وجوب ذاتی او دارد، و هر بسیطی که این‌چنین باشد در مرتبه اول جز امر واحد از او صادر نمی‌شود؛ پس در مرحله نخست از واجب تعالی جز واحد صادر نمی‌شود و عدم صدور کثرات از او به خاطر قصور و ضعف در قدرت و یا نعوذبالله بخل نسبت به ایجاد کثرات نیست، بلکه این قصور کثرات و عدم استعداد امور جسمانی است که صدور آنها را به‌عنوان صادر نخستین غیر ممکن کرده است.^۲

اکنون این امر واحد یا نفس است، یا عرض، یا صورت نوعیه، یا هیولی؛ اما اگر آن واحد صادرشده از حق متعال نفس یا عرضی از اعراض باشد، لازم می‌آید که واحد مفروض (حق متعال) یکی از آنها را بدون جسم ایجاد کرده باشد، یعنی هریک از آن دو بدون جسم از حق متعال صادر شده باشند و این امری محال است؛ چون هم نفس در مقام فعل خود محتاج به جسم است و هم عرض در مقام ذات و فعلش نیاز به جسم دارد. اگر گفته شود آنچه از حق تعالی صادر شده است عرضی نفسانی مانند کیف نفسانی است، در جواب گوییم باز هم به واسطه نفس مستغنی و بی‌نیاز از جسم نخواهد بود، بلکه در تحققش نیاز به جسم دارد و باید به همراه یک جسمی از حق متعال صادر شود.^۳ اگر سائلی این‌گونه سؤال کرد که چرا نفس و عرض بدون جسم از حق متعال صادر نمی‌گردند. در پاسخ به آن می‌گوییم، چون صادر اول باید علت تحقق و ایجاد جمیع مادون خود باشد؛ از این رو، اگر

مشابهت می‌گویند. پس مشابهت برگشت به اتحاد در حقیقت می‌کند.

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۳۶.

۲. ملاصدرا، *شرح الهمایة الأثیریة*، ص ۴۱۱.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۶۱؛ سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۳، ص ۶۶۸ و ۶۶۹.

نفس یا عرض صادر اول باشند و بدون جسمی از اجسام از حق متعال صادر شوند، لازم می‌آید نفس علت از برای متعلق خود که جسم است، واقع شود و عرض نیز علت از برای موضوع خود که جوهر است، قرار گیرد؛ درحالی که اینها از امور محال‌اند، چون تا جسمی نباشد، نفس به او تعلق نمی‌گیرد، بلکه بر مبنای رصین حکمت متعالیه که نفس را «جسمانیه الحدوث» می‌داند، اصلاً نفس بدون وجود جسم در متن خارج تحقق نمی‌یابد. همچنین تا موضوع و جوهری برای عرض وجود نداشته باشد، عرض قابل تصور نخواهد بود؛ تا چه رسد به اینکه بدون موضوع تحقق عینی یابد. به بیان دیگر، عرض دامنه جوهر است و تعلق ذاتی و فقر وجودی به آن دارد؛ لذا امکان تحققش در خارج بدون جوهر یا موضوع وجود ندارد.^۱

اما صادر اول را نمی‌توان هیولی یا صورت دانست؛ زیرا اگر یکی از این دو به‌عنوان صادر اول لحاظ شوند تلازم بین آنها باطل می‌شود و حال آنکه می‌دانیم بین هیولی و صورت تلازم وجود دارد، یعنی در وجود و تحقق در متن خارج به یکدیگر محتاج‌اند، پس اگر صادر اول هیولی باشد، لازم می‌آید که قوامش به خودش باشد و در وجود مقدم بر صورت شود و دیگر نیازی به صورت نداشته باشد، درحالی که هیولی قوه محض است و در تحققش قائم به صورت است؛ از طرفی چون صورت محصل ماده است، پس در مقام وجود رتبه‌ای مقدم بر آن دارد. صورت نیز چون در تشخیص نیازمند به ماده است و شیء تا تشخیص نیابد متحقق نمی‌شود، لذا نمی‌تواند صادر اول باشد.^۲

پس تنها واحدی که می‌تواند در مرحله اول از مبدأ المبادی صادر شود عقل مفارق است که وحدت جمعیه دارد. صدرالمتألهین و حاجی سبزواری در این تقریر خود متعرض امر جسم نشدند؛ زیرا جسم اصلاً وحدتی ندارد، بلکه مرکب از ماده و صورت شمرده می‌شود و بدیهی است در بحث مورد نظر که صدور واحدی از واحد دیگر است، امر مرکب ورود پیدا نمی‌کند.^۳

کیفیت صدور کثرات از حق متعال از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا یکی از حکیمان متأله اسلامی است که به‌خوبی اهمیت مسئله صدور کثرات از وحدت و چگونگی چینش نظام آفرینش را درک کرد و تلاش فراوانی در ارائه راه حلی مناسب در اثبات و تبیین آن نمود. وی در کتاب‌های فلسفی خود روش‌های مختلفی درباره نظام فیض و کیفیت صدور کثرات از مبداء واحد ارائه کرده است؛ مثلاً در کتاب المشاعر به جزئیات و مصادیق نظام فیض نمی‌پردازد و فقط به ذکر رئوس و کلیات بحث اکتفا می‌کند؛ علاوه بر این، بسیار می‌کوشد با آیات و روایات نظریه خویش را اثبات کند و در این راه کمتر از روش تجزیه و تحلیل عقلانی بهره می‌جوید؛ به‌بیانی دیگر، ملاصدرا در این کتاب با نقل روایات و آیاتی در این باب تنها به اصل وجود عالم عقول و عالم نفوس کلیه اشاره می‌کند، اما درباره عدد عقول و نفوس و افلاک و چگونگی شکل‌گیری آنها

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۶۱؛ سبزواری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۶۸ و ۶۶۹.

۲. سبزواری، شرح المنظومه، ص ۶۶۹ و ۶۷۰.

۳. همان.

و وجود رابطه طولی و عرضی میان آنها سخنی به میان نمی‌آورد.^۱ ایشان در برخی رسائل فلسفی خود، مثل رساله *أجوبة المسائل التصيرية* نظام فیض را همچون فارابی به صورت ثنایی مطرح کرده است و صدور کثرت از عقل اول را ناشی از وجود دو جهت کثرت (وجود و ماهیت) در آن می‌داند. ایشان در این کتاب برای تبیین نظریه خود نخست به بیان دو مقدمه می‌پردازد و می‌گوید: اول اینکه هر ممکن الوجودی در خارج زوج ترکیبی است که مرکب از وجود و ماهیت است؛ و دوم اینکه، وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض. سپس در ادامه می‌افزاید: از مقدمه اول این نتیجه اخذ می‌شود که ماهیت نیز یک نحوه تحصلی در خارج دارد؛ زیرا ماهیت فی الجمله جزء شیء موجود است و چیزی که فی الجمله جزء شیئی باشد، خودش نیز فی الجمله موجود است؛ و از مقدمه دوم این مطلب استفاده می‌شود که ماهیت از حق متعال صادر نشده است، به عبارتی این وجود است که جعل از طرف جاعل به او تعلق گرفته است نه ماهیت.

وی در ادامه می‌نویسد: از مجموع این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که معلول اول مشتمل بر دو امر است، یکی وجود و دیگری ماهیت، و این وجود است که امری بسیط بوده و از حق متعال که بسیط حقیقی است صادر شده است؛ اگرچه این امر بسیط در مرتبه ذاتش و به تحلیل عقلی از دو امر (وجود و ماهیت) تحقق یافته باشد. پس معلول اول از حیث وحدت وجودی‌اش از علت اول صادر شده، و از جهت کثرت عقلی‌اش واسطه در ایجاد کثرات در متن خارج شده است؛ پس به واسطه وجودش از مبدأ اعلی عقل دیگری از او صادر شده، به واسطه ماهیتش فلکی از او صادر می‌شود و چون ماهیت نوعیه مشتمل بر دو مفهوم جنس و فصل است؛ از این رو، آنچه از جهت آن صادر می‌شود نیز مشتمل بر ماده و صورت خواهد بود. همین بیان به عینه در صدور مراتب بعدی صدق کرده، سلسله عقول و افلاک یکی پس از دیگری از حق متعال صادر می‌شوند.^۲

البته در این نظریه گرچه صدرا همچون فارابی به صورت ثنایی عمل کرده است، در برخی جهات با نظریه فارابی تفاوت دارد: اول آنکه، فارابی جهات کثرت در عقل اول را تعقل مبدأ و تعقل ذات می‌دانست، ولی ملاصدرا جهات کثرت در معلول اول را ترکیب از وجود و ماهیت می‌داند؛ دوم آنکه، فارابی تعداد عقول و افلاک را معین کرد و منحصر در ده عقل و نه فلک دانست، ولی ملاصدرا در این رساله به این گونه مطالب اشاره‌ای نکرد.

ملاصدرا در برخی کتاب‌های دیگر خود همچون *مبدأ و معاد* بر ممشای مشاء و حکمت سینوی حرکت کرد و نظام فیض را همچون بوعلی بر مبنای نظام ثلاثی تقریر داد،^۳ اما سرانجام نظریه اصلی خود را در کتاب *الشواهد الربوبیه* با عنوان *منهج عرشی* بیان نمود. وی در این کتاب نوشت: فیض اول از این جهت که از حق اول (حق متعال) صادر شده است، وحدت ذاتی دارد، و از آن جهت که در وجود

۱. لاهیجی، شرح رساله المشاعر، ص ۳۰۷-۳۲۵.

۲. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (أجوبة المسائل التصيرية)، ص ۱۷۱-۱۷۳.

۳. همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۸۸.



و ذاتش کمالات حضرت حق را ندارد و از فقر وجودی و محدودیت ذاتی و ماهیت امکانی بهره‌مند است، کثرتی بالعرض دارد، اکنون از این جهت که فیض اول ذات خویش را تعقل می‌کند، منشأ تحقق شیئی شده است و چیزی از او صادر می‌شود و به جهت مشاهده معبود خویش و عشقش به او و به سبب وجوب بالغیری که ازسوی او یافته است، علت تحقق و صدور شیئی دیگر می‌شود. همچنین به جهت ماهیت و امکان و فقر وجودی‌اش سبب صدور شیئی دیگر خواهد شد. البته این سه جهت، یعنی تعقل ذات، مشاهده و عشق و وجوب بالغیر نسبت به معبود، امکان و فقر ذاتی، از نظر شرافت با یکدیگر برابر نیستند، بلکه بعضی بر بعضی دیگر فضیلت و برتری دارند و آن عامل و جهتی که پیش از همه شرافت دارد سبب تحقق موجود شریف و آنکه شرافت کمتری دارد، سبب شکل‌گیری موجود آخس می‌شود. پس، از جهت وجوب بغیری و عشقش به معبود و تعقل مبدأ اول، عقل ثانی صادر می‌شود و از جهت تعقل ذات و وجود ظلّی خود نفس فلک اقصی تحقق می‌یابد و به جهت امکان یا جنبه ظلمت نسبی، جرم فلک اقصی از او منتشی می‌شود.^۱

تاریخچه، مفاد و بیان شرایط قاعده امکان اشرف و آخس

این قاعده یکی از اصول و مبانی شریف فلسفی است که به تصریح میرداماد در قیسات و شیخ اشراق در حکمة الاشراق و ملاصدرا در اسفار از فروعات قاعده الواحد است و در فلسفه فواید و منافع بی‌شماری از جمله اثبات عقول و مفارقات، بر آن مترتب می‌شود.^۲ از دیدگاه صدرالمتهیین و استادش میرداماد نخستین کسی که از این قاعده بهره گرفت و به آن استناد کرد و آن را در فلسفه خود فراوان به کار برد، معلم مشایین (ارسطو) در کتاب *اثولوجیا و السماء و العالم* بود. شیخ‌الرئیس نیز در *شفاء و تعلیقات* به این قاعده استناد کرد و در دیگر رسائل و کتبش ترتیب نظام وجود و بیان سلسله «بدو» و «عود» را بر این قاعده مبتنی دانست، اما آن را به صورت یک قاعده مستقل تقریر و تأسیس نکرد، بلکه شیخ اشراق این قاعده را به زیبایی تقریر کرد و جایگاه آن را در فلسفه استوار ساخت و آن را به صورت یک قاعده مستقل تأسیس کرد.^۳

صدرالمتهیین نیز به این قاعده توجه و عنایت ویژه‌ای داشت و در اثبات آن و دفع شکوک و شبهات از آن کوشید و در اثبات عوالم مافوق از آن بهره برد. وی بعد از بیان ادله و براهین باب، قاعده‌ای دیگر به نام «قاعده امکان آخس» مطرح کرد و مدعی شد از طریق این قاعده نیز می‌توان در اثبات موجودات متوسطه مانند عالم اشباح مقالیه و عالم عقول بهره‌مند شد.^۴

مفاد این قاعده این است که در تمام مراحل وجود لازم است موجود ممکن اشرف بر ممکن

۱. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۴۰؛ غلامحسین رضانزاد، (نوشین)، *مشاهد الالوهیه*، ج ۲، ص ۶۷۳-۶۷۵؛ برای

تفصیل بحث ر.ک: عین‌الله خادمی، «نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد».

۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۷، ص ۲۴۴؛ میرداماد، *قیسات*، ص ۳۷۲؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۵۲.

۳. همان.

۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۷، ص ۲۵۷.

اخص مقدم باشد، یعنی هرگاه ممکن اخص موجود شود، ناچار باید ممکن اشرف پیش از آن موجود شده باشد؛ مثلاً، اگر به صدور موجودات مادی آگاه باشیم، به صدور موجودات مجرد پیش از آنها یقین خواهیم داشت؛ زیرا موجودات مجرد در رتبه‌ای برتر و بالاتر از مادیات قرار دارند؛^۱ به بیانی دیگر، وجود ممکن اخص کاشف است (به التزام عقلی) از وجود ممکن اشرف در مرتبه قبل؛ زیرا در نظام وجود هر مرتبت مادونی سایه و شبی از مرتبت مافوق خود شمرده می‌شود.^۲

یکی از مهم‌ترین شرایط این قاعده جریان آن در حقایق مجرد از ماده است، یعنی فقط در موجودات ماورای عالم کون و فساد قابل استناد و استفاده است نه در مادیات و زمانیات؛ به بیانی دیگر، این قاعده تنها در عالم عقول و نفوس مجرد و اجرام اثیری صادق و مجری است، اما در عالم عناصر که متأثر از علل و عوامل خارجی است کلیت ندارد.^۳

دلیل ملاصدرا بر اصل قاعده

مشاء تقریر خاصی از قاعده امکان اشرف ارائه نداده و تنها از این قاعده در برخی مسائل فلسفی استفاده کرده است. اگر تابعین حکمت مشاء همچون میرداماد این قاعده را در کتاب *قیسات* به نحو مستقل تقریر کردند بدان سبب است که پیش از آنان شیخ اشراق آن را به صورت قاعده‌ای خاص تأسیس، و به خوبی تقریر و برهانی کرده بود. اما شیخ اشراق و ملاصدرا هر دو این قاعده را از فروعات قاعده الواحد به شمار آورده، با اندک تفاوتی به بیان و ایراد دلیل بر اصل این قاعده پرداختند.

ملاصدرا در بیان دلیل بر اثبات اصل این قاعده می‌گوید: ممکن اخص زمانی که از حق متعال تحقق یابد، لازم و واجب است که قبل از آن ممکن اشرف نیز از او صادر شده باشد، وگرنه ممکن اشرف یا باید به همراه ممکن اخص متحقق شده باشد یا بعد از آن؛ اگر به همراه اخص صادر شده باشد، لازم می‌آید که از واجب الوجود لذاته در مرتبه واحد و از جهت واحد دو شیء صادر شود که بنابر قاعده الواحد این امر محال است؛ و اگر جایز باشد که ممکن اشرف بعد از ممکن اخص به وجود آمده باشد، چون اشرف در رتبه علت و اخص در رتبه معلول قرار دارد، پس لازم می‌آید که معلول، اشرف از علت خویش باشد و این امر نیز محال است؛ زیرا علت حقیقتی است که به معلول خود هستی می‌دهد؛ از این رو، نمی‌توان آن را در کمال و شرف اخص از معلول خود دانست؛ به لسان حکما فاقد شیء هیچ‌گاه معطی شیء نیست. همچنین اگر ممکن اشرف اصلاً متحقق نشود با اینکه امری است ممکن به امکان وقوعی، [یعنی ممکن است که از فرض وقوعش محال لازم نمی‌آید] خلاف مقدر پیش می‌آید. اکنون اگر فرض وجودش شود و صادر از حق متعال یا یکی از معلولاتش نشده باشد، درحالی که بر امکانش باقی است، پس بالضروره جهتی اشرف از واجب الوجود را طلب می‌کند تا اینکه

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۴؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵۲.

۲. سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۳۰۲.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۴۷؛ آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۴۵۱؛ خالد غفاری، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ص ۸۶.

عدم حصولش در عالم طبیعت مستند به عدم حصول علتش باشد؛ به عبارتی دیگر، طبق این فرض لازم می‌آید که ممکن مفروض علتی اعلی و اشرف از ذات حق متعال را استدعا کند و این نیز محال است؛ چون ذات الهی به لسان حکما «فوق مالایتناهی بمالایتناهی فی الشّدة» است؛ یعنی حقیقتی است که کمال محض بوده، هیچ موجودی اشد و اکمل و اشرف از او قابل تصور نیست. حال بعداز بطلان فروض مذکور حق این است که قبل از وجود ممکن اخس حتماً باید ممکن اشرف تحقق پیدا کرده باشد.^۱

علامه طباطبایی نیز در *نهایة الحکمة* بعد از بیان تقریر ملاصدرا در استدلال بر این قاعده، خود به

بیان شیوا و روشن تری از آن می‌پردازد و می‌گوید:

شرافت و خساستی که در اینجا مطرح است دو وصف وجودند که در اصل بازگشت به شدت و ضعف به حسب مراتب وجود می‌کنند، یعنی درحقیقت برگشت به علیت و معلولیت دارند؛ علیت یعنی شیء مستقل و موجود فی نفسه باشد و معلولیت یعنی شیء رابط و قائم به غیر باشد. در نتیجه هر مرتبه‌ای از مراتب وجود از طرفی متأخر از مرتبه مافوق و متقوم به آن است و در قیاس با آن اخس بوده و حکم رابط را دارد و از طرف دیگر مقوم مادون خود و اشرف از آن است.

حال با توجه به این مقدمه اگر دو موجودی فرض شوند که یکی از آنها نسبت به دیگری اشرف بوده و از کمال بیشتری برخوردار باشد، واجب و لازم است که موجود اشرف در مرتبه‌ای قبل از ممکن اخس به وجود آمده باشد؛ وگرنه، ممکن اخس موجودی مستقل و غیر رابط خواهد شد و دیگر متقوم به اشرف نخواهد بود. درحالی که فرض بر این است که اخس بوده و قائم به اشرف است.^۲

البته اشکالاتی بر این قاعده وارد شده است که برخی آنها قوت دارد و به طور جدی اساس و بنیان قاعده را بی اعتبار می‌سازد، اما برخی دیگر به علت بی توجهی به شرایط و قواعد منظور در اصل قاعده مطرح شده است. این قبیل اشکالات را صدرالمتألهین در کتاب *سفار خود مطرح می‌کند* و به هریک از آنها پاسخ می‌دهد.^۳

اثبات عالم عقل از طریق قاعده امکان اشرف

صدرالمتألهین بعد از بیان استدلال بر اصل قاعده امکان اشرف و تعریف و تمجید از این قاعده در اثبات عالم برزخ و ارواح مثالیه و نیز عقول عرضیه و متکافئه که همان مثل افلاطون یا ارباب انواع

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۸۶.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۴ - ۲۵۶؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۸۷؛ سهروری، شرح حکمة الاشراف، ص ۳۹۰.

شیخ اشراق است، به بیان تبصره‌ای مشرقی می‌پردازد و قبل از اثبات عالم عقل با این قاعده، آن تبصره را به صورت مقدمه‌ای شریف و سودمند بیان می‌کند که مضمونش چنین است:

بدان که وجود مطلق دارای دو حاشیه و طرف است، طرف اول واجب‌الوجود است که در نهایت فضل و شرف است؛ زیرا شدت او در کمال و قوت او در فعلیت، غیرمتناهی است، و طرف دوم هیولی اولی است که در نهایت خست و نقصان است، چون قصور او در کمال و امکان و قوت او در انفعال، غیرمتناهی است و در قوس نزول وجود بر او تنزل نمی‌کند مگر اینکه بر جمیع مراتب وجود گذر کرده باشد. همچنین در قوس صعود وجود از هیولی به جانب حق متعال و کمال محض بالا نمی‌رود مگر اینکه از جمیع مراتب وجودی که بین آن و حق متعال واسطه شده است، گذر کرده باشد. حال همان‌گونه که وسائط ممکن‌الوجودی که بین حق متعال و هیولی اولی قرار دارند از طریق قاعده امکان اشرف قابل اثبات‌اند، از راه و روش دیگری نیز که من آن را امکان اخس نامیده‌ام، قابل اثبات هستند.^۱

صدرا در ادامه به بیان اصل مطلب و اثبات عقل پرداخته، می‌نویسد: «ذات الهی در نهایت کمال و فعلیت و وجوب است به نحوی که هیچ‌گونه شائبه نقص و عدمی در او راه ندارد، پس باید اول حقیقتی که از او صادر می‌شود اشرف و اتم و اکمل موجودات باشد، به نحوی که در آن نیز هیچ‌گونه شائبه نقص و عدمی وجود نداشته باشد، پس حتماً باید صادر نخستین از جنس عقول باشد نه نفوس، چه رسد به اینکه از جنس مادون نفوس باشد».^۲

دلیل این مطلب آن است که در نفوس شائبه دو نوع عدم وجود دارد: (۱) عدم تحلیلی ذهنی؛ (۲) عدم واقعی. عدم تحلیلی ذهنی عدمی است که عینیتی در خارج ندارد؛ زیرا در وجود مندرج است؛ از این رو، موجب ترکیب خارجی و ذهنی نمی‌شود، مگر در ظرف تحلیل عقلی؛ زیرا این عقل است که هر موجودی جز واجب‌الوجود را به دو قسم طبیعت اصل وجود و محدودبودن آن به حدی معین، تحلیل می‌کند. در نتیجه در هر شیئی یک اعتباری بیش از اعتبار طبیعت لحاظ می‌شود و آن محدودبودن آن به حدی معین است، کأن طبیعت وجود یک أمر مُرَدَوَج الحقیقه‌ای از وجود و عدم، کمال و نقص، خیر و شر، وجوب و امکان و ماهیت و هویت است، جز آنکه عدمش مضمحل در وجودش، شرفش فانی در خیرش، نقصش مندمج در کمالش، امکانش منطوی در وجوبش و ماهیتش عین هویت وجودی آن است؛ پس در عالم واقع نه عدمی متحقق است و نه نقصی و نه شری و نه امکانی و نه ماهیتی، بلکه به اعتبار ذهنی و تحلیل عقلی است که این امور نمایان می‌شود.

اما عدم واقعی عدمی است که مستلزم ترکیب بوده، از وجود و عدم شیء، یعنی همان قوه و فعلیت آن خارج می‌شود، آنچه مسلم است، نفس فعلیتی دارد که نحوه وجود آن را تشکیل می‌دهد و

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۵۷.

۲. همان، ص ۲۵۸.



ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرايي

نيز وجودی بالقوه دارد که همان کمال مورد انتظار آن است؛ بدین معنا که اگر این حالت انتظار در نفس وجود نداشته باشد، دیگر نفس نیست، بلکه عقل است.^۱

نتیجه آنکه در نفس دو نوع عدم وجود دارد؛ پس نمی‌توان آن را معلول اول و اقرب صوادر از حق متعال قرار داد. همچنین جایز نیست مادون نفس را صادر نخستین دانست؛ زیرا در مادون نفوس نظیر جسم و اجزای آن (ماده و صورت) سه نوع عدم موجود است؛ دو نوعی که درباره نفس بیان شد در اینجا نیز صدق می‌کند و نوع سوم عدم این است که ماده در تحققش نیاز به صورت دارد و صورت در تشخیص محتاج به ماده است و جسم چون مرکب است، بدون وجود اجزایش در خارج محقق نمی‌شود. پس فقط عقل را می‌توان اشرف مخلوقات و نخستین حقیقتی دانست که از ذات الهی صادر شده است.^۲

صدرا در *مفاتیح الغیب* نیز این چنین می‌گوید:

به‌راستی که حقایق عقلیه اشرف از حقایق حسیه هستند و موجود اشرف در رتبه‌ای مقدم از موجود اخس قرار دارد، پس هیچ‌گاه حق متعال موجود اخس را در مقام وجود، مقدم بر موجود اشرف قرار نمی‌دهد به نحوی که موجود اشرف را رها کند و موجود اخس را ایجاد کند، با اینکه بر همه امور قادر است و علم او محیط بر هر جلیل و حقیری است و به کیفیت ترتیب بین امور و کمیت بین هر ظلمت و نوری احاطه دارد. در نتیجه وجود عقلیات مقدم و سابق بر حسیات است.^۳

لزوم سنخیت ذاتی میان علت تامه و معلول آن

یکی دیگر از قواعدی که فلاسفه و حکمای اسلامی از آن در اثبات عالم عقول بهره جسته‌اند، قاعده سنخیت ذاتی بین علت تامه و معلول است. بدین معنا که به حکم ضرورت طبیعی و منطقی لازم است میان علت و معلول تناسب و سنخیت ذاتی وجود داشته باشد و هر چیزی علت هر چیز دیگر نباشد؛ مثلاً حرارت علت حرارت باشد و برودت علت برودت؛^۴ به بیان دیگر مقتضای قاعده سنخیت این است که فاقد شیء معطی شیء نخواهد بود، بلکه باید از کمالات معلول به نحو اتم و اشرف برخوردار باشد، به خصوص اگر آنچه علت افاضه می‌کند نفس وجود باشد.^۵

توضیح بیشتر آنکه در نظر حکمای الهی هر وجود دانی متقرر و متحقق در وجود عالی است و سر این امر آن است که معلول، تجلی و ظهور علت و مظهر کمالات و مجلای صفات آن است و بین هر علت و معلول خاص به گونه‌ای مناسبت و سنخیت ذاتی موجود است که همین مناسبت سبب ظهور و

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

۲. همان.

۳. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۴۳.

۴. سجادی، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۲، ص ۱۰۱۸.

۵. ابن سینا، *شفاء*، ص ۲۶۸.

تجلی علت به صورت معلول شده است. در نظر اهل برهان به سبب همین تشابه و سنخیت خاص بین علت و معلول است که معلول خاص از علت خاص صادر شده و علت خاص بر معلول خاص اثر می‌گذارد؛ چراکه اگر این تشابه و سنخیت خاص نبود صدور هر شیئی از شیء دیگر لازم می‌آمد.^۱ سیدجلال‌الدین آشتیانی در این باره می‌نویسد:

اتم آنحای تناسب و سنخیت ارتباط و سنخیت و نسبت علی معلولی است... این مناسبت تامه بین علت بالذات و معلول بالذات موجود است. مراد از علت بالذات و فاعل تام به اصطلاح اهل معرفت موجودی است که صمیم ذاتش مبدأ صدور معلول خود باشد و معلول بالذات موجودی را گویند که وابستگی به غیر در تخوم ذات و نفس حقیقتش معتبر باشد و واقعیته غیر از ارتباط و قیام به غیر نداشته باشد، اگر سنخیت موجوده بین علت و معلول آن، بعینه در غیر این معلول موجود باشد، صدور این معلول از علت مذکور دون سایر معالیل ترجیح بلامرّجّ است.^۲

علامه طباطبایی نیز در فصل چهارم از مرحله هشتم نهاییه در ضمن بحث قاعده الواحد دلیل بر

اصل سنخیت را این‌چنین می‌آورد:

علت واحد علتی است که به نفس ذات خودش از جمیع جهات بسیط بوده و در آن هیچ‌گونه جهت ترکیبی که موجب کثرت در ذات شود وجود ندارد؛ و معلول واحد معلولی است که به نفس ذات خودش بسیط باشد و واجب است که میان معلول و علتش تشابه وجودی و سنخیت ذاتیه‌ای وجود داشته باشد تا مخصّص صدور معلول از علت خودش شود؛ یعنی این سنخیت و تشابه است که هر معلولی را به علت خاص خودش اختصاص می‌دهد و إلا هر چیزی علت هر چیز دیگر و هر چیزی معلول هر چیز دیگری خواهد شد.^۳ حال اگر از علت واحد بسیط که در ذاتش جز جهت واحد یافت نمی‌شود، معلولات کثیر صادر گردد، لازم می‌آید که در ذاتش جهات کثیر مقرر و ثابت شود و حال آنکه فرض بر بساطت ذات آن است، پس از ذات واحد جز واحد صادر نمی‌شود.^۴

خلاصه آنکه اصل سنخیت یکی از قواعد مهم فلسفی است که به هیچ روی انکارپذیر نیست؛

همان‌طور که اصل علیت و معلولیت در موجودات انکارناشدنی است؛ زیرا معلول رشحه و پرتویی از علت خود است و به لسان حکما، معلول ظل علت خود است و بین ظل و ذی ظل باید سنخیت ذاتی وجود داشته باشد. از اینجاست که نمی‌توان موجود قدیم را علت حوادث دانست و یا متغیّرات را به

۱. آشتیانی، شرح زاد المسافر، ص ۴۲۷.

۲. همو، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۴۲.

۳. وإلا كان كلُّ شيءٍ علّةً لكلِّ شيءٍ وكلُّ شيءٍ معلولاً لكلِّ شيءٍ.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.



موجود ثابت استناد داد.^۱

البته سنخیت در نظام صدرایی دوگونه تصور می‌شود:

الف) سنخیت تولیدی، نظیر سنخیت بین آب قلیل و آب کثیر: در این قسم از سنخیت، انضمام معلول به علت سبب افزوده شدن آن، و انفصال آن از علت موجب نقصان و کمی آن می‌شود؛ مثلاً اگر آب قلیل را معلول و آب کثیر را علت فرض کنیم، اگر معلول را به علت بیافزاییم، یعنی آب قلیل را به آب کثیر ضمیمه کنیم، موجب ازدیاد علت می‌شود و اگر معلول را از آن جدا نماییم، سبب نقصان در علت خواهد شد. محققان این نحوه از سنخیت را از حق متعال و بلکه از هر علت مفیض وجود نفی می‌نمایند؛^۲

ب) سنخیت بین اصل و فرع و عکس و عاکس و ظل و ذی‌ظل؛ در این قسم از سنخیت، انضمام و عدم انضمام معلول به علت موجب زیادت و نقصان در علت نمی‌شود، بلکه انضمام بالذات محال است و اصلاً در این نوع از سنخیت بحثی از انضمام و عدم آن جریان ندارد «لا یزیدُهُ کثرةُ العطاءِ إلا جوداً و کرمًا» و این نوع سنخیت است که در نظام هستی بین خداوند متعال و دیگر موجودات برقرار است.^۳

در توضیح بیشتر این مطلب باید گفت که اصل حقیقت وجود مراتبی دارد که آن مراتب از اصل واحد ظهور نموده‌اند. مرتبهٔ اعلاى آن، که از حیث شدت و مدت و عدت غیرمتناهی است و از فرط تحصیل و فعلیت محیط بر همهٔ فعلیات و نشیئات است، ذات حق متعال است و جمیع مراتب امکانیه، معالیل او و از اطوار و شیءون و صفات وجودی او، و همهٔ وابستهٔ به اویند، و هر مرتبه از مراتب وجود که به ذات الهی نزدیک‌تر و در درجهٔ بالاتری قرار گرفته باشد، در مقام ذات کامل‌تر است، و هر چه از مقام صرافت ذات الهی دور باشد، امتزاج و خلط آن با اعدام بیشتر است و در درجهٔ اخس از مراتب وجود قرار می‌گیرد.^۴

به بیانی دیگر، در خارج و متن اعیان یک وجود واحد حقیقی بسیط است که عالم هستی را فرا گرفته است، ولی همین حقیقت واحد درجات و مراتب و نشیئات مختلفه‌ای دارد که جمیع مراتب وجودیه به یکدیگر متصل‌اند و فصل ممیز هر وجود دانی از وجود عالی، به نقص و کمال و شدت و ضعف است؛ یعنی جهت اشتراک و جهت امتیاز همان حقیقت وجود است؛ یعنی «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است،^۵ و این همان تشکیک خاص صدرالمتألهین است که در جای جای کتاب‌های

۱. سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۹۰۲.

۲. ملامحسن فیض کاشانی، اصول المعارف، مقدمهٔ سیدجلال آشتیانی، ص ۹۲؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرای، ص ۴۳.

۳. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرای، ص ۴۴.

۴. ملاصدرای، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶، ۴۰ - ۴۴.

۵. ملاصدرای، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶، ۴۰ - ۴۴.

خود آن را به کار برده است، اما وی به این معنا قانع نشد و در مواردی که سرمست از باده توحید و غرق در بوارق الهیه و عنایات خاصه ربانیه گردید، مشربی دقیق تر و کامل تر را اختیار کرد و قول به تشکیک در مراتب وجود را به تشکیک در مظاهر وجود ارتقاء داد؛ برای مثال در *المشاعر* می گوید: «هر وجودی غیر از وجود واحد حق، لمعه و نوری از لمعات ذات حق متعال و وجهی از وجوه اوست؛ و به راستی برای همه موجودات، اصلی واحد وجود دارد که حقیقت و شیئیت اشیاء به اوست، پس حقیقت فقط ذات الهی است و باقی شیءون و نور اوست و اوست که اصل و حقیقت اشیاء است و باقی همه از ظهورات و تجلیات اویند. او اول و او آخر است و او ظاهر و او باطن است...»^۱

اثبات عالم عقل از طریق لزوم سنخیت ذاتی میان علت تامه و معلول آن

دانستیم که بر مبنای اصل سنخیت و تناسب ذاتی میان علت تامه و معلول آن، علت واحد نتواند علت کثیر یا کثیر نتواند معلول علت واحد بالذات قرار گیرد. هر شخص عاقل هرچند در عقلیات مبتدی باشد به صیرف تصور علت و معلول و تعقل این اصل که فاقد شیء معطی شیء نیست و فاقد کمال و قاصر از درجه فعلیت، هیچ گاه منشأ کمال و فعلیت نخواهد بود؛ به خوبی درک می کند که علت از آنچه دارایی آن است، می بخشد نه از آنچه فاقد آن است.

اکنون طبق این اصل و بعد از بیان این معنا که واجب الوجود موجودی است واحد و بسیط و مجرد که در جمیع جهات بساطت دارد و هیچ نوع تکثری در صقع ذات او راه نمی یابد و از هرگونه ماده و علایق آن بری و منزله است، بدین نکته می پردازند که اول موجودی که از حق متعال صادر می شود باید اولاً بسیط باشد تا از فاعل بسیط صادر شود و ثانیاً مفارق و مجرد از ماده باشد تا از مجرد صادر شود و ثالثاً واحد باشد تا از واحد صادر شود و آن عقل است که جوهری است مجرد و بسیط و بالفعل که جسم و جسمانی نیست تا مرکب از جنس و فصل یا ماده و صورت باشد. آن است که وحدت عددی ندارد، بلکه وحدتی دارد سعی، از نوع وحدت حقه حقیقیه ظلیه در مقابل وحدت حقه حقیقیه الهیه؛ به جهت همین وحدت ظلیه است که فعلیت و کمال وجودی همه موجودات مادون به آن اسناد داده می شود. به لسان حکما «إذا كان العقل كان الأشياء»، یعنی وجود عقل اول همان وجود همه اشیا است. خلاصه آنکه واجب است مناسبتی که بین واجب تعالی و معلول اول وجود دارد، اتم و اکمل انحای تناسب باشد و چون این مناسب ذاتیه فقط برای عقل اول وجود دارد، در نتیجه تنها اوست که در رتبه ای بعد از نور الانوار قرار می گیرد.^۲

اثبات عقل از طریق قاعده «اخراج ما بالقوه من القوه إلى الفعل»

یکی از دلایلی که به طور مفصل در حکمت مشاء مورد استناد و بررسی قرار گرفته است و

۱. ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۵۳.

۲. الهی قمشه ای، حکمت الهی، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۶۳؛ سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۷۳.

میرداماد آن را در قیاس نهم از کتاب *قیاسات* به نحو اتمّ و اکمل تبیین و تقریر می‌کند، اثبات عقل از طریق قاعده «اخراج ما بالقوه من القوة إلى الفعل» است.^۱ صدرالمتألهین نیز به این دلیل عنایت داشته، در *سفار* به آن استناد می‌کند. وی در تقریر این دلیل می‌گوید:

برای نفوس ناطقه انسانی هم کمالات علمی وجود دارد و هم کمالات عملی، و هر شیئی که کمالاتی بالقوه داشته باشد و سپس آن کمالات در او بالفعل گردد، امکان ندارد که مخرج ذاتش از نقص به کمال نفس ذاتش باشد و گرنه امر واحد هم مستفید از نفسش و هم مفید برای آن خواهد بود. همچنین اگر خود ذات اقتضای خروج از قوه به فعل را داشته باشد، اصلاً در هیچ‌زمانی بالقوه نخواهد بود تا بالفعل گردد. در ضمن هر شیئی که از قوه به فعل می‌رسد از حیث فعلش اشرف و اکمل بوده، از حیث قبولش اخصّ و انقص است. حال اگر خروجش از قوه به فعل به نفس ذاتش باشد، هرآینه ذاتش اشرف از ذاتش و ذاتش نیز انقص از ذات خودش خواهد بود. در نتیجه نفس عاقله این توانایی را نخواهد داشت که ذات خودش را از انقص به کمال ارتقا و جودی دهد و از عقل هیولانی به عقل بالفعل و به عقل بالمستفاد برساند، پس نیاز به یک معلم قدسی و مصور عقلی دارد که واسطه فیض بین حق متعال و نفوس عاقله ناقصه قرار گیرد.^۲

پس این عقل است که به اذن الهی واهب صور است؛ از این رو واجب است خودش خالی و بری از قوه و انفعال باشد، و گرنه خود نیاز به یک مکملی دیگر خواهد داشت که آن را از نقص به کمال لایق خود برساند که کلام را سوق به آن مکمل داده و در نهایت موجب تسلسل که امری است محال، خواهد شد؛ از سوی دیگر واجب‌الوجود را نمی‌توان بدون لحاظ هیچ واسطه‌ای واهب صور و مخرج نفوس از نقص به کمال دانست، چون نفوس کثیرند و واجب‌تعالی واحد محض و بسیط است؛ پس به‌ناچار باید جوهری عقلی که از هرگونه نقص و شائبه عدم خالی و عاری است، واسطه بین حق متعال و نفوس قرار گیرد.^۳

اثبات عقل با نبوت و الهام

ملاصدرا نخستین دلیلی که در *سفار* بعد از بیان قاعده الواحد و امکان اشرف ذکر می‌کند، دلیلی اقناعی است که وی آن را به‌عنوان مؤیدی برای مدّعی خود می‌آورد. ایشان در طریق نبوت و الهام

به چند نمونه از روایات نبی مکرم اسلام خاتم انبیاء محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره می‌کند و می‌گوید:

از اشارات سیدالمرسلین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و روایاتی که از جانب حضرتش به دست ما رسیده است نیز می‌توان به ثبوت موجود و جوهری نوری آگاهی پیدا کرد، مانند روایت «اول ما خلق الله العقل» و یا روایت «اول ما خلق الله نوری» و نیز روایت «أنا و علی من نور واحد» و

۱. میرداماد، *قیاسات*، ص ۳۸۱.

۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۶۴.

۳. همان.

همچنین روایت «اول ما خلق الله القلم» که عقل اول یا صادر نخستین همان قلم الهی است و همان‌گونه که قلم، واسطه در تصویر کلام و ترتیب ارقام روی صفحه کاغذ است، عقل اول که قلم اعلای الهی است نیز واسطه در تصویر موجودات و افاضه فیض از جانب حق متعال به آنها بوده و کیفیت و ترتیب نظام عالم به واسطه ایشان است.^۱

در توضیح این دلیل باید گفت: بعد از اثبات صانع و حقیقت واجب‌الوجود و بیان صفات و عینیت صفات با ذات و نیز اثبات نبی و رسول بنابر قاعده لطف و قواعد دیگر، و ذکر اعجاز و کرامات انبیای الهی علیهم‌السلام و همچنین ذکر ادله و براهین عصمت و طهارت آنها از هرگونه خطا و کذب، بدون هیچ شک و تردیدی آنچه از دهان گوهربارشان صادر شده صادق و بلکه عین صدق و ملاک صدق و کذب است و طبق روایات مأثور از نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت پاک و طاهرش علیهم‌السلام ثبوت موجود مفارق امری یقینی است.

اثبات عقل از طریق مسلک تمام و مقابله

ملاصدرا در این دلیل از سنخیت بین علت تامه و معلول آن استفاده می‌کند و از طریق بیان حقایق تام و موجودات مقابل آنها به بیان اثبات عقل می‌پردازد، به این بیان که اشیاء به حسب احتمال عقلی به چهار قسم تقسیم می‌شوند؛ یا تام‌اند و یا ناقص، و موجودات تام یا فوق تمام‌اند یا غیر آن، و موجودات ناقص یا ناقص محض‌اند و یا مستکفی به ذات خویش، یعنی برای رسیدن به کمال خویش، ذاتشان به تنهایی کفایت می‌کند. موجوداتی که ناقص محض‌اند همان عنصریات‌اند که در پایین‌ترین مرتبه و سلسله نظام هستی قرار دارند. آنان که مستکفی به ذات خویش‌اند همان فلکیات هستند و موجود فوق تمام همان حقیقت غیبیه ذات الهی است. پس چاره‌ای نیست از اینکه موجودی تام در سلسله نظام عالم لحاظ شود که واسطه بین حق متعال که فوق تمام است، و موجودات ناقص، اعم از عنصریات و فلکیات، قرار گیرد؛ و آن موجود عقل است و از این جهت که فعلیت محض است و هیچ قوه‌ای در آن متصور نیست موجودی است تام و به این جهت که در مقایسه با حق متعال فقر وجودی دارند و وجودش عین الربط به اوست، وجودش در مرتبه‌ای اُخس از ذات الهی قرار دارد.^۲

اگر وجود چنین موجودی را در سلسله طولی نظام هستی منکر شویم و صدور موجودات ناقص را در مرتبه اول از ذات الهی جایز بدانیم، در این صورت مناسبت بین مفیض و مفاض منتفی می‌شود و دیگر سنخیت بین علت و معلول وجود ندارد و نیز فرجه و انقطاع در مراتب نظام خلقت ایجاد می‌شود. همچنین پیش‌تر بیان شد که طبق قاعده امکان اُخس ممکن نیست موجود اشرفی در عالم هستی موجود باشد، در حالی که جمیع موجودات و مراتب مادون آن به ترتیب بعد از آن متحقق نشده باشند؛ پس اگر حق متعال موجود است، باید تمام ممکناتی که در مرتبه‌ای اُخس از او قرار گرفته‌اند

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۲.

۲. همان، ص ۲۷۲.



از جمله عقول نوريه، از او صادر شده، هريك در مقام و مرتبه خود قرار گيرند.^۱

اثبات عقل از طريق ثبوت خزينه براي معقولات

همان گونه که تمام موجودات نظام عالم طبق «وان من شىء إلا عندنا خزائنه» و «ولله خزائن السماوات و الأرض» دارای خزائنی هستند، برای معقولات نیز خزائنی در نظام عالم متحقق است. در توضیح این طریق باید گفت: گاهی انسان به شیئی معقول علم پیدا کرده و مطلب و مفهوم معقولى را ادراک می‌کند، سپس نسیان عارض شده و آن را فراموش می‌کند، به نحوی که به هیچ وجه به قوه مدرکه شخص مراجعت نمی‌کند و در ادراکش نیاز دوباره به تحقیق و تحصیل وجود دارد. در برخی مواقع نسیان حاصل نشده، ولی سهو و ذهول عارض می‌شود که با کمی دقت و توجه و التفات، مطلب معقول به ذهن مراجعت می‌کند و برای شخص تداعی می‌شود و هیچ نیازی به تحصیل و کسب مجدد ندارد. شکی نیست که در هر دو حالت (ذهول و نسیان) صورت علمیه آن شىء در قوه مدرکه شخص حاصل نیست، و گرنه هرآینه بالفعل مورد ادراک او واقع می‌شد، چون ادراک یعنی حصول صورت شىء در نزد قوه دراکه.^۲

اما واجب است میان این دو حالت تفاوتی قائل شد مبنی بر اینکه هنگام ذهول صورت معقول درست است که صورت عقلی شىء مذکور در قوه مدرکه حاصل نیست، ولی در قوه حافظه‌ای که برای قوه مدرکه ثابت است، حضور دارد. اما در حالت نسیان آن صورت معقول نه در قوه مدرکه شخص حاضر است و نه در قوه حافظه او وجود دارد؛ و زوالش از قوه مدرکه به محو شدن آن صورت است و زوالش از حافظه به این معناست که دیگر نسبت بین حافظه و قوه مدرکه از بین رفته و نفس استعداد و آمادگی برای اتصال به حافظه را از دست داده است و نمی‌تواند از آن قبول فیض کند. از طرفی فقط قوای منطبعه در ماده مانند سامعه و باصره‌اند که چون قبول انقسام و تکثر می‌کنند؛ بنابراین در نزد عقل جایز است که جزئی از آنها مدرک صور باشد و بخشی دیگر حافظ آن صور، همان گونه که در بین حکما مشهور است که در جوف مغز محلی برای ادراک و قبول صور وجود دارد و بخشی برای حفظ و تداوم آن.^۳

اما در قوه غیر منطبعه در ماده مانند قوه عاقله که مدرک کلیات است، دیگر امکان تقسیم آن به محل ادراک و محل حفظ و اختزان معنا ندارد؛ در نتیجه خزانه و انبار معقولات جوهری است نوری به نام «عقل» که در آن جمیع صور معقوله حفظ و نگهداری می‌شود و هرآینه نفس به صورت معقولى توجه کند، به صورتی مناسب با آن نقش می‌بندد و زمانی که به علت توجه به عالم جسمانی یا توجه به صورتی دیگر از آن اعراض کند و روی گرداند، از نفس غایب می‌شود؛ مانند آینه که تا زمانی صفا و جلای کافی دارد و غشاوت و کدورت از آن زائل و صورت در مقابل آن حاضر است، حتماً صورت در آن

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۷۲.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. همان، ص ۲۷۵.

منعکس و نمایان می‌گردد و هر زمان که یکی از این شرایط مفقود شود صورت زائل و غائب می‌گردد.^۱ نفس نیز تا زمانی که طاهر بوده و از صفا و جلای باطن برخوردار باشد بر ملکه اتصال و اشتراق و قابلیت ارتسام باقی بوده، آنچه از ذهن آن رفته به نحو سهو و ذهول می‌باشد نه به صورت نسیان و فراموشی تام؛ از این رو با کمی توجه و التفات توانایی دوباره بر ادراک آن را می‌یابد. اما اگر صقالت و جلای قلب از بین رفته و کدورت بر آن عارض شود مطالب و صور معقوله به صورت نسیان از ذهن او محو شده و نیاز به کسب و تحصیل جدید دارد. خلاصه آنکه جوهری نوری به نام عقل در سلسله نظام خلقت موجود است که جمیع معقولات در آن محفوظ بوده و آن را به عنوان مخزن و خزینة معقولات به شمار می‌آورند.^۲

اثبات عقل از طریق کفایت امکان ذاتی برای انواع محصله

قبل از بیان این برهان باید دانست که ممکن بر دو قسم است: نخست، ممکنی که امکان ذاتیش به تنهایی در قبول وجود و تحققش کافی است و دیگر ممکنی که در تحققش غیر از امکان ذاتی به امکان استعدادی نیز محتاج است. اکنون روشن است که انواع محصله‌ای که در فیضان وجود از جانب حق متعال به آنها، هیچ‌گونه افتقاری و نیازی به امکان استعدادی وجود ندارد و صرف امکان ذاتی آنها کفایت در صدورشان از واهب الصّور می‌کند، به ناچار واجب است که از حق متعال صدور یابند و در مرتبه‌ای مقدم از موجودات زمانی و مکانی که در وجود خود محتاج به زمان و مکان خاصی‌اند، قرار گیرند؛ زیرا نه از حیث ذات مانعی در تحقق آنها وجود دارد، و نه از جانب حق تعالی چیزی که موجب عدم وصول فیض به آنها شود، به بیان دیگر، خداوند متعال جواد مطلق و کریم محض است و هیچ بخلی در اشراق نور به ذوات موجودات ندارد و از طرف دیگر، هیچ مبطل و مانعی برای عدم وصول فیض وجود ندارد، پس حتماً از ذات الهی صادر و فیاض می‌شوند؛ در نتیجه عقل که موجودی است مجرد و هیچ‌گونه قوه و استعدادی در متن ذات او متحقق نیست ضرورتاً از جانب حق مستفیض گشته، پا به عرصه وجود نهاده است.^۳

البته موجودات ممکن الوجودی نیز که در وجود و خصوصیات افرادشان افتقار و نیاز به امکان استعدادی نهفته است از حیث طبیعت مرسله و ذواتشان و بدون لحاظ هیچ‌یک از خصوصیات و تعیینات فردی، از مبدأ فیاض در عالم صنع و ابداع صادر می‌باشند، هر چند در تعیینات شخصی خود نیاز به ماده و استعداد و زمان و مکان دارند، یعنی اگرچه در انواع مادی دثور و فساد موجود است، باین حال فیض از جانب حق متعال ثابت و دایمی است؛ در نتیجه دایماً همه ماهیات و جمیع صور انواع، مورد افاضة خداوند متعال قرار می‌گیرند، اگرچه عالم جسمانی با تمام آنچه در آن است حادث زمانی،

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۷۵.

۲. همان، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

۳. همان، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

و مسبوق به عدم زمانی باشد.^۱

خلاصه آنچه در این طریق به اثبات رسید، وجود عالمی عقلی با کثرت صور و جهات است که با این همه کثرت صور، مابین با ذات الهی نیست که واحد محض است؛ چون این صور بر علوم الهی استوار بوده، قائم به ذات اویند و در صقع ذات ربوبی منزل گرفته‌اند، درحقیقت عین اویند و از این نظر دیگر از جمله ماسوی الله به‌شمار نمی‌روند.^۲

اثبات عقل از طریق شوق اشیاء به تحصیل کمالات

مطلبی که در مبحث علت غایی به اثبات می‌رسد این است که محال به نظر می‌رسد یک نوع طبیعی به دنبال هدف و غایت و کمال لایق به خود نبوده، عبث و هدر خلق شده باشد، ربنا ما خلقت هذا باطلاً.^۳ به بیانی دیگر، شوق و غرض و شهوت و میل اشیاء و توجه آنها به غایاتشان است و هر نوع طبیعی به دنبال غایت خود در حرکت است و در ذات جمیع آنها میل به کمال و شوق به تمام نهفته است.^۴ پس، به ناچار باید برای هر نوع طبیعی یک کمال و غایت عقلی وجود داشته باشد تا عنایت و توجه افراد نوع طبیعی و نیز میل و شوق آنها بر حسب غریزه و جبلّی و ذاتشان، به مافوق خودشان صحیح باشد و إلا ارتکاز این معنا- میل به کمال و شوق به تمام- در ذات اشیاء عبث و باطل خواهد بود؛ درحالی که در نظام خلقت امری عبث و باطل وجود ندارد. البته ممکن است عایق یا مانعی و یا شاید قاصر و مزاحمی مانع از وصول افراد به کمال لایق و غایت نهایی آنها شود، ولی چون وجود مانع و قاصر امری دائمی و اکثری نیست، در نتیجه وصول اشیاء به کمال و غایتشان دائمی و اکثری خواهد بود.^۵

غایات و کمالات نهایی که بعد از وصول به آنها، اشیاء از حرکت خود ایستاده و متوقف می‌شوند، نفوس نیستند؛ زیرا نفوس تا زمانی که به مرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد نرسیده باشند، هنوز مشتاق به کمال اتمّ بوده، در نتیجه وجودی بالقوه دارند؛ از سوی دیگر، نمی‌توان آن کمال و غایت نهایی را واجب‌الوجود دانست؛ زیرا کمالات و غایات نهایی متعدد و متنوع‌اند و حق متعال واحد محض و بسیط بالذات است؛ پس کمالات و غایات نهایی اشیاء عقول‌اند، یعنی همان‌طور که در سلسله مبادی و ترتیب صدور اشیاء از حق متعال نیاز به واسطه‌ای به نام عقل است که بین اشیاء موجود در عالم طبیعت و مبدأ المبادی قرار گیرد، در سلسله غایات و چگونگی رجوع موجودات به کمالاتشان - بعد از تنزل آنها به این عالم در قوس نزول - نیز به واسطه‌ای همچون عقول محتاجیم.^۶

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۲. همان، ص ۲۶۸.

۳. آل عمران (۳)، ۱۱۹.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۶.

۵. همان.

۶. همان.

اثبات عقل از طریق إدراک

دانستیم که صدرالمتألهین در کتاب *الشوهد* به بیان سه طریق در اثبات موجودات مجرد عقلی و مثل افلاطونی پرداخت؛ یکی از آن طرق، اثبات از طریق ادراک است. در بیان این طریق باید گفت که طبایع نوعیه، نظیر نوع انسان و یا انواع دیگر مادی، دارای انحای مختلفی از وجودند که بعضی از آنها وجود حسی و بعضی دیگر وجود عقلی دارند و شکی در تحقق وجود حسی در خارج نیست؛ مثلاً انسان با ماده و تمام عوارض شخصیه‌اش مثل کم و کیف و وضع در خارج موجود است که به آن «انسان طبیعی» گفته می‌شود.^۱

اما گاهی به ماهیت یک شیء مانند انسان من حیث هی نظر می‌شود؛ یعنی فقط طبیعت آن شیء در حد ذاتش و بدون لحاظ وحدت یا کثرت و یا دیگر عوارض ملاحظه می‌گردد که در این صورت به آن «کلی طبیعی» گفته می‌شود و در خارج وجود خارجی ندارد؛ بلکه وجودش بالعرض بوده، در ضمن افرادش تحقق می‌یابد. حال همین انسان اگر با وصف کلیت لحاظ گردد به آن «کلی عقلی» می‌گویند مثل الانسان الکلی، که در این صورت بر مصادیق کثیری صدق می‌کند و بر تمام آنها به نحو «این همانی یا هو هو» حمل می‌شود؛ از این رو لازم است وجودی مجرد از ماده و خصوصیات آن داشته باشد؛ زیرا با اینکه وجود عقلی داشته و متشخص به تشخص عقلی است، ولی جمیع مقارنات ماده از آن حذف شده است و در برابر همه افراد زیرمجموعه خود در عین اختلاف مقادیر و اشکال و اوضاعشان، نسبتی متساوی دارد و بر تمام آنها علی‌السویه حمل می‌شود و این ویژگی، تنها شأن و خصوصیت موجود عقلی است که می‌تواند جمیع مشخصات حسیه را در خود جمع کند.^۲

حال این موجود مفارق عقلی که برای انسان لحاظ شد، یا در نفس انسان متحقق می‌شود و یا در خارج؛ اما اگر در نفس متحقق شود، انقلاب در ذات را در پی دارد، یعنی لازم است جوهر در عین جوهر بودنش به عرض تبدیل شود، چون آنچه در نفس متحقق می‌شود، از باب کیف نفسانی بوده، از أعراض به شمار می‌رود؛ در حالی که این موجود مفارق جوهر است و حتی چون در ثبوت خود مستمر و پایدار مانده است، در جوهر بودن نسبت به موجودات حسی سزاوارتر است، پس ضرورتاً باید در خارج تحقق پیدا کند. با این بیان، مطلوب یعنی ثبوت موجود مفارق عقلی در خارج، ثابت می‌شود.^۳

خلاصه استدلال آنکه از برای طبایع نوعیه انحایی از وجودات است که برخی آنها حسی، بعضی عقلی و بعضی مثالی‌اند؛ مثلاً گاهی انسان لحاظ شده و از آن فرد خارجی اراده می‌شود. گاهی از آن صرف طبیعت و ماهیت فی حد ذاته لحاظ می‌شود که به آن کلی طبیعی می‌گویند. گاهی آن را با وصف کلیت لحاظ می‌کنند و آن را کلی عقلی می‌نامند. این شق اخیر چون نسبت به جمیع افراد

۱. ملاصدرا، *الشوهد الربوبیه*، ص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۳۵.

۲. همان.

۳. همان.

مادون خود نسبت تساوی دارد و بر همه آنها به طور مساوی حمل می‌شود، باید وجودی مفارق و مجرد از ماده داشته باشد؛ حال این موجود مفارق نمی‌تواند در نفس تحقق پیدا کند، پس باید در خارج متحقق شود.

اثبات عقل از طریق آثار

یکی دیگر از طرق اثبات مُثُل و عقول عرضیه، اثبات از راه آثار عقول مجرد و مُثُل نوریه است. در بیان این مطلب باید دانست، طبایع جسمانی از جمله عناصر و معادن و نباتات و حیوانات آثار گوناگون و مخصوصی در اجسام و مواد خود دارند و خود طبایع در ایجاد آثار مختص به خود هیچ استقلالی ندارند؛ زیرا وقتی وجود آنها مادی و جسمانی شد، در نتیجه افعال آنها بدون مشارکت با وضع و ماده امکان‌پذیر نخواهد بود. پس فعلی از این طبایع صادر نمی‌شود، مگر به مشارکت ماده، همچنین تأثیری بر شیئی نخواهند گذاشت، مگر آنکه وضع خاصی برای ماده طبایع در قبال آن شیء وجود داشته باشد. در نتیجه طبایع مادی و جسمانی مؤثر اصلی در تأثیر بر مواد و اجسام خود نیستند، و گرنه لازم می‌آمد که این طبایع بدون مشارکت ماده بر ذات خودشان تأثیر گذارند؛ در حالی که اگر در فعل و تأثیر خود نیازی به مشارکت ماده نداشته باشند، حتماً در ذات خودشان نیز مستغنی از ماده‌اند و نیازی به آن نخواهند داشت؛ زیرا فاعلیت شیء مقوم به وجودش است و وقتی در فاعلیت بی‌نیاز از ماده باشد به طریق اولی در وجودش احتیاج به آن ندارد، حال آنکه فرض بر این است آنها طبایع مادی و جسمانی بوده و ذاتشان مقرر در ماده باشد و اگر وجود آنها را بی‌نیاز از ماده بدانیم، خلاف فرض لازم می‌آید؛ در نتیجه لازم است آنچه در ماده و اجسام طبایع تأثیر می‌گذارد، حقیقتی غیر از ذات خود طبایع باشد.^۱

از سوی دیگر، نفوس را نمی‌توان به مثابه مؤثر حقیقی لحاظ کرد؛ زیرا آنها نیز همچون طبایع، جسمانی بوده و در افعال خود محتاج به ماده‌اند، پس جمیع آثار ظاهر شده از این طبایع عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی در مواد و جسم خودشان، از جمله حرارت و برودت و بیوست و رطوبت در عناصر، لون و صفا و طعم و رایحه در معدنیات، جذب و امساک و هضم و دفع و تولید و رشد و نمو در نباتات، حس و حرکت به اراده در حیوانات، همه و همه از فاعلی است که مقوم صور و طبایع مادی است و قوام این طبایع جسمانی در وجود و فاعلیت به آن است و آن فاعل مقوم، موجودی است مفارق به نام عقل که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل نیازی به مشارکت ماده و عوارض آن ندارد.^۲

البته با وجود این جوهر مفارق دوباره این آثار را به خود طبایع و نفوس اسناد می‌دهند؛ زیرا موجود مفارق عقلی در خصوص همه جزئیات آثار نسبت تساوی دارد؛ از این رو اختلاف آثار در هر یک از طبایع نیاز به یک دلیل و مخصص دارد و آن مخصص که موجب تغییر این آثار می‌شود خود طبایع

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ رضائزاد (نوشین)، مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، ج ۲، ص ۷۷۵ و ۷۷۶.

۲. همان.

جسمانی است؛ به بیان دیگر، در ایجاد هر تأثیری از جانب فاعل عقلی در فاعل جسمانی نیاز به یک مخصّص است؛ در نتیجه این آثار را به خود طبایع اسناد می‌دهند و چون این طبایع و نفوس در اصل از مراتب وجودی همان موجود مفارق‌اند، لذا اسناد این آثار به آنها اشکالی ندارد.^۱

اثبات عقل از طریق حرکت

طریق سومی که صدرالمتألهین در اثبات مثل افلاطونی و ارباب انواع شیخ أجل به آن تمسک می‌جوید، اثبات عقل از طریق حرکت است. وی در تقریر این طریق می‌نویسد: «در مباحث گذشته روشن شد که در انواع جسمانی، این صور طبیعی (صور نوعیه) اجسام است که مبدأ حرکات طبیعی آنها در چهار مقوله کمّ و کیف و این و وضع می‌باشد؛ به عبارتی دیگر، مبدأ حرکات طبیعی اجسام در مقولات کمّ و کیف و این و وضع، صور طبیعی آنهاست. همچنین روشن شد که واجب است مباشر تحریک در ذاتش امری متجدد و حادث باشد؛ از این رو، طبیعت چون مباشر تحریک است، پس به نفس ذات خودش جوهری است غیر قارّ که دائماً در حال حدوث و تجدد است و چون وجود آن مادی است و شأن ماده (هیولی) امکان و استعداد است؛ لذا به هر اندازه که از قوه خارج شده و به فعلیت برسد باز هم امکان و استعداد از آن جدا نمی‌شود؛ زیرا قوه و استعداد در متن ذات وجود مادی مقرر است و هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود».^۲

خلاصه آنکه طبیعت اجسام چون در ذاتشان ثبات نداشته و غیر قارّ الذات‌اند؛ لذا دائماً در حال تغییر و تجددند و مبدأ این دگرگونی‌ها نفس و ذات طبیعت است؛ یعنی چون طبیعت در ذاتش جوهر غیر قارّ است، در نتیجه حادث و متجدد بالذات است. حرکت و زمان نیز در حدوث و تجدد تابع آن‌اند، بلکه این دو عین تجدد و حدوث‌اند چون از امور نسبی محسوب می‌شوند. اعراض نیز در وجود خود تابع وجود طبیعت‌اند و به تبع آن متحرک‌اند؛ اما هیولی که در اصل ذاتش قوه محض است.^۳

اکنون که ذات طبیعت متحرک است و زمان و حرکت و اعراض نیز به تبع آن در تجدد و حرکت‌اند و از طرفی دیگر هر متحرکی نیاز به یک محرک دارد، پس واجب است که هر طبیعتی محرکی غیر از طبیعت خود داشته باشد. محرک بر دو قسم است: یک قسم محرکی است که ایجاد و اعطای حرکت می‌کند، مثل محرکی که در صور جسمیه ایجاد حرکت می‌کند؛ قسم دیگر محرکی است که به محرک اول ایجاد و اعطای وجود می‌کند، مثل محرک و حقیقتی که به صور طبیعی و نفس طبیعت، اصل وجود را افزوده می‌کند؛ به تعبیر حاجی سبزواری این قسم از محرک است که محرک حقیقی نامیده می‌شود، زیرا اگر این محرک اعطای وجود به محرک اول (طبیعت) نکند، اصلاً

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ رضائزاد (نوشین)، مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، ج ۲، ص ۷۷۵ و ۷۷۶.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۶۰.

در خارج متحقق نمی‌شود تا حرکت کند.^۱

حال آنچه متحرک به نفس ذات خود است، دیگر نیاز به محرکی ندارد که او را به حرکت درآورد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که میان شیء و نفس خود یک جعل دیگری واسطه شود، حال آنکه شیئی که به نفس ذات خودش متحرک است به جعل بسیط متحرک است، یعنی نیاز به جعل دیگری از طرف جاعل ندارد، بلکه فقط در وجود خود محتاج به محرک است تا وجود را به آن افزوده کند و به جعل بسیط آن را به صورت وجود متحرک تحقق بخشد.^۲

اکنون این محرکی که مقوم وجود است، واجب است امری ثابت و مجرد از ماده و عوارض آن باشد، وگرنه کلام بازگشت به همان محرک می‌کند و در صورتی که آن نیز مادی باشد، نیاز به محرکی دیگر دارد و در نهایت به تسلسل منتهی می‌شود. پس، چنین محرکی باید ضرورتاً موجودی ثابت و مفارق باشد و موجودی جز «عقل» توان پذیرش این عنوان را ندارد؛ زیرا نفس گرچه در مقام ذات، مجرد از ماده و لواحق آن است، ولی در مرتبه فعل محتاج به آن است؛ در نتیجه مقوم هر طبیعت، جوهری است مفارق به نام عقل که نسبت آن به جمیع افراد نوع طبیعت و مراتبش یکسان است؛ در واقع عقل محصل نوع و مقوم همه افراد نوع است.^۳

همچنین در هر حرکت احتیاج به یک موضوع ثابت است و تجدد فقط باید در خصوصیات آن محقق شود. آن موضوع ثابت را نمی‌توان هیولی دانست؛ زیرا هیولی صرفاً یک وحدت جنسی دارد و حال آنکه اصل طبیعت امری متجدد و حادث است، پس ناگزیر باید امر ثابتی وجود داشته باشد تا وحدت اصل طبیعت و نسخ آن را حفظ کند. آن موجود ثابت، عقل مفارق است که ثبات و قرار ذاتی دارد و حدوث و تجدد در آن راه ندارد. نتیجه آنکه ذات طبیعت تشکیل شده است؛ از دو حقیقت یکی جوهر ثابت عقلانی و دیگر جوهر متجدد هیولانی؛ یعنی طبیعت اتحاد وجودی با آن جوهر عقلی پیدا کرده، این اتحاد به نحو اتحاد معنوی است که ذات طبیعت همان ذات جوهر عقلانی است و فعل آن نیز همان فعل جوهر عقلی است، با اینکه این عقلی و آن حسی شمرده می‌شود.^۴

جمع بندی

صدور بیش از یک موجود از ذات حق متعال مستلزم وجود کثرت جهات در ذات او است؛ پس باید آنچه از حق متعال صادر می‌شود، موجودی واحد بوده و از ماده و لواحق آن خالی باشد.

۱. همان؛ سبزواری، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، ص ۶۱۴.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

۳. همان.

۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ رضائزاد (نوشین)، مشاهد الالهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، ج ۲، ص ۷۷۵ و ۷۷۶.

در صورتی می‌توان تکون عالم اجسام و اجرام و چگونگی صدور آنها از واحد حقیقی را تبیین کرد که قبل از آن موجودی مجرد به مجرد عقلی تامّ اثبات شده باشد. دوازده طریق از طرق مذکور در حکمت صدرایی در این مقاله مطرح گردید که از مهم‌ترین آن ادله می‌توان به اثبات عقل با قاعده «الواحد» و نیز قاعده «امکان اشرف» و اصل سنخیت ذاتی بین علت تامه و معلول اشاره کرد. برخی ادله‌ای که ملاصدرا برای اثبات این نظریه به آن پرداخت، همچون قاعده امکان اشرف و اصل لزوم سنخیت بین علت تامه و معلول، خصوص عقل اول و برخی دیگر مثل اثبات عقل از راه ثبوت خزینه برای معقولات و شوق اشیا به تحصیل کمالات، مطلق عقول را به اثبات می‌رساند. البته دلایلی همچون اثبات عقل از طریق ادراک، آثار یا حرکت، در خصوص اثبات عقول عرضیه و مثل افلاطونی اقامه شده است.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۰ ش.
 ۲. ابن سینا، الشفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، انتشارات مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
 ۳. حسن‌زاده، حسن، دو رساله مثل و مثال، انتشارات نثر طوبی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
 ۴. خادمی، عین‌الله، «نظریه ملاصدرا در رابطه با چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)»، مجله نامه مفید، شماره ۴۷، اردیبهشت ۱۳۸۴ ش. رازی، فخرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، با تقدیم و تصحیح دکتر نجف‌زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
 ۵. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ ق.
 ۶. رضا نژاد (نوشین)، غلامحسین، مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، انتشارات آیت اشراق، قم، ۱۳۸۷ ش.
 ۷. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تعلیقه علامه حسن‌زاده آملی، جلد سوم، نشر ناب، قم، ۱۴۱۶ ق.
 ۸. _____، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، مرکز الجامعی للنشر، بیروت، ۱۳۴۶ ش.
 ۹. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ش.
 ۱۰. سمیح دغیم، موسوعه مصطلحات صدرالدین الشیرازی، ذوی القربی، بیروت، ۱۴۲۸ ق.
 ۱۱. سهروردی (شیخ اشراق)، یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.

۱۲. سیاح، احمد، فرهنگ جامع نوین، چاپ دهم، کتاب فروشی اسلام - بازار شیرازی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمه‌الاشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد سوم، شرکت دارالمعارف الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۵. _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد اول و دوم و هشتم، تهران، شرکت دارالمعارف الاسلامیه، چاپخانه حیدری، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
۱۶. _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد هفتم، چاپخانه مصطفوی، قم، ۱۳۸۹ق.
۱۷. _____ الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۱۸. _____ شرح لهدایة الاثیریة، تصحیح محمد فولادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۹. _____ المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
۲۰. _____ مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد اصفهانی، حکمت، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۱. _____ المشاعر، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۲. _____ مفاتیح‌الغیب، با تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۳. صفی‌پوری، عبدالرحیم، منتهی‌الایرب فی لغة العرب، کتابخانه سنائی، تهران، ۱۲۹۷ق.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نه‌ایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس‌علی زارعی سبزواری، چاپ سبزه‌دهم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۲۵. طوسی، نصیرالدین، أجوبه المسائل النصیریة (۲۰ رساله)، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۲۶. _____ شرح الاشارات و التنبیها، جلد سوم، چاپخانه حیدری، تهران، ۱۳۷۹ق.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت‌صدرايي، چاپ چهارم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۸. علامه حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، چاپ نهم،

- مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۲۹. غزالی، ابو حامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، چاپ دوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳۰. غفاری، سید محمد خالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن، *اصول المعارف*، تصحیح و تعلیق و تقدیم سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
۳۲. _____، *شرح حکمہ الاشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۳۳. لاهیجی، ملامحمد جعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تصحیح و تعلیق، سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۳ق.
۳۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد ششم، چاپ دوم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۳ش.
۳۵. میرداماد، قیسات، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی ۱۳۵۶ش.
۳۶. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸ش.
۳۷. الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی، *حکمت الهی*، چاپ سوم، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۳۸. یثربی، سیدیحیی، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نشریه نقد و نظر، شماره ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ش.