

## چیستی مفاهیم اخلاقی بر اساس حکمت متعالیه

mohammad\_h@qabas.net

m-sharifi35@mihanmail.ir

محمد حسین زاده یزدی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود شریفی / کارشناس ارشد عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۶/۷/۱۸ - پذیرش: ۹۷/۱/۱۵

### چکیده

مفاهیم اخلاقی، از این جهت که مثل مفاهیم فلسفی مشهور جزو معانی‌اند، نه صور و مابازای خارجی دارند، نه ذهنی، شباهت زیادی به معقولات ثانیه فلسفی دارند؛ اما از آنجاکه اولاً تحقق خارجی محکی مفاهیم اخلاقی، دائرمدار فعل ارادی انسان است، و ثانیاً مصداق‌یابی آنها دائرمدار قصد فاعل است، از مفاهیم فلسفی مشهور فاصله پیدا می‌کنند. این تفاوت باعث شده حکمای مسلمان، مفاهیم و گزاره‌های فلسفی مربوط به فضای هستی‌شناختی را ذیل حکمت نظری، و مفاهیم و گزاره‌های مربوط به فضای ارزش‌شناختی را ذیل حکمت عملی بحث کنند. در این مقاله، ضمن تحقیق درباره حقیقت مفاهیم فلسفی، سنخ مفاهیم اخلاقی و فرق آنها با مفاهیم فلسفی مشهور را بررسی کرده‌ایم. وجود تمایز اساسی بین این دو دسته مفاهیم، باعث شده است، از مفاهیم فلسفی مشهور با عنوان «معقولات ثانیه هستی‌شناختی»، و از مفاهیم اخلاقی و هر مفهوم مربوط به وادی عمل ارادی همراه با قصد انسان، با عنوان «معقولات ثانیه ارزش‌شناختی» تعبیر شود.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم اخلاقی، مفاهیم فلسفی، حکمت نظری، حکمت عملی، ملاصدرا.

## مقدمه

هر گزاره اخلاقی را که در نظر بگیریم، خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید، خوب و بد و مانند آنهاست، که می‌تواند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهد؛ همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم، راستگویی و دروغگویی و مانند آنها، که می‌تواند در طرف موضوع قضیه قرار گیرد؛ مثلاً «عدالت باید اجرا شود» و «ظلم نباید در جامعه باشد»، یا «راستگویی خوب است» و «دروغگویی بد است».

درباره این دسته مفاهیم، دو پرسش اساسی مطرح است: یکی درباره سنخ این دسته مفاهیم؛ و دوم درباره موطن تقرر محکی و مصداق آنها. متناسب این دو پرسش، در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم: اولاً مفاهیم اخلاقی جزو کدام دسته از مفاهیم به‌شمار می‌روند؛ مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی یا دسته‌ای دیگر؟ ثانیاً موطن تقرر محکی و مصادیق آنها، ذهن است یا خارج، یا اساساً اموری جعلی و اعتباری‌اند؟ در ادامه، ضمن بررسی انواع مفاهیم، یا همان معقولات از دیدگاه حکمای مسلمان، سنخ مفاهیم اخلاقی و موطن تقرر محکی آنها را مشخص خواهیم کرد.

### ۱. منظور حکما از معقول

از آنجاکه در آثار حکمای مسلمان، از انواع مفاهیم با عبارت «معقولات» یاد شده، ابتدا لازم است منظور آنان از معقول را روشن کنیم. برخی از محققین بر این باورند که منظور فیلسوفان از معقول، «متصور» بودن است، نه مفهوم کلی؛ چراکه بحث از انواع مفاهیم - که تحت عنوان «معقولات» در کتب حکما آمده است - اختصاص به مرحله عقلی و تصورات غیرحسی و غیرخیالی ندارد؛ بلکه عام است و شامل همه تصورات می‌شود. بنابراین، معقول بودن به معنای کلی بودن نیست؛ بلکه به معنای دریافت شده و مفهوم است، چه جزئی باشد و چه کلی (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۲۸۶). از آثار شهید مطهری به دست می‌آید که ایشان معیار معقول بودن را کلی بودن می‌داند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۷۵).

### ۲. معقولات از دیدگاه حکمای پیش از ملاصدرا

بحث از معقولات، به معنای مطلق مفاهیم، ریشه‌ای بس دیرین دارد و به زمان شکل‌گیری منطق و فلسفه بازمی‌گردد؛ اما بحث از معقول ثانی، ریشه در آثار فارابی دارد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴) و پس از او، ابن‌سینا بدان پرداخته است. او در تبیین موضوع منطق، با دسته‌ای از مفاهیم مواجه می‌شود که وجود خارجی ندارند؛ مانند کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت و نظایر اینها، و نام آنها را معقولات ثانی می‌نامد؛ سپس سر معقول ثانی خواندن آنها را استناد و ابتنای آنها به معقولات اولی معرفی می‌کند: «العلم المنطقی، کما علمت، فقد کان موضوعه المعانی المعقولة الثانية التي تستند إلى المعانی المعقولة الأولى» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰). ایشان در بیان موضوع منطق، با اینکه تعبیر معقولات ثانیه را بدون قید فلسفی یا منطقی به کار می‌برد، مطابق تحقیقات برخی از محققین (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج

۱، ص ۲۲۸)، به مفاهیمی مانند وجود و وحدت، «معقول ثانی» اطلاق نمی‌کند. مطابق این تحقیق می‌توان ادعا کرد: اولاً، *ابن‌سینا* در قبال معقولات اولی، معقولات ثانیة منطقی به اصطلاح امروزی را مدنظر داشته؛ ثانیاً با وجود توجه ایشان به معقولات ثانیة فلسفی به اصطلاح امروزی، آنها را ذیل هیچ‌یک از این دو دسته قرار نداده است. بهمنیار به تبع استادش *ابن‌سینا*، علاوه بر معقولات اولی و معقولات ثانیة منطقی، متوجه معقولات ثانیة فلسفی به اصطلاح امروزی شد؛ لکن آنها را ذیل معقولات ثانیة منطقی قرار داد. او وقتی مشاهده کرد که مفاهیم محدود به معقول اولی و معقول ثانی منطقی به اصطلاح امروزی است، نتیجه گرفت که هرگاه مفهومی، به دلیل حیثیت انتزاعی داشتن، از سنخ معقول اولی نبود، باید معقول ثانی منطقی باشد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

با اینکه بهمنیار و به تبع او شاگردش *لوکری* (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۸) به حقیقت مفاهیمی که امروزه به معقولات ثانیة فلسفی شهرت دارند، پی برده بودند، لکن دیدگاه آنها هنوز به صورت یک نظام قابل طرح نبود؛ زیرا آنها تنها «وجود»، «شیئیت» و «ذات» را مطرح کرده و درباره دیگر مفاهیم فلسفی، نظیر علیت، وحدت، کثرت و امثال اینها سخنی نگفته بودند؛ اما وقتی نوبت به *شیخ اشراق* رسید، همه مفاهیم فلسفی را دارای هویت ذهنی شمرد و ذیل معقول ثانی منطقی به اصطلاح امروزی قرار داد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷). در واقع، بعد از سهروردی وقتی گفته می‌شود معقول ثانی، منظور اعم از مفهوم منطقی و فلسفی است.

در حقیقت، بضاعت کم فیلسوفان از نظر واژگان فلسفی، باعث شد *شیخ اشراق* مفاهیم فلسفی و منطقی را، به‌رغم تفاوت در نحوه انتزاعشان، ذیل یک عنوان قرار دهد. به عبارت دیگر، در آن دوره، واژگان و اصطلاحات فلسفی کاملی برای دسته‌بندی مفاهیم وجود نداشت. اگر فیلسوفی اصطلاحات فلسفی و دسته‌بندی‌های متعددی در اختیار داشته باشد و بتواند جایگاه بهتری برای بیان مقاصد خویش بیابد، طبیعتاً تبیین دقیق‌تری از آرای فلسفی خود ارائه خواهد داد. از این رو، در دوره‌ای که واژگان فقط به معقول اول و معقول ثانی منطقی محدود است، *شیخ اشراق* ناگزیر است یکی از این دو را برگزیند. او دریافت که معقول ثانی منطقی بودن مفاهیم فلسفی، از معقول اول بودنشان دقیق‌تر و فنی‌تر است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۱).

در هر صورت، خلط بین مفاهیم منطقی و فلسفی - که به طور عمده از *شیخ اشراق* آغاز شد - تا زمان قوشجی ادامه یافت؛ مثلاً در قرن هفتم، *خواجه نصیرالدین طوسی* در *تجريد الاعتقاد* - که معمولاً متأثر از *شیخ اشراق* است - دچار همین خلط می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲). *قاضی عضدالدین* درباره وجود می‌گوید: «و آنه من المعقولات الثانیة التي لا وجود لها في الخارج» (ایچی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۹۴-۹۵). وقتی نوبت به محقق قوشجی رسید، درباره «وحدت و کثرت»، و «علیت و معلولیت»، به خواجه طوسی انتقاد کرد که چرا او مفاهیم فلسفی را معقول ثانی با هویت ذهنی دانسته است: «و فی کونهما من المعقولات الثانیة نظر لآنها عبارة عن عوارض الوجود الذهنی علی ما سبق، و هما يعرضان للموجودات الخارج» (قوشجی، بی‌تا، ص ۹۸ و ص ۱۲۰).

با این تحلیل می‌توان ریشه‌ی جداسازی معقول ثانی فلسفی از منطقی را محقق قوشجی دانست؛ چراکه مطابق متن یادشده، او نخستین فیلسوفی بود که بین نحوه‌ی انتزاع مفاهیم منطقی با فلسفی تمایز نهاد و این دیدگاه تا زمان صدرالمتألهین مورد پذیرش حکما واقع شد.

### ۳. معقولات از دیدگاه حکمت متعالیه

مشهور حکمای بعد از صدرالمتألهین، متأثر از دیدگاه محقق قوشجی و سید سند، و با غنایی که صدرالمتألهین به این مبحث بخشیده است، معمولاً معقولات را به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱. معقولات اولی؛ ۲. معقولات ثانی منطقی؛ ۳. معقولات ثانی فلسفی. این گروه از حکمای صدرایی، معمولاً تفاوت این سه دسته مفاهیم را به شرح زیر بیان می‌کنند:

معقولات اولی، هم عروضشان در خارج است هم اتصافشان؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «این جسم سفید است»، سفیدی و جسم دو مفهوم ماهوی‌اند؛ چراکه هم اتصاف جسم به سفیدی و هم مغایرت جسم با سفیدی، هر دو در خارج هستند. مغایرت جسم با سفیدی در خارج، از نوع تغایر متن با امر عارض بر متن است. معقولات ثانیة منطقی، هم عروضشان در ذهن است و هم اتصافشان؛ مثلاً در گزاره «الانسان کلی»، انسان خارجی، کلی نیست؛ بلکه انسان ذهنی، کلی است. بنابراین، هم اتصاف انسان به کلیت در ذهن است و هم مغایرت انسان با وصف کلی.

معقولات ثانیة فلسفی، اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «واجب الوجود علة»، حکم علیت، در واقع برای واجب‌الوجود خارجی است و در حقیقت یک واقعیت تأثیری در خارج داریم؛ ولی عروضش در ذهن است؛ چون وجود واجب، جدای از علت نیست. علت را از حاق ذات واجب اخذ کردیم که جزو «محمولات من صمیمه» و در واقع تحلیلی است. بنابراین، مغایرت این مفاهیم با ذات، تنها در ذهن و به لحاظ مفهومی است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۵۹؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۷۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰).

### ۳-۱. دیدگاه نهایی صدرالمتألهین درباره‌ی معقولات ثانیة

از آنجاکه دیدگاه نهایی صدرالمتألهین درباره‌ی معقولات ثانیة فلسفی متفاوت از دیدگاه مشهور حکمای صدرایی به نظر می‌رسد، پرداختن به نظر نهایی ایشان درباره‌ی معقولات ثانیة فلسفی ضروری است؛ تا از این رهگذر، سنخ مفاهیم اخلاقی و موطن تقرر محکی آنها بهتر روشن شود.

به نظر می‌رسد، علت اینکه شیخ اشراق معقولات ثانیة فلسفی به اصطلاح امروزی را جزو معقولات ثانیة منطقی می‌دانست، این بود که ایشان از عدم مغایرت خارجی بین «انسان» و «امکان» نتیجه گرفت که امکان امری ذهنی است؛ به این بیان که اگر مثلاً شبیبت یا امکان در خارج هست، باید مغایر انسان باشد؛ و اگر مغایر

نیست، پس در ذهن وجود دارد. در واقع، شیخ اشراقی تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را بدون زیادت از منشأ انتزاع تصور نمی‌کرد؛ اما صدرالمتألهین نشان داد که لازمهٔ زاید نبودن چیزی در خارج، عدم خارجیت آن چیز نیست. در واقع، سهروردی اصلاً تصویری از این حقیقت نداشت که یک شیء از حاق ذات شیء دیگر انتزاع شود و خارجی باشد؛ اما صدرالمتألهین این حقیقت را به تصویر کشید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۸۱).

صدرالمتألهین به این سطح از تحلیل مفاهیم فلسفی بسنده نکرد و با نقد دیدگاه مشهور قبل از خود، که همان قول به عروض ذهنی و اتصاف خارجی بود (قوشجی، بی‌تا، ص ۷۹)، دیدگاه تحقیقی و نهایی خود را چنین مطرح کرد:

و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً. نعم الأشياء متفاوتة في الوجودية، ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها. فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات؛ فان لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶).

مطابق عبارت فوق، در هر موطنی که اتصاف تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق داشته باشند. به عبارت دیگر، چگونه ممکن است در قضیه‌ای مثل «زید ممکن»، زید خارجی باشد و اتصاف به امکان هم خارجی باشد؛ اما امکان امر ذهنی باشد؛ بر اساس این دیدگاه، نمی‌توان به عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی قائل شد؛ چون اتصاف هر جا باشد، نسبتی است بین متغیرین، و ظرف تغایر هم در همان جاست؛ یعنی ما در ظرف اتصاف - که خارج است - یک نحو تغایر خارجی داریم. این نوع تغایر، از نوع تغایر بین متن و امر مندمج در متن است که نوع خاصی از تغایر می‌باشد. با این بیان، واقعاً می‌توانیم بگوییم متن وجود، غیر از وحدت است؛ چون وحدت، غیر از علیت است؛ اما وجود مورد نظر، هم متصف به وحدت می‌شود و هم متصف به علیت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

البته حکیم سبزواری، دیدگاه صدرالمتألهین را نپذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶، پاورقی سبزواری)؛ اما علامه طباطبائی، با اینکه ظاهراً در کتاب *نهایة الحکمة* مبنای مشهور را تلقی به قبول کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۵۹)، ذیل عبارت یاد شده از صدرالمتألهین در *اسفار*، چنین می‌نویسد: «هذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه و قد تقدم أن لازم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفيه و فيهما، أن يتحقق الطرفان معا في ظرف تحقق الرابط - فلا معنى لتحقق قضية أحد طرفيها ذهني و الآخر خارجي أو أحد طرفيها حقيقي و الآخر اعتباري مجازي» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶، پاورقی علامه).

بنابراین، بر اساس نظر نهایی صدرالمتألهین، در این گونه مفاهیم، علاوه بر اتصاف عروض نیز خارجی است؛ ولی عروض بر دو نحو است: یکی عروضی است که در بحث جوهر و عرض مطرح است، که مطابق نظر مشهور، از مقوله «حال و محل» بوده و به نوعی تغایر متنی ایجاد می‌کند؛ گونهٔ دیگر، عروض اندماجی است که در اینجا

مطرح است. براین اساس، اگر گفتیم شیء در خارج سفید است، سفیدی باید در خارج موجود باشد؛ ولی نحوه وجود سفیدی، از نوع وجود حلولی است؛ اما وقتی می‌گوییم «زید ممکن فی الایمان»، یعنی امکان در خارج هست، اما به نحو اندماجی. پس اولاً محکی این دسته از مفاهیم، خارجی است؛ ثانیاً خارجی بودن آنها، به این معنا نیست که مغایر با محکی موضوع یا محمول باشند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۷). حاصل اینکه صدرالمتألهین صفات عینی را، برخلاف شیخ اشراق، منحصر در صفات انضمامی نمی‌داند؛ چراکه از نگاه او، صفات عینی اعم از صفات انضمامی و انتزاعی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۴).

### ۳-۲. تفاوت معقولات ثانیة فلسفی با مفاهیم ماهوی

با توجه به تفسیری که صدرالمتألهین از معقولات ثانیة فلسفی ارائه دادند، تفاوت اساسی مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی در این است که مفاهیم ماهوی از حد و نفاذ موجودات خارجی انتزاع می‌شوند و این امر باعث اختصاص یافتن آنها به موجودات محدود می‌شود؛ اما مفاهیم فلسفی، مانند وحدت، فعلیت، خارجیت، علیت، معلولیت، وجوب و امکان، از حاق متن موجودات خارجی انتزاع می‌شوند، نه از نفاذ آنها. از این رو، برخی از این مفاهیم، مانند وحدت، فعلیت و خارجیت، اختصاص به موجودات محدود ندارند و در همه موجودات یافت می‌شوند؛ و برخی دیگر هم، از منظری غیر از نفاذ موجودات انتزاع می‌شوند.

این دسته از مفاهیم، نه خارج از ذات وجود، و نه باعث تکثر و افزایشی بر متن وجود می‌شوند. بنابراین، درباره این مفاهیم باید گفت که ما در خارج با شیء واحدی به نام وجود مواجهیم که حیثیات متعددی مثل وحدت، فعلیت، خارجیت، علیت، وجوب و... را در خود به نحو اندماجی داراست. اندماجی بودن آنها به این معناست که این حقایق در سراسر متن وجود گسترده شده‌اند؛ و سراسر متن وجود، حیثیت وحدت، فعلیت، خارجیت، علیت و وجوب است. این مفاهیم، با اینکه غیر از متن وجودند، قابل تفکیک از آن نیستند. وقتی مفهومی از کل متن وجود انتزاع شود و مفهوم دیگری هم به همان نحو، در این صورت این دو مفهوم در مقام نظر به ذات بسیط وجود، هیچ تمایزی از یکدیگر نخواهند داشت؛ و امتیاز هر چه باشد، در مقام نظر به مفهومی دون مفهوم دیگر است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۸۷).

### ۳-۳. منظور از ثانویت معقولات ثانیة فلسفی

اکنون پرسشی که اینجا مطرح می‌شود، این است که با توجه به تفسیر صدرالمتألهین از معقولات ثانیة فلسفی، ثانوی بودن معقولات ثانیة فلسفی چگونه باید تبیین شود؟ چراکه اولاً مثل معقولات اولی، هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان؛ ثانیاً مطابق اصالت وجود، محکی این معقولات، اولاً و بالذات موجودند و محکی معقولات اولی، ثانیاً و بالعرض. پاسخ به این پرسش در گرو تحلیلی است که برخی از محققین حکمت متعالیه، در آن تحلیل، بین ثانویت در مقام ثبوت و ثانویت در مقام اثبات تمایز نهاده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۹۱).



### ۱-۳-۳. مغایرت مقام ثبوت با اثبات

در تأملات عقلی و نظری، گاهی لحاظ «اثبات» مورد نظر است و گاهی لحاظ «ثبوت». لحاظ ثبوتی حقایق خارجی، یعنی لحاظ آنها همان گونه که در خارج هستند، چه مُدرک حضور داشته باشد و چه نداشته باشد؛ اما لحاظ اثباتی حقایق خارجی، یعنی لحاظ آنها از آن نظر که ادراک می‌شوند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «هذا الانسان موجود»، به لحاظ اثباتی، نخست ماهیت انسان درک می‌شود و سپس وجود آن؛ اما به لحاظ ثبوتی و وجودی، ماهیت انسان به تبع وجود او موجود است.

### ۲-۳-۳. ثانویت در مقام اثبات یا ادراک

وقتی ما عرضی مثل سفیدی را در خارج می‌بینیم، به تبع آن وقوع و وجود را هم در همان موطن می‌یابیم. این وجود و وقوع، دارای حقیقت نفس‌الامری و خارجی است، نه اینکه به فاعل مُدرک مربوط باشد؛ اما این بدین معنا نیست که در خارج دو متن وجود دارد: یکی سفیدی و دیگری خصیصه وقوع؛ بلکه متن واحدی است که تحمل دو حیثیت را دارد. حال اگر متنی داشته باشیم که دارای خصایص متعددی باشد و این خصایص، به دلیل حیثیت اندماجی داشتن، تعدد و تعایر خارجی ایجاد نکنند، قطعاً یکی از این خصایص، همان خودِ متن و مابقی حیثیات انباشته و اندماجی همان متن خواهند بود.

با توجه به تحلیل فوق، ما در مقام ادراک (اثبات)، اول سفیدی را می‌یابیم، سپس و به تبع آن، محکی مفاهیم فلسفی را؛ اما از آنجاکه در خارج با متن واحدی مواجهیم، در مقام ادراک حقیقت خارجی، ماهیت آن اصل و خود متن لحاظ می‌شود و محکی مفاهیم فلسفی حتی محکی مفهوم وجود، فرع آن؛ زیرا تا آن متن با حواس ظاهری ادراک نشود، وجود و وحدت ادراک نخواهد شد. از اینجا می‌توان فهمید که چرا ما در مقام حمل - که فضای مفهومی است - «سفیدی» را موضوع و «وجود» را محمول قرار می‌دهیم؛ چون در موطن ادراک ما، سفیدی اولاً و بالذات فهم می‌شود و وجود ثانیاً و به تبع سفیدی. از این رو، صدرالمُتألهین معتقد است که در ذهن، تقدم با ماهیت است، نه با وجود (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۵). پس در حقیقت، نحوه ادراک ما موجب می‌شود بگوییم «هذا الانسان موجود».

### ۳-۳-۳. ثانویت در مقام ثبوت یا تحقق

مطابق تحلیل مقام اثبات، دو نکته اساسی به دست آمد: ۱. با ادراک حسی، محکی مفاهیم ماهوی، و با ادراک عقلی، محکی مفاهیم فلسفی را می‌یابیم؛ ۲. محکی مفاهیم ماهوی را اولاً و بالذات می‌یابیم و محکی مفاهیم فلسفی را ثانیاً و به تبع محکی مفاهیم ماهوی؛ اما آیا در متن خارج هم، ماهیت اولاً و بالذات موجود است و محکی مفاهیم فلسفی، به تبع آن، یا واقعیت برعکس است؟ برای پاسخ به این پرسش، از عقل استدلالی کمک می‌گیریم و به این نتیجه می‌رسیم که ماهیت، تعین واقع است و لذا نمی‌تواند خود متن واقع باشد؛ چراکه تعین، فرع بر متن

متعین است. پس مطابق استدلال عقلی، خصیصه وجود متن واقع را تشکیل می‌دهد و ماهیت، حیثیت انتزاعی آن می‌باشد. در این فرایند، ابتدا از راه قوای ادراکی خود به خارج متصل شدیم؛ سپس از راه استدلال عقلی، اصالت وجود را اثبات کردیم؛ آن‌گاه به این نتیجه رسیدیم که در مقام ثبوت و تحقق خارجی، تقدم با وجود است؛ به این معنا که تحقق خارجی محکی معقولات ثانیه فلسفی، مقدم بر تحقق خارجی محکی معقولات اولی است.

#### ۴. سنخ مفاهیم اخلاقی

پیش از ورود به بررسی سنخ مفاهیم اخلاقی، تذکر این نکته لازم است که چون هنوز عنوان خاصی برای مفاهیم اخلاقی تعیین نشده است، هر جا «مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی» به شکل مطلق استفاده شده، منظورمان آن دسته از مفاهیم فلسفی است که مربوط به حوزه حکمت نظری می‌باشد؛ چنان که منظورمان از مفاهیم اخلاقی، آن دسته از مفاهیم فلسفی است که ذیل حکمت عملی بررسی می‌شوند.

اکنون پس از تبیین حقیقت و موطن تقرر مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم فلسفی، نوبت آن رسیده است که به سنخ مفاهیم اخلاقی بپردازیم. مفاهیم اخلاقی، نظیر خوب و بد یا ظلم و عدل، جزو کدام دسته از مفاهیم‌اند؟ آیا معقولات اولی‌اند، معقولات ثانیه منطقی‌اند یا معقولات ثانیه فلسفی؟ اگر بخواهیم در فضای فکری امروزی پاسخ دهیم، طبیعتاً باید بگوییم، مفاهیمی مانند خوب و بد، معقول اولی نیستند؛ چون بدی، چیزی جداگانه از شیء نیست؛ بلکه همان شیء، بد است؛ یعنی «بد بودن»، از ذات شیء انتزاع می‌شود. از طرفی، معقول ثانی منطقی هم نیستند؛ چون این مفاهیم دارای محکی خارجی‌اند؛ مثلاً ظلم در خارج اتفاق می‌افتد، نه در ذهن. وقتی ذیل دو دسته یادشده قرار نگرفتند، نتیجه می‌گیریم که مفاهیم اخلاقی، جزو معقولات ثانیه فلسفی‌اند؛ زیرا اولاً در این دسته‌بندی، جز این سه دسته مفهوم، دسته چهارمی وجود ندارد؛ ثانیاً مفاهیم اخلاقی، در نحوه انتزاعشان، به معقولات ثانیه فلسفی شبیه‌ترند. به همین دلیل، برخی از محققین معاصر، این دسته مفاهیم را جزو معقولات ثانیه فلسفی دانسته‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۵).

به نظر می‌رسد، اگر مبرر معقول ثانی فلسفی دانستن مفاهیم اخلاقی، به این دلیل باشد که نحوه انتزاع آنها از حقایق خارجی، مثل معقولات ثانیه فلسفی است، حرفی کاملاً درست است؛ چنان که هویت ذهنی داشتن مفاهیم منطقی و فلسفی در نگاه شیخ/سراق، باعث شد که او بدون تفکیک، همه آنها را ذیل معقولات ثانیه قرار دهد؛ اما اگر نگاه ما به مفاهیم، نه از زاویه نحوه انتزاع آنها، بلکه از این زاویه باشد که مفهوم، به تبع حکمت نظری و عملی، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود و مفهوم عملی نوعی متفاوت از مفهوم نظری است، در نتیجه‌گیری ما درباره سنخ مفاهیم اخلاقی مؤثر خواهد بود.

بنابراین، اگر بتوانیم برای مفاهیم اخلاقی گونه‌ای جدا از سه دسته معقول مشهور تعریف کنیم که علاوه بر انعکاس نحوه انتزاع آنها از خارج، منعکس‌کننده هویت عینی و خارجی آنها نیز باشد، به خوبی می‌توانیم دسته



چهارمی را بر معقولات بیفزاییم که عنوان برای مفاهیم اخلاقی و مفاهیم نظیر آن باشد. قبلاً گفتیم که شباهت این دسته مفاهیم به معقولات ثانیه فلسفی از حیث نحوه انتزاع از خارج، باعث شده است از بین سه دسته مفهوم مشهور، شأنیت اندراج ذیل معقولات ثانیه فلسفی را پیدا کنند. بنابراین برای نشان دادن تفاوت این دو دسته مفاهیم، باید مقایسه‌ای بین آنها صورت بگیرد.

#### ۱-۴. شباهت مفاهیم فلسفی با مفاهیم اخلاقی

مفاهیم اخلاقی، به حسب استقرایی که صورت گرفته، از سه جهت شبیه مفاهیم فلسفی‌اند: اولاً محکی مفاهیمی نظیر دروغ، خیانت، ظلم، عدل، صدق و دلسوزی، مثل محکی مفاهیم فلسفی، جزو معانی‌اند، نه صور.<sup>۱</sup> منظور از صورت در اینجا، آن دسته حقایق خارجی است که قابل ادراک با قوای حسی‌اند؛ مانند سفیدی و سیاهی، گرمی و سردی، و امثال آن؛ اما منظور از معنا، آن دسته حقایق خارجی است که قابل ادراک با قوه عاقله‌اند؛ مانند وجود و علیت در حوزه حکمت نظری، و ظلم و عدل در حوزه حکمت عملی. مطابق این بیان، محکی مفاهیم اخلاقی مانند محکی معقولات ثانیه فلسفی، با قوه عاقله درک می‌شوند، نه با قوای حسی. ثانیاً این دسته مفاهیم، مثل مفاهیم فلسفی معقول ثانی‌اند، نه اول؛ به این معنا که ثانویت در تعقل و ادراک دارند. ثانویت در تعقل - چنان‌که پیش‌تر ذکر کردیم - معیارش این است که به تبع ادراک شیئی ادراک شود؛ مثلاً حکما معقول ثانی، اعم از فلسفی و منطقی را از این جهت معقول ثانی می‌نامند که به تبع ادراک معقولات اولی، تعقل و ادراک می‌شوند. درباره مفاهیم اخلاقی نیز فرایند ادراک به این شکل است که وقتی انسان عملی ارادی را انجام می‌دهد، مثلاً حرفی خلاف واقع یا وفاق واقع می‌زند، مشاهده‌کننده آن عمل، که او هم موجودی دارای شعور و اراده است، مفهومی اخلاقی به نام کذب یا صدق را از نفس آن عمل و به تبع آن انتزاع می‌کند؛ چراکه در نفس این حرفی که بر زبان جاری می‌شود، حقیقتی به نام صدق یا کذب اشیاء شده است که به تبع کلام متکلم، درک می‌شود، یا مثلاً وقتی کسی دستش را بلند می‌کند و به صورت کودک سیلی می‌زند، در نفس حرکت دست به سمت صورت و سیلی زدن، ظلم به او هم اشیاء شده است. البته در همین ضربه زدن با دست، ممکن است چندین معنا نهفته باشد؛ لکن مهم این است که بدانیم همه آنها در نفس این فعل نهفته‌اند و به تبع آن هم ادراک می‌شوند. بنابراین، اگر در خارج عملی ارادی از انسان سر نزنند، مفهومی اخلاقی به نام صدق و کذب هم انتزاع نخواهد شد. با این تحلیل، به راحتی می‌توان فهمید که نحوه انتزاع مفاهیم اخلاقی، مثل مفاهیم فلسفی، به تبع مفاهیم ماهوی است؛ به این معنا که انسان در مقام ادراک، اول مفاهیم ماهوی و سپس مفاهیم فلسفی را از متن خارج انتزاع می‌کند؛ هرچند محکی برخی از مفاهیم فلسفی (مثل مفهوم وجود) از حیث تحقق خارجی، مقدم بر محکی مفاهیم ماهوی است. پس ثانویت در تعقل یا معقول ثانی بودن این دسته مفاهیم، به این حقیقت اشاره دارد.

ثالثاً این گونه مفاهیم، مثل مفاهیم فلسفی، مابازای خارجی دارند؛ زیرا ما در ذات یک حقیقت و فعل خارجی چنین معنایی را می‌یابیم، نه در ذات یک مفهوم ذهنی؛ یعنی من وقتی می‌بینم که در خارج کسی دست بر سر یتیم می‌کشد، از نفس آن عمل خارجی، مهربانی را انتزاع می‌کنم. بدیهی است که اگر این معنا به صورت اندماجی، در دل این عمل خارجی نبود، من هرگز نمی‌توانستم چنین معنایی را انتزاع کنم. لذا محکی مفاهیم اخلاقی، مثل محکی مفاهیم فلسفی، نفس الامر عینی و خارجی دارند.

حتی آنجایی که فعل اخلاقی را خود انسان انجام می‌دهد و در همان حال این مفاهیم را از ساحت درونی خودش انتزاع می‌کند، باز نحوه انتزاع این مفاهیم، مثل معقولات ثانیة فلسفی است؛ زیرا ساحت‌های درونی و نفسانی انسان، ساحت وجود ذهنی نیست؛ بلکه ساحت وجود خارجی است. بنابراین، همان‌طور که ما می‌توانیم مفهوم غم و شادی را از حقیقت غم و شادی عارض بر نفسمان انتزاع کنیم، می‌توانیم مفهوم صدق و کذب را از عمل ارادی‌ای که از خودمان صادر می‌شود، انتزاع کنیم. تا اینجا ثابت شد که این مفاهیم، شباهتی چند به معقولات ثانیة فلسفی دارند (رک، یزدان‌پناه، دروس خارج نهایی، سال اول، جلسه ۱۰۰).

#### ۲-۴. تفاوت مفاهیم فلسفی با مفاهیم اخلاقی

با اینکه مفاهیم اخلاقی شباهت زیادی به معقولات ثانیة فلسفی دارند، به نظر می‌رسد وجود فرق اساسی بین این دو دسته مفاهیم باعث شده است حکمای مسلمان ذیل عنوان حکمت عملی، در قبال حکمت نظری، به بررسی این دسته مفاهیم بپردازند.

یکی از تفاوت‌های عمده مفاهیم اخلاقی با مفاهیم فلسفی این است که مفاهیم اخلاقی از ساحت فعل فاعل انتزاع می‌شوند؛ بنابراین، تا فعلی از فاعلی صادر نشود، عدل و ظلم، صدق و کذب و امثال اینها محقق نمی‌شوند؛ اما هر فعلی را به صرف اینکه از فاعلی صادر شده است، نمی‌توان به فعل اخلاقی متصف کرد؛ وگرنه، افعال حیوانات هم باید به عدل و ظلم متصف شوند؛ درحالی که هیچ فیلسوفی افعال حیوانات را متصف به حسن و قبح اخلاقی نکرده است. بنابراین، افزون بر اینکه مفاهیم اخلاقی از ساحت عمل فاعل انتزاع می‌شوند، همچنین از ساحت فعل فاعلی انتزاع می‌شوند که علاوه بر اراده، دارای شعور عقلی<sup>۲</sup> باشد؛ مانند انسان و هر چیزی که مثل انسان این ویژگی‌ها را داشته باشد. با این بیان، مفاهیم اخلاقی می‌توانند درباره جن و ملک و حتی ذات متعال نیز مطرح شوند؛ اما از آنجا که منظور حکما از حکمت عملی، عمل ارادی انسان است، ما نیز بحث را در دامنه فعل ارادی انسان پی می‌گیریم.<sup>۳</sup>

پس یکی از ویژگی‌های مفاهیم اخلاقی، که آنها را از مفاهیم فلسفی جدا می‌کند، این است که این دسته مفاهیم همیشه در ساحت عمل ارادی انسان - که موجودی دارای شعور، اراده و قوه تعقل است - معنا پیدا می‌کنند؛ درحالی که مفاهیم فلسفی، منوط به فعل ارادی فاعل خاصی نیستند؛ مثلاً برای اتصاف انسان به

موجودیت یا معلولیت، اراده فاعل خاصی نیاز نیست؛ همین که انسان موجود شد، خواهناخواه این دو مفهوم فلسفی از او انتزاع می‌شوند. برخلاف عمل ارادی انسان، مثل چاقو زدن، که فی‌حدنفسه نه خوب است و نه بد، و لذا بستگی به معنای نهفته در عمل ارادی و شعوری انسان دارد. در فعل چاقو زدن، ظاهر عمل جراح با چاقو کش یکسان به نظر می‌رسد؛ اما لزوماً معنای دریافت شده یکی نیست. همین ظاهر عمل، به حسب یک معنا ظلم است و به حسب معنای دیگر، عدل است؛ یا در جنگ مقدس، انسان در حال قتال است، بدون اینکه محکوم به ظلم باشد؛ اما در جنگ نامقدس، محکوم به ظلم است. پس مفاهیم اخلاقی همیشه در ساحت اراده و شعور عقلی انسان معنا پیدا می‌کنند؛ به خلاف مفاهیم فلسفی مربوط به حوزه حکمت نظری، که اساساً مختص به انسان نیستند، چه برسد به ساحت عمل ارادی انسان.

اما آیا صرف ارادی بودن فعل انسان - که موجودی دارای عقل و شعور است - می‌تواند مجوز استناد فعل اخلاقی به او شود؟ به نظر می‌رسد غیر از قیود سه‌گانه علم و اراده و تعقل، قید دیگری هم می‌طلبد و آن، قصدی بودن فعل ارادی است؛ چراکه اساساً فعل انسان به تناسب قصدی که دارد، معنادار می‌شود و متناسب با معنای نهفته در عمل است که رنگ اخلاقی به خود می‌گیرد. بنابراین، مفاهیم اخلاقی، زمانی مجوز انتزاع از خارج را خواهند داشت که فعل ارادی انسان از روی قصد و نیت باشد؛ مثلاً گاهی انسان حافظه‌اش یاری نمی‌کند و به اشتباه می‌گوید که من کتابم را به علی دادم؛ درحالی که به احمد داده بود. در اینجا اگر ما بدانیم که متکلم از روی سهو یا نسیان چنین حرفی را بر زبان جاری کرد، نمی‌توان او را متهم به دروغ‌گویی کرد؛ چراکه دروغ عمل قصدی است و دائرمدار قصد فاعل است. همچنین خطای سهوی کسی راه، اگر هم باعث حادثه و خسارت بزرگ باشد، خیانت نمی‌نامیم؛ چراکه خیانت دائرمدار قصد فاعل مختار است؛ این در حالی است که مفاهیم فلسفی دائرمدار قصد کسی نیستند.

حاصل اینکه، تحقق خارجی محکی مفاهیم اخلاقی، افزون بر اینکه دائرمدار فعل ارادی انسان‌اند، مصداق‌یابی آنها دائرمدار قصد فاعل است؛ این در حالی است که تحقق خارجی محکی مفاهیم فلسفی، دائرمدار فعل و قصد و اراده کسی نیستند. با این بیان می‌توان گفت: اساساً مفاهیم اخلاقی، در ساحت کنش معنادار انسانی معنا پیدا می‌کنند؛ و فعل انسان نیز زمانی معنادار می‌شود که قصد و نیت فاعل هم در فعل او لحاظ شود. از این رو، مفاهیم اخلاقی، احکامی را تحت عنوان خوب و بد ارزشی می‌پذیرد؛ درحالی که مفاهیم فلسفی، خوب و بد ارزشی را بر نمی‌تابند.

با این تحلیل، حتی مفاهیمی مثل صدق و کذب، در دو ساحت نظری و عملی، دو معنای متفاوت پیدا می‌کنند؛ مثلاً در ساحت نظری (هستی‌شناختی) وقتی گفته می‌شود «این قول کاذب است»، این بدین معناست که این قضیه خلاف واقع است؛ با صرف نظر از اینکه متکلم تعمد داشته یا از روی سهو و نسیان آن را گفته است. اما در ساحت عملی (ارزش‌شناختی) وقتی می‌گوییم «این قول کاذب است»، این بدین معناست که

متکلم این کلام، انسان دروغگوست. به تعبیر دیگر، در حوزه هستی‌شناختی، نظر به خود قضیه و مقایسه آن با واقع می‌شود؛ اما در حوزه ارزش‌شناختی، نظر به متکلم و قصد او می‌شود و لذا بار ارزشی خاصی پیدا می‌کند. بنابراین، چه بسا حرفی به لحاظ هستی‌شناختی کاذب باشد، اما به لحاظ ارزش‌شناختی، به گوینده آن کاذب اطلاق نشود؛ چون عمل انسان، عملی قصدی است و فرض این است که او قصد کذب نداشته است (یزدان‌پناه، دروس خارج نهاییه، سال اول، جلسه ۱۰۰).

البته گاهی مشاهده می‌شود در قوانین حقوقی و اجتماعی، قبح فعل را به فاعل نیز تعمیم می‌دهند و مطابق آن، هر متخلفی را محکوم می‌کنند؛ اعم از اینکه در واقع قصد تخلف داشته باشد یا نه. نمونه بارز آن، تخلف از قوانین راهنمایی و رانندگی است. این‌گونه موارد را باید از مصادیق توسعه در موضوع حکم دانست که برای سهولت در امر قضاوت اعتبار شده‌اند؛ لذا چه بسا فرد محکوم در دادگاه بشری، به دلیل علام‌الغیوب بودن خداوند، در دادگاه الهی محکوم نشود. با این بیان، تمام کنش‌های انسانی انسان، اعم از اخلاقی، حقوقی و سیاسی، زمانی بار ارزشی حقیقی پیدا می‌کنند که از روی قصد و نیت صادر شوند (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۵، ص ۴۷).

اکنون که تفاوت این دو دسته مفاهیم روشن شد، ما می‌توانیم مفاهیم اخلاقی و نیز هر مفهوم مربوط به عمل ارادی و قصدی انسان را، از این جهت که در اموری چند مشابه معقولات ثانیه فلسفی مربوط به حوزه حکمت نظری‌اند، معقول ثانی فلسفی بنامیم؛ و از این جهت که تفاوت‌هایی چند با معقولات ثانیه مذکور دارند، معقولات ثانیه فلسفی ارزش‌شناختی بنامیم. با این بیان، همان‌گونه که معقولات ثانیه، از زمان محقق قوشجی به دو دسته فلسفی و منطقی تقسیم شد، به همان صورت می‌توان معقولات ثانیه فلسفی را به دو دسته هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی، یا نظری و عملی تقسیم کرد.

## ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله، با توجه به دیدگاه نهایی حکمت متعالیه، ثابت کردیم که معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که مثل مفاهیم ماهوی، هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان؛ با این تفاوت که اولاً محکی این دسته مفاهیم، جزو معانی به‌شمار می‌آیند، نه صور؛ و لذا در حوزه ادراک عقلی قرار می‌گیرند، نه در حوزه ادراک حسی؛ ثانیاً به تبع ادراک مفاهیم ماهوی ادراک می‌شوند، و از این رو، معقول ثانی خوانده می‌شوند. معقولات ثانیه فلسفی به تناسب اینکه از حقیقت خارجی انتزاع شوند یا از عمل ارادی همراه با قصد انسان، به دو دسته «مفاهیم فلسفی هستی‌شناختی» و «مفاهیم فلسفی ارزش‌شناختی» تقسیم می‌شوند. مابازای دسته نخست، از نوع نظری وجودی است؛ اما مابازای دسته دوم، از نوع عملی ارادی است. همین تفاوت اساسی باعث شده است که از قدیم، فیلسوفان مسلمان حکمت را به دو دسته نظری و عملی تقسیم نمایند، و مفاهیم اخلاقی و هر مفهوم مربوط به عمل ارادی انسان را در حکمت عملی بحث کنند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «صورت و معنا» دو اصطلاحی است که برای تمییز دو دسته مفاهیم، با توجه به ابزار ادراک آنها جعل شده است.
۲. قید عقلی برای این است که از حوزه افعال ارادی حیوانات جدا شود.
۳. اگر بتوان ادعا کرد که در مورد خداوند هم ارزش اخلاقی معنا دارد، در این صورت می‌توان همه افعال الهی را خیر اخلاقی خواند و از این طریق آیاتی مثل «إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ» را معنا کرد.



## منابع

- ابن سینا، ۱۳۷۵، *الانشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة.
- ، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق، الالهيات، الطبيعيات)*، تصحيح سعيد زايد، قم، انتشارات آيت الله مرعشي.
- ايحي، قاضي عضدالدين، ۱۴۱۹ق، *المواقف في علم الكلام*، بيروت، دارالكتب العلمية.
- بهمنياربن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصيل*، تصحيح شهيد مرتضى مطهرى، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شريفى، احمدحسين، ۱۳۹۵، *روش شناسى علوم انساني*، تهران، مركز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- سهروردى، شيخ شهاب الدين، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بيروت، دار احياء التراث.
- طباطبائى، سيدمحمدحسين، ۱۳۸۵، *نهاية الحكمة*، تصحيح غلامرضا فياضى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
- طوسى، خواجه نصيرالدين، ۱۴۱۳ق، *كشف المراد في تجريد الاعتقاد*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
- فارابى، ابونصر، ۱۹۸۶، *كتاب الحروف*، بيروت، دارالمشرق.
- قوشجى على بن محمد، بى تا، *شرح تجريد العقائد*، قم، رضى و بيدار.
- لوكرى، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بيان الحق بضمائم الصدق*، تهران، مؤسسه انديشه بين المللى تمدن اسلامى.
- مصباح يزدى، محمدتقى، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، اميركبير.
- مطهرى، مرتضى، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ نهم، قم، صدرا.
- يزدان پناه، سيديدالله، ۱۳۸۸، *مباني و اصول عرفان نظرى*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
- ، *دروس خارج نهاية الحكمة*، سال اول.
- ، ۱۳۹۱، *حکمت اشراق*، تحقيق مهدى على پور، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.