

مقایسه تطبیقی مبانی برخی نظامهای فلسفی

سینوی، رشدی، صدرایی

قسمت ششم و آخر

سعید رحیمیان

۲ - تبیین این نکته که چه قسم از اوصاف و حیثیات مزبور می‌توانند در خلق و تأثیر نقش داشته باشند.

۳ - تبیین اینکه صفات الهی از کدامیک از اقسام حیثیات و اوصاف مزبور می‌باشند.

صدرالمتألهین در گام اول، اوصاف و حیثیات قابل انتساب به هر موضوع را به دو دسته تقسیم می‌نماید:

۱ - حیثیات تعلیلیه.

۲ - حیثیات تقييديه.^(۲)

آنگاه حکم این دو نحو حیثیات را از نظرگاه ایجاد تکثر در موضوع یا عدم آن بررسی می‌کند تا واضح شود کدامیک مکرر موضوعند و در نتیجه صالح برای تأثیر در عالم واقع؛ و کدامیک چنین نیستند.

۱ - حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقييديه

حیثیت تعلیلیه: هرگاه ثبوت وصفی بر موضوعی در خارج و واقع محتاج علتی باشد که نقش واسطه در ثبوت حکم برای موضوع را داشته باشد به نحوی که موضوع بدون تقييد به آن علت متصف بدان حکم نمی‌شود - مانند نقش آتش در ثبوت گرمی برای آب (موضوع) - هر چند که آن علت در متن قضیه ذکر نشده و در موضوع نیز به

۱ - یک سؤال مهم نیز آن بود که جهات و تکررات مربوط به عقل اول از کجا و چگونه پیدا شدند؟ که جواب حکمت متعالیه هم‌سخن با حکمت مشاء همان است که این جهات ذاتی عقلند و غیر مجعول.

۲ - حیثیت دیگری نیز تحت عنوان حیثیت اطلاقیه تعریف نموده‌اند که هر چند بحسب ظاهر دایره موضوع را مقید و محدود می‌سازد اما صرفاً تأکید بر موضوع بدون لحاظ هرگونه قید و حیثیت و ... در آن است؛ چنانکه گوید: انسان از آن جهت که انسان است ناطق است. تأثیر حیثیت اطلاقیه در اینجا (مثلاً قید «بما هو انسان») تشبیه عقلانی بموضوع حقیقی است و در عین حال تصفیه موضوع و محمول از هرگونه آمیختگی با اغیار (ر.ک. کاوشهای عقل نظری ص ۲۳۰).

تبیین مرام صدرالمتألهین در محل بحث:

تأثیری را که حکمت متعالیه در بحث قاعده‌الواحد و پیدایش کثرت از وحدت داشته، حداقل در سه ناحیه می‌توان عنوان نمود:

الف) تلاش در حل مشکل مربوط به نحوه تکثر عالم و اشکال مشهور بر قاعده‌الواحد.

ب) اقامه برهان جدیدی بر قاعده (از حیث کبرای آن).

ج) تحلیلی در زمینه معرفی وجود منبسط بعنوان صادر اول (از حیث صفروی).

تلاش در حل اشکال مشهور در مبحث پیدایش کثرت از وحدت

در شماره‌های پیش، اشکال مهمی که از حیث کبروی بر قاعده در ناحیه توانایی آن در حل مشکل پیدایش کثرت عرضی، طرح شده بود، آن بود که جهات متکثر موجود در عقل اول با فرض اینکه عدمی و اعتباری می‌باشند، چگونه در خلق و تأثیر مؤثر افتاده‌اند؟ و اگر عین ذاتند و مساوق با آن چگونه می‌توانند اثری غیر از اثر ذات داشته باشند؟! و به هر حال تفاوت آنها با صفات کمالیه موجود در واجب چیست؟! که از آن صفات کمالیه متعدد، کثرت صادر نمی‌شود اما از جهات و صفاتی موجود در عقل اول، کثرت، صادر می‌شود؟!^(۱)

جواب صدرالمتألهین و پیروان او به این اشکال در سه جهت متمرکز شده است:

۱ - تأسیس قاعده در شناخت اوصاف و حیثیاتی که مکرر موضوع (و منافی یا بساطت محض) می‌باشند و در نتیجه، مؤثر در خلق و تأثیر، واقع می‌شوند از اوصاف و حیثیاتی که با وحدت و بساطت موضوع تنافی نداشته و آن را متکثر نمی‌سازند. این تمییز و تشخیص برای بکارگیری قاعده‌الواحد در امر صدور کثرت مهم است.

عنوان قید اخذ نشود، لحاظ وجود آن علت را با موضوع قضیه حیثیت تعلیلی ثبوت حکم بر موضوع گویند. اینگونه حیثیات را «کالخرج» (شبهه امور خارج از ذات موضوع) دانسته‌اند؛ چراکه هر چند تقیّد و تحیث به آنها، داخل موضوع و قضیه است؛ اما خود قید، خارج از آن است. بتعبیر صدرالمتألهین: این حیثیت به نحوی است که اشتراط به آن بنحو تقیّد و تحیث لحاظ شود نه قید و حیثیت. بعبارت دیگر بعنوان معنی حرفی غیرملحوظ و غیر مستقل در مفهومیت ملاحظه گردد چنانکه در حصّه (در عالم مفاهیم و تصورات) و فرق آن با فرد گفته‌اند که در حصّه کلی مقید است بدان نحو که تقیّد جزء باشد اما قید خارج^(۳) بتعبیر سبزواری در منظومه:

الحصّة الكلّی مقیداً یحی
تقیّد جزء و قید خارجی
واضح است که حیثیت تعلیلیه واسطه در ثبوت

حقیقی محمول و وصف (یا حکم) بر موضوع می‌گردد نه واسطه در عروض مجازی آن.

مثال تعلیلی بودن حیثیت در این بحث آن است که گفته شود: عقل اول بجهت انتسابش به واجب منشاء صدور عقل دوم می‌گردد.^(۴) حیثیت تقییدیه: هرگاه ثبوت حکم یا وصفی (نظیر ب) برای موضوعی (ج) در واقع، محتاج ثبوت مقدماتی وصف دیگری (مثلاً الف) باشد که در واقع آن وصف مورد نظر (ب) حکم مستقیم

و اولی آن، وصف دیگر (الف) باشد نه آن موضوع (ج) چنانکه فی‌المثل وصف مرئی بودن و دیده شدن (وصف ب) برای جسم (موضوع یا ج) بلحاظ اتصاف جسم به رنگ (وصف الف)، بدان انتساب می‌یابد. بعبارت دیگر: آنچه مستقیماً و اولاً مرئی است و دیده می‌شود رنگ است و ما بجهت رنگین بودن جسم آن را مرئی محسوب می‌داریم. چنین وصفی را حیثیت تقییدیه برای ثبوت حکم (وصف) مزبور می‌نامند. این حیثیت بتعبیر صدرالمتألهین «کالجزء» است و مثل آنکه در خود موضوع اخذ شده و لحاظ می‌گردد؛ یعنی گویا موضوع دو تکه و مجموع قید و مقیّد است.^(۵)

خلاصه آنکه به قیود و جهات که حقیقتاً در

موضوعیت موضوع قضایا دخالت دارند تا جایی که بدون اعتبار آنها موضوع اصلاً فاقد شخصیت و عنوان موضوعیت می‌باشد حیثیت تقییدیه گفته می‌شود اینگونه حیثیات هر چند پیوسته قیودی را بر ذات موضوع علاوه می‌کنند؛ اما چون خود دخالت مستقیم در عنوان موضوعیت قضیه دارند چیزی بر عنوان موضوع علاوه نمی‌کنند بعبارت دیگر این حیثیات اعلام می‌کنند که عنوان موضوع مجموع قید و مقید می‌باشد.^(۶) مثال تقییدی بودن حیثیت در بحث آن است که گفته شود: عقل اول بجهت امکانش منشاء صدور نفس یا جرم فلک می‌گردد.^(۷)

۲ - حکم حیثیات مزبور از حیث جهت‌سازی و ایجاد تکثر در موضوع

صدرالمتألهین (ره) در فصلی که به تبیین حکم حیثیات تعلیلی و تقییدی اختصاص داده می‌گوید:

حیثیات تعلیلی «جهت ساز» نیستند و موجب کثرتی در نفس موضوع نمی‌شوند بلکه تکثر در خارج از آن را موجب می‌شوند یعنی هنگام مقارنت حیثیت تعلیلی با موضوع مورد نظر، تأثیری خاص پدید می‌آید؛ بنابراین عقل اول هنگامی که بلحاظ وجوب غیری و وجود دریاقتی از واجب لحاظ شود خود جهتی مؤثر خواهد بود و اثری خاص خواهد داشت؛ اما این وجوب غیری منجر به جهتی منحاّز و تکثری در ذات عقل نخواهد شد.^(۸)

حیثیات تقییدی بر دو قسمند: برخی جهت سازند و موجب تکثر جهت در موضوع و برخی غیر جهت ساز و بدون استلزام کثرت در موضوع.

الف) حیثیات تقییدی مکتور موضوع (جهت ساز) نظیر امکان است که در موجودات ممکن امری است علاوه بر وجود و ذات آنها و حکایتگر از جهت ترکیبی و تکثری در آنها بنابراین امکان، مفهوماً و وجوداً از موضوع متغایر است و چون امکان از معقولات ثانیه و مفاهیم اعتباری فلسفی است لامحاله مقصود از تغایر وجودی در ناحیه منشاء انتزاع آن می‌باشد؛ یعنی منشاء انتزاع امکان، غیر از حیثیت وجودی و ذات شیء ممکن

● حیثیت تعلیلیه:
هرگاه ثبوت وصفی بر موضوعی در خارج واقع محتاج علتی باشد که نقش واسطه در ثبوت حکم برای موضوع را داشته باشد بنحوی که موضوع بدون تقیید به آن علت متصف بدان حکم نمی‌شود.

۳- اسفار، ج ۷، ص ۱۹۷.

۴- همان، ص ۱۹۸ (حاشیه سبزواری).

۵- همان، ص ۱۹۷.

۶- کاوشهای عقل نظری، ص ۲۳۲، (دکتر مهدی حائری).

۷- اسفار، ج ۷، ص ۱۹۸ (حاشیه سبزواری).

۸- همان، ص ۱۹۹.

است. عبارت دیگر «امکان» حکایتگر از امری غیر از وجود (یعنی حاکی از حدّ وجودی) شیء می‌باشد و بدین صورت از نوعی ترکیب در شیء خبر می‌دهد، ترکیب از وجدان و فقدان یا وجود و عدم؛ چنانکه گفته‌اند: «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود»^(۹) معنای این سخن آن است که برخلاف وجود بسیط محض که عقل توانایی تحلیل آن بماهیت و وجود و یا وجود و امکان را ندارد و چنین ترکیبی را در عقل به وجود نمی‌آورد، وجودات امکانی در عقل به دو حیث امکانی و وجودی و با تحلیلی دیگر ماهوی و وجودی تحلیل شده و عقل، این ترکیب را از آنها انتزاع نموده‌است و بدانها نسبت می‌دهد.

بهمین جهت است که آن بساطت مطلق و محض که در واجب الوجود است در هیچکدام از ممکنات یافت نمی‌شود؛ بلکه شائبه‌ای از کثرت و ترکب در آنها وجود دارد. صدرالمتألهین ضمن تشبیهی می‌گوید: همانطور که حصول، در وقتی از اوقات همراه با عدم حصول در وقتی دیگر مستلزم ترکیب خارجی از ماده و صورت و خلاصه، جسمانی بودن است همینطور حصول در مرتبه‌ای از مراتب واقع با عدم حصول در مراتب دیگر آن مستلزم ترکیبی عقلی می‌باشد.^(۱۰) بنابراین صفاتی از قبیل امکان، حدوث، تأخر و مانند آن از این گروه صفات (جهت ساز یا حاکی از جهت) می‌باشند و بهمین لحاظ جایز است از این جهات، اثر و معلولی صادر گردد. بنابراین در ما نحن فیه اشکالی ندارد که از عقل اول بلحاظ امکانش اثری و معلولی صادر شود. بگفته صدرالمتألهین:

«فإنّ الاعتباريات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ولهذا حكموا بأنّ كل ممكن زوج ترکیبی لاشتماله على الامكان والوجود و حكموا بأنّ امكانه لاجل ماهية و وجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاته».^(۱۱)

نراقی نیز در «اللمعات الالهيه» خود چنین آورده است: «و أول الصوادر جوهر قدسی هو اشرفها لقاعدة الامكان اشرف و هو المظهر الجامع لجميع الاسماء والصفات و فيه جهات واقعية يصحّ صدور الكثرة ولكونها مجعولة بالعرض لا يلزم صدورها عن الوحدة و يسمّى بالعقل الاول».^(۱۲) که با این عبارات موجز بهر دو اشکال مهم این مبحث پاسخ گفته است.

میرزا مهدی آشتیانی از حکمای پیرو حکمت متعالیه در جواب اشکال مزبور بر قاعده الواحد و نحوه انتشاء کثرت که «اگر جهات موجود در عقل اول لامحاله برخی اصلند و برخی اعتباری، چگونه امر اعتباری مبدأ صدور کثرت و ارتباط وجودات متأصله و خارجیّه با مبدأ اعلی می‌گردد؟» چنین آورده است:

«مقصود از اعتباری در این مقام، امر نیش غولی مانند انیاب اغوال و یا معقول ثانی منطقی نیست که در خارج فاقد ما بازاء و منشاء انتزاع باشد بلکه مراد معقول ثانی فلسفی است که در خارج دارای منشاء انتزاع می‌باشد لکن دارای ما بازاء نیست. و با این وصف؛ لها الحکم و الاثر فی الامور الخارجیه و فیما له الوجود العینی و نظر بآنکه مقصود از وساطت این جهات در صدور کثرت و فاعلیت ما منه الوجود نبوده تا گفته شود که امر اعتباری بمعنای ثانی قابل برای وساطت در

● (الف) حیثیات
تقییدی مکرر
موضوع (جهت
ساز) نظیر امکان
است که در
موجودات ممکن
امری است علاوه
بر وجود و ذات
آنها و حکایتگر از
جهت ترکیبی و
تکثری در آنها.

فیض بمعنی مذکور نیست بلکه مراد از آن فاعل ما به الوجود و تکثر فیض است که امر اعتباری بمعنای مذکور می‌تواند منشاء صدور کثرت و فاعل باین معنی از برای مادون خود بشود و چون ترکیب این جهات از قبیل ترکیب بین متحصّل و لامتحصّل و متأصل و لامتأصل است و امر لامتأصل در صدور از علت بعین جعل متأصل مجعول می‌گردد و محتاج به جعل علیحده نیست. صدور این جهات کثیره از واجب الوجود بعرض صدور

جهت اصیله و دخالت آنها در تکثیر فیض قادح در قاعده الواحد نمی‌گردد.^(۱۳)

بنابراین محصل جواب در این بخش آن است که اولاً معقول ثانی فلسفی بلحاظ دارا بودن منشاء انتزاع و حکایت از نوعی تکثر و ترکب دارای حکم و اثری در خارج می‌باشد و ثانیاً نحوه دخالت جهات مزبور در صدور کثرت از عقل اول بنحو فاعلیت ما منه الوجود

۹- همان. ۱۰- همان، ص ۲۳۲.

۱۱- همان.

۱۲- اللمعات الالهیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۷.

۱۳- اساس التوحید، ص ۶۱ و نیز رجوع شود به تعلیق آشتیانی بر منظومه، ص ۶۱۸.

● نکته مهمی که در خلال این مباحث واضح می‌گردد آن است که

میزان تعداد وسائلی که حکما برای رسیدن بعالم ماده و

کثرات عرضی بعرضه وجود قائل شدند، ارتباطی

جوهری و اصیل با اصل مرام ایشان در توضیح

نحوه پیدایش کثرت از وحدت ندارد بلکه

امری است که قابل تصحیح، تعدیل

یا تجدید نظر است.

حال بنا بر تحلیل فوق مسئله صفات حق تعالی و تفاوت آنها با جهات عقل اول نیز واضح می‌گردد یعنی اوصاف حق اعم از ثبوتی، سلبی یا اضافی بهیچ وجه موجب تکثر و پیدایش جهتی در ذات او نیستند بلکه همه از مساوات وجود حق تعالی بوده و تنها تغایر مفهومی با یکدیگر دارند و همه عین ذات بسیط لایتناهی الهیند.

برخی از محققین مرجع همه اوصاف سلبی را «سلب امکان» و مرجع همه اوصاف ثبوتی را «وصف وجوب و غنای وجودی» و مرجع همه اوصاف اضافی را یک اضافه در وصف اضافی یعنی «قیومیت» دانسته و برخی همه اوصاف ثبوتی را نیز از سنخ سلب السلب محسوب نموده‌اند و به هر حال بحسب برهان عینیت صفات باذات باری تعالی هیچکدام از اوصاف حق متعال مکتب ذات و جهت ساز نیستند لهذا استقلالاً و مجزای از ذات مؤثر در صدور ماسوی نیستند^(۱۷) بنابراین وجه تفاوت صفات الهی که منشاء صدور کثرت نیستند و جهات عقل که منشاء صدور کثرتند واضح می‌گردد. کلام صدرالمتألهین در تبیین این مهم بدین صورت است:

۱۴- تنها مسئله‌ای که در این ناحیه برای نگارنده باقی مانده آن است که با توجه به دید اصالت وجودی صدرالمتألهین و تابعان ایشان و عدمی دانستن ماهیات و ارجاع آنها بحدود وجود از طرفی و ارجاع امکان ماهوی به امکان فقری و وجودی و عین الربط و عین الوجود الربطی دانستن ممکن از طرف دیگر آیا می‌توانیم ممکنی نظیر عقل اول را همچنان دارای دو جهت «وجود و امکان» بدانیم یا آنکه با تحلیل صدرا از امکان وجودی، وجود عقل همان فقر او و عین امکان فقری و وابستگی او به واجب است نظیر آنچه در مبحث مساوات و حیثیات تقییدی غیرمکثر و غیر جهت ساز خواهد آمد و بنا به تحلیل مزبور آیا رواست که برای عقل از حیث «وجودش» یک معلول و از حیث «ربط و فقرش» معلولی دیگر لحاظ کنیم؟!

۱۴- اسفار، ج ۷، ص ۱۹۹. ۱۶- همان، ص ۲۳۲.

۱۷- همان، ص ۲۷۸، ۲۳۰، ۲۳۲.

نیست تا لازم آید که از خود این جهات، وجودی خاص فائض شود؛ بلکه بنحو فاعلیت ما به الوجود یعنی مجرای فیض بودن است؛ یعنی عاملی برای تکثر فیض حاصل از ناحیه «فعال ما منه الوجود» بعلاوه که بلحاظ لا متحصّل و لا متأصل بودن این جهات، هم در مجعول بودنشان تابع جهت و اصلی (وجود عقل) هستند و هم در مؤثر بودنشان در جعل.^(۱۴)

ب) حیثیت تقییدی غیر مکثر در موضوع (غیر جهت ساز) نوع دوم، حیثیاتیند که برخلاف قسم اول حاکی از ترکیب و جهت خاصی در موضوع نمی‌باشند اینگونه حیثیات و اوصاف تنها بلحاظ مفهومی مغایر شینند اما بجهت وجودی و واقعی عین شیء موصوف و متحد با آن می‌باشند.^(۱۵) لذا حمل آنها بر موضوع و موصوف بحمل شایع صحیح است و بحمل اولی نادرست.

این قسم شامل وجود تمام مساوات آن از جمله تشخیص، جزئیت و وحدت است. اینگونه حیثیات بردات متصف به این صفات، جهتی خاص اضافه نمی‌کنند و بتنهایی منشاء اثر نیز نیستند^(۱۶) چنانکه مجعول هم نیستند. (نه جاعلند نه مجعول) لذا حتی بنحو فاعلیت ما به الوجود و تأثیر در تکثر نیز نمی‌توانند منشاء اثر باشند. بهمین جهت است که گفته نمی‌شود عقل اول دارای جهات فراوانی از جمله وحدت، شیئیت، جزئیت، تشخیص و ... است که از هر کدام معلولی صادر می‌گردد چراکه همه اینها حکایت از وجود عقل اول دارند و معنی تساوق نیز همین است که دو مفهوم نه تنها تساوی در صدق و مصداق داشته باشند بلکه حیثیت و جهت صدقشان نیز یکی باشد. (برخلاف امکان، حدوث و مانند آن که حیثیت صدقشان بعینه همان حیثیت وجود و ذاتشان نیست).

● اما حکمت متعالیه صدرالمتألهین

با عنایت به مسلک عرفا در این مورد و نیز

با توجه به مبادی خود در باب تشکیک مراتب

و جودی (هرچند در مباحث تعلیمی و رسمی از عقل

اول به عنوان صادر اول یاد کرده اما) در نهایت، وجود

منبسط را بعنوان اولین صادر از حق تعالی معرفی نموده است.

معتقد نیست و آن را منحصر به تعقل باری تعالی می‌داند لهذا قیاس اولویت ابن‌رشد را رد می‌کند اما بنا به مبنای صدرالمتألهین در مورد اتحاد عاقل و معقول - که در همه مراتب و مراحل به آن معتقد می‌باشد و خود در اسفار تصریح نموده است که دو مفهوم و حیثیت عاقلیت و معقولیت همانند وجود و تشخیصند که مکرر موضوع و جهت آن نیستند بلکه تنها تغایر مفهومی را در بر دارند - باید گفت که: «اتحاد عقل و معقول و عاقل منافات با کثرت مندمج در وحدت ندارد چه آنکه نفس در مقام اتحاد با معقولات مبدل به بسیط الحقیقه منزّه از کثرت بنحو اطلاق نمی‌شود و در عقل فعال یا رب‌النوع انسان علی‌اختلاف‌المشربین کلیه نفوس ناطقه بجهات فاعلیه عقل تحقق دارند، ولی بسوجود مناسب نشئت جبروت» (۲۲) بیان دیگر بحسب مرام صدرالمتألهین همین قاعده اتحاد عقل، عاقل و معقول به پاسخگویی به اشکال مزبور مدد می‌رساند چرا که اگر بحسب رأی صدرا جهاتی نظیر امکان را جهاتی واقعی در نظر گرفتیم تعقل آن جهات نیز خود تمایزی واقعی را در بر خواهد داشت - هرچند در حدی که مکرر موضوع کردند - و بنابراین اینگونه تعقل منتهی به تکثر معالیل خواهد شد.

اقامه برهان جدید بر قاعده

غیر از برهان تنبیهی مشهوری که از شیخ‌الرئیس در اشارات نقل شده و پس از او توسط تابعان مشائش بخصوص محقق طوسی بسط و توضیح و تکمیل یافته برهانی دیگر که در مقام، ارائه شده برهانی است

«ان اضافة الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقیقه كما ان صفاته الحقیقیة لا تتکثر بحسب الحقیقه بل هویة الکلی هویة واحدة وجودیة فعالیته مع کل احد من المعلولات بعینها قادریته علیه...» (۱۸)

«ولذلك قال بعض المحققین: ان جمیع السلوب عن ذاته یرجع الی سلب واحد هو سلب الامکان و مرجعه الی وجوب الوجود» (۱۹)

«ان تغایر المفهومات و اختلافها بحسب المعنی لا یوجب تکثراً فی الذات لا فی الخارج و لا فی العقل بحسب التحلیل و هكذا الحال فی صفات الواجب (تع) فان مفهوماتها متغایرة لامحالة...» (۲۰)

«و بالجمله اتصافه سبحانه بصفاته الکمالیة (من العلم والقدرة و غیرها) لا یستلزم کثرة لا فی الداخل و لا فی الخارج لا فی الذات و لانی عارض الذات لا فی الوجود و لا فی الماهیة لانی العین و لا فی الذهن و لا فی الحقیقه و لا فی الاعتبار و كذلك الصفات الاعتباریة التي یجوز اتصافه (تع) بها (کالموجودیة و المعلومیة و الشیئیة و العلیة ...) لیست ما یوجب تکثراً و اختلافاً لا فی العین و لانی الذهن» (۲۱)

تکمیل: اشکال دیگر ابن‌رشد در عدم کفایت توجیه پیدایش کثرت از عقل اول بروایت فلاسفه استفاده از تعقل و دادن نقشی به آن در صدور و افاضه موجودات بعدی است. نقد ابن‌رشد حاوی این نکته بود که «اتحاد عاقل و معقول» بحسب رأی ارسطو در عقول انسانی جاری است تا چه رسد به عقل مجرد و همانطور که در آن مرحله جهت ساز مکرر موضوع نیستند در مرتبه عقول کلیه نیز مکرر موضوع نخواهند بود.

جواب این اشکال بحسب مرام شیخ واضح است چرا که وی به اتحاد عقل و عاقل و معقول در عقول انسانی

۱۸- همان ص ۲۱۹. ۱۹- همان، ص ۲۱۸.

۲۰- همان، ص ۲۳۰. ۲۱- همان، ص ۲۳۱، ۲۳۲.

۲۲- برگرفته از نقد تهافت غزالی در کیهان اندیشه شماره ۱۸ از سید جلال‌الدین آشتیانی ص ۶۱، ص ۶۲.

که صدرالمتألهین آن را در اسفار از طریق قاعدهٔ سنخیت و تناسب بین علت و معلول در قاعدهٔ الواحد مطرح نموده است. (۲۳)

صورت منطقی و تلخیص شدهٔ این برهان که توسط علامه طباطبایی تحریر شده بدین قرار است:

باید بین علت مقتضی و معلولش مناسبتی ذاتی و ارتباطی خاص که وجود معلول را به وجود علت (لذاته) مرتبط سازد موجود باشد و ارتباط ذاتی بین دو وجود مستلزم سنخیتی وحدت گونه بین آنهاست به نحوی که جز بحسب اختلاف در شدت و ضعف تباینی بین آنها نباشد. بنابراین اگر از وحدت بسیط حقیقی دو شیء صادر شود یا از جهت واحدی صادر شده‌اند یا از دو جهت، از جهت واحد که محالست، چرا که می‌بایست این واحد بسیط دو موجود باشد تا دو جهت را بتواند تولید کند که این خلف فرض است. دومی نیز محالست، چرا که مستلزم آن است که علت، مرکب و غیر بسیط باشد. (۲۴)

خلاصه آنکه معلولیت هر معلول برای هر علت وجودی فرع تحقق سنخیت ذاتی بین آن دو است و اگر چنان باشد که از واحدی بسیط دو معلول پیدا شوند می‌بایست ذاتش با دو سنخ معلول مناسبت داشته باشد؛ یعنی لااقل دارای دو جهت باشد.

معرفی وجود منبسط بعنوان صادر اول

در مبحث نحوهٔ صدور کثرت از وحدت نقش قاعدهٔ الواحد تا همین حد است که اجمالاً از حق تعالی جز معلولی واحد صادر نمی‌شود اما خصوصیات و ماهیت این معلول اول را با برهان عقلی و نیز استفاده از قاعدهٔ امکان اشرف بدست آورده‌اند. مشائیان از اول با توجه به ترکیبی که در جسم و نفس مشاهده می‌شود و نیز احتیاج ظرفینی ماده و صورت، عقل را بعنوان موجود مجرد از حیث ذات و فعل، دارای صلاحیت برای صادر اول بودن معرفی نموده‌اند. ایشان بعلاوه قاعدهٔ امکان اشرف را نیز بعنوان مؤیدی بر این معنی ذکر نموده‌اند چون به مفاد این قاعده هر موجود اشرفی (اقوی وجوداً و صفه و کمالاً) که امکان تحقق قبل از عالم ماده را داشته باشد از واجب تعالی صدور یافته است؛ چرا که طفره در سلسلهٔ نزولی موجودات محالست و از آنجا که در نظر ایشان عقل اول (عقلی که مبدأ سایر عقول است) اشرف مراتب خلق و امر محسوب می‌گردد و بعلاوه مؤید آن، برخی نصوص روایی در مورد عقل می‌باشد، آن را بعنوان صادر اول لحاظ نمودند. اما حکمت متعالیه صدرالمتألهین با عنایت به مسلک عرفا در این مورد و نیز با توجه به مبادی خود در باب تشکیک مراتب وجودی (هرچند در مباحث

تعلیمی و رسمی از عقل اول بعنوان صادر اول یاد کرده اما) در نهایت، وجود منبسط را بعنوان اولین صادر از حق تعالی معرفی نموده است.

برای بررسی این مدعا باید خصوصیت وجود منبسط را در نظر گرفت و با خصوصیت عقل، ملاحظه نمود. در صورت احراز امکان تحقق چنین وجودی در وهلهٔ اول و نیز احراز اشرفیت وجود منبسط و عقل در وهلهٔ دوم بر حسب قاعدهٔ امکان اشرف، آن استنتاج را بعمل آورد.

وجود منبسط و خصوصیت آن

وجود در نزد عرفا به سه مرتبه منقسم می‌گردد: (۲۵)

۱ - وجود صرف که وجودش نه متعلق بغیر است و نه مقید بقیدی (یعنی نه حیثیت تقییدیه دارد و نه حیثیت تعلیلیه) و این همان است که عرفا هویت غیبیه و ذات احدیت نامند.

۲ - وجود متعلق بغیر و محدود و مقید بحد و قید خاص و مقرون بماهیت مخصوص نزد عقول و نفوس و اجسام.

۳ - وجود متعلق به غیر، اما غیر مقید بقید خاصی از قیود ماهوی و حدود مخصوص این وجود بر همهٔ اعیان و مقیدات، منبسط و بر همه، گسترده است. البته عموم و شمولش بنحو شمول کلی بر جزئیات نیست (۲۶) تا مبهم باشد و در تشخیص محتاج آنها گردد؛ بلکه نوعی سریان خاص است که وجهش را عارفان درک می‌کنند. [سریان مجهول الکنه و همین امر می‌رساند که منشاء اصلی اعتقاد بوجود منبسط شهود عرفانی و وجدانی است] این مرتبه که با همهٔ مراتب ماسوی معیت دارد مقید بقیدی خاص نیست با حادث، حادث است و با قدیم، قدیم؛ بامجرد، مجرد است و بامادی، مادی؛ با اینهمه حقیقتی مستعالی نیز دارد که برتر از همهٔ تعینات است بدینسان موصوف به اوصاف تنزیهی و تشبیهی است. (۲۷)

۲۳ - اسفار ج ۶ ص ۲۳۶: ان العلة المفیضة لابد و ان یكون بینها و بین معلولها ملائمة و مناسبة لا یكون لها مع غیره تلك الملائمة... ثم ان الواحد الحقیقی من کل وجه هو الذی صفاته لا تزید علی ذاته فلو تشابه الواحد لذاته شیئین مختلفین لمساوی حقیقته و حقیقتین المساوی للمختلفین بالحقیقة مختلف و المفروض انه واحد هذا خلف و لاسبیل الی الثانی و الالم یکن العلة علة واحدة حقیقة.

۲۴ - همان، ص ۲۳۷ (حاشیه ط م طله) و نیز ر.ک. نهاية الحکمة مبحث قاعدهٔ الواحد.

۲۵ - ماخوذ از مشاعر ملاصدرا با شرح حکمی یزدی ص ۴۰ و ص ۴۱ و ص ۱۷۴ نیز شرح اصول کافی (طبع سنگی) ص ۲۸۳.

۲۶ - در مورد فرق وجود منبسط با وجود انتزاعی ر.ک. شرح اصول کافی ص ۲۸۳.

۲۷ - در مورد وجود منبسط رجوع شود به مصباح الانس ص ۳۰ و ص ۷۰ شرح قیصری ص ۶ - رسائل ملاصدرا ص ۱۴۳ - شرح منظومه

برهان مطلب

پس بناچار آنچه که گذشت تنها یک موجود آنهم اشرف موجودات است که می‌تواند با ذات بسیط احدی واجب مسانخت و مناسبت داشته باشد. حال در تعیین این موجود اشرف اختلاف رخ داده و ریشه آن هم این مسئله است که آیا اشرف از عقل (موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد است) می‌توان موجودی را در بین ماسوی الله یافت یا نه؟

از آنجا که عرفا و نیز صدرالمتهلین (عقلاً یا شهوداً) به امکان وجود منبسط در ساحتی اشرف از عقل و دیگر مقیدات اعتقاد دارند، طبعاً بحسب قاعده امکان اشرف بوقوع آن نیز معتقدند و آن را صادر اول می‌دانند^(۲۸)؛ چرا که موجود بلا ماهیت که بهیچ قیدی مقید نباشد و بتواند با همه مقیدات معیت داشته باشد (هرچند حیث تعلیلی نیز داشته و متعلق و وابسته به حق باشد) اشرف از دیگر مقیدات خواهد بود.

بنظر صدرالمتهلین اعتقاد به این وجود منبسط و درک کیفیت اندراج کثرت در وحدت و استعمال وحدت بر کثرات و نیز فهم وحدت فیض و کثرت مستفیض محتاج درکی دقیق و فهمی صافی از وجود و مراتب آن با قلبی مشاهد و مکاشف است. اما کسانیکه بدین قول نگر و دیده‌اند در تصویر چنین وجودی و امکان تعزی یک موجود از جمیع تعینات و همه حدود و ماهیات، شک نموده و آن را شبیه بقول بکلی طبیعی در خارج محسوب داشته‌اند.^(۲۹)

آنچه در اینجا می‌توان گفت آن است که همگان متفقند که اولین فعل و اثر صادر از حق موجودی است که از جمیع حدود عدمیه، مبراً و منزّه باشد، مگر آن حدی که لازمه مجعولیت است چه معلول بالذات در رتبه علت بالذات واقع نخواهد شد و تکافو در رتبه، منافات با اصل مسلم علیت و معلولیت دارد.^(۳۰) لذا اگر حدی را که لازمه مجعولیت و معلولیت است عبارت بدانیم از «دارای ماهیت خاص بودن» طبعاً صادر اول را «عقل» و اگر آن حد را «صرف تعلق و وابستگی داشتن» هر چند با خلق از قیود و حدود محسوب شود آن را «وجود منبسط» خواهند دانست. تکمیل: صدرالمتهلین در آثار خود گاه صادر اول را عقل دانسته و گاه وجود منبسط. اما در مباحث علت و معلول اسفار بین ایندو قول به این عبارت جمع نموده است:

«و قول الحکما: ان اول الصواد هو العقل الاول بناء علی ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد کلام جملی

● همگان متفقند که اولین فعل و اثر صادر از حق موجودی است که از جمیع حدود عدمیه، مبراً و منزّه باشد، مگر آن حدی که لازمه مجعولیت است چه معلول بالذات در رتبه علت بالذات واقع نخواهد شد و تکافو در رتبه، منافات با اصل مسلم علیت و معلولیت دارد.

بالقیاس الی الموجودات المتعینة المتباینة المتخالفة الآثار فالاولیة هی هنا بالقیاس الی سایر الصواد المتباینة الذوات و الوجودات و الا فعند تحلیل الذهن العقل الاول ینحل الی وجود مطلق و ماهیة خاصة و جهة نقص و امکان حکمنا بان اول ما ینشاء هو الوجود المطلق المنبسط و یلزمه بحسب کل مرتبة ماهیة خاصة و تنزل خاص یلحقه امکان خاص».^(۳۱)

مفاد این کلام آن است که اولیت عقل اول نسبت به سایر ماسوی الله اولیتی نسبی است نه مطلق یعنی نسبت به موجودات متعین دارای ماهیات خاصه، نخستین صادر و رأس سلسله، عقل اول است اما مقام اولیت مطلق را وجود منبسط حائز است چرا که اطلاق، همواره مقدم بر تقیید و اشرف از آن است و آنچه سراسر سلسله وجود (از رأس تا ریشه آن) را فرا گرفته و با همه معیت دارد قطعاً اشرف از یکی از تعینات خود می‌باشد و

ص ۱۰۵ در مورد اسامی صادر اول رک. شرح مقدمه قیصری آشتیانی ص ۱۶۰.

۲۸- قونوی در این مورد گوید: الحق سبحانه و تعالی من حیث وحدة وجوده نم بصدر عنه الا واحد... لکن ذلک الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات ... و هذا الوجود مشترک بین القلم الاعلی الذی هو اول موجود المسمی ایضاً بالعقل الاول و بین سایر الموجودات ... فذلک الواحد عند اهل النظر هو القلم الاعلی المسمی بالعقل الاول و عندنا الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات ما سبق العلم بوجوده [فصوص و مصباح ص ۷۰] در واقع، عرفا امر صادر شده از حق تعالی را واحد دانسته و کثرات آن را تعینات اعتباری می‌دانند.

۲۹- تعلیقه بر نهاییه: مصباح بزدی ص ۴۶

۳۰- شرح مقدمه فصوص، ص ۱۶۰، استاد آشتیانی

۳۱- اسفار ج ۲، فصل ۲۹، مباحث علت و معلول مرحله ششم.

مؤید این مطلب آن است که عقل خود در تحلیل ذهنی به دو حیث وجود و ماهیت منحل می‌گردد و هر چند این تحلیل، ذهنی است اما ریشه در خارج داشته و منشاء انتزاع واقعی دارد بدینسان که منشاء انتزاع ماهیت، حدّ وجودی است و منشاء انتزاع وجود، وجود منبسط عام و ساری در همه موجودات، وجودی که موجودات اصالت و موجودیت خود را وامدار همین یکتا وجود مفاض از واحد حقّ می‌باشند. (۳۲)

دو نکته

الف) نکته مهمی که در خلال این مباحث واضح می‌گردد آن است که میزان تعداد وسائلی که حکما برای رسیدن به عالم ماده و کثرات عرضی بعرضه وجود قائل شدند، ارتباطی جوهری و اصیل با اصل مرام ایشان در توضیح نحوه پیدایش کثرت از وحدت ندارد بلکه امری است که قابل تصحیح، تعدیل یا تجدید نظر است و میزان اصلی و کبرای کلی در این زمینه آن است که باید آنقدر وسائط و جهات تکثری بوجود آید که وافی به پیدایش کثرات و تنوعات موجود در عالم گردد (۳۳).

حال تطبیق این اصل کلی را فلاسفه مشاء با استفاده از هیئت بطلمیوسی که آن را بعنوان اصل موضوع از نجوم و طبیعیات قدیم اخذ کرده بودند، انجام دادند و گرنه چنین مطلب ظنی را نمی‌توان در ردیف مطالب یقینی فلسفی قلمداد نمود بنابراین هسته اصلی نظریه فیض و افاضه با تکیه بر قاعده الواحد همان است که از وجود واحد بسیط جز موجود یا عقل واحد صادر نخواهد شد عقلی که متضمن کثرت در ناحیه جهات می‌باشد و پس از او نوبت به موجودات دیگر (عقول - نفوس و...) می‌رسد که با پیدایش هر یک میزان کثراتی که ممکن است متحقق گردد مضاعف می‌شود چنانکه پس از شیخ الرئیس، شیخ اشراق از مکتب اشراقیان سخن از عقول عشره یا مائه یا الف و... را از باب مثال دانسته و میزان را نیز همان که فوقاً بدان اشاره شد قرار داده است. (۳۴) بنابراین بسیاری از انتقادات غزالی، ابن رشد و پیروان متأخر آنان از مورخان فلسفه غربی یا عرب زبان و مستشرقان ناوارد است چرا که ایشان بخاطر پوسته نظریه، هسته اصلی و قدیم و منطقی آن را نفی نموده‌اند و به مغالطه کُنه و وجه گرفتار آمده‌اند.

ب) آنچه تا بحال ذکر شد در مورد توضیح نحوه تکوین اولین کثرات محققه در عالم (کثرات طولی عقول و نفوس) بود اما در مورد کثرات عرضی عالم ماده، غالب حکما این نحو کثرت را از ناحیه قوابل و استعدادات و مواد دانسته‌اند اما حکیم صدرالمتألهین در آثار خود از

جمله در سفر نفس اسفار اثبات نموده است که تکثر از ناحیه جهات متکثره در فاعل (جهات وافی بصدور کثرات فردی) نیز حاصل می‌شود و عالم مثال و برزخ این وظیفه را بعهده دارد؛ چرا که این عالم هر چند مجرّد از ماده است ولی از مقدار و بعد تجرّد ندارد و بخلاف عالم عقول که هر کدام نوع مجرّد تام و منحصر بفرد می‌باشند؛ در این عوالم مثالی با آنکه از ابداعات بشمار می‌روند تکثر فردی موجود است (۳۵).

فهرست

الف) ابن رشد: عقاید و آراء او

- ۱ - تفسیر مابعدالطبیعه، ۳ جلد، ابن رشد، تصحیح مدرسین بویژه، طبع بیروت دارالمشرق.
- ۲ - تهافت التهافت، ۱ جلد، ابن رشد، تصحیح مدرسین بویژه، طبع بیروت دارالمشرق.
- ۳ - تهافت التهافت، ۲ جلد، ابن رشد، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، طبع مصر دارالتعارف.
- ۴ - تلخیص مابعدالطبیعه، ابن رشد، تصحیح دکتر عثمان امین، طبع مصر، دارالتعارف.

۳۲- در این زمینه برخی محققان بین اول ما خلق (عقل) و اول ماصدر (وجود منبسط) تمایز قائل شده‌اند و از آنجا که در معنی خلق، اندازه تعیین، تقدیر و مقارنت با حدّ و حدود خاص و ماهیتی ویژه اخذ شده (بخلاف صدور) هر دو قول را تصحیح نموده‌اند (ر.ک. وحدت از دیدگاه عارف و حکیم استاد حسن زاده یازده رساله فارسی ص ۹۱ و ص ۹۳) اما برخی دیگر از محققان ضمن ذکر جمع صدرالمتألهین و تقریر آن بقرار زیر بر آن انتقاد نموده‌اند: «عقل اول وجود اجمالی وجود منبسط و وجود منبسط تفصیل عقل اول است» و گفته‌اند که «ولی حق آن است که وجود منبسط در مقام ذات؛ و از آنجایی که با ذات مرتبط به حق است مقدم بر عقل است و عقل تأخر رتبی از فیض مقدّس دارد و دلیل اقتضا می‌نماید که اول صادر از حق باید از جمیع حدود عدمی میزرا باشد، مگر آن حدّی که لازمه معلولیت و مجعولیت است. لذا رتبه فیض حق بر مقام و مرتبه تعلق بماهیات تقدّم دارد». (شرح مقدمه فصوص، استاد آشتیانی، ص ۱۶۰ پاورقی) اما بنظر می‌رسد اگر کلام صدرالمتألهین را بنحوی که ذکر شد تفسیر نماییم ظاهراً اشکال وارد نخواهد بود.

۳۳- این امر از جانب حکمای متأخر بصراحت بیان شده از جمله رجوع شود به: اساس التوحید، میرزا مهدی آشتیانی (خاتمه کتاب) - نهایی الحکمة، علامه طباطبایی - نیز استاد جلال الدین آشتیانی در نقد تهافت غزالی، کیهان اندیشه، شماره ۲۸، ص ۵۳

۳۴- «الانوار القاهرة و هی المجردات عن البرازخ و علائقها اکثر من عشرة و عشرين و مائة و مائتين» حکمة الاشراق ص ۱۴۰ - ۱۳۹.

۳۵- در این زمینه رجوع شود به: رساله نوریه در عالم مثال، بهاءالدین لاهیجی با تصحیح و شرح استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی و نیز نقد تهافت غزالی از استاد آشتیانی، کیهان اندیشه ش ۱۳ ص ۱۷۲.

- ۱۲ - نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، سیدحسین نصر، انتشارات خوارزمی.
- ۱۳ - متافیزیک، مهدی حائری یزدی، نهضت زنان مسلمان.
- ۱۴ - کاوشهای عقل نظری، مهدی حائری یزدی، شرکت سهامی انتشار.
- ۱۵ - مصارع المصارع، محقق طوسی، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- (ج) صدرالمতألهین: عقاید و آراء او
- ۱ - الاسفار الاربعه، صدرالمتألهین، تصحیح امینی - امید، انتشارات مصطفوی.
- ۲ - المشاعر، صدرالمتألهین، تصحیح هانری کربن، انتشارات طهوری.
- ۳ - الشواهد الربوبیه، صدرالمتألهین، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، نشر دانشگاهی.
- ۴ - المبدأ و المعاد، صدرالمتألهین، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت.
- ۵ - مجموعه رسائل ملاصدرا، صدرالمتألهین، انتشارات مصطفوی.
- ۶ - العرشیه، صدرالمتألهین، تصحیح غلامحسین آهنی... (؟)
- ۷ - شرح اصول کافی، صدرالمتألهین، طبع سنگی.
- ۸ - اصول المعارف، فیض کاشانی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۹ - اللمعات الالهیه، ملامهدی نراقی، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت.
- ۱۰ - اساس التوحید، میرزامهدی آشتیانی، با مقدمه منوچهر صدوقی، انتشارات مولی.
- ۱۱ - مصباح الانس، ابن حمزه فناری، فجر.
- ۱۲ - شرح منظومه سبزواری، تحقیق دکتر محقق، دانشگاه مکیگیل.
- ۱۳ - نهاية الحکمة، علامه طباطبایی، تحقیق عبدالله نورانی، جامعه مدرسین.
- ۱۴ - شرح مقدمه فصوص قیصری، سیدجلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۵ - مجموعه مقالات نقد تهافت غزالی، سیدجلال الدین آشتیانی، مجله کیهان اندیشه ۱۸-۱.
- ۱۶ - قواعد کلی در فلسفه اسلامی (ج ۲)، دکتر ابراهیمی دینانی، انجمن حکمت (۱۳۵۸).
- ۱۷ - تعلیقه بر نهایه، محمد تقی مصباح یزدی، در راه حق.
- ۱۸ - بنیاد حکمت سبزواری، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه دکتر مجتبی، دانشگاه تهران. □

- ۵ - جوامع التلخیص، ابن رشد، تصحیح دائرة المعارف عثمانی، طبع هند، حیدرآباد.
- ۶ - فصل المقال و الكشف، ابن رشد، طبع مصر.
- ۷ - ابن رشد، ارنست رنان، ترجمه دکتر عادل.
- ۸ - ابن رشد و النزعة العقلیه، محمد عاطف عراقی، طبع مصر دارالتعارف.
- ۹ - ابن رشد فیلسوف قرطبه، ماجد فخری، ترجمه هیئت مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۰ - موسوعة الفلسفة، ج ۱، عبدالرحمن بدوی، طبع مصر.
- ۱۱ - سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ترجمه هیئت مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲ - دائرة المعارف بزرگ اسلامی، هیئت مؤلفان، ماده ابن رشد، از دکتر شرف.
- ۱۳ - تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه دکتر میشری، امیرکبیر.
- ۱۴ - مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، سعید شیخ، ترجمه مصطفی محقق داماد، خوارزمی.
- ۱۵ - تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ترجمه هیئت مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۶ - مابعدالطبیعه (متافیزیک)؟!.
- ۱۷ - رسائل الکندی الفلسفیه، الکندی، تصحیح دکتر عبدالهادی ابوریده، طبع مصر.
- (ب) ابن سینا: عقاید و آراء او
- ۱ - الهیات شفا، ابن سینا، تحقیق قنواتی - زاید، طبع مصر.
- ۲ - الانصاف (شرح مقالة اللام)، ابن سینا، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، طبع مصر.
- ۳ - شرح اثولوجیا، ابن سینا، تحقیق تصحیح عبدالرحمن بدوی، طبع مصر.
- ۴ - النجاة، ابن سینا، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.
- ۵ - النجاة، ابن سینا، طبع مصر.
- ۶ - الاشارات (مع شرحها)، ابن سینا، تصحیح خاتمی، دفتر نشر کتاب.
- ۷ - المباحثات، ابن سینا، تصحیح بیدارفر، انتشارات بیدار.
- ۸ - التعلیقات، ابن سینا، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، طبع مصر.
- ۹ - مجموعه رسائل ابن سینا، ابن سینا، جمع آوری محسن بیدارفر، انتشارات بیدار.
- ۱۰ - تلخیص المحصل، محقق طوسی، تصحیح عبدالله نورانی، دانشگاه مکیگیل.
- ۱۱ - من افلاطون الی ابن سینا، جمیل صلیبا، طبع مصر.