

فلسفه مشائی و حکمت متعالیه

□ دکتر منصور ایمانپور

استادیار دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

مسئله هدفداری عالم طبیعت و اهمیت آن

یکی از مسائل بسیار مهم در حوزه فلسفه و کلام، مسئله غایتمندی عالم - بویژه عالم طبیعت - است. بگونه‌ای که هر انسان متفکر نظام هستی را با این پرسش اساسی مواجه می‌کند که آیا عالم طبیعت - بویژه موجودات جمادی، نباتی و حیوانی - در این پهنه گیتی هدف مشخصی دارند یا نه؟ آیا نظم و تدبیری بر جریان امور عالم طبیعت و تداوم آن حاکم است یا عالم طبیعت همچون ماشین بیروحی است که ابزاری بیش نیست و مثل جسد مرده‌ای است که هیچ روح و حیاتی در آن سریان ندارد؟ آیا عالم طبیعت در این جنب و جوش مستمر و پراکنده خود، هدف ویژه‌ای را دنبال می‌کند یا همه کارهای آن کورکورانه بوده و پایانی جز فنا و زوال در انتظار آن نیست؟

پیتردید پرسش مذکور، یکی از پرسشهای اساسی اهل خرد در طول تاریخ بوده است. کسانی در جهان غرب به نظریه ماشین‌انگاری طبیعت و حتی انسان معتقد شده^۱ و کسانی دیگر به تئوری تنازع بقاء در طبیعت و انتخاب اصلح در جریان کور و بیحساب و کتاب طبیعت و در نتیجه، نفی هدفداری طبیعت روی آورده‌اند.^۲ و دسته‌ای دیگر همچون اشاعره در جهان اسلام به نفی غرض داشتن باری تعالی در خلقت عالم نظر داده و به هدف نداشتن عالم معتقد شده‌اند.^۳

چکیده

مسئله غایتمندی عالم طبیعت با موجودات متنوعی که دارد یکی از مسائل اساسی حوزه خردورزی فلسفی محسوب می‌شود و اتخاذ هرگونه موضعی در این خصوص، نقش بسزائی در تکوین جهان بینی آدمی و تعیین جهت حیات فکری و علمی او دارد. ما در این مقاله، این مسئله را از دید دو مکتب فلسفی جهان اسلام یعنی فلسفه مشائی و حکمت متعالیه مورد ارزیابی قرار داده‌ایم.

فلسفه مشائی بر پایه مبانی ویژه خود، عالم طبیعت را همچون عالم مجردات، تمثیل و انعکاسی از کیان ربانی و نظام پیشین صور ارتسامی قلمداد کرده و آثار و حرکات اشیای مادی را برخاسته از طبایع آنها می‌داند و غایات مترتب بر این افعال را مقتضای آن طبایع ثابت و بدون شعور می‌شمارد! لکن حکمت متعالیه بر مبنای حرکت جوهری و جبلی همه موجودات عالم طبیعت و سریان شعور و عشق و شوق در تمام ذرات آن و فقیر بالذات بودن جملگی ماسوی الله از جمله عالم طبیعت به اثبات غایتمندی موجودات این بخش عالم می‌پردازد.

از میان دو رویکرد مذکور، رویکرد حکمت متعالیه با توجه به اصول منسجم آن و ادله مبتنی بر آنها، قابل دفاع و معقول است، لکن دیدگاه فلسفه مشائی بجهت اشکالات مبنایی و فقدان ادله مردود و غیرموجه بنظر می‌رسد.

کلید واژه‌ها

عالم طبیعت؛

غایتمندی؛

معاد.

حرکت جوهری؛

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج ۴، ص ۲۳ - ۲۵.

2. Nigel, Warburton: philosophy, Routled, 1995, 14.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۲.

*** بطور کلی غایت در تفکر فلسفی ما به دو معنای متفاوت بکار رفته است. در یک معنا، مراد از آن کمالی است که کار بسبب آن انجام می‌گیرد (ما لأجله یكون الشيء) و در معنای دیگر، مراد از آن چیزی است که حرکت به آن ختم می‌شود (ما ينتهي إليه الحركة).**

داشته‌اند و فیلسوفان بعد از بوعلی نیز بدون هیچ نوآوری و موشکافی قابل ملاحظه‌ای تا زمان ملاصدرا، تنها به تکرار سخنان پیشینیان پرداخته‌اند. ملاصدرا نیز در زیر عنوان اختصاص یافته به مباحث علت غایی، تنها به تکرار سخنان بوعلی پرداخته است. لکن در لابه‌لا و مطاوی آثار و سخنان او، مباحث ارزنده‌ای در این زمینه مطرح گردیده است و نظام فلسفی او مطالب جدید و دیدگاه نوی را در این زمینه ارائه می‌کند.

آرای مشهور پیش از ملاصدرا در باب هدفداری عالم طبیعت

بطور کلی غایت در تفکر فلسفی ما به دو معنای متفاوت بکار رفته است. در یک معنا، مراد از آن کمالی است که کار بسبب آن انجام می‌گیرد (ما لأجله یكون الشيء) و در معنای دیگر، مراد از آن چیزی است که حرکت به آن ختم می‌شود (ما ينتهي إليه الحركة).

گاهی غایت بمعنای ما لأجله الشيء با غایت بمعنای ما ینتھی الیه الحركه بویژه در فاعلهای دانا و مختار تطابق دارد. بعنوان مثال وقتی فردی از یک وضعیت و قرار گرفتن در جایی خسته شده و موضع دیگری را تصور می‌کند به آن موضع شوق پیدا کرده و به سوی آن حرکت می‌کند و حرکتش به آن منتهی می‌شود. در اینجا (البسته با اندک تسامحی)، ما لأجله الحركه همان ما ینتھی الیه الحركه است.^۴ به باور ما مثال دقیق برای این مورد، حرکت جوهری است، زیرا در حرکت جوهری عالم طبیعت، ما ینتھی الیه الحركه (فعلیت محض) همان ما لأجله الحركه است. گاهی هم غایت بمعنای ما لأجله الحركه، غایت بمعنای ما ینتھی الیه الحركه نمی‌باشد؛ مثلاً وقتی کسی جهت ملاقات دوستش به مکانی می‌رود و به دیدار او نائل می‌شود، ما ینتھی الیه الحركه همان نقطه پایانی حرکت یعنی مکان مشخص است، لکن ما لأجله الحركه دیدار دوست می‌باشد.

بطور کلی مسئله غایت‌مندی به دو صورت در فلسفه و کلام ما مطرح شده است و از نظر منطقی نیز هر دو صورت قابل طرح است: صورت نخست آنستکه آیا خداوند بعنوان آفریننده عالم و علة العلل معلولات، غایت و هدفی در آفرینش آنها دارد یا نه؟ صورت دوم مسئله به این شرح است که آیا عالم بویژه عالم طبیعت دارای نظم و غایتی است یا نه؟

نگاه اجمالی به مباحث مطرح شده در این خصوص در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی نشان می‌دهد که بیشتر مباحث متفکرین ما، در خصوص مسئله نخست مطرح شده است و درگیری جدی متکلمین و فیلسوفان ما در این زمینه بوده است و بطور کلی سه نظریه در این زمینه ارائه شده است: اشاعره به نفی هدفداری خداوند در خلقت عالم نظر داده و معتزله با عنایت به حکمت خداوند به غرض داشتن او در خلقت و ارجاع آن غرض به مخلوقات معتقد شده‌اند.^۴ لکن فلاسفه اسلامی با ردّ دو نظریه یادشده به هدفداری خداوند در خلقت عالم و ارجاع آن هدف به ذات خداوند (نه مخلوقات) قائل شده‌اند.^۵

لکن در باب صورت دوم مسئله با وجود اهمیت مضاعف آن، مباحث جدی در فلسفه و کلام ما طرح نشده است؛^۶ بگونه‌ای که برخی از حکیمان، طرح نشدن مباحث اساسی در این زمینه را معلول بیتوجهی و ناخنک زدن اشاعره دانسته و می‌گویند «در مسئله علت غایی، اشاعره چندان سخنی اظهار نداشته‌اند و به همین دلیل مباحث مربوط به آن گستردگی لازم را پیدا نکرد».^۷

نگاه گذرا به کتب مختلف فلسفه اسلامی در مبحث علت غایی نشان می‌دهد که فیلسوفان ما تا زمان ملاصدرا، مباحث محدود و کاملاً مشخصی در این زمینه

۴. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۲ - ۲۰۹.

۵. ابن سینا: الاشارات و التنبیها (شرح الاشارات و التنبیها)،

ج ۳، ص ۱۴۲، ۱۴۳.

۶. مطهری: حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۲۲۵.

۷. جوادی آملی: ریح مختوم، ب ۴ از جلد ۲، ص ۴۰۶.

۸. الاسفار، ج ۲، ص ۲۵۱.

پرواضح است که هنگامی غایت بمعنای ما یتتهی الیه الحركة غایت محسوب می‌شود که مقصود و مقتضای طبیعت و فاعل حرکت باشد. یعنی غایت به این معنا در مقایسه با فاعل غایت است نه در مقایسه با حرکت، زیرا در هنگام وصول به مقصد (نهایت حرکت) حرکتی وجود ندارد تا دارای غایت و مستکمل بواسطه غایت باشد.^۹ حال با لحاظ مطالب یادشده بهترین تعریف در باب غایت عبارت است از «کمال اخیری که فاعل در فعل خود متوجه آن است؛ حال اگر علم فاعل در فاعلیت آن نقش داشته باشد، غایت مراد آن فاعل در فعلش خواهد بود ... و اگر علم فاعل نقشی در فاعلیت آن نداشته باشد غایت ما یتتهی الیه الفعل خواهد بود».^{۱۰}

تاریخ تفکر بشر نشان می‌دهد که مسئله غایتمندی موجودات عالم طبیعت یکی از دغدغه‌های اساسی آنها بوده است، چرا که پاسخ به این مسئله، نقش اساسی در شکلگیری جهانبینی انسانها و تعیین جهت زندگی آنها دارد؛ بنابراین دیدگاههای متنوع و متباینی در این خصوص مطرح شده است. لکن پاسخهای ارائه شده موافق از سوی متفکرین مسلمان تا ملاصدرا را در دو تصویر کلی زیر می‌توان ارائه کرد:

الف: همانطور که قبلاً گفته شد متکلمین معتزله افعال باریتعالی را با توجه به حکمت او دارای اغراض دانسته و آن اغراض را ایصال منافع و مصالح به مخلوقات می‌دانستند.^{۱۱} برپایه این تلقی غایتمندی خود مخلوقات را - که عالم طبیعت نیز بخشی از آن است - می‌توان اثبات کرد. لب این استدلال بعنوان یک استدلال پیشینی و مبتنی بر تلقی خاص از حکمت خداوند باینصورت است که اگر کار خدا بدون غرض باشد، آنگاه عبث خواهد بود؛ تالی به دلیل حکیم بودن خدا باطل است. پس مقدم نیز باطل است. بنابراین فعل خدا دارای غرض است. حال با استمداد از نتیجه قیاس یادشده، یک قیاس دیگری به این صورت تشکیل می‌دهیم که اگر این غرض به خود خدا برگردد آنگاه خداوند ناقص و مستکمل بواسطه آن غایت خواهد بود؛ تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل است. نتیجه‌ای که از این دو قیاس مبتنی برهمدیگر گرفته می‌شود اینست که خداوند در کار خود غرض دارد و غرض

او نیز سود رساندن به مخلوقاتش است. پس مخلوقات معلل به اغراض هستند.

استدلال مذکور هرچند بعنوان یک استدلال پیشینی، قابل طرح است. لکن از جهاتی با اشکالاتی مواجه شده است: اولاً از لحاظ منطقی ممکن است فاعلی در فعل خود دارای هدف باشد و آن هدف نیز به خود فاعل برگردد و در واقع عین ذات او باشد، یعنی همان نظریه‌ای که فلاسفه اسلامی به آن قائلند و علم باریتعالی به نظام خیر را که عین ذات حق تعالی است، علت غایی و غرض او در ایجاد مخلوقاتش می‌دانند. ثانیاً اگر غرض خداوند از خلقتش، سود رساندن به دیگری باشد خود این مستلزم ناقص بودن خداوند و تأثیر غیر بر او خواهد بود. توضیح اشکال باینصورت است که بپتدید وقتی فاعلی مختار، فعلی را جهت سود رساندن به آن انجام می‌دهد ابتدا آن فعل نزد او بنا به محاسباتی گزینش می‌شود و سپس انجام می‌گیرد، زیرا اگر صدور و عدم صدور آن برای فاعل یکسان باشد و با وجود آن، صدور فعل گزینش و انجام گیرد ترجیح بلا مرجح صورت می‌گیرد و ترجیح بلا مرجح نیز به جهت بازگشت به ترجیح لامرجح محال است. پس ابتدا صدور آن فعل نزد فاعل اولی و بهتر تشخیص داده می‌شود. سپس فاعل به انجام آن مبادرت می‌کند بگونه‌ای که اگر این کار نافع را انجام ندهد مستحق مذمت عقلانی خواهد بود. پس در واقع فاعل به این جهت چنین فعلی را انجام می‌دهد که خیری برای خود فاعل بدنبال دارد یا دستکم شری را از او دور می‌کند و لازمه چنین چیزی

• مسئله غایتمندی موجودات عالم طبیعت یکی از دغدغه‌های اساسی آنها بوده است، چرا که پاسخ به این مسئله، نقش اساسی در شکلگیری جهانبینی انسانها و تعیین جهت زندگی آنها دارد.

۹. الهیات شفا، ص ۲۹۵؛ الاسفار، ج ۲، ص ۲۷۱.

۱۰. طباطبائی: بدایة الحکمة، ص ۹۱.

۱۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۲-۲۰۹.

فلسفه ارسطویی در آثار فیلسوفان اسلامی تا زمان ملاصدرا بنحو صریح مطرح و تکرار شده است، نظریه موسوم به طبع و ذات‌گرایی و متکی بر نظام غایی است. بر پایه این نظریه، عالم معلومات دارای دو نظام علمی و عینی در طول همدیگر هستند؛ یعنی ابتدا صور معلومات بعنوان یک نظام ریائی و لازم ذات حق تعالی - که معقولیتشان عین موجودیتشان است -^{۱۷} در صقع ربوبی شکل یافته‌اند، سپس این نظام علمی در متن اعیان تحقق و عینیت می‌یابد و در واقع نظام عینی، تابع و انعکاس عینی نظام ریائی است.^{۱۸} بنابراین «نظام کلی معلومات با

هم، ناقص بودن فاعل و استکمال آن بواسطه غرض است.^{۱۲} شیخ الرئیس در نقد نظر مذکور می‌نویسد: «همچنان سؤال «چرا» تکرار می‌شود تا غرض به ذات برگردد. مثلاً وقتی به فاعل گفته می‌شود چرا این کار را کردی؟ و او در جواب بگوید تا فلانی سودی برد، باز به او گفته می‌شود چرا فلانی سود ببرد؟ باز اگر در جواب بگوید چون احسان خوب است. باز سؤال توقف نمی‌یابد. بلکه به او گفته می‌شود چرا به دنبال چیز حسن هستی؟ اگر در جواب گفته شود که به جهت خیری که به او برمی‌گردد یا شری که از او منتفی می‌شود، سؤال خاتمه می‌یابد».^{۱۳} و

*** بر مبنای فلسفه مشائی، ذوات و جواهر اشیاء ثابت است و تبدلات و تحولات اشیای مادی یا به صورت کسوف و فساد (استحاله) صورت می‌گیرد یا به صورت استکمال در منطقه اعراض، بگونه‌ای که در جریان این استکمال، جوهر و ذات شیء نخست با حفظ تمامیت خود در شیء دوم حاضر است و تنها پارهای کمالات تازه و دیگر در حوزة اعراض بدست آورده است و از این حیث به غایت و کمال خود دست یافته است.**

اوقات حتمی و لایقشان در علم پیشین خداوند تمثیل یافته‌اند و این نظام عینی بترتیب و تفصیل از آن نظام علمی فیضان می‌یابند و این فیضان معلوم حق تعالی است و این یعنی عنایت».^{۱۹} روشن است که بر پایه این نظریه، عالم طبیعت برخلاف تلقی مکانیکی از آن، یک نظام از پیش طراحی شده و تحت یک تدبیر حکیمانه است.^{۲۰}

فیلسوفان مشائی در امتداد نظریه یادشده گفته‌اند که هر کدام از اجسام تشکیل‌دهنده عالم طبیعت دارای

«اینکه گفته می‌شود کار خوب فی نفسه واجب و خوب است چیزی است که در گزینش غنی نقشی ندارد مگر این که انجام آن کار خوب موجب تنزیه و تمجید و تزکیه او باشد و ترکش موجب نقص و لطمه به او شود و همه اینها ضد غنی بودن است».^{۱۴}

پس باید گفت که «اگر فاعلی فعلی را انجام دهد که اگر انجام ندهد برای او قبیح خواهد بود یا برازنده او نخواهد بود، چنین کسی با انجام فعلش در صدد رهایی از این نقص و قباح است».^{۱۵}

افزون بر آن اگر خیر و مصلحت مترتب بر فعل، غایت فاعل باشد و همین غایت او را به انجام فعل وادارد و فاعلیت او را تحقق بخشد، آنگاه غیر او در او تأثیر خواهد گذاشت، تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل است.^{۱۶} بنابراین این راه حل کلامی در اثبات غایتمندی عالم با تمسک به حکمت و غرض داشتن خداوند با توجه به اشکالات مذکور با مشکلات جدی مواجه است.

ب: نظریه دیگری که در جهان اسلام به تبعیت از

۱۲. الهیات شفا، ص ۲۹۷ و ۲۹۸، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۴۲، ۱۴۳ و ۱۴۹.

۱۳. الهیات شفا، ص ۲۹۱.

۱۴. شرح الاشارات، ج ۳، ص ۱۵۰.

۱۵. همان، ص ۱۴۵.

۱۶. طباطبائی، نهاية الحکمة با تعلیقة فیاض، ج ۳، ص ۷۱۶.

۱۷. ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

۱۸. همو: الالهیات (الشفا)، ص ۳۶۳ - ۳۶۶.

۱۹. همو، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۵۱.

۲۰. همان، ج ۲، ص ۲۸۶.

*** برپایه اصالت وجود، متن
اعیان را وجودات تشکیل
می‌دهند و منشأ آثار هر
موجود وجود آن است و درواقع
هر وجودی عین ترتب آثار
است و ماهیات، منتزعات ذهنی
از حدود وجودات هستند.**

کمالات لایقشان است و اگر هم مانعی بطور موقتی سد
راه آنها شود نادر است و در مقابل سلطه هدایت‌شده
طبیاع دوام نمی‌آورد.^{۲۵}

نظریه مذکور که در کتب فلسفه علم به طبع‌گرایی و
غایت‌گرایی مشهور گشته است از جهات مختلف،
مخدوش و محل نزاع است: اولاً این تلقی از عالم طبیعت،
پس از دوره رنسانس بطور جدی مورد نقد واقع شده است
و عالمان علوم طبیعی بجای ارجاع آثار و ویژگیهای
اجسام مادی به طبیاع نهفته در ذوات آنها، بیشتر به عوامل
بیرونی و قسرها تأکید ورزیده و بجای تمسک به نظام
غایی پدیده‌ها به شکار علل فاعلی آنها هجوم آورده‌اند و
در پرتو این تلقی شجاعانه و امیدآفرین از پدیده‌های عالم
طبیعت و روابط و نسب آنها به کشف و احصای آن عوامل
پرداخته و با دخالت در این عوامل و تغییر و جابه‌جا کردن
آنها به نتایج درخشان و ثمرات عجیبی دست یافته‌اند.
دیگر «امروزه در خیال هیچ فیزیکدان یا شیمیدانی
نمی‌گذرد که شکافتن اتم را به طبیعت رادیوم و یا کروی
بودن قطرات باران را به طبیعت باران منسوب کند و یا
سطح زمین را حیّز طبیعی آب و دور زمین را حیّز طبیعی
هوا بدانند و یا ثقل و خفت را دو خاصه متمایز و طبیعی
اجسام بشمارد. میلیونها سال است که زمین به‌قسر (نه
به‌طبع) در مدار کنونی خود می‌گردد و هوا صدها قرن
است که به زنجیر جاذبه برگرد زمین طواف می‌کند... همه
این اوصاف در «جهان کنونی» چنین‌اند که هستند و اگر
نظام دیگری بپا شود بسا که همین نمک، مغناطیس،
گوگرد، پنبه و... اوصاف دیگری به خود بگیرند.

کافی است کره زمین کمی داغتر از این که هست بشود
یا فاصله‌ای بیشتر یا کمتر از فاصله کنونی با خورشید پیدا
کند تا کثیری از اوصاف امروزی ساکنان آن بدل به
اوصاف دیگر شود.^{۲۶}

طبیاعی (صور نوعیه‌ای) هستند که دست حکیمانه خالق
در نهاد آنها قرار داده است و همه آثار و حرکات آنها از آن
طبیاع برمی‌خیزند و مقتضیات آن طبیاع محسوب
می‌شوند.^{۲۱} بنابراین هر موجود جسمانی در این عالم
طبیعت، جایگاهی ویژه و کم و کیف مخصوص به خود را
دارد و هر طبیعت و طبیعتی کار خاص خود را به سبک و
صورتی واحد انجام می‌دهد و با انجام این افعال، غایت
خود را اقتضا می‌کند و به کمالاتی دست می‌یابد.^{۲۲} لکن
چون این عالم دار تراحم و تضاد است گاهی قواسر و
موانعی، دست تجاوزی به این نظام حاکم دراز می‌کنند و با
نیروی قسری خود، طبیاع را از مسیر اصلی آنها باز
می‌دارند و به کارهای خلاف طبع وامی‌دارند یا مانع
رسیدن آنها به غایات و کمالاتشان می‌شوند. لکن اولاً
چنین قسرهایی در متن طبیعت نادرند، ثانیاً طبیاع با
میلهای خود به این قسرهای تحمیلی غلبه می‌یابند و
درنهایت به مسیر اصلی خود باز می‌گردند.^{۲۳} برپایه این
نظریه هرگاه در تماشای پدیده‌های عالم به مواردی
برخوردیم که فعلی بر فاعلی یا غایتی بر فعلی به‌طور
دائمی یا اکثری مترتب می‌شود باید دریابیم که ترتب
دائمی و اکثری اینها به همدیگر از کیمیایی بنام علیت
حکایت می‌گند و هرگز اتفافی نیست و علیت نیز از
طلایی همچون ضرورت حکایت می‌کند.^{۲۴}

بنابراین طبیاع اجسام در این عالم، مقتضی آثار ویژه و
در پی غایات و کمالات ویژه‌اند و این اقتضات را دست
حق تعالی بحق در طبیعت آنها قرار داده است و با دست
حکمت و هدایت خود باور آنها در تداوم هستی و کسب

۲۱. همو، النجاة، ص ۱۰۰.

۲۲. بهمنیار، التحصیل، ص ۵۳۷ - ۵۸۷.

۲۳. التحصیل، ص ۵۳۷، النجاة، ص ۱۰۲.

۲۴. ابن‌سینا، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۵۲۶ و

۵۲۷؛ التحصیل، ص ۲۳۵ و ۲۳۶.

۲۵. النجاة، ص ۱۰۲؛ التعليقات، ص ۲۱.

۲۶. ادوین آرثربرت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوبن، ترجمه عبد

الکریم سروش، ص ۲۵ مقدمه مترجم.

ثانیاً بر مبنای فلسفه مشائی، ذوات و جواهر اشیاء ثابت است و تبدلات و تحولات اشیای مادی یا به صورت کون و فساد (استحاله) صورت می‌گیرد یا به صورت استکمال در منطقه اعراض، بگونه‌ای که در جریان این استکمال، جوهر و ذات شیء نخست با حفظ تمامیت خود در شیء دوم حاضر است و تنها پاره‌ای کمالات تازه و دیگر در حوزه اعراض بدست آورده است و از این حیث به غایت و کمال خود دست یافته است.^{۲۷} در این نظام فلسفی، حرکت جوهری و بطور کلی اشتداد وجودی بشدت مردود و انکار می‌شود و تنها به دگرگونیهای ظاهر عالم اکتفا می‌شود.

انتقاد جدی بر نظریه غایت‌مندی عالم طبیعت با تمسک به طبع‌گرایی، اینستکه غایت‌مندی عالم طبیعت و استکمال حقیقی آنها با حدیث کون و فساد سازگار نمی‌باشد، زیرا صور متبادل و متغایر که کون و افاضه یکی بر فساد و زوال دیگری مبتنی است غایت هم‌دیگر محسوب نمی‌شوند و اساساً هیچ ضدی در جبلت و طینت خود بدنبال ضد خود نمی‌رود.^{۲۸} از طرف دیگر هیولای سیه‌روی و صرفاً قوه نیز ضعیفتر و سیه‌روی‌تر از آن است که مفتخر به داشتن غایت شود، زیرا نه شوقی به صورت دارد و نه صورتی نسبت به صورت دیگر برای آن اولویت دارد. بنابراین «مشکل است که ما به کون و فساد قائل باشیم و در عین حال به رویه هم قائل نشویم و معذک بتوانیم بگویم جهت‌دار است، زیرا معنی کون و فساد اینستکه صورتی زائل می‌شود و صورت دیگری می‌آید آنوقت غایت داشتن بمعنای جهت داشتن برای خود طبیعت دیگر معنا ندارد!»

در ناحیه استکمال در منطقه اعراض نیز باید گفت که در نظر مشائون، طبایع و جواهر، استکمال ذاتی و جوهری نمی‌یابند بگونه‌ای که ذات کودک از بدو تولد تا مرگ و بعد از آن ثابت است و هیچ تحول جوهری و شکوفایی ذاتی در او صورت نمی‌گیرد و تنها پاره‌ای نقایص عرضی از چهره او زدوده می‌شود و اعراض دیگری بجای آن می‌نشینند و یا اعراض بر روی اعراض قبلی می‌آید! نخستین پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آنستکه این چه غایت‌مندی و استکمال است که هیچ تحول

و شکوفایی و فریبی ذاتی برای ذات اشیاء بدنبال ندارد و تنها به افزودن زیور و زینت ظاهری به آنها بسنده می‌کند و آن نیز موقتی و گذرا! کار بسیار عبثی است که طبایعی یک عمر در تلاش و کوشش مستمر بسر برند بدون اینکه تفاوتی در ذات آنها ایجاد شود.

* مطابق حرکت جوهری

نیز این بخش عالم هستی

- یعنی عالم طبیعت -

هویتی جز سیلان و حرکت

ندارد و هیچ موجود ثابت

در این عرصه هستی یافت

نمی‌شود، بلکه عالم ماده

سراسر در بیقراری است.

از سوی دیگر چون اشتداد وجودی - که مبتنی بر تشکیک وجود است - در نظام فلسفی مشائون بعنوان یک مسئله فلسفی طرح و اثبات نشده است لذا در منطقه اعراض نیز یک رشته و ریسمان واقعی پیونده میان مراتب عرض واحد در میان نخواهد بود و مراتب هر عرض امور پراکنده و متغایری خواهند بود که ذوات ثابت در هر آن فرد یا نوعی از آن را به تن می‌کند بدون اینکه میان آنها وحدت عینی و رشته اتصال واقعی در میان باشد.^{۲۹} بنابراین نتیجه نهایی نظریه یادشده این خواهد بود که جواهر ثابت در پی کسب اعراض متغایر و غیرمرتبط به هم هستند بدون اینکه به برکت وجود، نسبت به هم شدت و ضعفی داشته باشند!

ثالثاً نظریه مذکور بقرض صحت و بشرط اتکا به مبانی استوار، تنها عهده‌دار اثبات غایت‌های پراکنده و جزئی برای طبایع اشیاء در منطقه اعراض است و از اثبات غایت نهایی واحد و ماورای طبیعت برای ذوات اشیای عالم طبیعت عاجز است.

۲۷. الهیات شفا، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

۲۸. ملاصدرا، الاسفار، ج ۲، ص ۱۷۴.

۲۹. ایمانپور، نتایج اصالت و تشکیک وجود در فلسفه اسلامی (رساله دکتری)، ص ۹۵ و ۹۶.

هدفداری عالم طبیعت براساس حکمت متعالیه

بیتردید حکمت متعالیه بعنوان یک نظام فلسفی بر اصولی ویژه مبتنی است. لذا هر پژوهشگری با رجوع به این نظام فلسفی و تأمل در آن می‌تواند پاسخ پرسش فلسفی خود را در محورهای ویژه پیدا کند و اساساً یکی از ویژگیهای یک نظام فلسفی همین است، خواه مؤسس آن نظام فکری سخن بصراحت در آن زمینه گفته باشد و خواه نگفته باشد. بطور کلی اصول این نظام فلسفی را در سه اصل کلی می‌توان خلاصه کرد: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری.

• در واقع عالم طبیعت با تسام
ذراتش عین حرکت و تَلَطُّف
تدریجی است و غایتی جز
فعلیت کامل که ورای عالم
طبیعت است، ندارد. بنابراین
عالم طبیعت همان حرکت است
و این حرکت غایتی جز ماورای
خود که همان ماورای عالم
طبیعت است، ندارد.

بر پایه اصالت وجود، متن اعیان را وجودات تشکیل می‌دهند و منشأ آثار هر موجود وجود آن است و در واقع هر وجودی عین ترتب آثار است و ماهیات، منتزعات ذهنی از حدود وجودات هستند.

بر پایه تشکیک وجود نیز، وجود یک حقیقت واحد و متکثر است و این حقیقت واحد دارای مراتب، در سلسله طولی به مرتبه‌ای ختم می‌شود که بالاتر از آن مرتبه‌ای نیست و خود بسیط الحقیقه و واجد همه حقایق بنحو بسیط است و در بُعد نزولی نیز به مرتبه‌ای منتهی می‌شود که پایینتر از آن مرتبه‌ای نیست و هیچ فعلیتی جز قوه ندارد. بنابراین مراتب دیگر میان این دو حاشیه هستی تحقق دارند و جایگاه و ظرفیت وجودی آنها بحسب قرب و بُعد به آن مرتبه اعلا مشخص می‌شود. پرواضح است که عالم ماده براساس این رتبه‌بندی، پایینترین نشئه از نشئات وجود است.

مطابق حرکت جوهری نیز این بخش عالم هستی - یعنی عالم طبیعت - هویتی جز سیلان و حرکت ندارد و هیچ موجود ثابت در این عرصه هستی یافت نمی‌شود، بلکه عالم ماده سراسر در بیقراری است. گویی توفانی فرخنده‌نهاد سرتاسر این عالم را فراگرفته^{۳۱} و هیچ موجودی در این عالم اعم از جوهر و عرض از این توفان حیاتبخش بینصیب نمانده است.^{۳۱}

پیوند مبارک اصول مذکور، جهانبینی دلربایی را تولید می‌کند که هدفداری عالم طبیعت و جریان واقعی و روبه ترقی آن به قرارگاهی حقیقی و ابدی در متن آن نهفته است. یعنی لازمه این نگرش حکیمانه به جهان طبیعت، سیر و سلوک عمیق و تدریجی همه اشیاء طبیعی بسوی مقصدی جاوید و منزلی اعلاست. گویی همه تلاش ملاصدرا در اثبات تحوّل وجودی در عمیقترین لایه‌های جهان طبیعت، اثبات معاد و هدفداری این دسته موجودات بوده است. چگونه می‌توان هم به درجه‌بندی نشئات عالم بر پایه کمال و نقص، شدت و ضعف، و حرکت تک‌تک موجودات بخشی از عوالم یعنی عالم طبیعت معتقد شد و هم به بیهدفی این نشئه هستی که مساوی با حرکت است، فتوا داد! بنابراین هدفداری عالم طبیعت ثمره مبارک اصول حکمت متعالیه و درحقیقت یکی از گلهای معطر و روح‌انگیز این گلستان است و ادله زیر عهده‌دار اثبات این مدّعی مبارک است:

الف: استدلال نخست می‌گوید که عالم طبیعت عین حرکت است، هر حرکتی دارای جهت و مقصد است؛ بنابراین عالم طبیعت دارای مقصد است. صغرای این قیاس گویای حرکت در عمق و ظاهر همه اجسام و امور جسمانی است که ادله حرکت جوهری آن را اثبات کرده است. کبرای قیاس نیز به اینصورت تشریح می‌شود که اولاً مراد از جهت در این مبحث جهت فلسفی است و جهت به این معنا همان مقصد متحرک است بگونه‌ای که متحرک همین مقصد را نشانه‌گیری می‌کند.^{۳۲} ثانیاً حرکت به این دلیل دارای جهت است که حرکت همان کمال اول و

۳۱. الاسفار، ج ۲، ص ۲۳۵. ۳۲. همان، ج ۳، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۳۲. ابن سینا، الاشارات (شرح الاشارات)، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ خواجده طوسی، همان، ص ۱۶۷.

شکوفاشده مرتبه قبله و حقیقت اوست. بنابراین حرکت در وجود جوهری، همان اشتداد و تکامل تدریجی تک تک وجودهای عالم طبیعت است. از طرف دیگر اشتداد و تکامل تدریجی وجود براساس نظریه تشکیک وجود با تصفیه و تَلَطُّف و تَرَوُّح تدریجی وجودهای عالم ماده^{۴۳} و خروج تدریجی از غواشی و ملابس مادی^{۴۴}

*** همانطور که وجود یک حقیقت ساری در همه موجودات بصورت متفاوت و مشکک به کمال و نقص، است صفات حقیقی یعنی علم، قدرت، اراده و حیات نیز در تک تک موجودات همچون وجود ساری است.**

همراه و ملازم است، بگونه‌ای که عالم طبیعت در دامن خود گهرهای غیرمادی را پرورش می‌دهد.^{۴۵} در واقع عالم طبیعت با تمام ذراتش عین حرکت و تَلَطُّف تدریجی است و غایتی جز فعلیت کامل که ورای عالم طبیعت است، ندارد. بنابراین عالم طبیعت همان حرکت است و این حرکت غایتی جز ماورای خود که همان ماورای عالم طبیعت است، ندارد.

ب: تقریر دیگری که با استمداد از حدوسط برهان مذکور و برخی دیگر از مطالب مبتنی بر اصول حکمت متعالیه جهت اثبات غایتمندی عالم طبیعت می‌توان ارائه کرد، اینستکه اولاً بر مبنای اصالت وجود کمالات هستی

خروج تدریجی از قوه به فعل و عبارت دیگر عین توجه و طلب^{۳۳} است و هیچیک از اینها بدون غایت یعنی کمال ثانی و مطلوب و مقصد توجیه نمی‌شود.^{۳۴} زیرا کمال اول بدون کمال ثانی و همینطور قصد و طلب بدون مطلوب تناقض آمیز است. پس باید گفت که حرکت بدون قصد معنا ندارد.^{۳۵} از طرف دیگر اگر حرکت جهت نداشته باشد و متحرک آن جهت را نشانه‌گیری نکرده باشد، آنگاه نشانه‌گیری یک جهت و حرکت به سمت آن، مصداق ترجیح بلامرجح خواهد بود؛ تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است.^{۳۶} بنابراین عالم طبیعت عین قصد و طلب است و «ان کل قصد فله مقصود».^{۳۷} «فکل حركة وتبدل لابد له من غاية ينتهي إليها».^{۳۸} از سوری دیگر مقصد باید اشرف از قصد باشد؛ زیرا هر قصدی از برای مقصود است پس وجود آن قصد، ناقصتر از وجود مقصود خواهد بود، زیرا هر چیزی که شیء دیگر بخاطر آن است وجود آن کاملتر از شیء دیگر است».^{۳۹}

بنابراین هر دو مقدمه استدلال یادشده موجه است و نتیجه‌ای که از آندو بدست می‌آید، صادق است؛ یعنی غایتمندی عالم طبیعت که با معادله «عالم طبیعت = حرکت» تعریف می‌شود.

سوالی که در خصوص استدلال مذکور طرح می‌شود ابتدا یا عدم ابتدای آن به ابطال دور و تسلسل است. یعنی آیا این استدلال در صید مراد به ابطال دور و تسلسل مبتنی هست یا نه؟ در پاسخ به این پرسش گفته شده است که «اگر هر یک از حرکت‌های خاص خارجی بعنوان موضوع استدلال مطرح شود در متمیم برهان حرکت لازم است که از امتناع دور و تسلسل استمداد شود؛ ولی اگر مجموع جهان طبیعت را که یک واحد واقعی است، مطرح نماییم نیازی به استمداد از بطلان دور و تسلسل نیست، زیرا خارج از جهان طبیعت، همان ماوراء طبیعت است که به خداوند منتهی می‌گردد».^{۴۰}

بنظر می‌رسد این برهان با صرفنظر از وحدت واقعی عالم طبیعت نیز به امتناع دور و تسلسل محتاج نباشد، زیرا مراد از حرکت در وجود جوهری همان اشتداد و فربهی وجود است^{۴۱} و در پرتو این اشتداد فقط نقصها و کاستیها زایل می‌گردد^{۴۲} و درحقیقت، هر مرتبه‌ای

۳۳. سبزواری، تعلیقه بر الاسفار، ج ۶، ص ۴۳ (تعلیقه).
 ۳۴. طباطبائی، نه‌ایة الحکمة (با تعلیقه فیاض)، ج ۳، ص ۶۹۹.
 ۳۵. التحصیل، ص ۵۸۹.
 ۳۶. جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص ۱۸۲.
 ۳۷. الهیات شفا، ص ۳۹۵. ۳۸. الاسفار، ج ۹، ص ۲۷۹.
 ۳۹. الهیات شفا، ص ۳۹۵. ۴۰. ده مقاله، ص ۲۰۲.
 ۴۱. عرشیه، ص ۲۳۱؛ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۷۰.
 ۴۲. الاسفار، ج ۳، ص ۳۲۸. ۴۳. الاسفار، ج ۹، ص ۱۹۴.
 ۴۴. همان، ص ۱۹۶.
 ۴۵. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۲۴۵.

از آن هستی است. ثانیاً برپایه بساطت وجود، این صفات و کمالات عین هستی است. ثالثاً براساس تشکیک وجود این کمالات، مشکک و دارای مراتب هستند و همچون وجود در کل پیکره هستی سریان دارند. بنابراین همه موجودات بحسب ظرفیت و سعه وجودیشان از این کمالات برخوردارند بگونه‌ای که ضعیفترین مرتبه هستی نیز از آنها بهره‌مند است. پس «همانطور که وجود یک حقیقت ساری در همه موجودات بصورت متفاوت و مشکک به کمال و نقص، است صفات حقیقی یعنی علم، قدرت، اراده و حیات نیز در تک تک موجودات همچون وجود ساری است».^{۴۶}

بنابراین همه موجودات عالم طبیعت حتی وجود هیولا نیز بجهت برخورداری از وجود، از کمالاتی چون شعور و حیات بهره‌مندند و یک نوع شعور ضعیفی اولاً به وجود و کمالات وجودی خود و ثانیاً به موجود کامل علی‌الاطلاق دارند.^{۴۷} و چون وجود مساوق خیر است لذا هر وجودی عاشق^{۴۸} وجود و کمالات خود و مشتاق کمالات مفقود خود است و چون جمیل علی‌الاطلاق و دارنده همه زیباییها و کمالات بطور یکجا (بسیط)، ذات مقدس باریتعالی است، لذا همه موجودات عالم طبیعت دلپاخته و مشتاق او هستند و از طریق این حب فطری و بواسطه حرکت جبلّی بسوی آن زیبای مطلق و فیاض تنها در تکاپوی مداوم بسر می‌برند و چون شوق آن معشوق تنها، در نهاد تک تک این موجودات مرتکز است و جملگی مشتاق آن معشوق کریم هستند و از ناحیه آن معشوق واقعی نیز جز کشش کریمانه سرنمی‌زند و بخل و فریب نیز هرگز به ساحت مقدس او راهی ندارد، بنابراین همه اینها به آن هدف والا خواهند رسید، جز اینکه برخی اندک از آنها بدلیل تراحم و تصادم ناشی از عالم ماده، با قاسرهای رهنز مواجه می‌شوند و از رسیدن به آن هدف باز می‌مانند.^{۴۹}

پرواضح است که برپایه این تفسیر دلربا و حکیمانه از عالم طبیعت، دیگر این عالم لاشه‌ای بیروح و حیات و رهاشده به حال خود نیست بلکه مصبوغ به صبغه الهی و مفضور به محبت اوست و هین حب ذاتی، همه اینها را به حرکت وجودی انداخته و جملگی را رهسپار دیار دوست

کرده است و از آنجاییکه آن معشوق نیز کریم و بخشنده است این فقیران مشتاق و طالب را به حال خود رها نکرده و از فیض مستمر و حیاتبخش خویش دریغ نمی‌کند.^{۵۰} بنابراین «همه اشیاء اعم از عقول و نفوس و اجرام فلکی و عنصری، متشبه به مبدأ والایند و همه، عشق درونی و شوق غریزی به فرمانبرداری از او دارند و در حرکت بسوی او از دین فطری و مذهب جبلّی برخوردارند».^{۵۱} و این حب فطری و شوق ذاتی حتماً به معشوق خواهد رسید، چون در نظام حکیمانه هستی «لاباطل فی الوجود ولا تعطیل فی الطبیعة».^{۵۲} بیان دیگر «اگر این طلب و شوق نهفته در طینت اشیاء، غایتی ذاتی و نهایی ضروری حتمی نداشته باشد، آنگاه ارتکاز آن در ذات و سرشت آنها عبث و باطل و پوچ و معطل خواهد بود؛ درحالیکه لا باطل فی الوجود ولا تعطیل فی الطبیعة».^{۵۳}

بنظر می‌رسد استدلال یادشده در اثبات غایت‌مندی موجودات عالم طبیعت به ابطال دور و تسلسل نیز مبتنی نیست، زیرا طبق این استدلال، تک تک موجودات عالم ماده، شیفته جمیل مطلق و متوجه آن هدف والا هستند و شوق وصال به اوست که این توفان حیاتبخش را در تمام ذرات عالم سریان داده است. بنابراین دور و تسلسلی به میان نمی‌آید تا از امتناع آنها سخن گفته شود. پس:

قد علمت من تضاعف ما أسلفنا ذكره من أنّ لكلّ شيء جوهري حركة جبلّية نحو الآخرة وتشوّقاً طبيعياً إلى عالم القدس والملکوت وله عبادة ذاتية تقرباً إلى الله سيما الإنسان.^{۵۴}

ج: راه دیگری که برپایه مبانی حکمت متعالیه، هدفداری همه معلولات از جمله عالم طبیعت را اثبات

۴۶. الاسفار، ج ۶، ص ۱۱۷.

۴۷. همان، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ج ۱، ص ۱۱۷.

۴۸. عشق عبارت است از «تعلق ویژه موجود دارای شعور به جمیل از آن جهت که جمیل است بگونه‌ای که وقتی محب به محبوب دست یافت دوری از آن را نمی‌خواهد و وقتی فاقد او شد میل و گرایش به او دارد (طباطبائی، تعلیقه بر اسفار، ج ۷، ص ۱۵۷).

۴۹. الاسفار، ج ۲، ص ۲۳۹؛ همان، ج ۷، ص ۱۲۷؛ همان، ج ۹، ص ۳۴۷.

۵۰. همان، ج ۷، ص ۱۶۳. ۵۱. همان، ج ۲، ص ۲۷۵.

۵۲. همان، ج ۹، ص ۲۴۱. ۵۳. الاسفار، ج ۵، ص ۲۰۱.

۵۴. همان، ج ۹، ص ۲۳۷.

متعالیه، ب ۴ از جلد ۲، چ اول، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۶.
جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد،
چ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲.

سبزواری، ملاهادی، تعلیقه بر الحکمة المتعالیه فی
الأسفار العقلية الأربعة، ج ۶، چ دوم، مکتبه المصطفوی،
قم، ۱۳۶۸.

طباطبایی، سید محمد حسین، بداية الحکمة، سازمان
تبلیغات اسلامی، قم، بی تا.

طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، با تعلیقه
فیاض، ج ۳، چ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی، قم، ۱۳۸۰.

طباطبایی، سید محمد حسین، تعلیقه بر الحکمة
المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۷، چ دوم، مکتبه
المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.

طوسی، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲،
چ اول، النشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.

مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی،
ج ۲، چ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱.

مطهری، مرتضی، همان، تهران، ۱۳۷۵.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۷، چ پنجم،
انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة،
ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۹، چ دوم، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
ملاصدرا، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین
آهنی، بی تا، تهران، ۱۳۴۱.

ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية با
حواشی سبزواری، چ اول، مؤسسه بوستان کتاب، قم،
۱۳۸۲.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا
اعوانی، ج ۴، چ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۰.
Nigel, Warburton: Philosophy, Routledge, 1995.

* * *

۵۵. همان، ج ۱، ۶۵. ۵۶. الشواهد الربوبية، ص ۲۱۹.

۵۷. الاسفار، ج ۱، ص ۱۱۷. ۵۸. همان، ج ۷، ص ۱۶۳.

۵۹. همان، ج ۱، ص ۱۱۸.

می‌کند رابط محض دانستن همه ماسوی الله است. بر اهل
فلسفه پوشیده نیست که ماسوی الله در نظر ملاصدرا و
حکیمان پیرو وی چیزی جز ربط و تعلق و فقر محض
نیستند و «این وجودهای امکانی هویشان عین تعلق و
ارتباط به وجود واجب تعالی است نه اینکه معانیشان
مغایر با ارتباط به حق تعالی باشد».^{۵۵}

روشن است که وقتی این وجودها هویتی جز فقر و
نیاز ذاتی به وجود حق تعالی ندارند و با صرفنظر از وجود
مستقل و غنی او، هیچ هویتی جز بطلان و نیستی صرف
ندارند،^{۵۶} پس غایت و مقصدی جز او ندارند^{۵۷} و اساساً
جز او کسی نیست تا این وجودهای سراسر نیاز روبه درگاه
او کنند. بنابراین از جانب این فقیران تعلق و اشتیاق به آن
غنی است و از جانب او نیز رحمت گسترده و فیض بخشی
به اینهاست.^{۵۸}

بنابراین تک تک وجودهای معلول از جمله وجودهای
مادی، در عمق وجودشان محتاج او هستند و سرمایه‌ای
جز نیاز و نیایش و تسبیح و پناهگاهی جز آن غنی ندارند
و نمی‌شناسند.^{۵۹}

فهرست منابع

ابن‌سینا، الشفا (الالهیات)، با مقدمه و تحقیق ابراهیم
مذکور، چ اول، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.

ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها (با شرح خواجه
طوسی)، ج ۲ و ۳، چ اول، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.

ابن‌سینا، التعلیقات، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن
بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴.

ابن‌سینا، النجاة، چ دوم، مرتضوی، تهران، ۱۳۶۴.

ابن‌سینا، برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام
صفری، چ اول، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۳.

ادوین آرثر برت، مبادئ ما بعدالطبیعی علوم نوین،
ترجمه دکتر سروش (مقدمه مترجم)، چ دوم، انتشارات
علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

ایچی، عضدالدین، المواقف (شرح المواقف)، ج ۸، چ
اول، انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۰.

بهمنیار، التحصیل، تصحیح و تعلیقه مرتضی مطهری،
چ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

جوادی آملی، عبدالله، ریحون مختوم، شرح حکمت