

چیستی و اقسام معلوم در حکمت صدرایی

حسن پناهی آزاد*

چکیده

صدرالمآلهین معرفت (علم) را از دو جنبه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه کاویده است. وی در بعد هستی‌شناسی معرفت، به «معلوم» و اقسام آن توجه داشته و با تبیین چیستی اقسام و احکام آن، زمینه را برای قاعده اتحاد عاقل و معقول فراهم آورده است. در این نوشتار دیدگاه ملاصدرا در چیستی معرفت به اجمال و اختصار، و بخشی از تحلیل‌های هستی‌شناختی او از معلوم بالذات و نتایج مترتب بر این دیدگاه، ارائه شده است. یگانگی معلوم بالذات با علم و عالم، و ضرورت تکیه معلوم بالعرض به معلوم بالذات همانند ضرورت تکیه علم حصولی به علم حضوری، از نتایج آرای وی در این نوشتار است. به عبارت دیگر همچنان که علم همان وجود است، معلوم بالذات نیز چنین است و با عالم و علم اتحاد وجودی دارد.

واژگان کلیدی: وجود مجرد، معلوم، معلوم بالذات، معلوم بالعرض، علم

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

معرفت در دستگاه حکمی ملاصدرا جایگاه و ارزش والایی دارد؛ به طوری که ایشان معرفت را معادل حقیقت انسان و مایه شرافت و سعادت حقیقی او می داند:

ان الشرف و السعادة بالحقیقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظری... الذی هو اصل ذاتها... (۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۳۱).

ایشان با استناد به آیه کریمه «...الیه یصعدُ الکلمُ الطیبُ و العَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) نیل به سعادت حقیقی را مشروط به کمال علمی دانسته است (۱۳۶۰: ۳۷۴؛ ۱۳۶۰ الف: ۳). اما در مقام تحلیل، تبیین و تأمین مبانی عقلی معنای یادشده، معرفت را از دو حیثیت وجودی و واقع‌نمایی مورد مذاقه قرار داده و در هر دو بخش نظریات بدیعی را پرداخته است. یکی از مسائل مهم در حوزه مباحث وجودی یا هستی‌شناسی معرفت، سخن از نسبت معرفت با عالم و معلوم است. علم، عالم و معلوم، ارکان معرفت هستند و تحقق وجودی معرفت وابسته به این ارکان است.

ارکان معرفت

سخن از واقع وجودی معرفت و عوارض و احکام آن، رشته «هستی‌شناسی معرفت» و سخن از حکایت‌گری معرفت، «معرفت‌شناسی» را سامان می‌دهد. در هستی‌شناسی معرفت، سخن از این است که: آیا واقعیت عینی علم، از سخن وجود است یا ماهیت؟ آیا علم مجرد است یا مادی؟ آیا میان علم و عالم و معلوم سنخیتی برقرار است؟ علم با عالم چه نوع ارتباطی دارد و آیا می‌توان آنها را متحد دانست؟ علم با معلوم چه رابطه‌ای دارد؟ محور و عامل اصلی تحقق معرفت چیست؟ و... ملاصدرا بیش از پیشینیان خویش به این موضوع توجه و پس از بررسی آرای دیگران، دیدگاه خود را ارائه کرده است.

تحقق وجودی علم، وابسته به عالم و معلوم بوده و بدون آن تکیه‌گاه‌ها، معرفتی پدید

نخواهد آمد. در تعبیر برخی حکیمان از این دو با عاقل و معقول نیز یاد شده که با دقت در متن سخنان ایشان، یگانگی معنایی این دو تعبیر روشن می‌شود؛ بنابراین، سخن از ارکان معرفت، یکی از مسائل مورد بحث در هستی‌شناسی معرفت می‌باشد. البته می‌توان علم را نیز به اقتضای مباحث هستی‌شناسانه یکی از ارکان معرفت شمرد؛ در نتیجه معرفت دارای سه رکن خواهد بود: علم، عالم و معلوم.

چیستی معرفت

صدرالمتألهین علم را از هر دو دیدگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه تعریف و بررسی کرده است. تعریف هستی‌شناسانه وی از علم این است که: «علم عبارت است از وجود مجرد حاضر». در تعریف صدرا، وجود و تجرد دو عنصر اصلی و اساسی در تعریف و تحلیل علم می‌باشند.

البته باید توجه داشت که از نظر وی واقعیت عینی و هویت حقیقی یا همان مصداق محقق علم، قابل تعریف منطقی نیست؛ زیرا محکوم به احکام جنس و فصل – یعنی مؤلفه‌های تعریف منطقی – نمی‌باشد:

يشبه ان يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس و فصول و هي امور كلية و كل وجود متشخص بذاته (۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۷۸).

اما آنچه در قالب عبارت و به نام تعریف ارائه می‌شود، تعریف مفهوم علم است که از همان حقیقت وجودی علم – که با عالم متحد می‌باشد – برگرفته شده است. ملاصدرا خود در عبارات مختلفی به ارائه تعریف علم پرداخته است (۱۳۸۰: ۴۷؛ ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۰۵؛ ج ۴: ۲۸۶-۱۲۱) از جمله:

و العلم بالشئ ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۱۴).

در مقابل، تعریف یا تفسیر علم به امری سلبی (سلب جهل یا سلب مادی بودن علم)، اضافه میان عالم و معلوم خواندن معرفت و کیفیت ذات الاضافه پنداشتن آن، دیدگاه‌هایی

هستند که ملاصدرا با آنها مخالف بوده و آنها را نقد کرده است (همان، ج ۳: ۳۴۵).

نقد تعریف علم به امر سلبی

برخی علم را به امر سلبی - مانند سلب ماده یا سلب جهل - تعریف کرده‌اند. اگر مقصود از سلب در امر سلبی، مطلق سلب باشد، حکم بلاموضوع صادر و امر محال قصد شده است؛ بنابراین باید سلب به چیزی تعلق گیرد. این قسم نیز خود دو صورت دارد: یا سلب متعلق به جهل است - که نقطه مقابل علم است - یا متعلق به ماده و لواحق آن. یعنی علم یا سلب جهل دانسته شده یا سلب ماده و لواحق آن، یعنی مجرد از ماده. صورت نخست (سلب الجهل) باطل است؛ زیرا جهل خود به امری سلبی است و سلب السلب به امر ثبوتی منتهی می‌شود. و اما صورت دوم (سلب ماده و لواحق آن) نیز مردود است؛ زیرا اولاً حقیقت علم توأم با نعت به معلوم است؛ اما تجرد امری نفسی است. علم و مجرد همیشه متلازم نیستند و چه بسا اموری که ما به تجرد آنها عالمیم اما از علم بودن آنها ناآگاهیم (همان: ۲۸۸-۲۸۷). این امری وجدانی است که هنگام عالم شدن به چیزی، حالتی ثبوتی در وجود ما پدید می‌آید؛ یعنی حیثیت عالم شدن، حیثیت وجودی است نه سلبی و عدمی (همان: ۲۸۸-۲۸۷-۲۸۵؛ ۱۳۸۰: ۷۸)؛ هم از این روست که برخی بزرگان علم را به حصول و ظهور تفسیر کرده‌اند (زنوزی، ۱۳۶۱ الف: ۲۷۷).

نقد تعریف علم به اضافه

اضافه خواندن علم (رازی، ۱۴۱۰ق: ۴۵۰) مردود است؛ زیرا اضافه بدون تحقق متضایفین، امکان حصول ندارد؛ درحالی که بسا مواردی که علم بدون حصول متضایفین محقق می‌گردد؛ از جمله علم ما به وجود خودمان (علم نفس به خود) و نیز علم ما به امور معدوم - مثل شریک‌الباری، معدوم مطلق، عدم‌العدم و... (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۵۳۰) - که اساساً طرفین متضایفی متصور نیست. نتیجه اعتقاد به اضافه بودن علم این است که علم یافتن به آنچه وجود خارجی ندارد، محال باشد و این امر بالوجدان باطل است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۰).

نقد تعریف علم به کیفیت ذات اضافه

در نقد این نظریه باید گفت که قطعاً نمی‌توان علم واجب تعالی به خود و اشیای دیگر را - که علم و حضور مطلق است - از سنخ کیفیت دانست. کیفیت از ضعیف‌ترین مراتب هستی است و نمی‌توان وجود واجب لایتناهی را به وجود ضعیف و محدود و مخلوق متصف کرد. این تعریف موجب اعتقاد به تعدد در ذات باری تعالی خواهد بود، همچنین اگر علم کیفیت باشد، علم ما به ذات خودمان، عین کیفیت خواهد بود. چون در جای خود ثابت شده است که علم ذات به خود، عین ذات است؛ بنابراین ذات ما باید عرض باشد نه جوهر؛ زیرا کیفیت از اعراض است. از سوی دیگر اگر علم به ذات عین ذات جوهر باشد، باید کیفیت (= علم) نیز جوهر باشد؛ یعنی هم‌زمان هم جوهر باشد و هم عرض (همان: ۲۹۱) و این تناقض است.

بررسی تعریف علم به نور و ظهور

این تفسیر از شیخ اشراق است. به نظر شیخ اشراق، هر جا ظهوری هست، علم هست و هر جا علمی باشد، نور هست. اما در موجودات مظلم، علمی وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۴۷-۱۴۵، ۱۲۳-۱۲۲، ۱۰۸-۱۰۷)؛ بنابراین علم جایی وجود دارد که یا انوار لئفسه حضور داشته باشد، یا نور لغیره (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۲-۲۹۱). ملاصدرا تنها بخشی از بیان شیخ اشراق را حق دانسته و آن را پذیرفته است. وی می‌گوید:

مبنای شیخ اشراق در بررسی این موضوع، قاعده اشراق است و من در این نظر به او اقتدا کرده‌ام. یعنی معرفت، حاصل اشراق عالم به معلوم است و از راه اشراق نور وجود عالم به معلوم است که چیزی معلوم می‌گردد. علم حق نزد شیخ اشراق، محض اضافه اشراقیه است. (همان، ج ۶: ۲۴۹).

حیثیت علم، حیثیت ظهور و اظهار است و این ویژگی بر مدار نوریت می‌زند و آنچه حقیقت و مرکز نور و ظهور است، ذات حق تعالی است (همان: ۲۴۹).

تعریف برگزیده صدر از علم

ایشان علم را به وجود مجرد از ماده وضعیه تعریف کرده است:

و اما المذهب المختار و هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیة^۱
(صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۲).

علم در عبارت ایشان به فراخور مباحث مختلف، کاربردهای متعددی دارد و می‌توان هر کدام از توضیحات به دست‌آمده را تفسیری از علم نامید.

۱. صورت

علم، حضور صورت‌های اشیا نزد عقل است و نسبت آن به معلوم، نسبت وجود به ماهیت است. همچنان که وجود و ماهیت شیء ذاتاً متحد و اعتباراً متغایرنند، علم و معلوم هم یک چیزند؛ اما در اعتبار متفاوتند^۲ (رازی و ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۴۶).

به عبارت دیگر، علم عبارت است از هر وجود صوری مجرد از ماده برای عالم (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۴۵) که از هر حجابی مبراست، در نتیجه وجودش با وجود مدرک خود متحد است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۰۸؛ شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۱۲۱).

مقصود از تفسیر علم به صورت، این است که علم وجودی است که نفس با برقراری ارتباط با آن، صوری را برداشت کرده و به تحلیل، توسعه و ترقی دادن آنها می‌پردازد و البته ویژگی این صور حکایت‌گری از معلوم بالعرض است.

جمهور حکما علم را به صورت حاصل از اشیا نزد عقل دانسته‌اند و این تعریف بر صورت ذهنی منطبق است؛ لکن با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر در نزد نفس نیست؛ زیرا صورت ذهنی نیز به تبع هستی در نزد نفس حضور می‌یابد و این دو ابتکار، محل بحث را در مسئله اتحاد عالم و معلوم، و مدار تحول را در تکامل علمی نفس آشکار می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۷۷).

۲. ظهور

علم عبارت از ظهور است و ظهور خود، ذات نور است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۸۵)؛ همچنان که نور خود ظاهر و ظاهرکننده غیر خود است، علم نیز هم خود ظاهر است و هم ظاهرکننده چیزهای دیگر؛ همچنان که وجود نیز دارای این ویژگی است. ویژگی علم تمایز و امتیاز شیء از غیر خودش می باشد که این تمایز به وجه کلی صورت می گیرد (همان، ج ۶: ۱۵۲؛ ۱۳۸۰: ۷۸).

۳. وجود

این تعریف منتخب ملاصدراست: علم همان وجود است (۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۱). علم قسمی از وجود چیزی برای چیز دیگر است که کمال آن نیز محسوب می شود (همان، ج ۴: ۱۲۱). علم عبارت است از وجود شیء مجرد. یعنی علم وجودی است که غواشی ماده از آن گرفته شده باشد، خواه این علم «لنفسه» باشد یا «لشیء آخر» (همان ج ۳: ۳۵۴، ۲۹۲، ۲۸۶) و وجود همان است که تصور کنه آن ناممکن است (همان: ۲۹۴).

ان العلم عبارة عن وجود شیء مجرد؛ فهو وجود بشرط سلب الغواشی... (همان: ۲۸۶).

علم عبارت است از وجود، بدین شرط که با ماده مخلوط نباشد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۰م: ۲۲۲)؛ وی در جملات دیگری علم را چنین تحلیل کرده است:
ان الإدراک بالشیء انما هو حصول نفس ذلك الشیء... (۱۳۸۰: ۲۸۹).

و العلم بالشیء لیس الانحوا من انحاء وجود ذلك الشیء للذات المجردة (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۱۴).

چیستی و اقسام معلوم

اکنون که چیستی علم از دیدگاه صدرالمتألهین به دست آمد، می توان وارد بررسی چیستی معلوم شد. هدف از این بررسی نیل به اشتراک حکم هستی شناختی علم و معلوم است. اگر معلوم نیز همانند علم، وجود بوده و محکوم به همان حکم هستی شناختی باشد، یگانگی

وجودی علم و معلوم به دست خواهد آمد.

معلوم به معنای نقطه مقابل مجهول، همان متعلق معرفت است. ایشان، معلوم را همانند علم به اقسام مختلفی از جمله حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند؛ یعنی آنچه متعلق معرفت است گاه در مرتبه وجودی حسی است، گاه در مرتبه مجرد خیالی و گاه در مرتبه مجرد عقلی است.

از نظر صدرالمتألهین، انسان به جهان خارج از رهگذر تحقق صور علمی در ذهن خود عالم می‌گردد. آنچه بدون واسطه در ذهن حاضر است، همان صورت ذهنی یا معلوم بالذات است؛ البته ایشان معتقد است که معلوم بالذات خود مخلوق و معلول نفس است و بر این نظریه خود برهان‌هایی را اقامه می‌کند (۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۵۹، ۲۲۴، ۲۲۲-۲۲۱؛ ج ۱: ۲۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۸). بر این اساس می‌توان گفت که نفس، به معلوم بالذات خود علم حضوری دارد؛ زیرا علم علت به معلول خود، حضوری است؛ به عبارت دیگر معلوم بالذات عین معلوم است که با تمام وجود خود برای عالم حاضر است، اما معلوم بالعرض به واسطه معلوم بالذات معلوم نفس می‌گردند. نتیجه اینکه معلوم یا معلوم حضوری است یا معلوم حصولی.

جهت تکمیل سخن باید گفت که گرچه حقیقت علم امری بی‌نیاز از تعریف و حتی تعریف منطقی آن ناممکن است؛ اما نقش مهم علم این است که عالم را نخست نسبت به خود و سپس نسبت به متعلق خود آگاه می‌کند؛ از این رو می‌توان گفت که معلوم بالذات و حقیقی همان علم است که با همه هستی خود برای عالم حاضر است.

آنچه گذشت، توصیف صدرا از معلوم بالذات بود؛ اما استاد جوادی آملی، معلوم بالذات را با تحلیلی دیگر معرفی می‌کند. دیدگاه ایشان چنین است که:

در نفس عالم نوری وجود دارد که بنا بر عقیده جمهور حکما ماهیت علم و به نظر ملاصدرا مفهوم علم از آن دریافت می‌شود و چون آن نور امر ناعتی است، متعلق خود را نیز در حوزه نفس روشن می‌کند. پس هر جا علمی محقق شود سه امر حاضر است:

۱. واقعیتی که در نفس تحقق می‌یابد؛

۲. مفهوم یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود؛

۳. ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود؛ مثل ماهیت درخت وقتی که علم به آن حاصل می‌شود.

علم واقعیته خارجی است؛ اما معلوم از خارج کاملاً بی‌بهره است و تنها در سایه و پناه علم و به تعبیر دیگر به وجود ظلی علم موجود است. ایشان ادامه می‌دهد که:

در صحنه نفس عالم یا فاعل شناسا یک وجود و یک ماهیت یا مفهوم (طبق حکمت متعالیه) وجود دارد. اما علاوه بر این دو (وجود علم و مفهوم آن) که یکی اصیل و دیگری بالتبع موجود است یا یکی مصداق و دیگری مفهوم حاکی از آن است، امر سوم هم به نام معلوم هست که متعلق علم می‌باشد و آن معلوم، نه وجود خارجی است و نه نظیر ماهیت علم به تبع وجود خارجی مختص به خود موجود است و نه مانند مفهوم علم دارای مصداق حقیقی واقعی است؛ بلکه بدون آنکه از وجودی اصیل یا تبعی برخوردار باشد، نظیر سایه درخت، در پناه وجود علم می‌باشد و به همین دلیل بر معلوم که فاقد وجودی حقیقی یا تبعی و فاقد مصداق واقعی است هیچ‌یک از آثار و احکام حقیقی مترتب نمی‌شود. مطلب دیگر اینکه باید سه امر زیر را از همدیگر تفکیک کرد:

اول وجودی حقیقی و خارجی که در نفس موجود بوده و مفهوم یا ماهیت علم از آن حکایت می‌کند؛ دوم ماهیت علم که به تبع آن وجود موجود شده یا مفهوم علم که آن وجود خارجی محقق در نفس، مصداق آن است؛ سوم معلوم که در سایه علم وجود داشته و خود هیچ وجودی مختص به آن و ممتاز از علم ندارد.

اگر این سه امر از هم جدا شود، آنچه در گفتار حکما مبنی بر معلوم بالذات بودن صور ذهنی و معلوم بالعرض بودن حقایق خارجی گفته می‌شود، معنای دقیق‌تری می‌یابد؛ زیرا آنچه علم است و عالم مطابق با اصل اتحاد عاقل و معقول با آن یگانه می‌گردد، مفهوم علم یا صورت ذهنی که در پرتو علم حاصل می‌شود، نیست بلکه وجود علم است. پس وجود علم، علم و معلوم بالذات است و صورت ذهنی حاصل از آن، معلوم بالعرض می‌باشد و اما واقعیت خارجی که محکی صورت ذهنی بوده ماهیت موجود به وجود ذهنی، در خارج به آن متلبس می‌شود، به دو واسطه معلوم بالعرض است. با این توضیح که در نگاه ابتدایی، همان واقعیت خارجی به دلیل آنکه به وساطت و از ناحیه صورت علمی معلوم انسان

می‌شود، معلوم بالعرض خوانده می‌شود و در برابر آن صورت ذهنی معلوم بالذات گفته می‌شود؛ اما با تحلیل یادشده، معلوم بالذات همان وجود علم است^۳ و صورت ذهنی معلوم بالعرض بوده و در نتیجه واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض آگاهی نفس قرار می‌گیرد با دو واسطه، معلوم بالعرض می‌باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۹۹-۹۶؛ ۱۳۷۹: ۴۵).

با وجود تفاوت در تحلیل، این معنا میان دو دیدگاه یادشده مشترک است که معلوم بالذات عین علم بوده و برای نفس معلوم به علم حضوری است.

این تبیین از چیستی معلوم بالذات، شامل اشاره‌ای به معلوم بالعرض یعنی تقسیم معلوم بالذات نیز بود؛ بنابراین باید گفت که معلوم، محصور در دو قسم است: معلوم بالذات و معلوم بالعرض. قسم نخست آن است که وجودش فی‌نفسه همان وجودی است که برای مدرک حاصل شده و صورت عینی آن، همان صورت علمی آن است و قسم دوم آن است که وجودش فی‌نفسه، غیر از وجود حاضر و حاصل آمده برای مدرک است و صورت عینی آن مغایر با صورت علمی آن می‌باشد.

این صورت (معلوم بالعرض) امری خارج از قوای مدرک می‌باشد؛ هم‌چنان که همه امور مادی چنین هستند. بنابراین در علم حضوری علم همان معلوم بالذات و معلوم بالذات همان علم است. اما در علم حصولی، معلوم بالذات صورتی است که در نفس فاعل شناسا به وجود آمده و از خارج از خود یعنی معلوم بالعرض حکایت می‌کند. در هر دو نوع علم، معلوم حقیقی و مکشوف بالذات، صورت علمی است که وجود او وجودی نورانی و مجرد از ماده است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۱؛ ج ۶: ۱۵۱).

گفتنی است که علم به معنای عام و مطلق، بر هر دو قسم یادشده اطلاق می‌گردد. چیزی که هست، علم در قسم حصولی به معلوم بالعرض نیز اطلاق می‌شود. به عبارتی معلوم بالذات در هر دو قسم حصولی و حضوری وجود دارد، اما علم حضوری تنها معلوم بالذات است.

معلوم بالذات

صدرالمتألهین می‌گوید: «معلوم بالذات همان صورت حاضر در نزد مدرک است که حضورش یا حقیقی است یا حکمی و البته علم و معلوم بدین اطلاق ذاتاً متحد و اعتباراً مختلف می‌باشند.» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷: ۸۹) به عبارت دیگر معلوم بالذات در علم حصولی (انطباعی) همان امر ذهنی (صورت حاضر نزد ذهن) است که از معلوم بالعرض یعنی موجود خارجی حکایت می‌کند. بدین ترتیب شأن معلوم بالذات و وجود آن، چیزی غیر از وجود حاضر برای مدرک نمی‌باشد و این همان حیثیت معلومیت آن است که با تمام هستی آن متحد و برابر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۷۸). به تعبیر دیگر معقول بالذات آن است که صورت عینیّه‌اش عین صورت علمیه‌اش باشد (زنوزی، ۱۳۶۱: ۹۹) و به تعبیر سوم، معلوم بالذات از هر چیزی جز صورت ادراکی آن چیز که قائم به نفس و متحد با آن است، نمی‌باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۱). با این اوصاف، روشن می‌شود که هر معلوم بالذات، معلوم به علم حضوری است؛ زیرا علم حضوری آن است که صورت عینی معلوم، عین صورت علمی آن باشد (زنوزی، ۱۳۶۱ الف: ۲۸۳-۲۸۲). نکته دیگر اینکه: وجود علم حضوری در هر علم حصولی و به تعبیر دیگر انتها و اتکای علم حصولی به علم حضوری از این راه نیز تأیید می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۲۶).

پیشینه معلوم بالذات

متفکران و حکمای پیش از صدرالمتألهین به تفکیک معلوم بالذات از معلوم بالعرض و آثار و کارکرد آن در فرایند تحصیل معرفت توجه داشته‌اند. آنچه برجسته و مهم است، تأکید ایشان بر اتکای معلوم بالعرض بر معلوم بالذات، و اعطای نقش معیار مطابقت علم با معلوم بالعرض به معلوم بالذات، همچنین اتحاد علم و معلوم در خصوص معلوم بالذات می‌باشد. اخوان الصفا خطاناپذیری محسوس بالذات را ارمغان یگانگی علم و معلوم در معلوم بالذات دانسته‌اند (۱۴۱۲ق، ج ۳: ۴۱۱-۴۱۰). شیخ الرئیس بدین نکته اشاره می‌کند که مدرک یا عین ادراک است یا ادراک توسط صورت موجود خارجی که در ذهن تمثل یافته، محقق می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۱۲). ایشان تصریح می‌کند که معلوم حقیقی همان صورت

منتقش در ذهن است و آنچه که محکی آن صورت باشد معلوم بالعرض است (ابن‌سینا، ۱۴۱۱: ۱۸۹). بهمینار تصریح می‌کند که نبود مدرک بالذات، نفس را دچار حیرت در تسلسل می‌کند. غزالی معتقد است که معلوم حقیقی همان صورت پدیدآمده در ذهن است؛ اعم از اینکه ادراک، ادراک حسی باشد یا غیر آن؛ و آنچه در خارج است، محکی و مطابق علیه برای آن صورت می‌باشد (۱۹۶۱م: ۲۲۷). شیخ ابوالبرکات بغدادی با تأیید سخنان گذشته قید تجرد را بر تعریف معلوم بالذات می‌افزاید (۱۳۷۳، ج ۲: ۵۱). شیخ اشراق نیز حکم معلوم بالذات را - با تعریف ویژه خود - از محکی و معلوم بالعرض جدا ساخته است (۱۳۷۳، ج ۱: ۳۳۱). فخر رازی نیز دو حیث معلوم را از هم تفکیک و معلوم بالذات را به شیوه وجودشناختی بررسی کرده است (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۲۰). میرداماد هم معلوم حقیقی را در علوم انطباعی (حصولی)، همان صورت منطبعه در جوهر عاقل دانسته و آن را حاکی از شیء عینی و آن شیء عینی را معلوم بالعرض می‌نامد (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۱۹، ۳۳۷؛ ۱۳۷۹: ۸۶).

نکته دیگر اینکه به حکم آنچه گذشت، تقسیم علم به حضوری و حصولی را نمی‌توان تقسیم حقیقی و قطعی دانست؛ زیرا علم حصولی خود شاخه‌ای از علم حضوری خواهد بود؛ زیرا صور حاصله از اشیا و معلومات در ذهن، خود معلوم به علم حضوری است که از معلوم بالعرض حکایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۵-۴۴؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۲).

حضور معلوم بالذات در همه علوم

همه معلومات - حسی، خیالی و عقلی - مشمول حضور معلوم بالذات می‌باشند و نمی‌توان معلومی تصور کرد بدون آنکه معلوم بالذات در آن قلمرو حاضر باشد. عبارت ملاصدرا در این باره چنین است:

المدرک بالذات من کل شیء عند الحكماء... لیس الا نحو وجود ذلک الشئ سواء كان ذلک

الادراک حسیا او خیالیا او عقلیا و سواء كان حضوریا او حصولیا (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۱۶).

در علم حصولی (حسی، خیالی و عقلی) معلوم بالذات، خود صورت حاصله نزد مدرک است و آنچه خارج از این محدوده و محکی صورت یادشده باشد، معلوم بالعرض و

المجاز می‌باشد؛ زیرا میان این دو علاقه وجودی - از جمله علیت - برقرار نیست (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰۹). به اعتقاد ملاصدرا هر قدر پایه بهره‌مندی معلوم از وجود بیشتر و بالاتر باشد، سهم تجرد و علم بودن آن نیز بالاتر و بیشتر می‌باشد و ادراکات عقلی اتم و اکمل ادراکات امکانیه می‌باشند. بدین ترتیب ادراکات عقلی با بالاترین درجه تجرد مورد ادراک مدرک قرار می‌گیرند. با مدنظر قرار دادن این نکته، صحیح خواهد بود که صور عقلی و ادراکات عقلیه را معقول بالذات دانست. ملاعبدالله زنوزی در توضیح این نکته می‌نویسد:

صور عقلیه معقول بالذاتند. بدین معنا که وجود فی‌نفسه صور عقلیه عین وجود آنهاست که برای قوه عاقله حاضر است، وگرنه مدرک به‌صورت دیگری محتاج می‌بود و این خلاف ضرورت وجدانیه است. علاوه بر این، دور یا تسلسل ثابت می‌شود و با وجود تسلسل اجتماع امثال نیز لازم می‌آید و هر سه لازم، مبرهن الفساد و مبین البطلان‌اند؛ پس علم به صور عقلیه حضوری است نه حصولی و با معلوم بالذات به حسب ذات متحد است و تنها به حسب اعتبار معنا و مفهوم با آن مغایر است. صور عقلی چون جهت انکشافند، علمند و چون منکشف بالذاتند، معلومند و این‌گونه از تغایر تنها اختلاف در عنوان و حکایت است نه تغیر در وجود و هویت، و اختلاف حیثیت به اعتبار مجرد اختلاف عنوان است نه به اعتبار تکرر ذات و هویت (۱۳۶۱ الف: ۲۸۳).

هستی علم، معلوم بالذات

از آنجاکه معلوم بالذات مشمول حکم علم حضوری است، باید همه معلومات بالذات در اقسام علم را متحد با معلوم و یگانه با آن دانست؛ مثلاً اگر در ادراک حسی، حس همان اثر محسوس و محسوس همان اثر پدیدآمده باشد، پس حس و محسوس یعنی علم و معلوم یکی خواهند بود (غزالی، ۱۹۶۱م: ۲۲۷). ماجرا در قلمرو ادراک عقلی نیز به همین ترتیب است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۳۹).

ملاصدرا معتقد است که علم عبارت از وجود مجرد از ماده وضعیه است (۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۲). نیز گذشت که معلوم بالذات، همان صورت مجرد حاضر نزد عالم است. بدین

ترتیب، معلوم بالذات، عین علم، و علم و معلوم هر دو در یک مرتبه از تجرد (برحسب نوع علم حسی، خیالی یا عقلی) عین هم‌دیگر خواهند بود. ایشان علم را مطلقاً مجرد می‌داند؛ یعنی حقیقت علم، چه علم حسی و چه خیالی و چه عقلی، امری مجرد است؛ چیزی که هست، مرتبه و شدت تجرد علم در اقسام یادشده متفاوت است. وی تصریح می‌کند که چه معقول بما هو معقول و چه محسوس بما هو محسوس، با عاقل و حاس متحد است و هیچ اختلافی حتی اختلاف در جهت، میان آنها وجود ندارد (همان، ج: ۶: ۱۶۵).

این نکته، مقدمه‌ای است برای رسیدن به اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم؛ بدین صورت که وجود معقول یا محسوس عین تحقق آن در نفس عاقل است و بدین صورت، معقول قائم به ذات و وجود لِنفسه خواهد داشت که همان وجود عاقل است. بنا بر این معقول یا محسوس بالذات با عاقل یا حاس متحد و یگانه خواهد بود (همان: ۱۶۶).

در توضیح بیشتر توجه به این نکته مفید است که معلوم یا صورت علمی هر چیزی، همیشه در ذات عالم حلول نمی‌کند؛ بلکه به یکی از گونه‌های زیر برای عالم حاصل می‌شود: یا معلوم عین عالم است و میان وجود آنها تفاوتی وجود ندارد، از جمله علم نفس به خود که در این مورد هیچ تغییری میان نفس و علم به خود نفس برای نفس، برقرار نیست. یا صورت علمی در عالم حلول می‌کند مثل اینکه نفس به صفات خود علم داشته باشد - همچنان که این نظریه مشهور است - یا صورت‌های علمی معلول عالم می‌باشند مثل علم الهی به ممکنات به صورت تفصیلی (علم تفصیلی الهی به ممکنات) (همان، ج: ۳: ۴۸۰).

معلوم بالذات، وجود یا ماهیت

معلوم بالذات همان صورت حاضر در ذهن است حاکی از موجود خارجی یا معلوم بالعرض است؛ البته معلوم بالعرض بودن معلوم بالعرض یا موجود خارجی، وصف ماهیت نیست؛ بلکه وصف وجود خارجی است؛ زیرا وجود خارجی به دلیل اینکه خارجیت عین

ذات آن است، هرگز با کُنه و حقیقت خود وارد قلمرو ذهن نمی‌گردد و تنها به تبع اتحادی که با ماهیت دارد معلوم شمرده می‌شود؛ بنابراین، اینکه گفته شود ذهن مطابق خارج است، مسامحه‌آمیز است و سخنی است که در مراحل ابتدایی سیر علمی مطرح می‌گردد و گرنه آنچه مدرک ذهن است، همان ماهیت است که نسبت آن با ذهن و خارج، و حال و آینده و گذشته یکسان است. در مراحل برتر سیر علمی و پس از به دست آوردن مبانی و حقایق، روشن می‌شود که معلوم بالذات چیزی جز وجود نیست، زیرا ماهیت همان‌طور که در خارج مهمان وجود خارجی است، در ذهن نیز به تبع وجود ذهنی وجود دارد، یعنی آنچه معلوم بالاصاله است وجود ذهنی است و ماهیت موجود در ذهن، به تبع وجود ذهنی معلوم می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۸-۲۷۷).

آنچه تا اینجا به دست آمد، تأمین هدفی بود که در بیان چیستی معرفت گذشت؛ یعنی این نظریه که معلوم بالذات نیز همانند علم از سنخ وجود است. بنابراین علم و معلوم بالذات متحد و دارای حکم هستی‌شناختی واحد می‌باشند و آن اتحاد وجودی با عالم است. به عبارت دیگر علم در دستگاه حکمت صدرایی هم‌سنخ وجود بوده و احکام وجود را به خود می‌گیرد؛ از جمله اینکه علم نیز همانند وجود مقول به تشکیک و ذومراتب است.

اکنون با توجه به این نکته و نیز عنایت به اصل حرکت جوهری و سیر ارتقایی انسان از عالم ماده به عالم مثال و سپس عالم عقل، می‌توان تناسب علم را با کمال و سعادت حقیقی انسان که در عالم پس از مرگ رخ می‌دهد به دست آورد، به عبارت دیگر کمال علمی انسان همان کمال وجودی اوست که نه تنها در دنیا بلکه در آخرت نیز با اوست و مایه سعادت اخروی او می‌گردد (صدرالمতألّهین، ۱۳۶۰ الف: ۱۲۸-۱۲۶، ۳؛ ۱۳۷۷: ۸۲-۸۰).

ویژگی معلوم بالذات

براساس آنچه از یگانگی و عدم تغایر میان معلوم بالذات و علم گذشت باید گفت: «اتحاد با عالم و علم» و «خطاناپذیری»، دو ویژگی مهم و سرنوشت‌ساز معلوم بالذات می‌باشد. ویژگی نخست در مبحثی به همین عنوان و ویژگی دوم در مباحث معرفت‌شناسی و ذیل

عنوان معیار معرفت تحلیل و بررسی می‌شوند؛ بنابراین هر یک از این دو ویژگی، کارکرد مهم و جدی در دو حوزه هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی دارند.

تقسیم علم و معلوم

براساس اصل اتحاد علم و عالم و معلوم - تقسیم علم، همان تقسیم معلوم است؛ زیرا معلوم با علم اتحاد ماهوی دارند. صدرا می‌گوید که تقسیم علم همان تقسیم معلوم است؛ زیرا علم همواره با معلوم متحد است و این معنای همان جمله است که علم با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۸۳).

وی از این مطلب به نکته دیگری منتقل می‌شود که در حقیقت صورت دیگری از اصل «هم‌سنجی علم با وجود» می‌باشد. وی علم را برحسب رتبه وجود نیز تقسیم کرده است که بنا بر آن علم به واجب‌الوجود، خود نیز واجب‌الوجود خواهد بود. همان علمی که با وجود واجب متحد است؛ البته وجودی که ماهیتی در آن راه ندارد (همان).

صدرالمتألهین بدین نکته تصریح کرده است که علم به معقولات (علم عقلی) بیشترین و قوی‌ترین سهم وجودی از مدرکات امکانیه را دارد؛ زیرا به دلیل شدت وجود و نوریت و صفای خود، از اجسام و اشباح و اعداد منزّه و دور است و به عبارتی بالاترین رتبه تجردی ادراک را داراست. مرتبه پایین‌تر از آن، معلومات متعلق به عالم نفوس و اشباح مجرده و مثل مقداریه است. سهم و شدت وجودی این معلومات پایین‌تر از عالم عقل و بالاتر از عالم طبیعت است و اما مرتبه سوم رتبه وجودی معلومات، مرتبه عالم حسی و صور محسوسه است که سهم وجودی آن کمتر از عالم نفوس و مثل مقداریه است. مرتبه چهارم مرتبه عالم مواد و جسمانیات و صور سائل و زائل آنهاست که محکوم به کون و فساد می‌باشد. این مرتبه از حیث موجودیت در مرز میان قوه و فعل قرار دارد و محکوم به تذبذبت و تزلزل میان ثبات و زوال است، زیرا ثبات آن عین زوالش و اجتماع عین افتراق آن می‌باشد. بدین ترتیب با لحاظ مراتب معلوم، عالم نیز دارای مراتب سه‌گانه (اول و دوم و سوم) می‌باشد (همان، ج ۳: ۵۰۳-۵۰۲)؛ اما مرتبه چهارم هستی از حیث وجودی‌اش شأن عالم و معلوم گشتن را ندارد (همان، ج ۱: ۳۸۷).

این تبیین براساس اصل تشکیک وجود در حکمت صدرایی است، به عبارت دیگر علم نیز همانند وجود دارای مراتب بوده و هر مرتبه آن نسبت به مادون خود از اشتداد و تأکد بیشتری برخوردار است.

هویت معلوم

۱۲۹

دین

چیستی و اقسام معلوم در حکمت صدرایی

ملاصدرا بر تجرد معرفت چندین برهان ارائه و ثابت کرده است که معرفت حقیقتی مجرد است. ایشان در اقامه دلایل و ارائه شواهد تجرد معرفت، گاه ویژگی‌های ماده را با علم و موجودات مجردی مانند نفس مقایسه می‌کند و گاه دلیلی عقلی و مستقلی بر تجرد ادراک ارائه می‌کند.

اساس دلایل تجرد معرفت به این اصل بازمی‌گردد که: علم عبارت است از حقیقتی از سنخ وجود که همیشه حاضر و ظاهر است؛ اما ماده و لواحق آن از این حضور و ظهور نارسایند. بنابراین، سنخیتی میان علم و ماده برقرار نیست (صدرالمألهین، ۱۴۲۰ق: ۵۰؛ ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۷-۳۰۲؛ ابن کمونه، بی تا: ۳۳۳؛ رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۲۵-۳۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۲۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۲-۴۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۱۲۶-۱۰۶).

لازمه تجرد علم، تجرد عالم و معلوم است؛ از سوی دیگر بنا بر حکم اتحاد عاقل و معقول، و نیز انتهای تمام علوم به هستی و ادراک هستی با حضور و بدون وساطت صورت و...، به تجرد معلوم نیز منتقل خواهیم شد.

ملاصدرا با اختصاص دادن مبحث کوتاهی به بررسی چیستی معلوم و ویژگی‌های آن، در اولین مرحله بحث به تبیین و اثبات تجرد معلوم پرداخته است. وی از این رو به سرعت از این بحث عبور کرده که دلایل تجرد نفس و اتحاد قوای نفس با خود نفس و نیز دلایل تجرد علم، مطلوب را در تجرد معلوم نیز تأمین می‌کند. چیزی که هست وی با روشی دیگر و ارائه قیاس استثنایی، به اثبات تجرد معلوم پرداخته است:

اگر صورت عقلی درک‌شده به وسیله قوه‌ای، در جسمی باشد، باید دارای نسبت وضعیه‌ای باشد؛ زیرا ویژگی جسم داشتن نسبت وضعیه است و هر آنچه در جسم مستقر باشد هم باید این خاصه را داشته باشد. از سوی دیگر اگر این صورت عقلی بر ماده مستقر

شده باشد، به تبع ماده قابل انقسام خواهد بود؛ یعنی انقسام مقداری که دارای دو جزء کمی باشد؛ دو جزئی که قابل تفکیک از همدیگر باشند و این تقسیم و اقسام قابل ادامه تا بی نهایت باشند. اکنون اگر این اجزا، اجزای مقداری متشابه باشند، باید صور ادراک شده به تبع این تقسیم تا بی نهایت ادامه یابند و نتیجه این امر این است که ما با ادراک یک صورت، صورت های غیر متناهی را ادراک کرده باشیم؛ اما اگر صور تقسیمی، غیر متشابه باشند و هر یک جزء ماهیت ویژه ای داشته باشند، بر این اساس که اجزای متباین باید دارای جنس و فصل متباینی باشند، توالی فاسدهای پیش می آید؛ مثلاً با فرض اینکه اقسام از یک جسم تقسیم شده اند، تضمینی ندارد که مقداری از سهمی که منشأ انتزاع جنس شده است، در مقدار دیگری که منشأ انتزاع فصل شده است، قرار گیرد. در این صورت چه چیز تعیین کننده جنس یا فصل بودن هر کدام از جنس یا فصل مفروض است؟ مگر اینکه جنس و فصل را اموری اعتباری بدانیم که قطعاً چنین نمی باشد و جنس همیشه و در حقیقت جنس است و فصل همیشه و در حقیقت فصل است.

اگر معلوم - که صورت عقلانی است - هرگز با جسم یا قوه ای جسمانی قابل درک نیست، پس صورت عقلانی مادی نیست. توضیح مطلب همراه براهین است؛ از جمله این بیان تفصیلی که: صورتی که توسط قوه ای درک می شود یعنی قوه ای که در جسمی مستقر است، یا در آن جسم - که محل قوه است - حاصل است یا نیست؛ اگر آن قوه حاصل و مستقر در جسم باشد، صورت مورد نظر اساساً عقلانی نبوده و جسمانی خواهد بود؛ بنابراین اصلاً به ادراک عقلی درک نخواهد شد و حداکثر می توان آن را محسوس به حس مرتبط با جسم دانست؛ در حالی که فرض ابتدای سخن، معقول بودن صورت ادراکی بوده و اگر صورت ادراکی (عقلی) در همان جسم محل استقرار قوه پدید نیاید، باید ماده آن قوه، نسبت وضعیه ای با آن صورت داشته باشد تا از راه اشتراک در این نسبت وضعیه، ادراک صورت برای آن قوه امکان داشته باشد؛ زیرا فعل و انفعالات قوای جسمانی تنها با مشارکت وضع محقق می شوند. مشکلات دیگری بر سر این فرض وجود دارد که در مجموع علیه مادی دانستن معلوم پایان می یابند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۴۹۵-۴۹۳).

گرچه این گفتار ملاصدرا در ارائه دلایلی بر تجرد معلوم ترتیب یافته است، لکن اولاً با

یک نظر شباهت میان این دلیل و دلایل اثبات تجرد علم به وضوح دیده می‌شود و ثانیاً این دلایل نیز در تجرد ادراک کارایی دارند و ثالثاً می‌توان با این مقدمه که قوا نیز با نفس اتحاد وجودی دارند، تجرد عالم را نیز از این بیان و دلیل به دست آورد.

نتیجه

حکمت صدرایی معرفت را متفاوت از دیگران تعریف و تحلیل می‌کند. اعتقاد به هم‌سنجی علم با وجود، و مخالفت با تفسیر علم به اموری مانند اضافه، کیفیت و ...، ویژگی دیدگاه صدرا درباره علم است. این تحلیل مبنای تعریف علم با عناصر وجودی گشته و نوع تعاریف صدرا از علم، با مفاهیم وجودی و هستی‌شناختی شکل گرفته است.

این نظریه راه را برای برقراری پیوند وجودی میان عالم و معلوم هموار کرده و تحلیل‌های ثانویه از ارکان هستی‌شناختی آن، معلوم بالذات را به‌عنوان حقیقتی معادل هویت علم نشان می‌دهد؛ بنابراین باید گفت که میان علم و معلوم اتحاد وجودی برقرار است، همچنان که در تحلیل علم رأی ملاحظه‌را بر وجود بودن علم استقرار یافت درباره معلوم نیز همین اعتقاد ثابت می‌شود.

نکته دیگر اینکه هویت عالم نیز امری جدا از این دو نیست و علاوه بر سنخیت و اتحاد وجودی، اشتراک در هویت (تجرد) نیز میان این سه رکن، مشترک است. بدین ترتیب می‌توان علم را از سه زاویه مرتبط به هم تحلیل کرد: علم، عالم و معلوم. از میان این سه رکن، معلوم در مقام تحلیل به دو قسم معلوم بالذات و بالعرض منقسم می‌شود. این دو قسم در دو مبحث مهم فلسفه معرفت کاربرد و تأثیر دارند. معلوم بالذات در حوزه هستی‌شناسی معرفت و مبحث اتحاد عقل و عاقل و معقول و معلوم بالعرض در حوزه معرفت‌شناسی و مبحث مطابقت و واقع‌نمایی معرفت. بازشناسی معلوم بالذات، امکان لازم برای تحصیل قاعده اتحاد عاقل و معقول را تأمین می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. قید «وضعیه» برای روشن شدن این است که ماده مورد بحث، همان است که دارای ویژگی‌هایی از جمله وضع، این، متی و... می‌باشد؛ نه ماده به معنای قوه و استعداد قبول فعلیت در یک موجود.
۲. رسالتان فی التصور و التصدیق: رسالة التصور والتصديق ملاصدرا، ص ۴۶.
۳. این مطلب با این سخن که معلوم بالذات، معلوم به علم حضوری است، تأیید می‌شود؛ زیرا علم حضوری همان وجود معلوم است که برای عالم حاضر می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.
 ۲. ابن سینا، ۱۴۱۱ق، *التعلیقات*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب العلوم الاسلامی.
 ۳. ابن کمونه، بی تا، *کتاب الجدید فی الحکمه*، بغداد: جامعه البغداد.
 ۴. اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت: الدارالاسلامیه.
 ۵. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
 ۶. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
 ۸. _____، ۱۳۷۹، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: اسراء.
 ۹. رازی، قطب‌الدین و ملاصدرا، ۱۴۱۶ق، *رسالتان فی التصور والتصدیق*، تحقیق مهدی شریعتی، قم: اسماعیلیان.
 ۱۰. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۰ق، *المباحث المشرقیه*، بیروت: دارالکتب العربی.
 ۱۱. زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۶۱ (الف)، *اللمعات الالهیه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۲. _____، ۱۳۶۱ (ب)، *منتخب الخاقانی*، تهران: مولی.
 ۱۳. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۰ (الف)، *اسرارالآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۱۵. _____، ۱۳۶۰ (ب)، *الشواهد الربوبية*، مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۱۶. _____، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغيب*، با تعليقات ملاعلي نوري، تصحيح محمد خواجهوي، تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۱۷. _____، ۱۳۶۷، *آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح رساله التصور و التصديق*، مهدی حائری یزدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي ايران.
۱۸. _____، ۱۳۷۷، *المظاهر الالهية*، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، قم: بوستان كتاب.
۱۹. _____، ۱۳۸۰، *المبدء و المعاد*، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه (بوستان كتاب).
۲۰. _____، ۱۳۸۲، *الحاشية على الالهيات*، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر.
۲۱. _____، ۱۴۱۰ق، *الاسفار الاربعة*، بيروت: داراحياء التراث العربي.
۲۲. _____، ۱۴۲۰ق، *المشاعر*، مقدمة هنري كربين، بيروت: موسسه التاريخ العربي.
۲۳. _____، ۲۰۰۰م، *كتاب العرشية*، صدر المتألهين، تعليق و تصحيح فاتن محمد خليل اللبون فولادكار، بيروت: موسسه تاريخ العربي.
۲۴. طوسي، نصيرالدين، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
۲۵. عبوديت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت متعالیه*، تهران و قم: سمت و مؤسسه امام خميني (ره).
۲۶. غزالي، ابوحامد، ۱۹۶۱م، *مقاصد الفلاسفة*، مصر: دارالمعارف.
۲۷. فيض كاشاني، ملا محسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه (بوستان كتاب).
۲۸. مصباح يزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبليغات اسلامي.
۲۹. _____، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم اسفار*، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني (ره).
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: صدر.
۳۱. میرداماد، محمداقبر، ۱۳۷۶، *تقويم الايمان*، تهران: ميراث مکتوب.
۳۲. _____، ۱۳۷۹، *جدوات و يواقيت*، تهران: ميراث مکتوب.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی