

بررسی تأثیر نظریه تطابق عوالم

در معرفت‌شناسی صدر^{رحمته}

سیداحمد غفاری قره‌باغ^۱ و احمد واعظی^۲

چکیده

مسئله حکایت‌گری مفهوم ذهنی نسبت به خارج، مسئله معرفت‌شناسانه بسیار مهم و کلیدی است. پرسش تاریخی که در این باره وجود دارد اینکه آیا مفاهیم ذهنی به لحاظ ماهیت و حقیقت، با عین خارجی، عینیت دارند یا صورت ادراکی صرفاً شبیح برای موجود خارجی است؟

صدرا هیچ‌کدام از رویکردهای معروف در این زمینه را نمی‌پذیرد و براساس نظریه تطابق عوالم، به این‌همانی وجودی میان صورت ذهنی و خارجی معتقد می‌گردد و آن را مناط علم معرفی می‌نماید. در این نوشتار، به تحقیق و تبیین این نگاه پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: علم، حکایت، وجود ذهنی، وجود خارجی، تطابق عوالم.

تاریخ دریافت: ۹۲/۱/۷

تاریخ تأیید: ۹۲/۳/۲

۱. استاد همکار جامعه‌المصطفی^ع العالمیه، استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران (yarazegh@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم^ع.

مقدمه

مسئله حکایت‌گری مفهوم ذهنی نسبت به خارج، مسئله معرفت‌شناسانه بسیار مهم و کلیدی است. پرسش تاریخی که در این باره وجود دارد اینکه آیا مفاهیم ذهنی به لحاظ ماهیت و حقیقت، با عین خارجی، عینیت دارند یا صورت ادراکی فقط شبیح برای موجود خارجی است؟ به عبارت دیگر، بحث معرفت‌شناسانه در این باره بدان شکل مطرح می‌گردد که با توجه به اینکه شناخت ما به جهان خارجی به وسیله صورت‌های ذهنی است، این پرسش معرفت‌شناختی قابل پیگیری است که آیا این صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، شبیح‌ها یا بازنمون‌هایی از عین خارجی‌اند یا اینکه آنها به لحاظ ماهیت، عین شیء خارجی‌اند؟ قائلان به عینیت ماهوی میان مفهوم ذهنی و شیء خارجی، به قائلان به «نظریه وجود ذهنی» شناخته می‌شوند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۲۱۰).

۱. نظریه تطابق عوالم

در هستی، چهار مرتبه عمده وجودی موجود است که عبارت‌اند از مرتبه طبیعت، مثال، عقل و حضرت اسمای الهی. نظریه تطابق عوالم بیان‌کننده این ایده است که اگر موجودی در مرتبه‌ای موجود باشد، از آنجا که مرتبه وجودی و تشکیکی مقدم بر او باید کمالی بیش از او داشته باشد، پس مرتبه بالاتر، وجود جمعی مرتبه پایین‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر نوعی در مرتبه مادی و جسمانی موجود باشد، این نوع، وجود حقیقی و در عین حال جمعی در عالم مثال و در عالم عقل و در مرتبه الوهیت دارد. البته طبعاً با توضیحات پیش‌گفته روشن شد که وجودی که در مرتبه جسمانی است، وضعیت جسمانی دارد؛ ولی وجود این نوع در مرتبه مثال و عقل، جسمانی نخواهد بود؛ بنابراین در عالم مثال، به وجود مثالی و در عالم عقل به وجود عقلی و در مرتبه الوهی، به وجود حضرت اله موجود است. همین سخن درباره موجوداتی که وجود مثالی دارند نیز جاری است. صدر/ می‌نویسد:

خداوند متعال هیچ شیئی را در عالم صورت و دنیا نیافرید، مگر آنکه برای آن نظیر و ماندنی در عالم معنی و عقبی وجود دارد و هیچ شیئی را در عالم عقبی ابداع ننمود، مگر آنکه برای آن نظیر و ماندنی در عالم آخرت موجود است و نیز نظیری در عالم اسماء دارد و همچنین است در عالم حق و غیب‌الغیوب؛ پس هیچ چیزی در زمین و آسمان نیست، مگر آنکه شأنی از

شئون و وجهی از وجوه حق تعالی است و عالم‌ها مطابق و محاذی یکدیگرند؛ ادنی مثال برای اعلی و اعلی، حقیقت ادنی است و همچنین است تا حقیقت حقیقت‌ها و وجود وجودها (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ (الف))، ص ۸۷ / ر.ک: همان، ص ۳۳۱ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۳۰۰ / همو، ۱۳۸۲، ص ۴۲ / همو، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۰-۳۴۴ / همان، ج ۴، ص ۲۹۵ / فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸ / سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱).

صدر/ اساساً براساس همین تطابق میان مراتب و عوالم، تنزلات و ترقیات وجودی را تبیین می‌نماید و وجه و منشأ مرآتیت و دلالت موجود سفلی به موجود علوی را همین امر معرفی می‌کند؛ زیرا دلالت صرفاً در محیط دلالت وضعی می‌تواند امری ناشی از قرارداد باشد؛ ولی دلالت تکوینی و حقیقی، تابع قرارداد و لحاظ معتبر نیست و منشأ تکوینی و حقیقی نیاز دارد. بر این اساس، اگر یک رابطه تکوینی بین دال و مدلول برقرار نباشد، امکان دلالت حقیقی و مرآتیت حقیقی منتفی خواهد بود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲ / ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۵ / همو، ۱۳۶۳ (ب) ج ۱، ص ۳۸۵).

صدر/ علت نیازمندی به تعبیر رؤیا و نیز وجه سخن‌گویی انبیا بر وزان فهم عموم مردم را نیز همین تطابق میان مراتب و عوالم معرفی می‌کند. جهت اینکه اگر کسی در خواب ببیند شیر می‌خورد، عالمان تعبیر خواب، این خواب را به دستیابی به علم معنا می‌کنند، این است که شیر برای بدن مانند علم برای نفس است و یا اگر کسی در خواب ببیند که کوهی را صعود کرده و یا دریایی را ورود نموده است، تعبیر به پادشاهی می‌گردد و یا اگر کسی در خواب ببیند که ماری او را نیش زده است، تعبیر به حمله دشمن می‌گردد؛ همه این‌گونه تعبیر ناشی از همین تطابق بودن عالم حس با عالم اشباح و معانی عقلی است (ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶۸ / ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۴ / همو، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰ / همو، ۱۳۶۳ (ب) ج ۱، ص ۳۲۵).

همان‌گونه که ملاحظه شد، تفاوت روشنی میان نظریه تطابق عوالم که برخاسته از نظریه وجود جمعی می‌باشد، با نظریه تطابق مُثُل با افراد جسمانی وجود دارد؛ زیرا نظریه تطابق عوالم ناظر به همه نشئات و عوالم و مراتب وجودی است؛ پس به طور اجمالی می‌توان چنین گفت که نظریه تطابق عوالم به بررسی انحای وجودات - و نه افراد - برای ماهیت و نوع واحد می‌پردازد؛ بنابراین وجود الهی - تقدس و تعالی - نیز از آنجا که می‌تواند وجود جمعی برای ماهیات ممکن‌الوجود باشد، در تطابق عوالم دخیل می‌باشد.

۲. تدقیق درباره دیدگاه صدر/ا در باب نظریه وجود ذهنی

آنچه در دیدگاه صدر/ا به طور مسلّم مشهود است اینکه صدر/ا حضور صورت شیء نزد عالم را برای تحقق علم لازم می‌داند؛ ولی اگر مقصود از صورت، همان ذات و ماهیت شیء باشد، در این حالت می‌توان چنین گفت که وجود علمی و وجود عینی دارای ماهیت مشترکی‌اند و تفاوت‌ها ناشی از تغایر وجودات است. در چنین شرایطی مطابقت به معنای یکسانی ماهوی خواهد بود. در این نوع نگاه، به همان دیدگاه تطابق ماهوی مشائین می‌رسیم و مشکلات متنوعی که در دیدگاه مشاء ارائه شد، بروز خواهد نمود؛ اشکالاتی همچون ناسازگاری با نظریه اصالت وجود و... که صدر/ا حتماً نمی‌توانسته است بی‌توجه به این اشکال‌ها بوده باشد، مگر اینکه برای رفع این مشکل، این نوع نگاه صدر/ا را معطوف به عقبه فکری اصالت ماهوی صدر/ا بدانیم که احتمالی بس دور و غریب است. چگونه ممکن است کسی پس از مدت‌ها غور و تحقیق در بینش اصالت وجود، به لوازم آن در نظریه مهمی همچون نظریه وجود ذهنی پی نبرده باشد. سنگ‌بنا و پایه ساختار نظریه وجود ذهنی، این‌همانی ماهوی میان صورت ذهنی و خارج می‌باشد، در حالی که طبق تفسیر رایج از اصالت وجود اساساً ماهیتی در خارج موجود نیست تا صورت ذهنی با او عینیت یابد؛ بنابراین سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. طبق تفسیر صحیح نیز وجود در تحقق و صاحب اثر بودن، اولویت نسبت به ماهیت دارد و ماهیت به تبع وجود، دارای موجودیت و اثر دار بودن می‌باشد. طبق این تفسیر نیز در همه احکامی که ماهیت دارا می‌باشد، آن احکام را به تبعیت از وجود، دارا می‌باشد. بر این اساس، نمی‌توان این‌همانی ماهوی را مناط برای توضیح انکشاف و این‌همانی ذهن و وجود خارجی قرار داد. به عبارت دیگر، حتی اگر این‌همانی ماهوی میان ذهن و خارج برقرار باشد؛ ولی منشأ علم نمی‌باشد؛ زیرا باید پیش از این‌همانی، یک این‌همانی عینی و وجودی برقرار باشد تا این‌همانی ماهوی به دنبال آن برقرار گردد.

از این رو، ضروری است بدین نکته توجه شود که اگر قرار است این‌همانی و حکایت بین صورت ذهنی و خارج عینی تبیین گردد، این تبیین براساس اصالت وجود و این‌همانی وجودی باشد.

۳. تبیین حقیقت علم حصولی براساس تطابق عوالم

برای تبیین علم حصولی براساس اصالت وجود، لازم است به این نکته بسیار کلیدی توجه گردد که ما در علم حصولی، با حکایت‌گری صورت ذهنی مواجه‌ایم. پرسش مهم و راهبردی که در این میان مطرح است اینکه صورت ذهنی - که در وعایی غیر از وعای عین خارجی موجود است و به عبارت دیگر، به وجود دیگری موجود است - چرا و بر چه اساسی از شیء خارجی، آن هم نه هر شیء‌ای، بلکه یک شیء خارجی خاص حکایت می‌کند؟

پاسخ به پرسش پیش‌گفته، ناشی از ساده‌انگاری خواهد بود اگر به ارتباط مصنوعی و قراردادی ارجاع داده شود؛ زیرا بالوجدان، یک ارتباط حقیقی و تکوینی میان شیء خارجی و صورت ذهنی مشاهده می‌گردد؛ زیرا یک شیء با شیء دیگر، اگر ارتباط تکوینی نداشته باشد، پس به چه جهت نشانگر اوست؟ ممکن است گفته شود سخن مذکور سخنی غیرمستدل است. با وجود عدم پذیرش سخن مذکور، اساساً آن را به عنوان یک اشکال تلقی نمی‌کنیم؛ زیرا زیبایی و صحت یک سخن و ایده، لزوماً به استدلالی بودن آن نیست؛ وجدانی بودن و معلوم حضوری بودن حکایت صورت ذهنی نسبت به شیء خارجی، از آشکارترین معلوماتی است که در اختیار هر انسانی فراهم است؛ هرچند اگر در سخن پیش‌گفته، تأمل گردد، استدلال مورد نیاز برای آن نیز ارائه شده است. چرا صورت ذهنی در ذهن همه انسان‌ها به طور یکنواخت به شیء خارجی و آن هم نه هر شیء خارجی دل‌بخواه اشاره می‌نماید؟ همین نکته به عنوان استدلال بر این مطلب که اولاً، حکایت میان صورت ذهنی و شیء خارجی رخ می‌دهد و ثانیاً، یک ارتباط تکوینی و غیرقراردادی از این حکایت، حمایت و پشتیبانی می‌نماید، می‌تواند مورد توجه قرار گیرد؛ هرچند مورد نیاز نیست.

پس ما برای تبیین علم حصولی و حکایت‌گری صورت ذهنی از شیء خارجی، نیازمند تبیینی هستیم که در آن ارتباط تکوینی میان صورت ذهنی و شیء خارجی ارائه گردد. به همین دلیل بوده است که حکیمان مشائی برای تبیین این ارتباط، به این‌همانی ماهوی دلالت می‌نمودند؛ زیرا ذات در نزد آنها مترادف با ماهیت تلقی می‌گردید و در نتیجه، برای شناخت خود و ذات یک شیء، باید ماهیت آن شیء را شناخت. بر این اساس، در نزد حکیم مشائی، صورت ذهنی، عینیت ماهوی با شیء خارجی دارد تا این عینیت، توجیه‌گر حکایت طبیعی و تکوینی صورت ذهنی باشد. اساساً در افق حکیم مشائی، تطابق وجودی بر فرض امکان آن، دردی را دوا نمی‌کند؛ زیرا نهایت

نگاه حکیم مشاء به این نقطه می‌انجامد که وجود از عرضیات عام اشیاست (ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲) و برای شیء‌شناسی، افاده‌ای نمی‌کند. اساساً به همین دلیل بوده است که مشائین، خود علم را نیز به ماهیت موجود در ذهن تعریف می‌نمودند. اینکه در موارد متعدد، علم را با عبارت «الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن» معرفی نموده‌اند، از همین باب است؛ همچنان که صدرای تذکر داده است، مقصود از واژه «صورت» در عبارت مذکور، اصطلاحاً همان ماهیت موجود در ذهن است. وی می‌نویسد: «مقصود از صورت نزد آنها (حکیمان مشائی) ماهیت شیء است که به وجودی غیر از وجود خارجی موجود است» (همو، ۱۳۶۳ (الف)، ص ۱۱۰).

البته روشن است که طبق مبانی پیش گفته، مطابقت ماهوی موجود ذهنی و معلوم، شرط علم می‌باشد که در برخی از تعاریف، این شرط نیز به تصریح ذکر شده است (ر.ک: همان، ص ۱۰۱). به نظر می‌رسد عبارت علامه طباطبائی در موقعیت تعریف علم حصولی نیز هم‌نوا با همین نگاه می‌باشد که می‌نگارد: «حضور معلوم برای عالم، یا با ماهیت معلوم است که به آن علم حصولی اطلاق می‌گردد و یا این حضور با حضور وجود معلوم است که به آن علم حضوری گفته می‌شود» (طباطبائی، ۱۹۷۵، ص ۱۳۶)؛ زیرا در این عبارت، فارق علم حصولی از علم حضوری، به حضور ماهوی و وجودی ارائه شده است که البته به قرینه مقابله با حضور وجودی، مقصود از حضور ماهوی، حضور ماهیت بدون وجود خارجی و بدون آثار خارجی خواهد بود.

اما نزد حکیم صدرایی، از آنجا که هویت شیء، همان وجود شیء است و ماهیت، طفیلی وجود می‌باشد؛ بنابراین برای شناخت شیء باید به شناخت چگونگی وجود آن شیء اقدام نمود. به عبارت دیگر، برای تبیین هویت علم باید به این نکته توجه گردد که به واقعیتی اشاره می‌کنیم که حکایت‌گر و نشانه برای موجود دیگر می‌باشد. فقط در صورتی ممکن است که موجودی چنین شأنی داشته باشد که «وجود برتر» نسبت به معلوم را دارا باشد.

بر این اساس، برای شناخت شیء خارجی مادی باید به وجودی علم یابیم که یا همان شیء مادی باشد و یا نشانگر شیء مادی باشد و برای شناخت شیء خارجی مثالی و عقلی نیز باید به همان شیء مثالی و عقلی علم یابیم و یا در صورت عدم امکان، به شیئی علم یابیم که نشانگر آن شیء مثالی و عقلی گردد.

۴. منشأ حکایت‌گری صورت مفارق ذهنی از موجود مادی

حال درباره علم به شیء خارجی مادی، صدرای معتقد است انسان، امکان علم بی‌واسطه و علم

حضوری به شیء مادی ندارد؛ زیرا به نظر صدر/ اساساً علم یعنی «موجودیت چیزی نزد چیز دیگر». به عبارت دیگر، «حضور شیء نزد عالم» ملاک علم است و عالم کسی است که معلوم نزد او حضور دارد. صدر/ در این باره می‌نویسد:

علم را چنین تعریف نموده‌اند که «علم عبارت از صورت حاصل از شیء نزد نفس می‌باشد» حال آنکه این تعریف، صحیح نیست؛ زیرا در علم نفس به خودش و در علم نفس به صورت‌های ذهنی نمی‌توان این تعریف را تطبیق داد و از سوی دیگر، این تعریف مستلزم این تقیصه است که علم خداوند به مخلوقات، از راه صورت‌های آنها باشد و نه به خود آنها؛ فلذا تعریف صحیح و حق صریح، همان است که سابقاً به آن اشاره نمودیم و آن این است که علم، عبارت از حضور شیء مجرد از ماده نزد شیء دیگر است و همین تعریف است که نقطه بازگشت تعریف فیلسوف اعظم (ارسطو) ... می‌باشد که علم را به عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده تعریف نمود ...؛ زیرا عدم غیبت، همان حضور است و حضور نیز چیزی غیر از وجود نیست. مخصوصاً که قرآن مجید ناطق بر صحت این تعریف است که در بسیاری از مواضع بر آن تصریح نموده است؛ مانند این بیان شریف خداوند متعال: «فَلَنُقْضَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ» که تصریح می‌نماید بر اینکه علم خداوند متعال، همان عدم غایب بودن اشیا از او می‌باشد و مانند این بیان شریف قرآنی که می‌فرماید: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» چگونه ممکن است اشیا از او غایب باشند، حال آنکه او همراه اشیا می‌باشد؛ زیرا «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»؛ چون قیام‌بخش به شیء ممکن نیست که مفارق از او باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ (الف)، ص ۲۶۳ / ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰ / همان، ج ۶ ص ۴۱۶ / همان، ص ۱۵۱-۱۶۳ / همان، ج ۳، صص ۳۵۴، ۴۵۰ و ۴۹۳ / همان، ج ۸، ص ۱۶۳ / همو، ۱۳۸۷، ص ۷۰-۳۸۹ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳-۳۴۹ / همو، ۱۴۲۲، ص ۳۶۶-۳۷۸ / همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸).

همان‌گونه که در عبارت پیشین مشاهده گردید، صدر/ حضور و عدم غیبت معلوم مجرد برای عالم را به عنوان هویت علم معرفی می‌کند. وی در عبارت دیگری در مقام تعلیل برای اشتراط تجرد معلوم و نفی علم به موجود مادی سخن کسی را که گمان نموده است که صورت‌های مادی با وجود آغشته‌بودن به مواد و امتزاج با اعدام و ظلمت‌های ملازم با مکان و زمان و وضع، صورت‌های علمی‌اند که نزد حق تعالی حضور علمی دارند را سخن بسیار سخیفی می‌داند؛ زیرا به اعتقاد صدر/، استدلال برهانی، قائم است بر آنکه این‌گونه از وجود مادی، وجودی ظلمانی است

که حتی از خود نیز پنهان است؛ بنابراین حضورش برای خودش، عین غیبتش از خودش می‌باشد و جمعیتش عین افتراقش و وحدتش عین کثرتش و اتصالش عین افتراق می‌باشد. به عبارت دیگر، موجود مادی نه برای خود و نه برای هیچ موجود دیگری حضور ندارد؛ زیرا موجود مادی، متصرم است و موجود متصرم و غیرقار، آنی در مکانی و زمانی و جوهری قرار ندارد تا مورد علم قرار گیرد؛ بنابراین برای علم به او نمی‌توان سخن از علم حضوری به میان آورد (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰ / همان، ج ۳، ص ۲۹۷ / همان، ص ۲۹۸ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸ / طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷، حاشیه ط).

صدر/ در ادامه به سخن کسانی که تجرد و مادیت را به سبب عروض اضافه، قابل رفع می‌دانند، اشاره نموده و می‌نویسد:

حال ای انسان عالم! اگر چنین صورتی - با وجود اینکه به سبب سقوط در ماده وضعی، قابل درک حسی نیست، چه برسد به اینکه مدرک خیالی و عقلی بوده باشد - حاضر نزد باریتعالی و معلوم بالذات برای باریتعالی گردد؛ پس چگونه ممکن شده است که معقول بماهو معقول، صورت مادی بوده باشد که طبعاً قابل قسمت مقداری و اشاره وضعی خواهد بود، حال آنکه وجود عقلی مابین با وجود وضعی است و به سخن کسی که می‌گوید مکونات جسمانی، هرچند که ذاتاً جسمانی هستند؛ لیکن در نسبت با مبدأ اول تعالی، معقول و ثابت و غیرمتغیرند، اعتنا ننما؛ زیرا نحوه وجود فی‌نفسه، قابل تبدیل به سبب عروض اضافات نمی‌باشد و مادیت و تجرد، صفات خارج از ذات نیستند که قابل تبدیل و تغییر باشند؛ همان‌گونه که جوهریت جوهر و وجود جوهر و عرضیت عرض و وجود عرض، یک چیز هستند؛ همان‌طور که یک شیء به اعتباری، جوهر و به اعتبار دیگر عرض نمی‌باشد، به همان ترتیب یک شیء به دو اعتبار، مادی و مجرد نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵).

اینکه مادیت، مانع برای معلومیت است، سخن مختص به صدر/ می‌باشد. آنچه تاکنون ارائه گردید، دیدگاه رسمی صدر/ درباره امکان تعلق علم به مادیات بود؛ ولی صدر/ یک دیدگاه غیررسمی و غیررایج نیز دارد که بر آن اساس، مادی می‌تواند با تحفظ بر سیلان و تصرمش، همچنان متعلق علم نیز واقع گردد (ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۱۰۵-۱۰۶ / همان، ص ۸۹ / همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۰)؛ زیرا حکیمان مشائی، علم حسی را علم مادی می‌دانند و اساساً شرط علم حسی را مقارنت با ماده می‌دانند. خود صدر/ در مقام نقل سخن پیشینیان، تصریح می‌کند که آنان تجرد از عوارض غریبه را شرط معلومیت می‌دانند؛ پس علم، محصول تجرید

است. اگر در فرایند تجرید، تجرید از عوارض غریبه - و نه از ماده - رخ دهد، علم حسی رخ خواهد داد و هرچه این تجرید عمیق‌تر باشد، کیفیت برتری از علم رخ خواهد داد (ر.ک: همان، ص ۱۵۳-۱۵۴). البته *ابن سینا* بر تجرد از ماده به عنوان شرط معقولیت - و نه شرط معلومیت - تصریح می‌کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۸۵ / ر.ک: رازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۷۸، هامش).

حال که امکان علم بی‌واسطه به شیء مادی یا همان علم حضوری به شیء مادی، منتفی می‌باشد؛ پس تنها راه چاره برای علم به شیء مادی، علم باواسطه یا همان علم حصولی است؛ یعنی برای علم به شیء مادی باید از طریق وساطت صورت مفارق به آن شیء مادی علم یافت. *صدر* می‌نویسد:

آری! اگر چنین بیان شود که این صورتهای مادی به واسطه صورتهایی مفارق نزد خداوند حضور دارند و بدین ترتیب، به تبع آن صورتهای، این امور مادی حضور بالعرض دارند و معلوم بالعرض هستند، سخن موجهی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۶).

اکنون که تنها راه حل برای معلومیت شیء مادی، ادراک به وساطت صورت مفارق و علمی است، زمان آن فرارسیده است که یک پرسش بسیار مهم طرح گردد و آن اینکه چگونه ممکن است حضور صورت مفارق از ماده، مایه علم به شیء مادی شود؟ آیا حضور صورت مجرد، همان حضور شیء مادی است؟ قطعاً چنین نیست؛ زیرا حضور شیء، غیر از وجود آن شیء نیست؛ بنابراین همان‌گونه که وجود شیء مادی غیر از وجود صورت مفارق است، حضور صورت مفارق نیز نمی‌تواند حضور شیء مادی محسوب گردد. افزون بر اینکه اساساً از نگاه *صدر*، شیء مادی بر خلاف صورت مفارق، حضورپذیر نیست.

از سوی دیگر، نمی‌توان سخن از ارتباط قراردادی و مصنوعی و جعلی میان صورت مفارق و شیء مادی به میان آورد؛ زیرا اگر ارتباط این دو، ارتباط مصنوعی و جعلی بود، تابع جعل و قرارداد می‌گشت و عمومیت نمی‌داشت؛ ولی به بدهت می‌دانیم که در ذهن همگان حتی اطفال و بادیه‌نشینان دور از قراردادها و قوانین نیز این ارتباط فراهم است.

اینجاست که حکیمان مشائی برای پاسخ به این پرسش، به راه‌حل این‌همانی ماهوی دست یازیده‌اند تا تبیین آیه‌بودن صورت مفارق نسبت به شیء مادی را ارائه کنند؛ با این توضیح که از دیدگاه حکیم مشائی، حکایت و انطباق صورت ذهنی نسبت به موجود خارجی، ناشی از این‌همانی ماهوی و حمل هوهوی ماهوی میان واقعیت منطبق‌شونده - صورت ذهنی - و واقعیت دیگر

- موجود خارجی - می‌باشد. *ابن سینا* تأکید می‌کند که ماهیت شیء در تحقق خارجی و تحقق ذهنی محفوظ می‌باشد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۰). همان‌گونه که گذشت، *ابن سینا* علم به هر چیزی را عبارت از حصول ماهیات آن اشیا نزد نفوس انسانی به صورت مجرد از مواد خارجی می‌داند (ر.ک: صدرالمآلهین (الف)، [بی‌تا]، ص ۱۲۶)؛ حصولی که در آن، ماهیت بدون آثار موجود خارجی محقق می‌شود و همین، معرفّ ذهنی بودن ماهیت است؛ پس اگر ماهیت دارای آثار متوقع بود، ماهیت خارجی بوده و اگر ماهیت دارای آثار متوقع نبود، ماهیت ذهنی است. بر این اساس، برای تحقق عملیات حکایت، لازم است دو واقعیت، موجود باشد. این دو واقعیت، ماهیت واحدی داشته باشند؛ یکی از این دو واقعیت، آثار مورد انتظار از ماهیت را نداشته باشد، برخلاف دیگری که آثار متوقع از ماهیت را داراست.

۵. نقد دیدگاه مشاء

الف) این دیدگاه به پرسش اصلی ما هیچ پاسخی نمی‌دهد. به عبارت دیگر، اینکه ما با دو واقعیت مواجه گردیم که به لحاظ ماهوی مشترک بوده و یکی از آن دو، بی‌اثر و دیگری دارای آثار متوقع است، هیچ پیوندی با گزینه حکایت‌گری و نشان‌گری فراهم نمی‌کند. اینکه صورت مفارق، حاکی از شیء مادی است، آیا بدین جهت است که به لحاظ ماهوی با شیء مادی مشترک است؟ قطعاً پاسخ، منفی است؛ زیرا افراد ماهیت نوعیه به لحاظ ماهوی، اشتراک دارند؛ ولی به هیچ عنوان نمی‌توان این اشتراک ماهوی را مناط برای حکایت‌گری افراد یک ماهیت نوعیه از یکدیگر قرار داد؟ آیا می‌توان گفت این خاک، حکایت از آن خاک می‌کند؟ و یا آیا می‌توان گفت علی منطبق بر حسن است؛ زیرا به لحاظ ماهوی متحدند؟! قطعاً این سخنان، غلط‌اند، حال آنکه به وضوح و وجدان، صورت مفارق ذهنی، منطبق و حاکی از شیء خارجی است.

ممکن است گفته شود اینکه صورت ذهنی، آثار متوقع از ماهیت را ندارد، منشأ حکایت‌گری از صورت خارجی است که آثار ماهیت را دارا می‌باشد؛ ولی این سخن نیز سخن بیهوده‌ای است؛ زیرا:

۱. چگونه ممکن است الف و باء، در ماهیت مشترک باشند؛ ولی الف و باء، آثار ماهیت را نداشته باشد؟ آیا مثلاً می‌توان گفت ماهیت درخت خارجی و ذهنی، یکسان است؛ ولی درخت ذهنی، ویژگی‌های هویتی درخت بودن - همچون جوهریت و رشد - را ندارد؟ این موضوع، کاشف

از عدم اتحاد ماهوی می‌باشد.

۲. اینکه الف - فرد ذهنی - آثار ماهیت را ندارد، چرا مناط برای حکایت‌گری دارد؟ چه ارتباط تکوینی میان اثرنداشتن و حکایت‌نمودن وجود دارد؟ آیا اگر ماهیت بدون اثر توقع بود - فارغ از غیرمنطقی‌بودن این تعبیر - خاصیت حکایت‌گری می‌یابد؟

۳. اساساً براساس اصالت وجود، ماهیت اگر حکایت داشته باشد، به دلیل شباهت وجودی خواهد بود؛ پس منشأ حکایت‌گری را باید در جای دیگری یافت.

۶. منشأ حکایت‌گری صورت مفارق ذهنی از موجود مادی براساس دیدگاه حکمت متعالیه

همچنان‌که مشاهده شد، حکایت‌گری صورت ذهنی از نگاه مشاء به اتحاد ماهوی موجود ذهنی و خارجی مستند گردیده است. منطقی‌اً این سخن بر اصالت ماهیت مبتنی است؛ ولی *صدر* براساس مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و تشکیک وجود، نمی‌تواند چنین تحلیلی را در فلسفه خویش ارائه نماید؛ زیرا - براساس تحلیل صحیح از اصالت وجود - احکام ماهیت از نگاه *صدر*، تابع وجود است؛ یعنی اگر ماهیت دارای حکم و صفتی باشد، آن حکم اولاً و بالذات برای وجود است و ثانیاً و بالتبع برای ماهیت می‌باشد. البته براساس تحلیل دیگری از اصالت وجود، ماهیت صرفاً تصویری از واقعیت عینی است و دارای مابه‌ازای عینی نیست. بر این اساس، در واقع ماهیت در خارج موجود نیست تا عینیت ماهوی میان موجود خارجی و ذهنی، منشأ انطباق صورت مفارق بر شیء خارجی گردد.

پس اگر شیء مادی خودش نمی‌تواند نزد عالم حضور یابد و قرار بر آن باشد که صورت مفارق، حاکی و نمایه برای شیء مادی باشد؛ پس باید یک این‌همانی وجودی میان صورت مفارق و شیء مادی مقرر باشد تا بدان وسیله بتواند حکایت‌گری نماید.

از این رو، طرحی که *صدر* و حکمای حکمت متعالیه برای تأمین علم و آگاهی از شیء مادی ارائه نموده‌اند، این است که برای این منظور باید به وجود مثالی این شیء مادی عالم گردیم؛ زیرا این امر، تنها راه برای علم به شیء مادی است. اساساً حقیقت انطباق و حکایت و رابطه حقیقی و غیر قراردادی و غیرمصنوعی میان حاکی و محکی، ناشی از این‌همانی وجودی و وحدت تشکیکی حقیقی و عینی وجود برتر - که عبارت از وجود جمعی است - و وجود غیر برتر و ناقص - که عبارت از وجود خاص است - می‌باشد. به

عبارت دیگر، ما می‌توانیم براساس نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود، به انطباق وجود برتر و واقع در مرتبه برتر بر وجود اضعف و واقع در مرتبه مادون معتقد باشیم و این فقط ناشی از نحوه وجود کامل است که ایجاب‌کننده این انطباق و حکایت می‌باشد؛ زیرا در مراتب تشکیکی، هر مرتبه مادون، معلول برای مرتبه مافوق محسوب می‌شود. بر این اساس، برای علم به مرتبه مادون، هم می‌توان به خود آن مرتبه مادون و هم می‌توان به مرتبه مافوق آن توجه کرد؛ زیرا توجه به مرتبه مافوق، توجه به مرتبه علت است که همه کمالات معلول را در خود داراست. البته جای هیچ تردیدی نیست که این انطباق حقیقی، در ذهن به صورت انطباق ماهوی جلوه می‌کند؛ ولی بی‌شک، این‌همانی‌های ماهوی براساس اصالت وجود، ناشی از این‌همانی‌های وجودی است. حال اگر توجه علمی به مادون به جهت مادیت ممکن نباشد، طبعاً تنها راه علم به آن از طریق توجه به موجود اشرف از آن - که علت آن است - خواهد بود.

بر این اساس، می‌توان گفت انطباق و حکایت؛ اولاً و بالذات، وصف واقعیت بالذات خارجی است که همان وجود می‌باشد و این انطباق، ناشی از تشکیک موجود میان موجودات خارجی است. از این رو، در معرفی مناط علم و مناط انطباق و حکایت، غلط است که به این‌همانی ماهوی ارجاع گردد، بلکه باید به منشأ این‌همانی ماهوی اشاره شود که همان این‌همانی وجودی میان وجود جمعی و وجود خاص است.

۷. تحقیقی در عنوان ذهن

با توجه به نکاتی که تاکنون ارائه شد، می‌توان چنین گفت که خطاب «ذهنی بودن» برای علم، ناشی از همین نشانگر بودن موجود برتر نسبت به وجود خاص است. از این رو، وجود مفهوم را «وجود ذهنی» می‌خوانند. البته وجود ذهنی از حیث ظلیت برای وجود علم، وجود ظلی نیز نامیده می‌شود. صدر می‌نویسد: «وجودی که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد... را وجود ذهنی و ظلی می‌نامند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶).

آیت‌الله جوادی *آملی* نیز در این باره می‌نگارد:

وجود ذهنی، ظل وجود خارجی علم است، نه وجود خارجی معلوم؛ یعنی علم به وجود خارجی در نفس موجود است؛ لیکن نحوه این وجود، مانند انحای وجودهای نفسانی دیگر، مانند عدل، قدرت، تقوا و... نیست که فقط

خود را روشن کنند، بلکه این وجود خاص حقیقی است که متعلق خود را روشن می‌نماید و چون نور حقیقی، ظاهر به ذات و مظهر به غیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۲ / ر.ک: همان، صص ۹۶، ۹۸ و ۱۵۳).

بنابراین، عنوان «ظلیت» عنوانی است که در اثر مقایسه وجود ذهنی با وجود علم حاصل می‌شود؛ ولی عنوان ذهنیت، اساساً عنوانی است که در اثر مقایسه دو واقعیت نسبت به یکدیگر - که یکی حالت حکایت و ظلیت نسبت به دیگری دارد - شکل می‌گیرد. محکی و عین خارجی که مقصد این حکایت است، تفاوتی نمی‌کند که عین خارجی باشد و یا یک مفهوم حاضر در نزد نفس باشد. در واقع در این فرض، یک وجود ذهنی - یک ذهن - ناظر و حاکی بر یک وجود ذهنی دیگر - ذهن دیگر - شده است؛ بنابراین می‌توان گفت هیچ مفهومی ذاتاً یک وجود ذهنی نیست، بلکه یک مفهوم فقط زمانی یک وجود ذهنی است که فی‌نفسه در نظر گرفته نشود و با واقعیت دیگری مقایسه شود؛ پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر موجود ذهنی، خود نیز یک موجود خارجی است؛ آنگاه که فی‌نفسه در نظر گرفته شود. صدر/ می‌نویسد: «این وجودی که ماهیت در نفس دارد نیز یک وجود خارجی است، اگر فی‌نفسه لحاظ گردیده و بدون اعتبار مابه‌ازاء در نظر گرفته شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

و اگر خارجیت، مساوق با منشأ اثر بودن باشد؛ پس مفاهیم نیز اگر فی‌نفسه در نظر گرفته شوند و به چیزی مقایسه نشوند، خارجی‌اند؛ بنابراین منشأ آثاری خواهند بود، هرچند در هنگام مقایسه با شیء خارجی، آثار آن شیء خارجی را نداشته باشد (ر.ک: زنوزی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۶ / ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۴، تعلیقه علامه / همان، ص ۲۸۶).

براساس آنچه تاکنون ارائه گردید، می‌توان سه گزینه و سه حیث را از یکدیگر تفکیک نمود:

(الف) خود شیء موجود در نفس به عنوان موجود خارجی و فی‌نفسه که موجودی در قبال و در عرض موجودات خارجی دیگر است و محصول مقایسه با چیزی نیست (وجود علم).

(ب) ماهیت این امر فی‌نفسه در مقایسه با وجود آن (موجود ظلی).

(ج) همین وجود؛ ولی در مقایسه با معلوم بالعرض خارجی (موجود ذهنی).

منشأ ذهنی بودن وجود علم - همان‌گونه که گذشت - ناشی از وجود برتر بودن وجود ذهنی برای ماهیت موجود خارجی است؛ بنابراین می‌توان ماهیت شیء خارجی را بر این وجود ذهنی فقط به حمل حقیقت و رقیقت حمل کرد؛ ولی به حمل شایع نمی‌توان چنین حملی نمود؛ زیرا وجود ذهنی، از آنجا که وجود برتر برای ماهیت شیء خارجی است، صرفاً واجد آثار ماهیت خارجی نیست، بلکه واجد آثاری است که از افق شیء خارجی فراتر است؛ به عنوان مثال، درخت ذهنی،

درخت نیست؛ یعنی صرفاً واجد آثار درخت بودن نیست، بلکه آثار اقوی از آن را داراست؛ بنابراین درخت ذهنی، در مقایسه با درخت خارجی، وجود برتر است. البته درخت ذهنی، درخت خارجی به حمل حقیقت و رقیقت است.

صدا در بیانی متناسب با سخن پیش گفته می نویسد:

برای اشیای نوعی و مفاهیم محدود (یعنی برای ماهیات) مانند انسان، فلک، زمین، آب و غیر آن، نحوه‌های مختلفی از وجود و تحقق است؛ ... که برخی از آنها وجود طبیعی و برخی دیگر، تحقق نفسی و برخی دیگر، تحقق عقلی و برخی دیگر، وجود الهی دارند. آنگاه که تو، زمین و یا آسمان را تخیل و یا تعقل نمایی، در عقل تو، آسمان عقلی و در خیال تو، آسمان خیالی شکل می‌گیرد که هر کدام از آنها در آسمان بودن، حقیقی و غیرمجازی‌اند؛ همچنان که آنچه در خارج از نفس توست نیز آسمان حقیقی است؛ لیکن دو صورت خیالی و عقلی آسمان نسبت به آسمان خارجی در آسمان بودن، اولویت دارند؛ زیرا آن دو وجود علمی آسمان هستند که اعلی و اشرف از آسمان خارجی هستند (همان، ج ۸، ص ۳۶۹).

براساس سخنان مذکور، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر وجود برتری در سلسله طولی وجودات تشکیکی، وجود جمعی ماهیت موجود در مراتب مادون است؛ تا جایی که به برترین موجود در سلسله تشکیکی که وجود الهی است، منتهی گردد؛ بنابراین تحقق واقعیتی با دو ماهیت - که یکی از آنها منتزَع از رتبه وجودی خودش و دیگری منتزَع از جایگاه برتر وی نسبت به ماهیت موجود در مرتبه مادون است - بر این اساس، امری ممکن است. البته در این موقعیت، در استراحت از این توضیح هستیم که یکی از این ماهیات، براساس وجود جمعی بودن و دیگری بر حسب وجود خاص تأمین شده‌اند.

اگر بر وزان سخن مذکور - که علم، یک واقعیت نفسی است که در عین حال، وجود برتر نسبت به وجودات مادون خود است و همین وجود برتر بودن، مناط حکایت و انطباق گشته است - پیش برویم، این امر به هر موجودی که وجود برتر نسبت به وجودات مادون است، قابل تعمیم و گسترش می‌باشد؛ یعنی به عبارت دیگر، می‌توان چنین گفت که واقعیتی که خود، وجود خارجی دارد و در عین حال، وجود برتر و اصطلاحاً «وجود جمعی» نسبت به وجودات مادون تشکیکی است. بر این اساس، وجود ذهنی برای آنها محسوب می‌گردد؛ بنابراین می‌توان وجودات مجردات تام عقلی را وجود ذهنی نسبت به وجودات نفسی و طبیعی به شمار آورد.

توجه به این نکته برای رفع اشکالات محتمل ضروری است که براساس تقریر مذکور، دیگر

نمی‌توان ذهنی بودن را به معنای ناقص بودن و یا بی‌اثر بودن، تفسیر نمود و بر این اساس و با این تلقی غلط، به سخن پیش گفته نمی‌توان اشکال کرد؛ زیرا این صحیح است که وجود ذهنی، آثار وجودات مادون را ندارد؛ ولی این‌گونه نیست که کاملاً بی‌اثر باشد، بلکه به جهت علو و شرافت، دارای کمالات و آثار اشرفی است که در موجودات مادون یافت نمی‌شود.

ممکن است گفته شود این بیان و این شکل از لازم‌گیری، مورد رضایت صدرای نیست؛ زیرا صدرای به روشنی، تنها و تنها علم خداوند به ممکنات را علم شهودی می‌داند. وی می‌نگارد: «علم خداوند متعال، حضوری و شهودی است و ذهنی و ارتسامی نیست - آن‌گونه که برخی از حکمای مشائین بر آن هستند» (همو، (ب) [بی تا]، ص ۲۹).

اما اگر به دقت در کلام صدرای توجه شود، صدرای به نحوه تبیین مشائی این مطلب اشکال می‌کند و نه به اصل این مطلب؛ زیرا مشائین معتقدند صورت ذهنی، به نحو ارتسامی و عرض‌گونه بر خداوند عارض می‌گردد؛ بنابراین به حلول این صورت‌ها بر ذات الهی قائل‌اند. ما نیز با این نحوه از تقریر بحث، مخالفیم؛ بنابراین در برخی موارد که به مشکل دیدگاه مشائین می‌پردازد، کانون توجه اشکالات به دیدگاه مشائین را همین ارتسام و حلول ذکر نموده است. بر همین اساس است که پس از صدرای، حکیم ملا عبداللّه زنوزی به صراحت می‌نگارد:

وجود واحد، نسبت به معنایی از معانی و ماهیتی از ماهیات خارجی، عینی و نسبت به ماهیت دیگر، ذهنی و ظلی می‌تواند باشد، بلکه ... همه انحای وجودات، وجودات عینی و حقایق متأصله و انیای خارجی می‌باشند، ظلیت و ذهنیت آنها نسبت به بعضی از معانی و ماهیات است که آن معانی و ماهیات بر آن وجودات (به حمل شایع) محمول نمی‌شوند (زنوزی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۶).

وی در موقعیتی دیگر بر وجود ذهنی بودن وجودات عقلی تصریح نموده، می‌نویسد: عقل اول همه اشیاست؛ یعنی همه معانی و ماهیات اشیا، به وجود او موجودند و وجود او وجود علمی و حصول ظلی همه اشیاست (همان، ص ۳۱۹).

البته حتماً خواننده سطور پیشین، در این چهارچوب ارائه شده، به هیچ عنوان تنافی میان فعلیت تام بودن و ذهنی بودن، احساس نخواهد نمود؛ زیرا بارها تکرار شد که اساساً همین فعلیت محض بودن به طریق اولی منشأ ذهنی بودن است.

نتیجه

براساس مطالب پیش گفته، عامل حکایت و نشان‌گری صورت ذهنی از شیء خارجی، این‌همانی وجودی و تطابق وجودی موجود برتر مثالی نسبت به موجود مادی است؛ زیرا طبق اصالت وجود و نظریه تشکیک وجود، نمی‌توان سخن از مناط‌بودن عینیت ماهوی در کاشفیت نمود؛ چون اساساً بر حسب قرائت معروف اصالت وجود، ماهیت، موجود نیست تا عینیت ماهوی تأمین گردد. براساس قرائت صحیح و غیررایج که ماهیت را تابع وجود در تحقق معرفی می‌کند، احکام ماهیت، به تبعیت از وجود است؛ بنابراین همچنان کاشفیت، اولاً و بالذات، وصف وجود خواهد بود؛ پس در هر صورت این‌همانی وجودی وجود جمعی و وجود خاص ماهیت، منشأ علم می‌باشد.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۰.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الیهیات الشفاء؛ تصحیح سعید زائد؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحق مختوم؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۴. رازی، قطب‌الدین؛ شرح الاشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۰.
۵. زوزی، ملاعبدالله؛ لمعات الیهیه؛ تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۲.
۶. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الأسماء الحسنی؛ تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ (الف)؛ الحاشیة علی الیهیات الشفاء؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۸. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ (ب)؛ ایقاظ النائین؛ تصحیح محسن مؤیدی، نشر انجمن حکمت و فلسفه، [بی تا].
۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ (الف)؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۰. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ (ب)؛ شرح اصول کافی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۱. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۲. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۳. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ العرشیة؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛

- تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، سه رسائل فلسفی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ شرح الهدایة الأثریة؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهاییة الحکمة؛ قم: بی جا، ۱۹۷۵م.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن؛ اصول المعارف؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.

