

## نحوه و حدود معرفت به موجودات بر مبنای اصالت وجود

منصور ایمانیپور<sup>1</sup>

### چکیده

بدون تردید، مبنای نخست حکمت متعالیه در بعد هستی‌شناسی، همان اصالت وجود است که بر اساس آن، چیزی جز وجودها و آثار وجودی آنها، در دار هستی یافت نمی‌شود. ملاصدرا در جاهای مختلف آثار خویش، بیان می‌کند که معرفت حقیقی به وجودات تنها از طریق علم و کشف شهودی میسر است. پرسشی که اینجا، خودنمایی می‌کند، این است که چگونه می‌توان بر اساس اصالت وجود، به وجودات، علم حضوری و حصولی پیدا کرد و چنین علمی تا چه حدی می‌تواند ما را به شناخت حقیقی رهنمون شود؟ پاسخ اجمالی این است که علاوه بر علم حضوری با همه اقسامش، از طریق معقولات ثابیه فلسفی و مفاهیم ماهوی نیز می‌توان تا حدودی به موجودات خارجی معرفت پیدا کرد و افزون بر ادراکات حضوری و حصولی عقلی، از طریق حواس نیز با موجودات محسوس مواجه می‌شویم و از طریق همین مواجهه، به آن‌ها علم پیدا می‌کنیم. بنابراین اقسامی از علم حضوری و مفهومی (عقلی) و حسی به موجودات داریم؛ لکن باید دانست که هر معرفتی حد و چارچوب خاصی دارد و دانستن این‌ها، خود، بخشی از حکمت است.

کلمات کلیدی: علم حضوری، معرفت، اصالت وجود، شناخت وجود، معرفت‌شناسی.

### طرح مسأله

بدون شک، مبنای اصلی نظام فلسفی موسوم به حکمت متعالیه، همان اصالت وجود است. بر پایه این اصل، واقعیت و منشأ اثر در هر چیز، وجود آن چیز است و چیزی جز وجودات و آثار و لوازم آن‌ها در اعیان و اذهان تحقق ندارد و «آنچه در هر موطن و مشهدی، موجود و محقق است، همان نحوه‌ای از وجود است نه ماهیت» (ملاصدرا، 2006، ج 3، ص 143). در واقع، «مبدأ اثر و اثر مبدأ، چیزی جز وجودات حقیقی - که همان هویت‌های عینی هستند و بالذات موجودند - نیست» (همو، 2004، ج 1، ص 76) و «کل وجود هو مبدأ اثر و اثره» (همو، 2002، ج 5، ص 6).

این وجودهای اصیل نیز نه امور متباین بالذات و جزایر بی‌ارتباط، بلکه بهره‌ها و حظ‌ها و درجات یک حقیقت محسوب می‌شوند و همین درجات با ترتیب طولی، جهان‌بینی متینی را تشکیل می‌دهد که به نظریه «تشکیک وجود» معروف است. بر پایه نظریه تشکیک وجود، همه مراتب و مقامات هستی، در عین حال که در وجود، مشترک و هم‌سنخ هستند، در وجود نیز متمایز و مختلف‌اند و حقیقت سریانی وجود بدون ابتلا به تناقض و ترکیب محال، در عین کثرت، وحدت دارد. پس «بنگر که گستره نور وجود، چقدر فراگیرتر است» (همو، 2012، ص 14).

گرچه این وجودات متکثر و مترتب برهم همچون زنجیره اعداد (همان، ص 15؛ همو، 2004، ج 1، ص 52)، همه، مراتب یک حقیقت ساری هستند و در یک نظام طولی در بعد صعودی به وجود لایتناهی و صرف، و در قوس نزولی به وجود بسیار ضعیف‌تری - که جز قوه، فعلیتی ندارد (همو، 2004، ج 3، ص 48) - ختم می‌شوند، لکن همه این مراتب هستی جز مرتبه اعلا - که ورای مالایتناهی بما لایتناهی است (همان، ص 8؛ همو، 2012، ص 11) - به جهت معلولیت و وقوع در مراتب پایین‌تر، وجودهای محدود و مقیدی هستند که هیچ‌کدام، واجد تمام حقیقت وجود و همه کمالات هستی نیست و از این جهت، هر کدام از آن‌ها به ترکیبی به نام «ترکیب از وجود و عدم» مبتلاست؛ ترکیبی که بقول حاجی سبزواری بدترین ترکیب‌هاست (سبزواری، 2004، ج 1، ص 565، تعلیقه) و ماهیات چیزی جز انتزاعات عقلی از همین وجودهای محدود و مقید نیستند (ملاصدرا، 2012، ص 67).

بر اهل حکمت پوشیده نیست که ملاصدرا در باب جایگاه و حقیقت ماهیات اعتباری و نحوه ارتباط و اتحاد آنها با وجودها، تعابیر مختلف و متکثر - که به نظر می‌رسد قابل ارجاع به نظر واحد نیستند - به کار برده است؛ لکن طبق یک تلقی مشهور و مستند، ماهیت‌ها با تلاش و تحلیل عقلی از وجودهای محدود که جامع وجود و کمالات خود و فاقد حظی از وجود و کمالات دیگر هستند، انتزاع و تعقل می‌شوند. عین برخی از تعابیر ملاصدرا در این زمینه چنین است: «المراد من المهيبة هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة و ذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة» (همو، 2002، ج 6، ص 257-258). «ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لا حظ لها من الوجود العيني و انما حظها من الوجود، انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية و اتحادها معها» (همو، 2001، ج 2، ص 317). بنابراین «هر مفهومی که از وجود محدود و محاط حکایت می‌کند همان ماهیت است برخلاف مفهوم حاکی از غیر محدود، مثل مفهوم وجود و همینطور علم و قدرت و ...» (سبزواری، 2002، ج 6، ص 484، تعلیقه).

ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خود، بارها تأکید می‌کند که وجودها بجهت مساومت با خارجیت و ترتب آثار به ذهن آدمیان منتقل نمی‌شوند و تور ذهن ما قادر به شکار وجودها و هویت‌های خارجی نیست و تنها راه شناخت حقیقی این وجودها همان مشاهده اشراقی (ملاصدرا، 2002، ج 5، ص 121) و «عرفان شهودی» (همو، 2003، ج 9، ص 262) است و «علم به وجود خاص یک چیز تنها از طریق شهود عینی به چنگ می‌آید نه از طریق مثال و صورت آن» (همو، 2012، ص 74) در واقع، «علم به انحای وجودات تنها با حضور و شهود عینی آنها ممکن است نه از طریق صور و اشباح» (همو، 2002، ج 6، ص 220)؛ بنابراین آنکه «وجود، عین خارجیت و حاق واقع و منشأ اثر است. بنابراین اگر در ذهن حاصل شود یعنی به‌گونه‌ای موجود گردد که آثار بر آن مترتب نباشد، در این صورت انقلاب لازم می‌آید» (سبزواری، 2003، ص 445، تعلیقه)<sup>1</sup>.

افزون بر شناخت ناپذیری حقیقت وجودهای خارجی (از طریق علم حصولی) بر مبنای اصالت وجود، نحوه سریان هستی در پیکره موجودات نیز امری مجهول است (ملاصدرا، 2012، ص 10) و ماهیات نیز صرفاً منتزعات عقلی در پرتو فعالیت و تحلیل عقلی از حدود

و حواشی و جنبه‌های عدمی وجودهای محدود محسوب می‌شوند و تنها به نفاذ و فقدان وجودها ناظرند نه متن و حاقّ وجودات.

پرسشی که با عنایت به مباحث مذکور در بعد معرفت‌شناسی خودنمایی می‌کند مسأله این مقاله محسوب می‌شود، این است که آیا لازمه نظریه اصالت وجود، تعطیل عقل (در بعد معرفت‌شناسی) از شناخت متن و حقیقت اشیا، یعنی وجودات نیست؟ و آیا لازمه چنین نتیجه‌ای، همان نفی فلسفه اولی - که یک دانش حصولی و مدّعی شناخت اوصاف هستی و تشخیص حقّ از باطل است - نیست؟ حاجی سبزواری با تطفّن به این پرسش در شرح المنظومه (سبزواری، 1992، ج 2، ص 62) و تعلیقات خود بر الاسفار الأربعة می‌نویسد: «فاعلم انّ ما يقال انّ الوجود الحقيقي لا يعلم لا یخلو عن اغراء بجهل فانّ الوجود الحقيقي موضوع العلم الأعلى فكيف لا یعلم؟» (همو، 2004، ج 1، ص 622، تعلیقه). تحلیل این پرسش و ارائه پاسخ تفصیلی بدان بر اساس مبانی حکمت متعالیه، هدف این مقاله است.

### پیشینه تحقیق

در باب موضوع مذکور، مباحث گوناگون و پراکنده‌ای در آثار خود ملاصدرا و شارحان آثار او مطرح شده است و تحقیقاتی نیز تحت عنوان نتایج و لوازم اصالت وجود در قالب برخی رساله‌ها و مقالات انجام گرفته است مثل «تأثیر مسئله اصالت وجود بر سایر مسائل فلسفی» (کوچنانی، 2004، ص 266 - 255)؛ این مقاله و آثار مشابه، خیلی گذرا و در حدّ اشاره به این مطلب پرداخته‌اند.

مقاله‌ای نیز تحت عنوان «نظریه عدم امکان شناخت حقیقت اشیا از دیدگاه ملاصدرا» به چاپ رسیده است (جعفریان و قراملکی، 2013، ص 91-105) که عمدتاً به بحث‌های مشهور و مربوط به امکان یا عدم امکان شناخت حقایق اشیا در سنت و تاریخ فلسفه اسلامی پرداخته است و نظریات رایج در این زمینه به‌ویژه شناخت امور بسیط و اشکالات مطرح شده در این زمینه را بررسی کرده است و در مورد نظر اصلی ملاصدرا تنها به این نکته بسنده کرده است که شناخت حصولی حقیقت اشیا - که همان وجود آن‌هاست - امکان‌پذیر نیست (همان، ص 103).

این مقاله در طول و امتداد تحقیقات صورت گرفته در این زمینه برآن است تا به صورت جامع و منسجم، نحوه و گستره علم حضوری و مفهومی و حسی به موجودات را بر پایه اصالت وجود تشریح و تحلیل کند و این نظریه را تقویت و اثبات کند که درست است که ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود، شناخت کامل و حقیقی وجودات را در شأن و حیطة علم حضوری فراگیر دانسته است و تلاش فراوان کرده است که با مبنا قرار دادن علم حضوری، گستره آن را چنان توسعه دهد تا بخش قابل توجهی از معارف ما را به خود اختصاص دهد و افزون بر ساحت انفسی، شناخت حضوری و شهودی ارباب انواع و موجودات عالم مثال منفصل را نیز شامل شود، لکن شناخت حصولی اعم از مفهومی و ماهوی نیز در این فلسفه، در حد و حیطة خودش معتبر تلقی شده و ارزش و اعتبار معرفت‌شناسی آن مخدوش نشده است.

### شناخت وجودات از طریق علم حضوری

یکی از اقسام علم، همان علم حضوری با درجات و اقسامش است. هرکسی آشکارا از عالم درون خویش اعم از خود و ادراکات و فعل‌وانفعال درونی و احوال خویش آگاه است و بی‌پرده و بی‌واسطه آن‌ها را تجربه می‌کند. افزون بر آن، برخی از افراد شایسته و مورد اعتماد (مثل عارفان والامقام) نیز گزارش‌هایی از تجربه بی‌واسطه موجودات و عوالم ارائه کرده‌اند. این قبیل ادراکات که در پرتو آن، مدرک و عالم، به مشاهده بدون واسطه و مستقیم مدرک و معلوم نائل می‌شود به علم حضوری موسوم گشته است و تمام فیلسوفان اسلامی به وجود چنین علم و منبع شناختی اذعان کرده‌اند.

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، بارها به علم بی‌واسطه هر موجود مجردی به خودش تأکید کرده و واجب تعالی را عقل و عاقل و معقول معرفی کرده است (ابن‌سینا، 1984 الف، ص 78) و براین نکته کرده است که علم واجب تعالی به خودش بدون واسطه است و او هرگز از ذات خود غافل نیست و «همه اشیا نیز برای او حاضر هستند زیرا ذات او سبب آنهاست» (همان، ص 81). ابن‌سینا، عقول و نفوس را نیز عاقل بی‌واسطه خود معرفی کرده (همان، صص 79 و 107؛ همو، 1996، ج 2، ص 294) و با به کاربردن اصطلاح «حاضر» در باب علم نفس به خودش می‌گوید: «الذات تكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول

عنها» (همو، 1984 الف، ص 148). او نه تنها علم نفس به خود، بلکه علم نفس به صور ادراکی و قوا و حالاتش را بی‌واسطه می‌داند (همان، 189؛ همو، 2007، صص 271 و 297) و بر مطالعه صور موجود در نفوس فلکی توسط نفس ناطقه در هنگام فراغت از افعال و اشتغالات دنیوی و بدنی نیز تأکید می‌کند (همو، 1996، ص 246-247).

گرچه فحوا و برخی از اقسام علم حضوری در مواضع گوناگون آثار مختلف ابن‌سینا به‌صورت گذرا مطرح شده است، لکن این منبع شناخت در نظام فلسفی حکمت اشراق بجهت رویکرد و روش خاص این نظام فلسفی به‌صورت آشکار و رسمی و پررنگ طرح و تشریح شده است. سهروردی که فلسفه خود را بر بنیاد نور و ظهور و شهود بنا نهاده است، انوار مجردة محضه اعم از نورالانوار و انوار طولیه و عرضیه و انوار مدبّره و اسفهبیدیه را عین ظهور و حضور و آگاهی دانسته و براین باور است که همه این انوار مجردة، خود و معلولاتشان و همدیگر را بی‌پرده، مشاهده و نظاره می‌کنند و حتی نفوس انسانی کامل در حکمت نظری و عملی به مشاهده آن انوار و در رأس همه، نورالانوار نائل و مشرف خواهد شد (سهروردی، 1993، ج 2، صص 216 و 226).

ملاصدرا نیز با تأثیرپذیری از فیلسوفان پیش از خود به‌ویژه سهروردی، اهمیت خاصی به علم حضوری قائل شد و با صراحت هرچه تمام‌تر اعلام کرد که «العلم فی الحقیقة لیس الا هو» (ملاصدرا، 2002، ج 1، ص 135)؛ بنابراین که علم، چیزی جز حصول حقیقی امر مجردی برای مجرد مستقل الوجود نیست (همان، ص 142). او با طرح نظریه اصالت و تشکیک وجود و موشکافی در شناخت مملکت نفس، به انحصاری از علم حضوری، یعنی علم حضوری مجردات به خودشان و علم حضوری علت و معلول به همدیگر و علم حضوری معلول‌های مجرد علت واحد به همدیگر قائل شد و ملاک علم حضوری را همان اتحاد یا علیت و احاطه وجودی معرفتی کرد (همو، 2002، ج 6، ص 220). ملاهادی سبزواری با الهام از اندیشه ملاصدرا، علم حضوری را به سه قسم یعنی علم موجود مجرد به خودش، علم علت به معلول ذاتی‌اش و علم وجود رابط و معلول (فانی) به وجود علتش (مفنی فیه) منحصر کرد (1992، ج 2، ص 62؛ همو، 2004، ج 3، ص 680) و علامه طباطبایی آن را به علم حضوری

مجرد به خودش، علم علت و معلول مجرد به همدیگر و علم معلولین مجرد علت ثالث به همدیگر تقسیم کرد (2015، ج 4، ص 938).

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود، این است که علم حضوری در اندیشه و نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا، از چه جایگاهی برخوردار است و چگونه با تمسک به این علم، به شناخت وجودهای خارج از مملکت نفس می‌توان نائل شد و به یک نظام مفهومی (علم حصولی) دست یافت؟

در پاسخ به پرسش مذکور می‌توان گفت که در حکمت متعالیه، علم حضوری به موجودات و شکل‌گیری سلسله‌ای از مفاهیم به دنبال آن در دو ساحت و قلمرو درونی و بیرونی (ساحت انفسی و ساحت آفاقی) قابل‌بحث و بررسی است. در ساحت انفسی، نفس انسان در اندیشه ملاصدرا، مثال باری‌تعالی از حیث ذات و صفت و فعل است و دارای مملکتی شبیه مملکت باری‌تعالی است. نفس آدمی ذاتاً مجرد است و از حالات و صور و ادراکات مجردی برخوردار است که قیام صدوری به نفس دارند (ملاصدرا، 2012، ج 2، صص 414 و 421، تعلیقه؛ همو، 2004، ج 1، صص 316-314) و پرواضح است که علم شهودی نفس به خود و قوا و به‌کارگیری قوا (همو، 2012، ص 73) و افعال و حالاتش و به‌طور کلی علم به انحای موجودات در این ساحت، خود مصداقی بارز از علم به بخشی از موجودات است. ترجمه عبارت سلیس ملاصدرا در توصیف ساحت و حضرت نفس چنین است: «نفس از حیث ذات و صفت و فعل، مثال باری - که نامش پرشکوه باد- خلق و ابداع شده است، هرچند تفاوت میان مثال و حقیقت محفوظ است. پس نفس خود، دارای عالمی ویژه و مملکتی شبیه به مملکت خالقش است و این ساحت نفس، مشتمل است بر صور جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و عنصری اعم از بسیط و مرکب و مخلوقات دیگر. نفس همه این‌ها را به‌صرف همان حصول و تحققشان از او، از طریق علم حضوری و شهودی اشراقی مشاهده می‌کند» (همان، ص 35).

بی‌تردید، مشاهده حضوری مذکور، افزون بر اینکه خود معرفتی اصیل و بی‌پرده و واضح است، منشأ شکل‌گیری مفاهیم فراوانی در بعد علم حصولی می‌شود که در ساحت معرفت مفهومی و استدلالی به کار می‌روند. گرچه خود ملاصدرا در خصوص نحوه پیدایش این مفاهیم از آن معرفت حضوری، سخنان زیاد و صریحی نگفته است؛ اما صدرا بیان معاصر،

با الهام از مبانی حکمت متعالیه و مطالعه در کتاب نفس، به نظریه‌پردازی مناسبی در این زمینه پرداخته‌اند (طباطبایی، 1989، ج 2، ص 63-60)<sup>2</sup>. سخن جامع یکی از متفکران نامدار حکمت متعالیه در این زمینه چنین است: «انسان ذات خود و علت و همچنین معالیل و آثار خود را به علم شهودی می‌یابد. حوادث فراوانی را که همواره نسبت به او اتفاق می‌افتد و آثار آن حوادث را شهود می‌کند نظیر خوف و رجا، ارادت و کراهت، امید و انتظار... پس از شهود امور مزبور و مانند آن، مفاهیمی را که با هریک از آن‌ها به دست آورده و همچنین حکایت هر مفهوم نسبت به هریک از آن مشهودات را می‌یابد... و این مجموعه که در دامن شهود و دانش حضوری او به ذات و شئون ذاتی خویش بارور می‌شود قافله‌ای عظیم است که دایره المعارف گسترده‌ای را بی‌آنکه نیازمند مکتب و مدرسه باشد، تأمین می‌کند» (جوادی آملی، 1996، ب 5 از ج 1، ص 262). «انسان به نفس خود و به اوصاف نفسانی و منازل فراوانی را که در سلوک طی می‌کند علم حضوری دارد و همان‌گونه که بیان شد این علم سلسله‌ای عظیم از مفاهیم گوناگون را که در مرتبه پیشین، به برخی از آن‌ها اشاره شد مانند وجود، اراده، حیات، علم، ادراک و مانند آن‌ها را به ارمغان می‌آورد» (همان، ص 267).

بر اساس مبانی فلسفه ملاصدرا، افزون بر معارف حضوری مذکور در ساحت انفسی و به تبع آن مفاهیم حصولی، در حوزه آفاقی نیز انحایی از علم حضوری در مواجهه با موجودات و عوالم هستی مطرح است. توضیح اجمالی موضوع این است که مطابق اندیشه ملاصدرا، موجودات مختلف بجهت میزان تجرد از ماده و عوارض آن، عوالم و نشئات سه‌گانه‌ای را تشکیل می‌دهند که برخی از آن‌ها مجرد محض، برخی دیگر مجرد مثالی و بخشی دیگر مادی است (ملاصدرا، 2003، ج 9، ص 271). از نظر ملاصدرا، در عالم مجرد محض، علاوه بر عقول طولیه، عقول عرضیه و ارباب انواع نیز موجود و مستقرند و به‌عنوان وجودات و حقایق مجرد، علل و ارباب انواع طبیعی محسوب می‌شوند (همو، 2001، ج 2، ص 59-57).

در عالم مثال منفصل نیز موجوداتی محقق هستند که از ابعاد و شکل و لون برخوردارند؛ لکن از ماده و عوارضی مادی نظیر تغییر، مجرد هستند (همو، 2004، ج 1، ص 352؛ همو، 2003، ج 9، ص 271).



بر پایه مقدمات وجود شناسی مذکور، در حوزه معرفت‌شناسی گرچه طبق نظر ملاصدرا، صور ادراکی حسی و خیالی پس از تمهید مقدمات و معدّات، از منشآت و ابداعات نفس محسوب می‌شوند و خود ملاصدرا بارها بدان تأکید کرده است (همو، 2009، ج 1، ص 537؛ همو، 2012، ج 2، صص 173 و 126-127) و حتی یکی از وجوه افتراق نظر خود با نظر سهروردی در باب «اشباح معلّقه» را همان قیام صدوری مثال متّصل به نفس معرفی می‌کند (همو، 2004، ج 1، ص 353)؛ لکن برخی از اهل حکمت متعالیه بر این باور هستند که «نفس در حرکت جوهری خود چون به منطقه احساس و خیال می‌رسد در آغاز مظهر از برای حقایق حسی و خیالی می‌گردد و البته چون مظهریت برای او به صورت یک ملکه نفسانی درآید و نفس در حرکت جوهری خود مراتب حس و خیال را واجد شد از آن پس، خود مصدر صور حسی و خیالی خواهد شد» (جوادی آملی، 1996، ب 4 از ج 1، ص 168-167) و برخی دیگر، قوه خیالی نفس را روزه‌ای به سوی عالم ملکوت قلمداد کرده (سبزواری، 2001، ج 5، ص 311) و تأکید می‌کنند که ملاصدرا در ماجرای ادراک خیالی نیز همچون سهروردی باید به مشاهده موجودات مثالی در عالم مثال، منفصل توسط نفس در مرتبه خیال معتقد بشود (همو، 2004، ج 1، ص 604، تعلیقه) و بالاخره برخی از اهل حکمت متعالیه تأکید می‌کنند که علم حصولی در بخش ادراک خیالی، از معلوم به علم حضوری یعنی موجود مجرد مثالی – که با وجود خارجی خود برای نفس حاضر است – أخذ و حاصل می‌شود (طباطبایی، بی تا، ص 239).

گرچه بحث و تفصیل و داوری در باب نقش عالم مثال منفصل در پیدایش ادراکات خیالی (و مثال متّصل) برای نفس، مجال و مقال دیگری می‌طلبند، لکن قدر مسلم این است که برخی از اهل حکمت متعالیه به مواجهه بی‌واسطه نفس با موجودات عالم مثال تأکید کرده‌اند و اشاره و قرینه‌ای نیز در آثار ملاصدرا بر نفی این مواجهه وجود ندارد و هیچ ناسازگاری بین قول به عالم مثال متّصل و قول به مواجهه مستقیم نفس با عالم مثال منفصل نیز به میان نمی‌آید و همین مقدار از بحث کافی است تا نتیجه بگیریم که پنجره‌ای از مملکت نفس به سوی عالم گسترده مثال و ملکوت مفتوح است و این خود، علمی دیگر و خیری کثیر است.

افزون بر ارتباط حضوری نفس با موجودات عالم مثال منفصل، یک ارتباط حضوری دیگر بین نفس ناطقه و عالم بالاتر یعنی ارباب انواع در یک سطح بالاتر نیز مطرح می‌شود. توضیح مطلب این است که همان‌طور که گفته شد ملاصدرا در چارچوب ساختار فلسفی خود، به وجود حقایق مثل و ارباب انواع نیز قائل است؛ ارباب انواعی که به‌عنوان علل انواع طبیعی، از سنخ عقول مجرد و واجد حقایق معلول‌هایشان به نحو اعلی و اشرف هستند. حال، در بعد معرفت‌شناسی، نفس انسانی پس از مواجهه با افراد دنیوی و مثالی یک نوع طبیعی و انشای صور ادراکی حسی و خیالی و طی مراحل آمادگی، به مشاهده (از دور) ربّ النوع آن نائل گشته و براساس علم حضوری به آن ربّ النوع، به معلول آن نیز علم پیدا می‌کند (ملاصدرا، 2004، ج 1، ص 342-340).

گرچه در باب نحوه اخذ مفهوم کلی از آن مشاهده حضوری و تفسیر نظر ملاصدرا در این زمینه، آرای مختلفی میان مفسران و شارحان حکمت متعالیه وجود دارد (رک: سبزواری، 2004، ج 1، ص 604، تعلیقه؛ طباطبایی، 1989، ج 1، ص 302-303، تعلیقه)، لکن در باب مسلم بودن اصل مشاهده حضوری مثل توسط نفس ناطقه در فلسفه ملاصدرا، اختلاف نظری وجود ندارد. زیرا خود ملاصدرا در آثار مختلف خود به‌صراحت به این مشاهده حضوری تأکید کرده است و با عبارت «فلاجرم تشاهدها مشاهدة ضعیفة» از آن تعبیر کرده است (ملاصدرا، 2012، ص 43).

از مجموع مطالب پیش‌گفته، این نتیجه حاصل می‌شود که بر مبنای حکمت متعالیه، انحصاری از علم حضوری اعم از علم حضوری در ساحت انفسی و علم حضوری در ساحت آفاقی در دسترس انسان است و نفس ناطقه از این طریق با یک دسته از موجودات به‌صورت مستقیم و مباشر مواجه گشته و به معارفی دست پیدا می‌کند.

بدون تردید، علم حضوری ذو مراتب مذکور در دسترس همه آدمیان است و هرکسی در ساحت درونی به خود و افعال و حالات خویش، علم بی‌واسطه دارد و در قلمرو بیرونی نیز این ظرفیت و توانایی را دارد که با عالم خیال منفصل و عقول عرضیه مواجهه حضوری داشته باشد<sup>3</sup>؛ اما یک نوع معرفت حضوری و شهودی نیز در یک سطح متعالی وجود دارد که به‌واسطه ریاضت‌های عملی، نصیب خواص و اهل الله می‌شود (همو، 2006، ج 2، ص 193؛ همو، 1998، ص 58) که مورد بحث و نظر این مقاله نیست.

همه این معارف حضوری، این ویژگی مشترک را دارند که امری شخصی و اختصاصی محسوب می‌شوند و با وجود اتقان و یقین بخشی به صاحب خود، از تشکیل رشته علمی و معرفتی نظام‌مند و مرسوم عاجز هستند مگر اینکه در پرتو تلاش‌های قوای ادراکی، مفاهیم و ادراکات حصولی از آن‌ها به دست آید و با ترکیب روشمند آن مفاهیم، و شکل‌گیری قضایا و دسته‌بندی منطقی آنها، رشته‌های علمی به وجود آیند. گرچه خود ملاصدرا و پیروان او به نکته مذکور تأکید می‌کنند، لکن نحوه منشأیت علوم حضوری مذکور برای ادراکات حصولی و چگونگی شکل‌گیری مفاهیم حصولی از آن یافته‌های حضوری، به صورت دقیق و واضح در فلسفه او تبیین نشده است.

### علم به وجودات از طریق معقولات ثانیه

دسته‌ای از مفاهیم وجود دارد که گرچه دارای افراد عینی به معنای دقیق کلمه (نه مصادیق) نیستند، لکن نقش مهمی در تشکیل نظام مفهومی در حوزه معرفت‌شناسی ایفا می‌کنند. این قبیل مفاهیم، مثل مفهوم وجود، شیء، وجوب و امکان، علت و معلول در تاریخ فلسفه اسلامی به معقولات ثانیه فلسفی معروف هستند؛ مفاهیمی که وجودها به آن‌ها متصف می‌شوند و آن مفاهیم به‌عنوان اعتبارات ذهنی از وجودهای عینی حکایت می‌کنند؛ اما دارای افراد عینی و مابزای ماهوی نیستند (سبزواری، 1992، ج 2، ص 166؛ ملاصدرا، 2006، ج 3، صص 473، 445، 384).

گرچه در باب نحوه شکل‌گیری و انتزاع این قبیل مفاهیم، اختلاف نظر وجود دارد به طوری که ملاصدرا در این خصوص می‌گوید: «فان نظائرهما معان صحیحة مرکوزة فی الذهن مرتسمة فی العقل ارتساما اولیا فطریا» (همو، 2004، ج 1، ص 33) و برخی دیگر، شکل‌گیری آن‌ها را به مشهودات حضوری ارجاع داده و همه آن‌ها را مأخوذ از معلومات حضوری قلمداد می‌کنند (جوادی آملی، 1996، ب 5 از ج 1، ص 262)؛ لکن قدر مسلم این است که این مفاهیم بر مبنای اصالت وجود نیز، به سهم خود، نقش اساسی در شناخت موجودات ایفا کرده و به‌عنوان مفاهیم عامه از وجودات حکایت می‌کنند. به‌عنوان مثال هرگاه به موجودی، عنوان وجود و شیء، اطلاق می‌کنیم یا در مورد برخی وجودها، عنوان علت و در مورد برخی دیگر عنوان معلول را به کار می‌بریم، هریک از این مفاهیم و عناوین، از حقیقتی حکایت

می‌کنند و از واقعیتی خبر می‌دهند؛ بنابراینکه این قبیل مفاهیم در یک تقسیم‌بندی کلی، دو قسم هستند: برخی از این مفاهیم، غیر مقایسه‌ای و مساوق وجود هستند و به‌عنوان مفاهیم بدیهی و غیر ماهوی از آن مصادیق حکایت می‌کنند مثل مفاهیم خارجیت مطلقه و فعلیت عام. برخی دیگر از این مفاهیم، از مقایسه موجودات به‌دست می‌آیند و در حدّ مفاهیم اعتباری عقلی و انتزاعی از مصادیق خود حکایت می‌نمایند مثل مفاهیم علت و معلول و قوه و فعل و ذهنی و خارجی.<sup>4</sup>

برخی از عبارت‌های اهل حکمت متعالیه در تأیید مدّعی مذکور چنین است: «هرچه از وجود، در نفس، نقش می‌بندد و کلیت و عموم عارض آن می‌شود، حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه آن و حیثیتی از حیثیات آن و عنوانی از عناوین آن محسوب می‌شود» (ملاصدرا، 2004، ج 1، ص 45). «عقل نظری، می‌تواند به حقیقت وجود علم حصولی داشته باشد. اما این علم از طریق وجوه و عناوین حاکمی از آن‌ها خواهد بود مثل مفهوم عام بدیهی وجود (همان‌طور که ذکر کردیم)؛ لکن وجه یک‌چیز به وجهی همان چیز است و عقل نظری، هرچقدر این عناوین حاکمی را بیشتر به دست آورد و بیشتر کاوش کند، علم و شناختش، نورانی‌تر و تأثیرگذارتر خواهد شد» (سبزواری، 1992، ج 2، ص 62).

بنابراین می‌توان گفت که مفاهیم و معقولات فلسفی نیز در حدّ خود و در چارچوب مبنای معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی در این زمینه (اصل واقع‌گرایی و نفی سفسطه)، حکایت و نمود وجودات محسوب می‌شوند و به‌عنوان معرفتی بسیار ضعیف و در حد حکایت سراب از آب، از وجودهای عینی حکایت می‌کنند (جوادی آملی، 1996، ب 1 از ج 1، ص 378) درواقع، وجهی از وجوه وجود محسوب می‌شوند (ملاصدرا، 2004، ج 1، ص 71). سخن ملاصدرا در باب نحوه حکایت‌گری مفهوم وجود از وجود حق تعالی - که قابل تعمیم به همه وجودهاست - چنین است: «عقل مفهوم وجود را تصور می‌کند و بر اساس برهان حکم می‌کند که آن مفهوم، مبدأ و مصداقی دارد که اگر در عقل مرتسم گردد این مفهوم ذاتاً از آن انتزاع می‌شود، اما محال است که مصداق در عقل ارتسام یابد» (ملاصدرا، 2001، ص 132).

### معرفت به وجودات از طریق مفاهیم ماهوی

بخش قابل توجهی از مفاهیمی که ما در اختیار داریم و بر اساس آن‌ها، به بخشی از معارف تصویری و تصدیقی دست می‌یابیم، مفاهیم ماهوی هستند. بر اساس این مفاهیم و مقولات بود که ارسطو موجودات عالم را در قالب مقولات ده‌گانه، طبقه‌بندی کرد و فیلسوفان اسلامی نیز عمدتاً بر پایه این مفاهیم، اشیا را دسته‌بندی کرده و گمان می‌کردند با شناخت این مفاهیم به ذات و ذاتیات اشیا دست می‌یابند. آن‌ها این مفاهیم ماهوی محفوظ در ذهن و عین را پل ارتباطی و ملاک این‌همانی وجود ذهنی و خارجی قلمداد می‌کردند (سبزواری، 2003، ص 445؛ همو، 1992، ج 2، ص 124-122) و چنین می‌پنداشتند که ماهیتی همچون انسان به‌عنوان کلی طبیعی و طبیعت لابشرط مقسمی دارای افرادی در خارج است و هر فردی همان مایزای آن طبیعت است (ابن‌سینا، 1984، ص 204).

با طرح و استقرار نظریه اصالت وجود، این ماهیات دال بر ذات و حقیقت اشیا، از متن به حاشیه رانده شد و از منظر وجودشناسی، به سراب حدود و جوده‌های محدود، ملحق گردید و در باب آن چنین گفته شد که «اصل در تحقق همان وجود، و ماهیت تابع آن است؛ اما نه همان‌گونه که موجودی از موجودی تبعیت می‌کند، بلکه همان‌طور که سایه و شب از شخص و صاحب شب تبعیت می‌کند» (ملاصدرا، 2012، ص 12) و در مرحله دیگر گفته شد که «ماهیات تنها امور اعتباری هستند که عقل آن‌ها را از انحای وجودات انتزاع می‌کند» (همان، ص 67) در واقع، عقل است که «هر موجودی جز حقیقت صمدی را به اصل وجود و محدودیت آن به حدّ معینی از وجود، تحلیل می‌کند. بنابراین در اینجا علاوه بر اعتبار طبیعت وجود بماهو وجود، یک اعتبار دیگری رخ می‌دهد. گویی ذات و حقیقت آن چیز، مرکب از وجود و عدم و کمال و نقص است» (همو، 2001، ج 7، ص 336-337).<sup>5</sup> در بعد معرفت‌شناسی، ماهیات در تفکر صدرایی، با تعبیری چون منتزعات و اعتبارات ذهنی (همو، 2012، ص 67)، حکایت و شبخ عقلی (همو، 2001، ج 2، ص 255) و خیال و عکس وجود در مدارک عقلی و حسی (همو، 2004، ج 1، صص 228 و 354) ذکر و بیان می‌شود.

بنابراین، گرچه در باب چیستی «ماهیت» بر مبنای اصالت وجود و رابطه دقیق آن باوجود یک چیز در عین و ذهن و نحوه و فرایند دقیق انتزاع آن توسط عقل تحلیلگر، تعبیرها و

تفسیرهای گوناگونی در آثار خود ملاصدرا و شارحان آثار و افکار او به چشم می‌خورد، لکن قدر مسلم این است که در بعد معرفت‌شناسی، مفاهیم ماهوی-چه آن‌ها را معقولات اولی بدانیم و چه در تحلیل نهایی به حوزه معقولات ثانیه فلسفی ملحق کنیم- از حدود و حواشی وجودهای محدود و ناقص حکایت می‌کنند و از آن نواحی خبر می‌دهند و البته خود این حکایتگری، نوعی معرفت است. پس، از این طریق نیز، یک نوع معرفتی هرچند ضعیف و حصولی، می‌توان به وجودهای محدود پیدا کرد (سبزواری، 2004، ج 1، ص 622، تعلیقه). زیرا این قبیل مفاهیم نیز نه صرفاً اموری بافته و ساخته ذهن، بلکه محصول مشترک تعملات ذهن و منشأ انتزاع هستند و درست به همین جهت، ناظر و معطوف و مشیر به آن منشأ انتزاع هستند؛ اما پرواضح است که حقایق وجودی را که طبق اصالت وجود، متن اعیان را تشکیل می‌دهند، در اختیار ما قرار نمی‌دهند.

### علم به موجودات از طریق ادراک حسی

یکی از منابع مهم معرفت برای انسان و حتی حیوانات، حواس است. گرچه کسانی در طول تاریخ تحت عناوین مختلف به تخطئه و تحقیر ادراک حسی پرداخته‌اند، لکن مقام این منبع شناخت، متعالی‌تر و عمیق‌تر از آن است که با این حملات متزلزل بشود. چطور می‌توان این منبع را نامعتبر و نادیده گرفت، درحالی‌که استمرار حیات ما به کارکرد و سلامت این حواس وابسته است! ارسطو به حق می‌گفت که «همه آدمیان بالطبع خواهان دانستنند و نشان این امر دل‌بستگی ما به حواس است. بینایی را بر هر چیز دیگر برتری می‌نهیم و از آن‌رو چنین می‌کنیم که این حس بیش از حواس دیگر ما را به شناختن توانا می‌سازد و فرق‌ها و اختلافات اشیا را بر ما نمایان می‌کند» (ارسطو، 2010، ص 19 [980a]). در تاریخ فلسفه اسلامی نیز هیچ فیلسوفی، مقام و منزلت ادراکات حسی را نادیده نگرفته است. فیلسوفان مشایی مسلمان، حواس پنج‌گانه را منبع مهمی برای شناخت اشیای محسوس می‌دانستند و ادراک حسی را همان ادراک جزئی مقید به ارتباط با شیء محسوس و مادی قلمداد می‌کردند. فیلسوفان اشراقی نیز، آن را نه همان انطباع صورت در گیرنده‌های حسی، بلکه مولود و محصول اشراق و سلطه نفس مدبّر به قوای حسی دانسته و بر این باور بودند که ماجرای مشاهده بصری (به‌عنوان مثال) در پرتو اشراق نفس به قوه

ابصار و نبود حجاب میان باصر و مبصر صورت می‌گیرد (سهروردی، 1993، ج 2، صص 215، 134).

ادراک حسی از طریق حواس - که ناظر به مقام تصوّر است نه مقام تصدیق و تشخیص حق و باطل (ملاصدرا، 2004، ج 3، صص 538-539) - با ورود به حوزه حکمت متعالیه، رنگ و محتوای جدید به خود گرفت و مراحل مختلف شکل‌گیری آن اعم از اعدادی و فاعلی، و نقش اشیای محسوس و اندام‌ها و قوای حسی، و درنهایت، نقش نفس ناطقه در پیدایش آن ترسیم و تشریح گردید. توضیح مطلب این است که بر پایه اصالت وجود، هرچه در متن اعیان است، همان وجود و آثار آن است و در متن خارج از حیطه و ساحت انفسی نیز چیزی جز وجودها و آثارشان - که خود نحوه‌ای از وجود هستند - تحقق ندارد. از طرف دیگر، یکی از انحای شناخت وجودها، معرفت به آنها از طریق آثار آنهاست (همو، 2009، ج 1، ص 404). آن قوه و روزه‌ای که انسان از طریق آن با موجودات عالم محسوس مرتبط و روبه‌رو می‌شود و از طریق آن، به آنها علم پیدا می‌کند، همان حواس پنج‌گانه است. در اندیشه و مبنای ملاصدرا هر یک از قوا و اندام‌های حسی با اشیای ملموس و محسوس خارجی مواجه می‌شوند و این قوا و اندام‌ها از اشیای خارجی متأثر و منفعل گشته و تغییراتی در آنها رخ می‌دهد و انطباعاتی در آنها نقش می‌بندد و با آسیب دیدن یا از کار افتادن هر یک از این قوای حسی مثل چشم و گوش، ادراکات مربوط به آن نیز مختل می‌شود؛ لکن آنچه مورد تأکید ملاصدراست، این است که تمام مواجهات و تغییرات و فعل‌وانفعال‌های فیزیکی، از مقدمات و معدّات انشای صور حسی توسط نفس ناطقه محسوب می‌شوند و محسوس بالذات، چیزی جز صور حسی نشئت‌گرفته از نفس نیست (همو، 2004، ج 3، صص 538-540) و همه ادراکات و صور حسی همان «کیفیات نفسانی هستند که صفات نفوس اند نه صفات اجسام» (همان، ص 309) و «مبصر بالذات برای نفس همان صورتی است که از نفس برای قوه ابصار افاضه می‌شود» (همو، 2012، ج 2، ص 173). بنابراین طبق نظر ملاصدرا، به‌عنوان مثال، «دیدن، یک نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی و فیزیکی مقدمه آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله خود، صورت مماثل شیء محسوس را در صقع خود ابداع و انشاء می‌کند» (مطهری، 1989، ج 1، ص 98، پاورقی).

بر اهل تأمل پوشیده نیست که فحوای سخن مذکور نه انکار نقش و قدرت حواس در شکل‌گیری ادراک حسی، بلکه تعیین حدود مرز کارایی هر یک از قوای حسی و مشخص کردن سهم و نقش هر یک از عوامل اعدادی و فاعلی در تحقق ادراکات حسی است و خود این قوا و اندام‌های حسی به سهم خود، نقش مهمی در شناخت اشیای محسوس دارند و اساساً بدون هر یک از آنها، ادراک حسی مرتبط و منتسب بدان شکل نمی‌گیرد و البته خود این نقش بزرگی است!

ملاصدرا در مواضع مختلف، حواس را ابزارهای اساسی در شناخت تصویری اشیای محسوس معرفی کرده و در مواردی نیز آن را یاور عقل در مسئله شناخت قلمداد می‌کند. به‌عنوان مثال، در باب تصور و تعریف حرکت می‌گوید: «تصور این امور یعنی دفعی بودن و تدریجی و مانند این‌ها بدیهی به کمک حس است» (ملاصدرا، 2004، ج 3، ص 30) و به نقل از استاد خود میرداماد می‌نویسد: «خروج الجسم من این الی این آخر مشاهده محسوس» (همان، ص 37).

پس می‌توان گفت که یکی از طرق ارتباطی نفس با عالم خارج همان حواس است و صورت‌گیری نفس ناطقه بر اساس انطباعات حسی در گیرنده‌های حسی - که فرایند فیزیکی است - تحقق می‌یابد و این نیز نوعی شناخت اشیای مادی و محسوس محسوب می‌شود.

### نتیجه‌گیری

تأمل در مباحث پیش‌گفته نشان می‌دهد که یکی از دغدغه‌های اصلی ملاصدرا، افزون بر مسائل ناظر به حوزه وجودشناسی، مسئله نحوه علم به وجودات بوده است و در آثار و مواضع مختلف - هرچند غیر منسجم - به این موضوع اشاره کرده است. او از یک طرف، وجودات را عین خارجیت و دارای آثار و غیرقابل انتقال به حریم ذهن می‌دانست و از طرف دیگر، تلاش می‌کرد تا پنجره و روزنه معرفت به سوی آن باز باشد.

به نظر می‌رسد هسته مرکزی تلاش ملاصدرا و پیروان او (مثل علامه طباطبایی) در این زمینه، همان اهمیت مضاعف دادن به علم حضوری و توسعه دامنه آن در حوزه انفسی و آفاقی و ارجاع معرفت حصولی بدان است تا بدین طریق، هم مبنای مستحکمی برای



ادراکات حصولی و مفهومی در میان باشد و هم مسألهٔ مطابقت ادراکات و مفاهیم با مصادیقشان بر بنیاد محکمی استوار باشد.

در پرتو انگیزه و تلاش مذکور در چارچوب مبانی حکمت متعالیه، مفاهیم مختلفی در عرصه علم حصولی شکل می‌گیرد و به‌عنوان وجوه و عناوین کلی از وجودهای عینی و جنبه‌های عدمی آن‌ها حکایت می‌کنند و این معرفت قلیل و حداقلی، محصول تلاش حداکثری قوای ادراکی (حسی و خیالی و عقلی) در این زمینه است و با ترکیب این تصورات و مفاهیم است که هریک از رشته‌های علمی مثل فلسفه اولی شکل می‌گیرد و به‌قدر طاقت بشری به شناخت وجه یا جوهری از حقایق می‌پردازد نه کنه و حقیقت اشیا. نظریهٔ ذکرشده - که مبتنی بر نظریه اصالت وجود است - نه در دام سفسطه گرفتار است و نه به‌افراط در ماجرای تطابق ذهن و عین - که مدّعی شناخت حصولی ذات و حقیقت و ماهیت اشیا به نحو کامل است - مبتلاست. این نظریه در عین حال که به اصالت علم حضوری در شناخت وجودات معتقد است، علم حصولی و مفهومی و حسی را نیز دارای اعتبار دانسته و به حکایتگری آن‌ها از خارج تأکید می‌کند؛ هرچند نه فرایند شکل‌گیری مفاهیم از محتوای ادراکات حضوری و تجارب شهودی به نحو واضح و دقیق تشریح و تبیین شده است و نه نحوه دخالت و فعالیت قوای ادراکی (مثل قوهٔ عاقله) دخیل در این فرایند توضیح داده شده است و نه برخی از تعبیر مثل «وجه و وجوه» با دقت و صراحت، تحلیل و موشکافی شده است.

بنابراین محصول نهایی تلاش‌های قوای ادراکی انسان اعم از حس و خیال و عقل در بعد علم حصولی، دستیابی به دسته‌ای مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه است که تنها ناظر به جنبه‌های عدمی (حدود) موجودات و معطوف به جوهری از حقایق هستند. حال این سخن فروتنانه در باب شناخت موجودات کجا و آن ادعای مبالغه‌آمیز شناخت حقایق اشیا کجا! به نظر می‌رسد خود ملاصدرا برغم برخی تعبیر ناظر به شناخت حداکثری ذات و حقیقت موجودات، در تحلیل نهایی به مفاد سخن مذکور روی آورده و نهایت علم حصولی و قیل و قال‌های کلامی و فلسفی را در همین حدّ دانسته و ادامه و استمرار راه، و فراروی از این مرحله را به عهده اهل الله و ریاضت‌های عملی گذاشته است.

## یادداشت‌ها

- <sup>1</sup>. عبارت خود ملاصدرا در این زمینه چنین است: «هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه و كونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك» {ملاصدرا، 2004، ج 1، ص 362-361}.
- <sup>2</sup>. البته این متفکران نیز نحوه و فرایند مفهوم‌سازی از یک امر مشهود در ساحت نفس را به‌طور دقیق و به نحو مضبوط تشریح نکرده‌اند. به‌عنوان مثال اینکه کدام قوه ادراکی نفس و با چه فرایند و مراحل، از یک علم حضوری، مفهوم حصولی انتزاع یا اختراع می‌کند، به‌صورت واضح تبیین نشده است. پرواضح است که امروزه این مسئله به‌عنوان یک موضوع بین‌رشته‌ای به علوم مختلفی همچون فلسفه، روانشناسی ادراک و... مربوط است.
- <sup>3</sup>. ملاصدرا تعبیراتی دارد که نفوس آلوده به شهوات و رذایل اخلاقی، به مشاهده و لقای معلومات فراتر از حس و خیال نائل نمی‌شوند (همو، 2006، ج 3، ص 290).
- <sup>4</sup>. اصل مطابقت و این‌همانی مفهوم و مصداق و کاشفیت علم، یکی از مسلمات فیلسوفان اسلامی است (رک: ایمانپور، 2003، ص 48-23). عین عبارت گویای این مطلب در تعابیر یکی از شارحان حکمت متعالیه چنین است: «المفهوم من المصداق هو المصداق المفهوم» (فیاضی، 1999، ج 1، ص 89).
- <sup>5</sup>. سخن دیگر ملاصدرا در باب نسبت وجود و ماهیت چنین است: «وجود الجوهر نفس الجوهر فی العین و زائد علیه فی التصور و کذا وجود العرض نفس العرض فی العین و زائد علیه فی التصور و کذا وجود کل شیء عینه فی الخارج و غیره فی التحلیل العقلي» (2009 ج 1، ص 353).

## منابع و مآخذ

- Ibn Sina, (1996), *Al-esharat va Al- tanbihat*, vol.2, 3, Qom, Al- balagheh publication. [In Arabic]
- , (1984a), *Al-taligat*, Edited by Abd-Alrahman badawi, Qom, Center of Islamic Propagation. [ In Arabic]
- , (2007), *An-Nafs-u min "Kitab ish- Shifa"*, Edited by Hasan-e Hasan-Zadeh- ye Amoli, Qom, Bustan-e Ketab Publishers. [ In Arabic]
- , (1984), *Al- Shifa-Al-Ilahiyyat*, Edited by Ibrahim Madkour, Tehran, Naser Khosrow. [In Arabic]
- Aristotle, (2010), *Metaphysics*, Translation by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran, Tarhe no publication. [In Persian]
- Imanpour, Mansour, (2003), "*Theory of correspondence of subject in peripatetic and transcendent philosophy*", Review of Faculty of Literature and Humanities, No:186, page 48-23. [In Persian]

- Jafarian, Morteza; Gharamaleki, Ahad Faramarz, (2013), “*Mulla Sadra on the Impossibility of Knowing the Reality of Objects*”, Sadrai Wisdom, Vol. 2, Page 91-105. [In Persian]
- Javadi Amoli, (1996), *Rahiqe Makhtoom*, part 1, Vol. 1,4,5, Qom,Isra Publication Center. [In Persian]
- Sabzawari, Mulla Hadi, (1992), *Sharh al- Manzumah*, Edited by Hasan-e Hasan- Zadeh- ye Amoli, Vol.2, Tehran, Nab publications. [In Arabic]
- , (2001), *Sharh al- Manzumah*, Edited by Hasan-e Hasan- Zadeh- ye Amoli , Vol.5, Tehran, Nab publications. [In Arabic]
- , (2004), *taliqa on al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al-arba’a*, Vol. 1, Edited by Gholamreza A’vani, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2004), *taliqa on al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al-arba’a*, Vol. 3, Edited by Maqsoud Mohammadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2002), *taliqa on al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al-arba’a*, Vol. 6, Edited by Ahmad Ahmadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2003), *taliqa on Al-shavahed al-Robubiyya*, Edited by Sayyed Jalal al-din Ashtiyani, Qom, Bustan-e Ketab. [In Arabic]
- Suhrawardi, shihab ah-din, (1993), *Hekmat al- ishraq- The Complete Works*, vol. 2, Tehran, Foundation of Cultural and Humanities Studies Publication. [In Arabic]
- Tabatabaii, Mohammad hossein, (no date), *Nihayat al-hikmah*, Qom, institute of Islamic publication. [In Arabic]
- , (1989), *taliqa on al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al-arba’a*, Vol. 1, Qom, Mostafavi Publication. [In Arabic]
- , (1988), *Principles of Philosophy and Method of Realism*, vol. 2, Tehran, Sadra. [In Persian]

- (2015), *Nihayat al-hikmah*, Edited and commentary by Ghogamreza Fayyazi, Vol. 4, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic]
- Fayyazi, Ghogamreza, (1999), *taliqa on Nihayat al-hikmah*, Vol.1, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic]
- Kouchenani, Ghasemali, (2004), “*Impact of the Principiality of Existence upon the other philosophical issues*”, *Maqalat wa Barrasiha*, no. 76, pp.260-255. [In Persian]
- Motahhari, Morteza, (1989), *A footnote on Principles of Philosophy and Method of Realism*, vol. 1, Tehran, Sadra. [In Persian]
- Mullasadra, (2009), *taliqa on Explanation of the Hekmat al- Eshraq*, Vol. 1, Edited by Mahmoud Mousavi, Teran, Hekmat. [In Arabic]
- , (2012), *taliqa on Explanation of the Hekmat al- Eshraq*, Vol. 2, Edited by Mahmoud Mousavi, Teran, Hekmat. [In Arabic]
- , (2012), *Al-shavahed al-Robubiyya*, Edited by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Teran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2004), *Al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba’a*, Vol. 1, Edited by Gholamreza A’vani, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2001), *Al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba’a*, Vol. 2, Edited by Maqsoud Mohammadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2004), *Al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba’a*, Vol. 3, Edited by Maqsoud Mohammadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2002), *Al- Hikmat al-muta’aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba’a*, Vol. 5, Edited by Reza Mohammadzadeh, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]

- , (2002), *Al- Hikmat al-muta'aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba'a*, Vol. 6, Edited by Ahmad Ahmadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2001), *Al- Hikmat al-muta'aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba'a*, Vol. 7, Edited by Maqsoud Mohammadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2003), *Al- Hikmat al-muta'aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba'a*, Vol. 9, Edited by Reza Akbarian, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2002), *Al-Mabda va Al- Maad*, vol.1, 2, Edited by Mohammad Zabihi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2001), *Al-Mabda va Al- Maad*, Edited by Sayyed Jalal al- din Ashtiyani, Qom, Center of Islamic Propagation. [In Arabic]
- , (1998), *Al- Mazahir Al- Ilahiyya*, Edited by Sayyed Jalal al- din Ashtiyani, Qom, Center of Islamic Propagation. [In Arabic]
- , (2005), *Sharh-e Osool-e Kafi*, vol.1, Edited by Reza Ostadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2006), *Sharh-e Osool-e Kafi*, vol. 2, Edited by Reza Ostadi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- , (2006), *Sharh-e Osool-e Kafi*, vol. 3, Edited by Mahmoud Fazel Yazdi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]

**How to cite this paper:**

Maryam Heydari and Hamid Reza Ayatollahi (2020). A Comparative Study on Hume, Lewis and J. L. Mackie's Views on Causation, *Journal of Ontological Researches*, 8(16), 165-185.

**DOI:** 10.22061/orj.2020.1201

**URL:** [http://orj.sru.ac.ir/article\\_1201.html](http://orj.sru.ac.ir/article_1201.html)





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی