



The Issues of Science According to the Three Philosophical Journeys of Mulla Sadra

The Originality of Nature, The Originality of Existence of Gradational Oneness, The Originality of Existence of Personal Oneness

Ali Babaei  

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Tabriz, Iran.. E-mail: hekmat468@yahoo.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

26 January 2024

Received in revised form:

7 July 2024

Accepted:

8 February 2025

Published online:

5 January 2026

Keywords:

Science; The Originality of Nature; The Originality of Existence of Gradational Oneness; The Originality of Existence of Personal Oneness

Abstract: Mulla Sadra experienced three philosophical journeys: the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness, and the originality of existence of personal oneness. In this article, we analyze the evolutions that have occurred in several important issues of science, which include: “Separation or non-separation between mental existence and science,” “issues and problems of mental existence,” “the relationship between the soul and its faculties,” “the erect stance of forms in relation to the soul,” and “differences in the stages of known-by-essence and known-by-other.” According to the first journey, there is no obvious difference between mental existence and science; but according to the second journey, there is a difference between them and they are not the same. The requirement for this is that, unlike mental existence, science is an affair related to the soul, and it is not analogical. The type of answer to the problems that are raised regarding mental existence differs significantly across the three journeys. In the first journey, these issues are addressed by differentiating between primary and essential predication and common technical predication; according to the second journey, they are addressed by considerations of reality and subtlety; and according to the third journey, by the notions of outwardness and epiphanic form. According to the first journey, instead of referring to faculties, one may speak of stages; according to the last journey, the term manifestation can be applied. Furthermore, the conceptual structure of the known (known-by-essence, known-by-other, and known-by-other-by-other) has undergone fundamental evolutions across the three journeys, which are analyzed in this article.

Cite this article: Babaei, A (2026). The Issues of Science According to the Three Philosophical Journeys of Mulla Sadra(The Originality of Nature, The Originality of Existence of Gradational Oneness, The Originality of Existence of Personal Oneness), *Philosophical Meditations*, 15(36), 221-42. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2012925.2457>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2012925.2457>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: It is evident that Mulla Sadra traversed three philosophical journeys. In Mulla Sadra's philosophy, significant evolutions have taken place in most philosophical issues, including the issue of science, in the progression from the originality of nature to the originality of existence of gradational oneness, and from the originality of existence of gradational oneness to the originality of existence of personal oneness.

In the issue of science, in terms of its position within philosophical discourse, according to the originality of nature, the discussion of science, perception, and mental existence constitutes a secondary topic and has not been assigned independent status; the related issues are often addressed in the *tābi'iyat* (natural philosophy) section. However, in the second journey, the issue of science occupies a

distinct section within the topics of Divine Wisdom.

In this article, other important issues related to the science discourse are investigated, such as the relationship between science and mental existence, whether science is analogical or psychological, the problems of mental existence, the difference between various predications and their relation to mental existence, the connection between the soul and its faculties with science and perception, and the distinctions between known-by-essence and known-by-other.

Methodology: In this article, we employ the analytical-argumentative method along with library-based research, which is standard in theoretical investigations.

Findings: According to the requirements of the first journey, there has been little distinction between mental existence and science, which has allowed issues and principles to

flow from one to the other and, consequently, has given rise to complexities in addressing the problems of mental existence. In this case, most problems concerning mental existence are resolved through the distinction between primary and essential predication and common technical predication.

In the second journey, unlike the first journey, a distinction is made between mental existence and science. As a result, the problems concerning mental existence and science are separated, avoiding confusion between issues. The implication of this distinction is that, unlike mental existence, science is psychological in nature and not analogical. In this journey, instead of interpreting the operations of the soul through the traditional concept of faculties, the interpretation in terms of stages is adopted, which has important philosophical implications. Science is defined here as the mental form of things.

According to the third journey, it becomes necessary to speak about outwardness and manifestation instead of the predicational distinctions used in the previous two journeys. It must also be acknowledged that, just as existence is an affair of the Almighty God, the faculties and stages of the soul are likewise affairs intrinsic to the soul.

Discussion and Conclusion: In the first journey, mental existence is understood as acquiring the forms of objects in the mind. This viewpoint has its own philosophical requirements, while the existential viewpoint introduced in later journeys has distinct requirements. Philosophers in the first journey did not draw a marked distinction between mental existence and science due to differences in underlying principles, and science was considered equivalent to mental existence—a view arising from the confrontation with and

comparison to the external known.

Here, mental existence is understood as a comparative kind of existence, and from this comparison emerges the famous division between mental existence and external existence. At the same time, according to the first journey, Mulla Sadra presents mental existence in relation to external existence. In this early viewpoint, mental existence—though the term expression of the self may be applied to it—is portrayed as the shadow of external existence. In contrast, in Mulla Sadra's final viewpoint, according to the fundamental principles of the third journey, mental existence is regarded as the shadow of science rather than the shadow of external existence.

References

- Al-Kilani, Naser ibn Hassan (1428), "Hekam al-Fúsús wa Hekam Al-Futūḥāt", Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiya.
- Ashtiyani, Jalal-ed-Din (1360), "Sharh on al-Shawahid al-Rúbubiyah", Tehran: Academic Publishing Center.
- Ashtiyani, Jalal-ed-Din (1378), "Biography and Philosophical Thoughts of Mullā Şadrā", Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Ashtiyani, Mehdi, (1390), "Commentary on Sharh al-Mānzoumeh", Qom: Ashtiyani Publications.
- Babaei, Ali (1399), "The Issue of God, the Only Substance of Being: Development of Essence and Accident Based on Three Developmental Stages of Mulla Sadra's Philosophy", *Journal of Religious Thought*, Vol.20, No.75.
- Babaei, Ali (1402), "The Evolutions of Science According to the Three Philosophical Journeys; the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness", *Journal of Philosophical Investigations*, Vol.17, No.44.

- Babaei, Ali (1402), "The Issues of Science according to Three Philosophical Journeys", Essays in Philosophy and Theology, Vol.55, No.1.
- Babaei, Ali, Mousawi, Seyyed Mukhtar (1401) "Three Motions based on Mullā Sadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes", Journal of Philosophical Investigations, Vol. 16, No. 36.
- Babaei, Ali; Mousawi, Seyyed Mokhtar (1400), "The Issue of Time according to the Three Philosophical Journeys", Philosophical Wisdom, Vol.19, No.1.
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (1380), "General Philosophical Rules in Islamic Philosophy", Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Elahi Ghomshei, Mahdi (1363), "Special and Common Divine Wisdom", Tehran: Islamic Publications.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan (1387), "Persian Explanation of Āsfar al-'aqliyya al-arba'a", Qom: Būstan-e Kitāb.
- Hosseinzadeh, Mohammad (1396), "The Transformation of Predication in the Philosophy of the Principality of Existence", Sadraei Wisdom, Vol.6, No.1.
- Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali (ND), "Al-Futūḥāt al-Makkiyya", Beirut: al-Sāder Publications.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah (1953), "al-Nāfs wa Baqā-ehā wa Māad-ehā", Istanbul: Ebrahim Khorouz Publishing House.
- Javadi Amoli, Abdullah (1386), "Raḥiq Mākhtoum", Vol.4, Qom: Isra Publications, First Edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (1394), "Raḥiq Mākhtoum", Vol.14, Qom: Isra Publications, First Edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (1395), "Raḥiq Mākhtoum", Vol.10, Qom: Isra Publications, First Edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (1395),

- “Raḥiq Mākhtoum”, Vol.17, Qom: Isra Publications, First Edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (1396), “Raḥiq Mākhtoum”, Vol.19, Qom: Isra Publications, First Edition.
 - Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1366), “Philosophy Education”, Tehran: Islamic Propaganda Organization.
 - Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1360), “al-Shawahid al-Rúbubiyyah”, Tehran: University Publication Center.
 - Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1360), “al-Shawahid al-Rúbubiyyah”, Sharh Sabzewari, Tehran: Academic Publishing Center.
 - Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1363), “al-M`afatîh al-Qāyb”, Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
 - Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1366), “Tafsir al-Quran al-Karim”, Qom: Bidar.
 - Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1368), “Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al-‘aqliyya al-arba‘a”, Qom: al-Mustafawi Publications.
 - Mullā Ṣadrā, Mohammad Ibn Ibrahim (1382), “Sharh al-Shîfa”, Tehran: Institute of Islamic Hikma of Sadra.
 - Obûdiat, Abdulrasoul (1387), “An Introduction to Hikmat Sadraei's System”, Vol.2, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute
 - Obûdiat, Abdulrasoul (1395), “An Introduction to Hikmat Sadraei's System”, Vol.2, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute
 - Rezanejad, Gholamhossein (1387), “Mashahed al-Uluhiyyā”, Qom: Ayat-e Ishraq.
 - Saadatmand, Mehdi; Babaei, Ali (1402), “The Evolution of the Concept of "Abstraction" in Three Philosophical Frameworks”, *Philosophy and Kalam*, Vol.56, No.1.
 - Saeidimehr, Mohammad (1393), “Knowledge and Mental Existence; A Pluralist Interpretation of Mulla Sadra's View”, *Sadraei Wisdom*, Vol.3, No.1.

- Samadi Amoli, Davood (1386), “Sharh on Nihāyat al-Hikmah”, Qom: Qaem Al Mohammad
- Shajari, Morteza (1387), “The Difference between Science and Mental Existence in Mulla Sadra's Epistemology and its Results”, Mirror of Knowledge, Vol.8, No.1
- Shirvani, Ali (1377), “Sharh on Philosophical Terms of Bedayāt al-Hikma wa Nihāyat al-Hikmah”, Qom: Islamic Office of Qom Seminary.
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (1416), “Nihāyat al-Hikmah”, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Yazdani, Mohammad; Ghasemi, Azam; Zakyani, Gholamreza (1398), “Critique of the Distinction between Knowledge and Mental mode of Existence in Ṣadrā's Epistemology”, Jāvīdān Khirad, Vol.16, No.35.
- Zanzuzi, Abdullah (1378), “al-Tāliqat al-Asfar”, Tehran: Itīlāāt.



مسائل علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی)

علی بابایی ^۱ ID

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: hekmat468@yahoo.com

چکیده: تحول حکمت صدرایی در سه مرتبه نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی محرز است؛ به روشنی می‌توان نشان داد که در موضوعات مهم تابع علم، نظیر تمایز میان وجود ذهنی و علم، حل معضلات وجود ذهنی بر مبنای تفاوت حمل، رابطه نفس و قوا، قیام صور به نفس و تفاوت در ترتیب معلوم بالذات و معلوم بالعرض، تحولاتی متناسب با سه سیر روی داده است. بر مبنای سیر اول، یعنی در نگاه ماهوی چندان میان وجود ذهنی و علم تفاوت قائل نشده‌اند؛ اما در سیر دوم، میان وجود ذهنی و علم، تفکیک صورت می‌گیرد و در نتیجه معضلات مرتبط با وجود ذهنی و علم از همدیگر جدا می‌شوند. لازمه سخن یادشده این است که برخلاف وجود ذهنی، علم امری نفسی باشد نه قیاسی. نوع پاسخ به اشکالاتی که در باب وجود ذهنی مطرح می‌شود، در دو سیر، تفاوت مهمی پیدا می‌کند؛ در سیر اول، از تفاوت گذاشتن میان حمل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی و به اقتضای سیر دوم با حمل حقیقت و رقیقت این امر تحقق می‌یابد؛ به اقتضای مبنای، در سیر سوم نیز حمل میان موضوعات و محمولات، حمل ظاهر و مظهر است. بر اساس سیر دوم، به جای تعبیر قوا، تعبیر مراتب و بر اساس سیر سوم، به جای این دو، تعبیر شئون به کار می‌رود؛ همچنین ترتیب معلوم (معلوم بالذات، بالعرض و بالعرض بالعرض) بر حسب سه مرتبه، تحول‌های بنیادینی را تجربه کرده‌اند که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۶

بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

واژگان کلیدی:

علم، وجود ذهنی، معلوم بالذات، اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود وحدت شخصی، ملاصدرا.

استناد: بابایی، علی (۱۴۰۴). مسائل علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی). *تأملات فلسفی* ۱۵ (۳۶)، ۱۱-۴۲. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2012925.2457>
ناشر: دانشگاه زنجان. © نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2012925.2457>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

می‌یابد. در سیر دوم، علم امری وجودی است که به «وجود مجرد برای مجرد» تعریف می‌شود؛ این تعبیر در سیر سوم نیز قابل طرح است و با تعبیری ظریف‌تر می‌توان علم را به حضور مجرد برای مجرد و حتی به ظهور مجرد برای مجرد تعریف کرد. مطابق سیر اول، اضافه مطرح در علم، از نوع اضافه مقولی است؛ اما مطابق با سیر دوم، از نوع اضافه اشراقی و مطابق با سیر سوم، از نوع اضافه قیومی است؛ زیرا حصول صورت شیء در مورد علم انسان مطرح می‌شود و در مورد حق تعالی صدق نمی‌کند؛ در نهایت، علم مشترک لفظی میان انسان و واجب تعالی و در نتیجه امری متواطی لحاظ خواهد شد؛ حال آنکه بنا به اقتضای سیر دوم که اشتراک معنوی پایه اثبات اصالت وجود است و علم با وجود مساوق است و تعریف علم، «وجود مجرد برای مجرد» است، علم مشترک معنوی خواهد بود. مطابق سیر سوم به اقتضای

تحقق سه سیر فلسفی صدرایی امری محرز و پیش فرض این مقاله است؛^۱ در غالب مباحث فلسفی از جمله در مبحث علم، در گذر از نگاه ماهوی به اصالت وجود وحدت تشکیکی و از آن مقام به اصالت وجود وحدت شخصی، تحولات مهمی روی داده است؛ در مبحث علم از نظر جایگاه طرح، بحث علم و ادراک و وجود ذهنی، بحثی تبعی است و جایگاه مستقلی ندارد و موارد مورد بحث نیز اغلب در بخش طبیعیات مطرح شده است؛ اما در سیر دوم، مبحث علم، بخشی از مباحث حکمت الهی را به خود اختصاص می‌دهد. در سیر اول، از نظر امر ماهوی یا وجودی بودن، «علم» امری ماهوی، عرض و در نتیجه کیف نفسانی است و به «حصول صورت شیء در نفس» تعریف می‌شود که در نفس، حصول، ارتسام یا حلول

۱. نک:

بابایی، علی؛ موسوی، سیدمختار. (۱۴۰۱). «سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال». پژوهش‌های فلسفی (دانشگاه تبریز). doi: 10.22034/jpiut.2021.45165.278

بابایی، علی. (۱۳۹۹). «حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا». فصلنامه اندیشه دینی (دانشگاه شیراز). doi: 10.22099/jrt.2020.5711

بابایی، علی؛ موسوی، سیدمختار. (۱۴۰۰). «مسأله زمان در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمآلهین». معرفت فلسفی، سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳: ۴۹-۶۴.

وحدتِ مصداقی، وجود در وجودِ حق یا اشتراکِ معنوی قابل طرح نخواهد بود و یا به اشتراکِ ظهوراتِ حق با حق معطوف خواهد شد. در نگاهِ ماهوی اتحادِ عالم و معلوم انکار، در سیر دوم، اتحادِ عاقل و معقول اثبات می-شود و در سیر سوم، وحدتِ میانِ علم و عالم و معلوم مورد تأکید است.^۱

با توجه به مطالب مذکور، لازم است تا دیگر موضوعاتِ مهمِ علم، در باب رابطهٔ علم با وجود ذهنی، قیاسی یا نفسی بودنِ علم، اشکالاتِ وجودِ ذهنی، تفاوتِ حمل‌ها و ارتباطِ آن با مسائل وجودِ ذهنی، ارتباطِ نفس و قوای آن با علم و ادراک و ترتیب معلوم بالذات و بالعرض بر مبنای سه سیر مورد بررسی قرار گیرد.

در مورد بررسی مسائل علم بر مبنای سه سیر فلسفی، تاکنون مقاله‌ای نگاشته نشده است؛ اما در مورد تحقق سه مرتبهٔ سیر فلسفی و تحول مباحث تابعه تا به حال مقالاتی زیر به چاپ رسیده است:

۱. بابایی، علی. (۱۴۰۲). «تحولات علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت

وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی». مجلهٔ پژوهش‌های فلسفی، (۴۴): ۱۷-۱۰۸-۱۲۹.

۲. بابایی، علی. (۱۴۰۲). «موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا». جستارهایی در فلسفه و کلام، 55 (1): 35-55.

۳. سعادت‌مند، مهدی؛ بابایی، علی. (۱۴۰۲). «تحول تجرید ادراکی در سه سیر فلسفی (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی)». فلسفه و کلام اسلامی، 56 (1): 7-1139.

۱. حقیقت علم بر مبنای سه سیر فلسفی

۱-۱. علم بر مبنای نگاه ماهوی

۱-۱-۱. وجود ذهنی و علم: عدم تفکیک

حاصل معنا از وجود ذهنی در مرتبهٔ اول، «حصول صورتِ اشیاء در ذهن» است؛ این دیدگاه لازمه‌های مختص به خود را دارد. اهل حکمت در سیر اول به دلیل تفاوتِ مبنا، چندان تمایزی میانِ وجودِ ذهنی و علم قرار

۱. نک:

وحدت شخصی». پژوهش‌های فلسفی، (۴۴): ۱۷-۱۰۸-۱۲۹.

بابایی، علی. (۱۴۰۲). «تحولات علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و

۲-۱-۱. قیاسی بودن وجود ذهنی، نه نفسی بودن آن

وجود ذهنی در سیر اول در قیاس با وجود خارجی، «وجود ذهنی» نامیده می‌شود؛ در حالی که علم در سیر دوم، امری نفسی است بدون اینکه در وهله نخست با چیزی دیگر مقایسه شود. «تفکیک میان وجود ذهنی و علم» چنان اهمیتی دارد که جوادی آملی آن را به اندازه «تفکیک میان وجود و ماهیت» سرنوشت‌ساز می‌داند (بنگرید: جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۳۳۴).

۳-۱-۱. وجود ذهنی؛ اشکالات و پاسخ‌ها بر مبنای قوم

بحث وجود ذهنی، رد و قبول، طرح اشکالات و پاسخ‌های آن در نزد اهل حکمت، معروف و معلوم است؛ به اقتضای مقام بحث به اختصار اشاره می‌شود که: واکنش‌ها در مسأله وجود ذهنی به چند طریق است: یا به نحو «انکار» وجود ذهنی^۳ است که

نداده‌اند؛^۱ و علم را معادل وجود ذهنی دانسته‌اند که از رویارویی و مقایسه با معلوم خارجی حاصل می‌شود؛ در اینجا وجود ذهنی، وجودی قیاسی است و از این مقایسه تقسیم‌بندی معروف وجود ذهنی و وجود خارجی شکل می‌گیرد. ملاصدرا هم گاه متناسب با مبنای قوم، وجود ذهنی و ظلی را در مقایسه با موجود خارجی مطرح می‌کند^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۶). در این دیدگاه، وجود ذهنی (با آنکه تعبیر صادر از نفس هم در مورد آن به کار رفته است) به‌عنوان سایه و ظل وجود خارجی مطرح شده است؛ در حالی که در دیدگاه نهایی مبتنی بر اصول حکمت متعالیه، با توجه به اصول پایه‌ای این سیر، وجود ذهنی، ظل علم است نه ظل وجود خارجی که در سیر دوم به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

۳. منسوب است که: فخر رازی و برخی از پیروان او، علم را عبارت از صورت حاصل اشیاء در ذهن ندانسته و آن را نسبتی در میان عالم و معلوم می‌دانند و با این اعتقاد، از پاسخ به اشکالات وارد بر وجود ذهنی فارغند و در نتیجه به انکار آن پرداخته‌اند (برای نمونه بنگرید به: رضا نژاد، ۱۳۸۷: ۱۱۵). از این نکته که فخر رازی به ثبوت علم در ذهن معتقد است: «فعلما ان الثبوت المعتبر هو الثبوت فی العقل» (فخر رازی، بیتا، ج ۱: ۴۲) استاد جوادی آملی استدلال کرده‌اند که: «اسناد انکار وجود ذهنی به فخر

۱. هر چند نشانه‌هایی از میل به تمایز میان وجود ذهنی و علم در آثار فخر رازی و فاضل قوشچی وجود دارد؛ بنگرید: سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۳). «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا». دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، (1)3: 109-123.

۲. «هذا الوجود للشیء الذی لا یترتب علیه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور یسمى بالوجود الذهنی و الظلی و ذلك الآخر المترتب علیه الآثار یسمى بالوجود الخارجی و العینی».

(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۹۹)؛ لزوم مابینت صورت منطبق در عضو حسی با ذی‌الصوره، لزوم خارجی بودن امور ذهنی^۸ (بنگرید: عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۳۰). می‌توان به تلاش‌های زیر برای رهایی از مشکلات ذهنی اشاره کرد: حل‌ولی دانستن وجود ذهنی، شیخ‌دانستن وجود ذهنی، تبدیل اشیاء به کیف نفسانی (انقلاب)، اتحاد علم با وحدتی عینی، اتحاد عقل با معقول مورد تصور و...^۹.

ملاصدرا متناسب با این مرتبه از سیر فلسفی، دیدگاه قوم و پاسخ آنها را تقریر و بر تفاوت قول خود با آن تأکید می‌کند: «هذا تقریر کلامهم علی ما یناسب أسلوبهم و مرامهم و الحق ما سنذكر لك إن شاء الله

در این صورت از مشکلات وجود ذهنی فارغ خواهد بود؛ و یا به نحو «قبول» تحقق وجود ذهنی است که در این صورت قائلان آن باید به مشکلات وجود ذهنی پاسخ دهند؛ حدود ۹ اشکال بر تحقق وجود ذهنی ذکر شده است: لزوم اجتماع جوهر و عرض^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۷۷)؛ لزوم اندراج همه مقولات و ماهیات مندرج در آنها در مقوله کیف (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۷۷)؛ لزوم فرد مجرد برای هر نوع جسمانی^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۸۲)؛ لزوم اتصاف نفس به صفات اجسام و به امور متضاد^۳ (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۱)؛ لزوم وجود امور ممتنع بالذات^۴ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۱۶)؛ لزوم اجتماع جزئیت و کلیت^۵ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۶۳)؛ لزوم انطباق کبیر در صغیر^۶

۴. یلزم اجتماع المتضادين فی النفس عند تصورها إياهما.

۵. یلزم أن يوجد فی أذهاننا من الممتعات الكلية أشخاص حقیقة یكون بالحقیقة أشخاصا لها لا بحسب فرضنا.

۶. و هو أن الصورة العقلية - من حیث حلولها فی نفس جزئية.

۷. أنا تتصور جبالا شاهقة و صحارى ... و انطباق العظیم فی الصغیر مما لا یخفی بطلانه.

۸. أن الذهن موجود فی الخارج و الأمور المذهنية موجودة فیها.

۹. برای تفصیل بنگرید: رضائزاد، ۱۳۸۷: ۱۱۵ به بعد.

رازی از جهت خلطی است که بین مباحث وجود ذهنی و علم شده است، زیرا فخر رازی ماهیت در مبحث علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند، ولیکن در بحث وجود ذهنی منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می‌داند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۵۲).

۱. فکیف یجوز أن یكون الحقائق الجوهرية موجودة فی الذهن أعراضا قائمة به.

۲. فیلزم اندراج حقائق جمیع المعقولات المتباینة بالنظر إلی ذواتها مع کیف فی کیف.

۳. یلزم أن یكون لكل نوع من هذه الأنواع الجسمانية فردا شخصیا مجردا عن المادة و لواحقها.

التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات و كون الصور العلمية كفيات حقیقۀ و هو أنا نقول...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲۳)؛ راهی را که صدرالمثلهین پیشنهاد می‌کند با لزوم حفظ ذات و ذاتیات ماهیات خارجی در نشئه و مرتبهٔ ذهن (که در مورد انکار صدرالدین دشتکی است) و با حفظ اینکه صور ذهنی مصادیق حقیقی کیف نفسانی هستند (که مورد انکار دوانی است) از اشکالات وجود ذهنی نیز مصون است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۰۵). پاسخ ملاصدرا چنین است: «و تحصل العلم و تعینه إنما هو بانضمام الحقیقه المعلومه إليه متحده معه - بحيث یكون فی الواقع ذاتا واحده مطابقه لها فهذه الذات الواحدۀ علم من حیث جنسها القریب و کیف من حیث جنسها البعید و من مقوله المعلوم من حیث تحصلها و تعینها...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲۶).

حاصل پاسخ ملاصدرا بر اشکال حاضر بر مبنای قوم عبارت است از: «اتحادی که علم با معلوم پیدا می‌کند؛ هرچند از قبیل اتحاد عرض با معروض نبوده ولی از قبیل اتحاد عرضی با معروض است و از این بیان

تعالی»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸۰). از میان موارد یادشده، اشکال‌های لزوم اجتماع جوهر و عرض، و لزوم اندراج همهٔ مقولات و ماهیات مندرج در آنها در مقولهٔ کیف، مهم‌ترین اشکالات مطرح در باب وجود ذهنی هستند. ملاصدرا چهار پاسخ بر اشکال معروف ارائه داده است که سه پاسخ بر مبنای دیدگاه قوم است و یک پاسخ اختصاصی اوست. به تعبیر اهل تحقیق (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۰۵)، صدرالدین دشتکی برای گریز از مشکلات وجود ذهنی با قول به انقلاب، صور ذهنی را کیف نفسانی دانسته و اطلاق ماهیات خارجی بر آنها را انکار می‌نماید؛ محقق دوانی در قبال تفریط او، راه افراط پیموده و صور ذهنی را از مقولهٔ معلوم دانسته و اطلاق کیف را بر آنها مجاز و مسامحه می‌داند؛ ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «و هاهنا مسلک آخر فی حل بعض الإشکالات الواردة علی القول بالوجود الذهنی من غیر لزوم ما یلتزم القائل بانقلاب الحقائق و ارتکاب ما یرتکبه معاصره الجلیل من أن إطلاق کیف علی العلم و الصورة النفسانیۀ من باب المجاز و التشبیه - بل مع

۱. چرا که به صراحت بر تفاوت مبنای قوم با دیدگاه خود اشاره دارد.

روشن می‌شود که علم با آنکه از مقوله کیف بوده و کیف، ذاتی آن است، افراد واقعی آن به لحاظ واقع و خارج، مصداق برای حقیقت معلوم نیز می‌باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۰۹).

یکی دیگر از پاسخ‌های ملاصدرا به اشکالات وجود ذهنی، پاسخی است که بر مبنای تمایز میان دو نوع حمل ارائه می‌دهد:

۱-۱-۴. حمل اولی و حمل شایع

بر اساس دیدگاه ملاصدرا «حمل و اتحاد بین دو چیز یا در معنی و مفهوم است و یا در هویت و وجود؛ اولی مفاد حمل اولی ذاتی است و دومی حمل عرضی»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). ملاصدرا برای حل مشکل وجود ذهنی از تفاوت دو نوع حمل بهره می‌برد. از ۹ اشکالی که در مورد وجود ذهنی مطرح شد، حدود پنج مورد آن با تفاوت حمل پاسخ داده می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۳۰). ملاصدرا تمایز دو نوع از حمل را به دیگران نسبت می‌دهد: «و لهذا اعتبروا فی شرائط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات و هی وحدة الحمل...» (ملاصدرا،

۱۳۶۰: ۲۹)؛ لذا پاسخ بر این مبنای، خود پاسخی مبتنی بر دیدگاه قوم خواهد بود؛ از منظر تاریخ مبحث، حمل اولی ذاتی و شایع صنایع قبل از حکمت صدرایی مطرح بوده است؛ برخی جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی را در این امر پیشگام دانسته‌اند (عارفی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۳۳). هرچند می‌توان نشانه‌هایی از ارتقای حمل اولی و حمل شایع در حکمت صدرایی ارائه داد (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۴-۶۵) اما پاسخ ملاصدرا از مسائل وجود ذهنی از طریق «تفکیک میان حمل اولی ذاتی از حمل شایع صنایع» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۷۹) را نیز بر مبنای دیدگاه قوم می‌توان به‌شمار آورد.

ملاصدرا صورت علمی هرچیزی را مقوله‌ای از مقولات جوهری یا عرضی می‌داند و معتقد است: هیچ ممکن از این حکم بیرون نیست؛ اما میان حمل اولی و ذاتی آنها با حمل شایع و صنایع فرق است؛ به حمل اولی ذاتی، تصور هر جوهری، جوهر است و به حمل شایع صنایع عرضی؛ مانند مفهوم جزئی که به حمل اولی ذاتی، جزئی است و

فی الأول بأن الموضوع معناه و مفهومه نفس معنی المحمول و مفهومه.

۱. و هی أن الحمل و الاتحاد بین شئین قد یكون بالمعنی و المفهوم و قد یكون بالهویة و الوجود و الأول مفاد الحمل الأولی الذاتی و الثانی مفاد الحمل العرضی فالحکم

واحد مشکک نیست؛ بلکه آنچه به جای مرتبه نفس از آن یاد می‌شود، تعبیر قوا است؛ در این مرتبه، قوای نفس انسانی تکثر دارند و نفس از طریق قوا یا با قوا، فعل خود را انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۰۹ به بعد). تعبیرهایی مانند «اثر و صدور» به معنای قبول و انفعال و پذیرش است؛ در این رویکرد، قوا مبدأ افعال مختص خود هستند؛ کلیات در عقل و جزئیات در قوای وهمی و خیالی و حسی ادراک می‌شوند: «ظرف الوجود الذهنی و الظهور الظلی للأشیاء فینا إنما هو قوانا الإدراکیة العقلیة و الوهمیة و الحسیة فالکلیات توجد فی النفس المجردة - و المعانی الجزئیة فی القوة الوهمیة و الصور المادیة فی الحس و الخیال فوقعت للناس فی ذلك إشکالات ینبغی ذکرها و التفصی عنها (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۷۷). بر اساس این رویکرد، جایگاه وجود ذهنی و مظهر آن در نزد حکما همان مدارک عقلی و مشاعر حسی است؛ زیرا موجود ذهنی به صورت معقول و یا محسوس بالذات در نزد مدرک حضور دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۵).

اصل ادراک در این مرتبه به نحو حصول، قبول، ترسم، حلول و از نوع عرض است؛ «فیظهر لک من هذا أن کل ما یعقل فإنه

به حمل شایع صنایع کلی؛ در این دیدگاه، رفع اشکالات وجود ذهنی بنابر اختلاف حمل بر اساس مشرب قوم است نه مرام خود ملاصدرا؛ ملاصدرا علم را نحوی از وجود می‌داند و علاوه بر این، علم با جوهر عاقل متحد است. بنابر این اشکالات بر وجود ذهنی وارد نیست. اگر از این معنا تنزل کرده و مثل اتباع مشاء علم را عرض بدانیم و صورت علمیه را متحد با جوهر عاقل ندانیم، بنابر اصالت وجود و اختلاف حمل می‌توان از اشکالات وجود ذهنی سخن گفت (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۴۷)؛ حتی اگر مسأله حمل، با رویکرد اصالت وجود صدرایی تفسیر شود، این پاسخ، دیدگاه نهایی ملاصدرا به مسأله وجود ذهنی نیست. ملاصدرا دو پاسخ دیگر یعنی پاسخ متوسط و نهایی هم دارد که بیشتر و عمیق‌تر مبتنی بر مبانی خود است و در سیرهای بعدی اشاره خواهد شد.

۵-۱-۱. نفس و قوای آن؛ نه نفس و مراتب آن

یکی از ویژگی‌های بنیادین سیر اول یعنی نگاه ماهوی یا غیر اصالت وجودی، کثرت-گرایی است؛ بازتابی از این مبنا در مسأله نفس‌شناسی این مرتبه وجود دارد؛ برخلاف سیر دوم، اصل تشکیک در نفس جاری نیست؛ در نتیجه نفس امر ذومراتب یعنی

ذات موجوده، تقررّ فيها الجلايا العقلية تقررّ شيء في شيء آخر» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۷).^۱ خواجه در شرح عبارت یادشده از ابن سینا گوید: «شیخ پس از ابطال نظریه اتحاد، چگونگی اتصاف جوهر عاقل را به کمالات خود بیان می‌کند و به عقیده او این اتصاف به صورت تقرر چیزی در چیز دیگر است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۸-۲۹۵).^۲ به عقیده فخر رازی: «با ابطال کردن قول به اتحاد ثابت نمود که هر چیزی که غیری را تعقل می‌کند، تعقلش بر آن شیء به نحو حال در آن است؛ مراد از جلايا هم همین تعقلها و علوم است» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۳۳)؛^۳ حتی از نظر مشاء قوای نباتی و حیوانی نیز اعراض و از نوع کیفیت‌های فعلی و انفعالی است: لأن القوى النباتية و الحيوانية عنده أعراض و کیفیات فعلیه أو انفعالیه (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۵۱). حال آنکه در نظر ملاصدرا، جواهری صوری است: و عندنا جواهر صوریه (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۵۱). بر مبنای قوم، قیام صور به نیروها و نفس از نوع قیام حلولی

است. نظر جمهور حکمای مشاء این است که صور علمی حسی و خیالی اعراض هستند که عارض قوای ادراکی حسی و خیالی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۲۴۷). حکمای مشاء صورت‌های حسی و خیالی را مادی و متغیر می‌دانند و ادراک صورت‌های حسی و خیالی را از آن جهت که محسوس و متخیل هستند، با آلت‌ها و ابزار مادی، جسمانی و تجزیه‌پذیر ممکن می‌دانند و ابن سینا هم با آنکه در کتاب مباحثات به مجرد برزخی نفس حیوانی قائل است و می‌تواند برای قوه خیال و متخیله نیز مجرد برزخی قائل باشد، در این بخش بر مبنایی که مشهور بین حکمای مشاء است سخن می‌گوید و البته حکمت متعالیه مطلق ادراک؛ اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی را مجرد می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹: ۱۸۱).

۵-۱-۱. تفاوت در ترتیب معلوم بالذات و بالعرض

معلوم دو قسم است: آنچه وجودش برای خودش، عین وجودش برای مدرکش است

۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴). شرح الإشارات و التنبیها (فخر رازی). جلد ۲: ۵۳۳. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱ ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیها: ۳۲۷. بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).

۲. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.

ینظر» و چیزی است که از طریق آن خارج ملاحظه می‌گردد؛ پس معلوم بالذات همان واقعیت خارجی بوده و صورت علمی معلوم بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۲۴). در حالی که مطابق اصول صدرايي معلوم بالذات نه وجود و یا ماهیت خارجی و نه صورت ذهنی است بلکه وجود و هستی علم است.

۲-۱. حقیقت علم بر مبنای اصالت وجود وحدت تشکیکی

۲-۱-۱. وجود ذهنی و علم: تفکیک میان وجود ذهنی و علم

در سیر قبلی میان وجود ذهنی و علم چندان تمایزی گذاشته نشده بود؛ در حالی که با تکیه بر اصول اختصاصی سیر دوم، تمایز نهادن میان این دو میسر و بلکه ضروری است؛ این نکته به اندازه‌ای اهمیت دارد که به شناسایی و پاسخ به مشکلات مطرح در این حوزه یاری می‌رساند: «نوع مشکلاتی که در فصل مربوط به علم مطرح می‌شود، شبهاتی است مربوط به وجود ذهنی، مثل مشکل جمع جوهر و عرض و جمع کیف و سایر مقولات. حکیم متألهی که تفاوت و تمایز مباحث علم و وجود ذهنی را بداند، از خلط بین مسائل این دو بحث مصون می‌ماند. تفکیک بین مسائل

که معلوم بالذات خوانده می‌شود؛ و آنچه وجودش برای خودش غیر از وجودش برای مدرکش است که معلوم بالعرض نامیده می‌شود. در مورد اول، صورت علمی عین صورت عینی است؛ اما در مورد دوم غیر از هم هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۱). در عرف عام چنان به نظر می‌رسد که موقع دیدن یک چیز نخست موجود خارجی را می‌بینیم بعد صورت ذهنی در ذهن ما حاصل می‌شود؛ حتی گاه در میان اهل فلسفه نیز همین دیدگاه رایج بوده است (بنگرید: آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۶۱)؛ اما گروهی از فلاسفه معتقدند ما نخست صورت ذهنی را مشاهده می‌کنیم بعد شیء خارجی را می‌بینیم؛ یعنی در دیدگاه اول معلوم بالذات شیء خارجی است و در دیدگاه دوم معلوم بالذات صورت ذهنی است (آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۶۱) «استدلال جمهور حکیمان این است که آنچه در دسترس نفس بوده و آگاهی بدان حاصل می‌شود، صورت علمی است و آنچه در خارج از نفس است به وساطت صورت علمی است و بالعرض دانسته می‌شود؛ استدلال گروهی که خارج را معلوم بالذات می‌دانند این است که صورت علمیه، «ما فیہ ینظر» و چیزی که در او نظر شود نیست بلکه «ما به

از آن به علم و صورت علمیه تعبیر می‌کنند (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸۲). در این نوع ملاحظه، وجود ذهنی، ظل و سایه وجود خارجی است؛ اما از نظر گروه دوم، وجود ذهنی ظل وجود خارجی علم است، نه وجود خارجی معلوم یعنی شیء خارجی؛ یعنی علم (ع، ل، م) به وجود خارجی در نفس موجود است، لیکن نحوه این وجود مانند انحاء وجودهای نفسانی دیگر، مانند قدرت، عدل، تقوی 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 غیر است، آن غیر که در علم حصولی روشن می‌شود، همان صورت علمی (معلوم) است که در سایه همین نور پدید می‌شود؛ نه آنکه صورت علمی در سایه معلوم خارجی حاصل گردد. گرچه ظاهر برخی از تعبیرهای صدرالمতألهین در اسفار و غیر آن چنین است که موجود ذهنی ظل موجود خارجی است (ملاصدرا،

علم و مسائل وجود ذهنی علاوه بر آنکه مانع از طرح مسائل وجود ذهنی در حوزه مسائل علم می‌شود، راه حل آن مسائل را نیز هموار می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۲۰۹). تفکیک میان وجود ذهنی و علم^۱ از سوی ملاصدرا، موافقان و مخالفانی دارد؛ گروهی چنین برداشتی از آرای صدرا دارند که وجود ذهنی و علم تفاوتی جز به اعتبار ندارند (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸۲ و بنگرید: یزدانی، و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۳۳-۲۶۱). بر اساس این دیدگاه: اگر به صورت علمیه، نظر آلی شود یعنی به واسطه آن، خارج را مشاهده کنید در این صورت، از آن صورت علمیه، تعبیر به وجود ذهنی می‌نمایند اما اگر به صورت علمیه، به نحو نظر استقلالی، مشاهده کنید و ببینید که چه نحوه حقیقت وجود است؟ آیا وجود محض است یا ماهیت صرف؟ در صورت ماهیت بودن، جوهر است یا عرض؟ و در صورت عرض بودن، کدام-یک از اقسام عرض است؟ در این صورت،

۱. فخر رازی به تمایز میان وجود ذهنی و علم گرایش داشته است؛ همچنین در آثار فاضل قوشچی به مناسبت پاسخ به اشکالات وجود ذهنی چنین گرایشی وجود دارد (بنگرید: سعیدی مهر، ۱۳۹۳: ۱۰۹). این تفکیک در ملاصدرا به اوج می‌رسد طوری که برای بحث علم فصل جداگانه‌ای در حکمت باز می‌کند.

۱. در آثار ابن سینا تعبیر «وجوده فی الذهن» به کار رفته است: المعنی العام لا وجود له فی الأعیان، بل وجوده فی الذهن (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۳)؛ اما به عنوان مسأله فلسفی در آثار فخر رازی به عنوان بحث مستقلی با تعبیر «الفصل السادس فی اثبات الوجود الذهنی» بحث شده است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱). از برخی قراین چنین برمی‌آید که

علامه طباطبایی در تبیین مسأله وجود ذهنی بر اساس دیدگاه حکما، عبارت «المعروف من مذهب الحكماء هو الذی نسمیه الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الأشیاء» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۵) را می آورد؛ یعنی علامه معتقد است از دیدگاه حکمای مشایی وجود ذهنی همان علم است. برای همین است که اهل تحقیق به مناسبتی دیگر برخلاف دیدگاه اولشان (که پیش ازین اشاره شد) تأکید کرده اند که: «نباید در فلسفه، بحث وجود ذهنی را با بحث علم خلط کرد بلکه باید این دو را از یکدیگر تفکیک نمود» (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴۳)؛ چون ماهیتی نظیر درخت ادراک شود، در صورتی که این ادراک صواب باشد، ماهیت آن در خارج و

۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۶)؛ زیرا مهم ترین دلیل وجود ذهنی آن است که ما معدوم های خارجی را ادراک می کنیم؛ نظیر معقولات ثانی و نیز بر معدوم های خارجی حکم می نماییم، که یکی ناظر به تصور و دیگری ناظر به تصدیق است، و هیچ گونه وجود خارجی برای معلوم نیست، و چیزی که خود معدوم است چگونه سایه دارد تا صورت علمی در سایه آن معلوم خارجی یافت شود؟ بنابراین وجود علم مانند شجره طوبایی است که میوه های معنای علم را به خوبی به ثمر می رساند و در ظل این شجر خارجی، معلوم (صورت علمی) یافت می شود. لذا هیچ اثری بر معلوم (صورت علمی) مترتب نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۲)¹.

جزئیّت و کلیت مربوط به وجود ذهنی است. تفکیک بین علم و معلوم (هرچند ناقص) در عبارات فاضل قوشچی بیان شده است. ایشان از وجود دو امر در ادراک سخن می گویند: اول علم و دوم معلوم. علم جزئی و عرض یا کیف است و معلوم، کلی و جوهر است. طرح تفکیک بین علم و معلوم جز بر مبنای اصالت وجود تمام نمی شود. بر مبنای اصالت وجود و بازگشت علم به وجود دو شیء جدای از یکدیگر در صحنه نفس عالم موجود نخواهد بود؛ یعنی در نفس عالم یک وجود است که ماهیت نیز ندارد و مفهوم علم از آن انتزاع می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۳۰۱).

۱. تفکیک بین وجود علم و وجود ذهنی نظیر تفکیک بین وجود و ماهیت، سرنوشت بسیاری از شبهات را تغییر می دهد و زمینه حل آنها را فراهم می آورد. در ادراک و علم به حقایق نیز بین علم و وجود ذهنی تمایز است؛ زیرا نتیجه تحلیل مسأله ادراک پیدایش دو چیز است؛ یکی وجود و دیگری موجود. موجود همان معلومی است که علم به آن حاصل می شود و آن معلوم یا ماهیت و یا مفهوم است؛ و وجود همان علم است که معلوم را ارائه می دهد. حقیقت وجود مباحث مربوط به علم را به دنبال خود می آورد و موجود فصل مربوط به وجود ذهنی را سبب می شود. مسائل اتحاد عاقل و معقول به حوزه مباحث علم بازمی گردد و هیچ ربطی به بحث وجود ذهنی ندارد و مسائل جمع جوهر و عرض یا جمع جوهر و کیف و یا

بدین ترتیب در پرتو وجود علم، ماهیت معلوم که همان صورت موجود به وجود ذهنی است پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۲۵ و ۳۲۶).

با تأمل در بسیاری از لازمه‌های سیر اول و سیر دوم، به نظر می‌آید حق با کسانی است که وجودِ ذهنی را ظلِ علم می‌دانند. لازمهٔ سیر اول یعنی نگاهِ ماهوی، انفعال نفس از شیء خارجی است؛ پس اینکه بر مبنای قوم، وجود ذهنی ظل شیء خارجی باشد ناشی از همین رویکرد است؛ اما مطابق سیر دوم، نفس انشاء‌کننده و فعال است؛ و شیء خارجی تنها علتِ معده برای خلق و انشای نفس است. علم، نور است و نور ذاتاً فعال، اشراقی و ظاهر بالذات و مظهر للغير است؛ بنابراین علاوه بر اینکه رویدادی به نام علم در درون انسان شکل می‌گیرد و خودش را روشن می‌کند، باعث روشن شدن معلوم نیز می‌شود. در امتداد همین سخن، قیام صدوری صور به نفس ویژگی بنیادین و مهمی در حل این مسأله است؛ به اقتضای سیر دوم، چه وجودِ ذهنی و چه صورِ علمی، هیچ کدام از خارج در نفس حلول پیدا نمی‌کنند؛ بلکه نفس به اشراقِ علمی، صور را با رخدادی به نام علم صادر می‌کند.

ذهن بیش از یکی نیست و به همین دلیل آن را نمی‌توان به لحاظ خارج و ذهن به بالذات و بالعرض تقسیم نمود. اگر تفاوتی بین خارج و ذهن باشد، از ناحیهٔ ماهیت نبوده بلکه مربوط به وجود است و وجود خارجی نه بالذات و نه بالعرض معلوم ذهن نیست؛ زیرا خارجیت عین ذات وجود خارجی بوده و انتقال آن به ذهن غیرممکن است و به همین دلیل نیز وجود را جز به علم حضوری نمی‌توان ادراک کرد. ماهیت به دلیل اینکه در ذهن و خارج بیش از یک حقیقت نیست به دو لحاظ «ما به ينظر» و «ما فيه ينظر» نیز نمی‌تواند به معلوم بالذات و یا بالعرض متصف گردد. ماهیتی که به وجود ذهنی موجود می‌شود، حقیقت واحد است که در خارج به تبع وجود خارجی و در ذهن به تبع وجود ذهنی موجود می‌شود و وجود ذهنی وجودی حقیقی نیست بلکه وجودی ظلی است؛ یعنی وجودی است که در ظل وجود علم ظاهر می‌شود و وجود علم وجودی حقیقی و ناعت است که برای نفس حاصل می‌شود؛ یعنی وجود نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می‌شود و وجود علم را ماهیت یا مفهوم علم «بالعرض و المجاز» همراهی می‌کند و در ظل آن نیز وجود ذهنی معلوم ظاهر می‌گردد؛

که از تابش نور علم نسبت به معلوم پدید می‌آید. این سایه و ظل، حاصل ظهور ضعیف معلوم است. اگر نور قوی بتابد، معلوم با وجود عینی برای نفس آشکار می‌شود و این نوع از معرفت همان علم حضوری نفس به وجود خارجی معلوم است. بر مبنای تشکیک، وجود ظلی و وجود خارجی دو «حقیقت» متباین نیستند، زیرا وجود حقیقت واحدی است که اضعف مراتب آن وجود ظل است و اعلی مراتب آن بسط الحقیقه است و بین ظل و ظلمت نیز فرق است؛ ظلمت عدم است و ظل ضعیف‌ترین مرتبه وجودی است و آثار بسیاری نیز بر آن مترتب است؛ مثل بسیاری از مسائل نجومی و ریاضی که با ظل تأمین می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۱۷). ملاصدرا برای علم جایگاه مستقلی در میان مباحث حکمت قرار داد و آنرا از مباحث مربوط به وجود ذهنی تفکیک کرد: «المرحلة العاشرة في العقل و المعقول، إن من عوارض الموجود بما هو موجود ... و كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۷۸). این تفکیک هم نشان‌دهنده تمایز میان وجود ذهنی و علم است، و هم گامی برای حل مشکلات مربوط به این دو حوزه که

بر مبنای سیر اول، صورت حاصل در نفس داخل در مقوله عرض است؛ در حالی - که علم و رای مقولات است؛ به تأیید اهل تحقیق: «علم بذاته از هیچ مقوله جوهری و عرضی نیست بلکه علم به مفهوم غیر وجود و لکن به حسب حقیقت مساوق با وجود و عین هستی است و مانند وجود مقول به تشکیک مرتبه از آن علم اشد مراتب وجود و فوق لاینهای شدتاً، علم واجب است و مرتبه‌ای جواهر عقلی و مرتبه‌ای جواهر نفسی و مرتبه‌ای نیز کیف نفسانی است که صورت حاصله از اشیاء در نفس باشد و علم به معنی کیف نفسانی نیز مقول به تشکیک است از مراتب اعلای نفوس تا ادنای آن و از انکشاف تام کامل تا انکشاف ظنی و وهمی ناقص همه مراتب علم است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۱۷).

۲-۱-۲. قیاسی نبودن علم برخلاف قیاسی بودن وجود ذهنی

لازمه مطلب پیشین این است که علم امری نفسی باشد نه قیاسی؛ همان‌طور که اشاره شد «برخی، وجود ذهنی را همان وجود علم می‌دانند که در قیاس با نفس علم خوانده می‌شود و در قیاس با خارج وجود ذهنی نامیده می‌شود؛ و حال آنکه وجود ذهنی سایه‌ای است

تفکیک آنها مانع از تغلیط و تخلیط مباحث مرتبط با هریک شده است؛ پس با این تفسیر، وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی است اما موطن آن نفس می‌باشد. برای روشن شدن جایگاه مستقل و وجودی علم در درون، صفاتی مانند شجاعت و تقوا را مثال می‌زنند که وجودی خارجی است اما وجود ذهنی ندارد و چنین ویژگی‌ای هم به آن اطلاق نمی‌شود؛ به همین نسبت علم نیز همانند سایر اوصاف نفسانی است که موجود خارجی‌اند ولی موطن آنها نفس می‌باشد؛ تنها تفاوت در این است که علم بنا به خصلت ذاتی خود که اشراق و ظهور ذاتی آن است، معلوم‌ساز است و از رویدادی با این وصف در درون، معلوم روشن و هویدا می‌شود. به تعبیری بهتر، معلوم در این مرتبه حاصل ظهور تشکیکی علم است و معلوم در حکم ظهور ضعیف علم که از حیث صدور و ایجاد از علم حاصل می‌شود.

ثمرات تفکیک وجود ذهنی و علم: تفاوت در رویکرد نسبت به مسأله اتحاد عالم و معلوم، تبیین چگونگی بازگشت علم حصولی به علم

حضوری، تفاوت در تعریف علم، تبیین کیفیت اتصال نفس به عقل فعال، تفاوت در تبیین کاشفیت ذهن و تطابق ذهن و عین^۱ از جمله ثمراتی است که بر تفکیک علم از وجود ذهنی مترتب است؛ همچنین از مهم‌ترین ثمرات تفکیک یادشده مسأله وجود ذهنی و اشکالات مطرح‌شده در مورد آن است (بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۰۴) که با متحول شدن وجود ذهنی به علم، و با دگرگونی در تفسیر معلوم بالذات و معلوم بالعرض بخشی از ایرادهای مطرح در مورد وجود ذهنی منتفی خواهد بود.

۳-۱-۲. وجود ذهنی؛ اشکالات و پاسخ‌ها بر مبنای متوسط ملاصدرا

بیان شد که برخی از اشکالات وجود ذهنی به اقتضای سیر اول، بر مبنای تفاوت حمل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی ارائه شد. به تعبیر اهل تحقیق «مفاهیم کلیه به اعتبار نفس مفهوم (بدون اعتبار وجود) نه جوهرند و نه عرض، یعنی نه داخل در مقوله جوهرند و نه داخل در مقوله عرض؛ به اعتبار حمل اولی ذاتی، نفس مفهوم جوهر یا کم یا کیف بر

۱. بنگرید به: شجاری. (۱۳۸۷). «تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن». فصلنامه آینه معرفت: ۱۱ به بعد.

این طریق به وجود ظلی موجود می‌شود و بر وجود ظلی معلوم هیچ‌یک از آثار مربوط به معلوم مترتب نمی‌گردد. این تفکیک بین شیئی که منشأ اثر است و شیئی که اثری از آثار وجود خود را ندارد، از نشانه‌های اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. چنانکه از جمله دلایل اصالت وجود، تفاوت بین وجود ذهنی و عینی است. حکیم سبزواری نیز به این دلیل اشاره کرده و می‌گوید: «والفرق بین نحوی الـکون یفی»؛ یعنی برای اثبات اصالت وجود تفاوت بین دو وجود ذهنی و عینی کفایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۸۷). ملاصدرا در این زمینه معتقد است: «این وجود علمی وجودی دیگر است؛ ماهیت وقتی که به این وجود موجود شود، بسیاری از ویژگی و آثاری نظیر تضاد و تفاسد و تراحم که در وجود مادی بر آن مترتب می‌شود از آن سلب خواهد شد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۸۳).

به اقتضای مرتبه دوم چیزی از عالم خارج به نفس منتقل نمی‌شود و در نفس حصول نمی‌یابد تا مشکلات مطرح در باب وجود ذهنی لازم آید؛ بلکه نفس، صورت-

آنها صادق است و به اعتبار وجود ذهنی و حصول ظلی از کیفیات نفسانیه‌اند. بنابراین همه اشکالات وجود ذهنی مندفع می‌شود و ادله وجود ذهنی هم بیش از این معنای اثبات نمی‌نماید ... به‌واقع دفع اشکالات وجود ذهنی بنابر اختلاف حمل بنابر مشرب قوم است نه مرام خود ملاصدرا، چون ملاصدرا علم را نحوی از وجود می‌داند و علاوه بر این علم با جوهر عاقل متحد است. بنابراین اشکالات وجود ذهنی وارد نمی‌باشد. اگر از این معنا تنزل کنیم و مثل اتباع مشاء علم را عرض بدانیم و صورت علمیه را متحد با جوهر عاقل ندانیم، بنابر اصالت وجود و اختلاف حمل می‌توان از اشکالات وجود ذهنی جواب داد.» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۴۷).

در نظر متوسط و رایج حکمت متعالیه وقتی علم در نفس انسان موجود می‌شود، علم به‌عنوان یک موجود خارجی ناعت سبب می‌شود تا انسان عالم بشود. اگر علم او فقه باشد، شخص فقیه می‌شود و اگر هندسه باشد، شخص عالم مهندس است و همه آثار مربوط به علم برای عالم حاصل خواهد شد و تابش علم معلوم را روشن می‌کند و معلوم از

علیها فی الوجود المادی من التضاد و التفاسد و التراحم و غیر ذلک.

۱. أن هذا الوجود العلمی وجود آخر و الماهیه إذا وجدت بهذا الوجود یسلب عنه کثیر من الصفات و الآثار المترتبة

است که بسیاری از بزرگان اهل اندیشه به آن توجه نکرده‌اند؛ ولی در آثار صدرالمتألهین و پیروانش به تفصیل مورد بررسی واقع شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۸۴).

در سیر اول اشاره شد که ملاصدرا مشکلات وجود ذهنی را با تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع حل کرد؛ در مرتبه دوم با تفکیک میان حمل شایع و حمل حقیقت و رقیقت این کار را انجام می‌دهد. از حمل حقیقت و رقیقت دست کم در دو نوع رویکرد می‌توان در مباحث علم بهره برد: ۱. در فرق میان صور مادی و صور مجرد: ملاصدرا در تبیین فرق بین صور مادی و مجرد می‌نویسد: الغرض هاهنا بیان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائص [نقائص]^۲ أنفسها علی وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقیق مسألة الأشد والأضعف و أن وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي كان فيه (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۰۴). وجود صورت علمی به این دلیل که ماده ندارد،

حصولها فی نفسها هو بعینه حصولها لفاعلا المفیض لوجودها و هو الفاعل فی عرف الإلهیین.

۲. در متن کتاب نقایض ذکر شده است که به نظر می‌آید نقایض باید درست باشد.

های علمی را انشاء می‌کند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵). این سخن با توجه به مبحث قیام صدوری بودن علم تأکید بیشتری می‌یابد.

۴-۱-۲. حمل: حقیقت و رقیقت

حمل اختصاصی مرتبه دوم از سیر صدرایی حمل حقیقت و رقیقت است؛ با تکیه بر اصل تشکیک که اختصاصی مرتبه دوم سیر است، وجودات به تشکیک از هم تمایز می‌یابند؛ در بحث علیت به عنوان شاخصه مهم تغییر در سه سیر، معلول مرتبه‌ای از علت است و علت تام، حقیقت برتر معلول است و معلول، رقیقه علت؛ حال می‌بایست این نحو از حمل نیز در مباحث مربوط به علم، خود را نشان دهد:

«مبنای حمل حقیقت و رقیقت، اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را دربر دارد» (شیروانی، ۱۳۷۷: ۷۹).

حمل حقیقه و رقیقه نوعی از اقسام حمل

۱. و هو أن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار علی إيجاد صور الأشياء فی عالمها ... و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب علیه أحكام الوجوب و التجرد و الغنی يكون لها حصول تعلقی بذلك الفاعل بل

گونه‌ای از وجود صوری است که نقایص مادی از آن سلب می‌شود. صورت علمی درخت و مانند آن به دلیل مادی نبودن تقسیم و تغییرپذیر نیستند، زمان و مکان ندارند و قابل اشاره حسی نیستند. سرّ این امور در مجردبودن آنهاست؛ وجود صوری به دلیل تجرد، منزّه از نقایص وجود مادی است و نقایص، صفات سلبی آن است. وجود علمی صور وجودی اعلی و اشرف از وجود مادی است و اثبات معانی مادی برای صور علمی از جهت تحقق مبدأ و اصل آن معانی در آن صور است. صور علمیه (۱) مجرد هستند؛ (۲) براساس تشکیک وجود، درجه وجودی

اقوی از صور مادی دارند؛ (۳) وجود اقوای آنها در طول موجودات ضعیف است؛ (۴) موجودات ضعیف، هرچه دارند، از آن صور قوی تنزل کرده است، به همین دلیل معانی موجودات ضعیف بر آنها نیز صادق است و این صدق به صورت حمل حقیقت و رقیقت خواهد بود؛ (۵) کبرای کلی استدلال فوق تام است؛ و لیکن جای این بحث باقی است که آیا موجودات مادی از همان صور علمیه نشأت می‌گیرند و یا از موجودات مجرد دیگری نشأت می‌گیرند و صور علمیه نیز از ارتباط نفس با همان موجودات مجرد حاصل می‌شوند^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۲۲۴).

پایه و عاملیت تشکیل صور ذهنی باشند؛ چنین دیدگاهی با سیر اول مطابق بود و بر مبنای صدرا قابل قبول نیست؛ بنابراین رابطه تشکیک باید از نوع مورد دوم یعنی علی و معلولی باشد؛ حال سخن اصلی این است که آیا صور علمی ما بر حقایق خارجی وجود می‌دهند؟ در مورد صور علمی ما پاسخ منفی است اما در مورد حقایق عقلی موجود در مراتب بالاتر هستی که با اسامی مختلفی خوانده می‌شوند چنین است؛ یعنی مراتب بالاتر هستی بر مراتب مادی وجود می‌دهند و در نتیجه به انسان و معلومات انسان نیز وجود می‌دهند؛ ملاصدرا با استناد به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/۳۱) فخران وجود الأشياء هی اصول حقائقها العقلیة الموجودة عند الله أزلا و أبدا» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۳۷) بر همین نکته تأکید می‌کند. طبق این تعبیر: «أقول تلك الخزائن هی الصور المفارقة و المثل العقلیة الموجودة

۱. به نظر می‌آید باید میان دو نوع از تشکیک یا دست کم میان دو جهت از تشکیک بر مبنای دو جهت از هستی فرق گذاشته شود تا سخن ملاصدرا در مبحث حاضر را بتوان بهتر تبیین کرد. تشکیک در قوس صعود به شکل اشتداد جلوه می‌کند و تشکیک در قوس نزول متناسب با مرتبه دوم (= سیر دوم) به شکل ایجاد (= رابطه علی و معلولی) و متناسب با مرتبه سوم به شکل تشان (= رابطه ظهور و ظاهری و مظهری). در قوس صعود یعنی در تشکیک اشتدادی، مرتبه اول پایه مرتبه دوم قرار می‌گیرد و مرتبه دوم بر مرتبه اول احاطه وجودی دارد؛ اما در تشکیک در قوس نزول، مرتبه بالاتر علاوه بر این که بر مرتبه پایین تر احاطه وجودی دارد، بر مرتبه پایین تر بنا به رابطه علی و معلولی، وجود می‌دهد و بنا به رابطه ظاهری و مظهری، ظهور می‌دهد. حال از نظر صدرا در اینجا چنین برمی‌آید که رابطه تشکیکی از نوع رابطه اشتدادی نیست که در قوس صعود و از پایین به بالا باشد و اشپای خارجی

۲. بر مبنای نسبت نفس با علم و معلوم هم می‌توان این نکته را مورد تأکید قرار داد: همان‌طور که اشاره شد، به اقتضای سیر دوم و دیدگاه قیام صدوری و مسأله علم و وجودِ ظلی آن یعنی معلوم، میانِ نفس و علم و معلوم، رابطهٔ علیت و معلولیت وجود دارد؛ چرا که صور علمی ضمن اتحاد با نفس از اشراقِ نفس صادر شده‌اند؛ به حکم این که معلول، رقیقهٔ علت است؛ حملِ میان علت و معلول، حملِ حقیقت و رقیقت خواهد بود.

اگر دوباره به اشکالاتِ وجود ذهنی بازگردیم، برخی از این اشکالات با تمایز حملِ حقیقت و رقیقت از حملِ متعارف سیرِ اول پاسخ داده می‌شود: «با نفی قیام حلولی علم به عالم، رابطهٔ عالم و علم به صورت رابطهٔ فاعل با فعل و یا رابطهٔ صادر با مصدر می‌شود. در این صورت حملِ حقیقت و رقیقت بین عالم و علم شکل می‌گیرد. وجود علم به دلیل تجردی که دارد در حد ذات خود هم عالم است و هم معلوم و وجود علم نوری است که برای خود روشن است؛ یعنی معلوم بالذاتِ خودِ علم است و ماهیت یا

مفهومی که در ظلِّ علم روشن می‌شود؛ یعنی صورت ذهنی، بالعرض معلوم خوانده می‌شود. معلوم حقیقی همان وجود علم است که عالم و معلوم نیز می‌باشد. نفس نیز با حرکت جوهری خود با وجود علم متحد می‌شود و مفهوم و یا صورتی که به وجود ظلی موجود است، معلوم بالعرض است؛ معلوم بودن صورت عینی و خارجی، مجاز دوم و از باب سبک مجاز در مجاز است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۲۷۱). در تقریری دیگر از این پاسخ گفته‌اند: «نفس در مقام ادراک کلیات اصل و حقیقت هر شیئی می‌گردد و بعد از اتحاد با عقل مجرد و فرد حقیقی انواع قهراً رقیقه‌ای از عقل در نفس ظاهر می‌شود. این رقیقه بنا بر اتحاد حقیقت و رقیقت از جهتی عین حقیقت کلیه و از جهتی غیر آن می‌باشد به اعتبار عینیت عین معلوم بالذات و به اعتبار رقیقه از هیئات نفس است. مرحوم آقامحمد رضا قمشه‌ای با این تقریر از اشکالات وجود ذهنی جواب داده است» (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۴۳۷).

به دلالتِ اصلِ حقیقت و رقیقت، «نفس

و المساحة من عالم التدبير والحكمة (ملاصدرا، ۱۳۶۳:

عند الله لهذه الأنواع الحسية الطبيعية فإن لكل نوع طبيعي صورة مفارقة عن المواد كما رأه أفلاطون و من سبقه و وجودها في هذا العالم بقدره الله هو نزولها في عالم التقدير

ضعیف‌تر است. پس نفس، در مرتبه ذات خویش، هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمو دهنده بدن و محرک او و هم طبیعت ساری در جسم است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۴-۵۵۳)؛ برای مثال با اینکه ذاتی بسیط و دارای وحدت جمعی است، به هنگام ادراک محسوسات به مرتبه آن حواس تنزل می‌یابد و عین آن حس می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۴-۵۵۳).

همان‌طور که قول به اصالت ماهیت با معضلات مهمی در تبیین هستی و از جمله نفس‌شناسی و بالأخص در علم همراه است و ارتقای از نگاه ماهوی به نگاه اصالت وجودی بسیاری از این معضلات را رفع می‌نماید، در حوزه نفس‌شناسی نیز قول به قوا با معضلاتی همراه است و ارتقا از قوا به مراتب این معضلات را پاسخ می‌گوید: از قول به قوا در نهایت استقلال قوا، تكثر قوا، معضل اتحاد نفس و بدن، مشکل اسناد فعل قوه به نفس، و معضل ترتب بین قوا و نفس و نیز بین خود قوا با یکدیگر پیش می‌آید. بر اساس اصل تشکیکی و در نتیجه مراتبی دانستن رابطه نفس با اصطلاح قوای خود این معضلات رفع خواهد شد (برای توضیح بیشتر بنگرید: عبودیت، ۱۳۹۵: ۲۱۴-۲۱۵). این نحو تفسیر

در هنگام تحصیل علم به وجودی مجرد می‌رسد که نه زمانی است، نه مکانی؛ نه تاریخ دارد و نه جغرافیا. صورت علمی قبل از آنکه صورت عینی موجود شود و قیام و قعود داشته باشد، موجود است. نفس در حرکت علمی خود قوانین را کشف می‌کند؛ نه آنکه بسازد و تصویب کند. قانونی را می‌یابد که همیشگی است. ظرف تحقق صور علمی، صور افلاطونی، ارباب انواع، مخازن الهی و مانند آن است و انسان در هنگام وصول به حقیقت علمی به یک مخزن و یا به چند مخزن و یا به همه آنها می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۲۲۶).

۵-۱-۲. نفس و قوا: مراتب به جای قوا

در سیر اول، نفس از طریق قوا فعل خود را انجام می‌داد؛ آنچه در این سیر به قوا تعبیر می‌شود در سیر دوم با تعبیر مراتب نفس از آن یاد می‌شود؛ یعنی هم به دلیل اثبات قاعده النفس فی وحدتها کل القوا، و هم به دلیل مبانی‌ای چون اصالت، وحدت و تشکیک وجود. مراتب سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی به مانند نور شدیدی است که مشتمل بر مراتب انوار گوناگون پایین‌تر از خود است؛ به این صورت که در عین وحدت و بساطت به خاطر قوت وجودی خود جامع همه مراتب وجودی

شود، مفهوم علم و 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 و اما واقعیت خارجی که محکمی صورت ذهنی بوده ماهیت موجود به وجود ذهنی، در خارج به آن متلبس می‌گردد، به دو واسطه معلوم بالعرض است.

توضیح آنکه، در نگاه ابتدایی، همان واقعیت خارجی بدان دلیل که به وساطت و از ناحیه صورت علمی معلوم انسان می‌شود، معلوم بالعرض خوانده می‌شود و در برابر آن صورت ذهنی معلوم بالذات گفته می‌شود؛ ولیکن با تحلیل یادشده معلوم بالذات همان وجود علم است و صورت ذهنی معلوم بالعرض بوده و در نتیجه واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض آگاهی نفس قرار می‌گیرد، به دو واسطه معلوم بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۹ و ۱۶۶ و ۳۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۳۰۰-۲۹۹)

۳-۱-۳. حقیقت علم بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی

۳-۱-۱. پیش فرض‌های مبحث

سیر: سیر صدرایی، سیری فلسفی است نه

با دیگر عناصر مرتبط با سیر دوم نیز هماهنگی دارد؛ برای نمونه، در باب نسبت و اضافه میان نفس و قوا، و حتی نسبت میان نفس و بدن، اضافه از نوع اضافه اشراقی است؛ به تعبیری دیگر آنچه با عنوان قوا از آن یاد می‌شود، «مرتبه نازل نفس است، چنانکه بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نازل نفس است، و نفس نسبت به بدن اضافه اشراقی دارد، و بدن استقلال ندارد تا تقابلی بین آنها باشد و قوا نسبت به نفس اضافه اشراقی دارند: و النفس فی وحدته کل القوی» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۶۱۲).

۶-۱-۲. ترتیب معلوم: علم، صورت ذهنی، شیء خارجی

پیش زاین در سیر اول از دیدگاه عامه و اهل فلسفه اشاره شد: به اقتضای دیدگاه عامه معلوم بالذات: شیء خارجی و معلوم بالعرض صورت ذهنی است؛ از نظر قوم معلوم بالذات: صورت ذهنی و معلوم بالعرض: شیء خارجی است؛ حال آنکه به اقتضای سیر دوم معلوم بالذات خود حقیقت علم (وجود علم)، معلوم بالعرض: صورت ذهنی است؛ و شیء خارجی هم معلوم بالعرض معلوم بالعرض است.

آنچه علم است و عالم مطابق با اصل اتحاد عاقل و معقول، با آن متحد و یگانه می‌-

قابل فرض است. اگر اعلی‌ترین نوع معیت یعنی معیت قیومی و اضافه قیومی را همیشه در پس‌زمینه هر ادراکی لحاظ کنیم، اتصاف به بقیه معیت‌ها هم بلاشکال خواهد بود.

حرکت: تجدد امثالی است (بنگرید: بابایی، ۱۴۰۱: ۱۱۹؛ بابایی، ۱۳۹۹: ۱؛ بابایی، ۱۴۰۰: ۶۴).

۲-۱-۳. حمل: حمل ظاهر و مظهر به جای حمل حقیقت و رقیقت

حمل متناسب با سیر اول حمل شایع و حمل اولی است؛ متناسب با مرتبه دوم که رابطه، تشکیکی و علی است و علت، حقیقت معلول و معلول رقیقت علت است، حمل به نحو حقیقت و رقیقت است؛ وقتی تحلیل علت از رابطه تشکیکی به رابطه تجلی و شأن و در نتیجه ظاهریت و مظهریت تحول می‌یابد، حمل مطرح نیز به حمل ظاهر و مظهر متحول خواهد شد. زمینه‌های چنین حملی در آثار ملاصدرا وجود دارد و از سوی حکیمان و محققان معاصر نظیر علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی مفصل‌تر تبیین شده است؛ بر اساس این رویکرد، به اقتضای منطقی عرفان در قول به وحدت شخصی وجود، لازم است حمل ظاهر و مظهر به جای حمل حقیقت و

عرفانی؛^۱ یعنی از خلق به سوی حق، از پایین به بالا، از ظاهر به باطن و از ماهیت به وجود تشکیکی و آن‌گاه به وجود شخصی و از «کثرت» به «وحدت در کثرت» و آن‌گاه به «وحدت» سیر نموده است. مرحله تکمیلی سیر، نظر از مرتبه وحدت شخصی بر حقایق پیشین است.

موضوع فلسفه: مطلق وجود است که از آن به «وجود حق» تعبیر می‌شود؛ در حالی که در سیر قبلی، موضوع وجود مطلق است. علیت: رابطه علت و معلول، رابطه شأن و ذی‌شأن است.

جوهر و عرض: حق تعالی تنها جوهر هستی و بقیه موجودات عرض وابسته به اویند که این نیز خود مبتنی بر رابطه وجود مستقل با وجود رابط است.

زمان: حقیقت زمان، حال است و زمان برای حق تعالی حالی به وسعت تمام ازمنه است و نسبت همه زمان‌ها و موجودات زمان-مند با او یکسان است؛ «او محیط بر همه هستی است و در این احاطه، نسبت‌ها یکسان است. تقدم و تأخر: در ادامه نکته قبلی و به اقتضای دلایل بسیاری، حق تعالی با همه مخلوقات معیت دارد؛ به انحاء معیتی که

۱. هر چند که پایان آن به قلمرو عرفان ختم شود.

وجودی اثبات خواهد شد. این موضوع در علم حق تعالی به جزئیات مورد تأکید قرار خواهد گرفت.

به اقتضای بحث وجود ذهنی که اشاره شد، بخشی از معضلات وجود ذهنی با تفاوت حمل‌ها پاسخ داده می‌شد؛ وجود ذهنی ظل و ظهور علم در درون انسان است و علم خود مقید شدن و ظهور مطلق وجود یا همان وجود حق است. از زاویه‌ای دیگر همان‌گونه که بر مبنای گذر از سیر اول به دوم، دیدن شیء خارجی به معنای انتقال چیزی از خارج به ذهن نیست بلکه علت معده را دارد تا نفس صورت ذهنی را خلق کند؛ به همین نسبت فعالیت نفس در خلق صور و بلکه تفکر انسان علت معده برای ظهور حقیقت علم در درون انسان است؛ چراکه اصل وجود نفس به عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های عالم عین ارتباط با حق تعالی است؛ این موضوع بیشتر تبیین خواهد شد.

۳-۱-۳. وحدت به جای اتحاد

سخن گفتن از «وحدت» علم، عالم و معلوم دقیق‌تر است یا سخن گفتن از «اتحاد» علم و

رقیقت مطرح شود. ملاصدرا از ابن عربی اقوالی مطرح می‌کند که بر مضمون حمل ظاهر و مظهر دلالت دارد: «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الأشياء أشياء» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱۰: ۳۳۷ و بنگرید: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸۴). «این عبارت ناظر به معنای نوینی است که قاعده بسیط‌الحقیقه بر مبنای وحدت شخصی وجود می‌یابد و معنای عبارت این است که هستی مطلق عین اشیاء است و لکن هیچ‌یک از آنها نیست و عینیت او با اشیاء در وجود نیست، بلکه در مقام ظهور است و عینیت در ظهور به لحاظ هر دو جهت ایجاب و سلب اشیاء نیست؛ حق تعالی نه در ذات بلکه در ظهور، عین اشیاء است و عینیت او نیز در ذات اشیاء نیست تا آنکه جهت سلبی اشیاء ظهور او را مقید گرداند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۰۵)؛^۱ اما ارتباط حمل ظاهر و مظهر با بحث علم این است که به دلیل تعلق عین‌الربطی مظاهر نسبت به ظاهر، و به دلیل صدق با اتقان‌تر بسیط‌الحقیقه، علم حق تعالی بر همه حقایق

۱. برای تفاوت سه مرتبه حمل بنگرید به:

<http://ensani.ir/file/download/article/201610311>

در موردِ نفس انسان نیز، با قائل شدن به حقیقتی به نام علم در درونِ انسان - یعنی با قول به چیزی فراتر از وجودِ ذهنی - متوجه می‌شویم که تعبیرِ «وحدتِ علم، عالم و معلوم» درست‌تر و دقیق‌تر از «اتحادِ علم، عالم و معلوم» است؛ زیرا علم همان وجود است: «إذ العلم ضرب من الوجود و لو سئل عن الحق فالعلم و الوجود شیء واحد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۰). تحققِ رخدادی در درون به نام علم، در اولین لحظهٔ رویداد، چیزی جز وحدتِ محض نیست؛ تحلیلِ این وحدتِ محض اوصافی مانند عالم و معلوم و علم را متمایز می‌سازد؛ این اوصاف همان علمِ حضوری نفس به خود و علمِ حضوری نفس به خَلقیاتِ خود و بلکه علمِ حضوری نفس به مظهرهای خود است؛ «در مورد علم حضوری به ذات، علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچ‌گونه تعددی در آنها یافت نمی‌شود؛ مگر به حسب اعتبار عقلی و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی به کار رود، به لحاظ تعدد اعتباری آنهاست، و گرنه باید به جای آن تعبیر وحدت را به کار برد و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می‌باشد» (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۱۹). این سخن با توجه به وحدتِ حقهٔ ظلیهٔ نفس

عالم و معلوم با توجه به مبانی، در مورد حق - تعالی روشن می‌شود؛ به عبارت دیگر، تعبیر «وحدت علم، عالم و معلوم» در مورد حق - تعالی درست‌تر و دقیق‌تر از تعبیر «اتحاد علم، عالم و معلوم» است؛ چراکه ذات حق تعالی بسیط محض است و همهٔ صفات در ذات او به یک وجود واحد موجودند؛ در نتیجه سخن از وحدت درست‌تر از اتحاد است؛ چون حق تعالی کمال محض است، چیزی به او ضمیمه نمی‌شود در حالی که اتحاد بار معنایی ضمیمه شدن را با خود به همراه دارد: «إذ صفاته تعالی... کلها عین ذاته تعالی» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۳۸۴). به تعبیری «دربارهٔ حق تعالی اسماء و صفات با ذات او عینیت و وحدت دارد؛ اتحاد با ربط و اضافه نیز سازگار است؛ و لکن احدیت و عینیت فراتر از ربط و پیوند است» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴: ۷۴). تأکید اهل عرفان بر وحدت علم، عالم و معلوم از همین نکته نشأت می‌گیرد: «فإن علم العالم و قدره بعلمه، و علمه تابع للمعلوم، و المعلوم عین ذاته؛ لأنه فی مقام وحدة العلم و العالم و المعلوم، فافهم هذا المبهم، و لا تخف إن ما فی الوجود غیره، و کل ما فی الوجود مراتب التنزلات الإلهیة.» (کیلانی، ۱۴۲۸: ۲۰۶).

به آن اندازه و البته به تناسبِ عللِ معده تصویر علمی شکل می‌گیرد.

۴-۱-۳. شئون به جای معلول‌ها

با تعبیرهای سیر قبلی، معلوم‌های حق تعالی، معلول‌های اویند و معلول‌هایش معلوم‌های او؛ اما با ارتقا به مرتبه سوم و با تغییر مبانی، به جای معلول، تعبیر شئون مطرح خواهد شد: «کل ما يقع علیه اسم الوجود فلیس إلا شأن من شئون الواحد القیوم» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۰). در نتیجه در مسأله علم، همه شئون حق - تعالی معلوم او و همه معلوم‌هایش شئون او خواهند بود؛ بدین ترتیب هر آن نقطه قوت، کمال و حسنی که برای تحلیل تشکیکی مطرح می‌شد در این مرتبه ظریف‌تر و دقیق‌تر صدق خواهد کرد؛ چراکه این سه سیر با یکدیگر رابطه طولی دارند و در رابطه طولی، کمالات پایین در مرتبه بالا محفوظ است با کمالاتی افزون‌تر. در نتیجه از حیث ادراک و علم، علم حق تعالی به همه آنچه مخلوقات یا وجودات به آن اطلاق می‌شد حضوری و بلاواسطه و مستقیم خواهد بود.

۴-۱-۵. شئون به جای قوا و مراتب

همان‌گونه که در سیر اول متناسب با مبانی مربوط، در رابطه میان نفس با نیروهایش تعبیر

نسبت به حق تعالی نیز ثابت می‌شود. همچنین احوال نفس انسان همگی عین الربط به نفس هستند؛ در نتیجه وحدت نفس با حالات و یا هر آنچه در مراتب قبل به ترتیب از آن به «قوا» و «مراتب» نفس تعبیر شد، احراز می‌شود.

به تعبیری «نفس در نخستین مرحله، به منزله ماده برای صورت عقلی است، و در مراحل بعدی ترکیبی حقیقی و تکامل یافته با صورت عقلی پیدا می‌کند و در نهایت، وحدتی عمیق‌تر از اتحاد پیدا می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷: ۳۴۸). به نظر می‌آید مطابق اصول ملاصدرا، هر لحظه از ادراک و همه مراحل یادشده نفس با مدرکات خود وحدت دارد؛ در مراحل ابتدایی نیز نفس مظهر صوری است که از طرف امر مجرد افاضه می‌شود: «و لیست المقدمات بذاتها موجدة للنتیجه لأنها أعراض و العرض لا یوجد شیئا بل المقدمات و غیرها معدّات، و الواهب غیرها» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۳۰). در لحظه افاضه، وجود نفس با جنبه ادراکی و علمی نفس که به علم تعبیر می‌شود، یکی است و وجود علمی او با وجود عینی اش وحدت دارد؛ حال به محض این که صورتی تقید می‌گیرد با افاضه واهب‌الصور،

به این معناست که اطوار نفس هستند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۹۲). ویژگی بارز این تعبیر در رابطه با نفس این است که: شأنِ نفس، هم نفس است و هم نفس نیست.

نتیجه‌گیری

به اقتضای سیر اول: چندان تفاوتی میان وجود ذهنی و علم روی نداده است و همین امر موجب سرایت احکام یکی به دیگری و در نتیجه بروز مسائلی بغرنج در حل مشکلات وجود ذهنی شده است؛ غالب ایرادات وارد بر وجود ذهنی در این مرتبه بر مبنای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی رفع می‌شود؛ در نگاه عوام، معلوم بالذات، شیء خارجی و معلوم بالعرض، صورت ذهنی است و در نگاهی عمیق‌تر، معلوم بالذات، صورت ذهنی و معلوم بالعرض، شیء خارجی است. به دلیل نگاه ماهوی و نوع نفس‌شناسی مرتبط با آن، تعبیر قوای نفس و همچنین دیدگاه تکثر قوا مطرح می‌شود؛ هر قوه‌ای مدرکات مختص به خود را دارد و فعل هر قوه به خود آن منسوب است

در سیر دوم برخلاف سیر اول، میان وجود ذهنی و علم تفاوت گذاشته می‌شود؛ در نتیجه معضلات مرتبط با وجود ذهنی و علم از همدیگر تفکیک پیدا می‌کند و از خلط مباحث جلوگیری می‌شود. لازمه سخن قبلی این است که برخلاف

«قوا» و در سیر دوم تعبیر «مراتب» به کار می‌رفت، در مرتبه سوم تعبیر «شئون» متناسب است. «و أنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتا واحدة تعقل و تحس و تدرک و تتحرک ... لا بد من وحدة طبیعیة ذات شئون عدیة كما يعرفه الراسخون فی علم النفس و منازلها و فی معرفة الوجود الحق و شئونه الإلهیة المستفادة من علم الأسماء...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۶۱). بنابراین هر نیرویی در نفس و هر فعل و فعالیت و ادراک منسوب به این نیروها شأن نفس است: «تلك الآلات من شئون النفس و اطوارها لانهما معلولاتها» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۲۹). مطابق اصول این مرتبه، وحدت نفس، وحدت جمعی و وحدت حقه ظلی است؛ «لأن وحدة النفس علی هذا جمعیة بل وحدة حقه ظلیة كما أن الوحدة الواجب تعالی حقه إلا أنها حقیقیة» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۹۲). بر مبنای سیر اول یا کثرت محض حاکم می‌شد و یا اگر بتوان از وحدت سخنی به میان آورد وحدت عددی است؛ بر مبنای سیر اول قوا از نفس خارج است هرچند که از لوازم نفس باشد؛ اما بر مبنای نظر ملاصدرا آنچه قوا خوانده می‌شود، شئون ذاتی و داخل در نفس است آن‌هم نه مانند اجزایی که داخل در امر مرکب باشند؛ بلکه وارد بودن شئون در نفس

ادراک اتفاق ییفتد، در این مرتبه به معنای سیر در مراتب است.

بر مبنای سیر سوم: منطق عرفانی اقتضا می‌کند که به جای حمل‌های متناسب با دو مرتبه قبلی از حمل ظاهر و مظهر سخن رانده شود. در مسأله مهم و بنیادین «اتحاد علم، عالم و معلوم» حقیقت علم به نحو «وحدت علم، عالم و معلوم» طرح شود و تحقق رخدادی در درون به نام علم، در اولین لحظه رویداد، عین وحدت و وحدت محض باشد؛ در مبحث علم علت به معلول که به نحو حضوری است، با تحول معلول به شأن، این علم حضوری تر قابل تصور خواهد بود؛ چرا که قرب و وابستگی شأن به ذی شأن از قرب و نزدیکی معلول به علت بیشتر می‌نماید. همین تعبیر در سیر سوم در رابطه میان نفس با نیروها و مراتب نیز قابل طرح است؛ همان گونه که هستی شئون حق تعالی است، نیروها و مراتب نفس نیز شئون نفس هستند.

وجود ذهنی، علم امری نفسی است نه قیاسی. نوع پاسخ به اشکالاتی که در باب وجود ذهنی مطرح می‌شود در دو سیر، تفاوت مهمی می‌یابد؛ در سیر اول اگر از تفاوت گذاشتن میان حمل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی این امر محقق می‌شود، به اقتضای سیر دوم با حمل حقیقت و رقیقت این امر محقق می‌شود؛ باز به اقتضای این سیر، به جای تعبیر قوا، تعبیر مراتب به کار می‌رود که لازمه‌های مهمی با خود به همراه دارد. ترتیب معلوم برخلاف نگاه عرفی و ماهوی، علم، صورت ذهنی و شیء خارجی است. برخلاف سیر اول، علم، عالم و معلوم اتحاد دارند. عواملی که باعث قول به اتحاد علم و عالم و معلوم می‌شود، همان مبانی ویژه و اختصاصی سیر دوم هستند؛ عواملی نظیر اصالت وجود، سیر تشکیکی جوهری و سیر نفس از جسمانیه الحدوث تا روحانیه البقایی. آنچه در مرتبه اول با عنوان تقشیر و تجرید از آن یاد می‌شد تا

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

بابایی، علی. (۱۳۹۹). «حق تعالی تنها جوهر

هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای

سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا». فصلنامه

اندیشه دینی دانشگاه شیراز: ۲۰(۷۵)، ۱-

۲۰. doi: 10.22099/jrt.2020.5711

بابایی، علی. (۱۴۰۲). «تحولات علم بر مبنای

سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت

وجود وحدت تشکیکی و وحدت

شخصی». مجله پژوهش های فلسفی.

۱۷(۴۴): ۱۰۸-۱۲۹.

بابایی، علی. (۱۴۰۲). «موضوعات علم بر

مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا.

جستارهایی در فلسفه و کلام، ۵۵(۱)

۳۵-۵۵.

بابایی، علی؛ موسوی، سیدمختار. (۱۴۰۰).

«مسأله زمان در سه مرتبه سیر فلسفی

صدرالمآلهین». معرفت فلسفی. سال

نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳: ۴۹-۶۴.

بابایی، علی؛ موسوی، سیدمختار. (۱۴۰۱).

«سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر

فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی،

حرکت جوهری، تجدد امثال». مجله

پژوهش های فلسفی (دانشگاه تبریز)،

۱۶(۳۸)، ۱۱۹-۱۵۳. doi:

10.22034/jpiut.2021.45165.278

ابراهیمی دینانی، غلام حسین. (۱۳۸۰).

قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی،

ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۹۵۳). النفس

و بقائها و معادها (رسائل ابن سینا

(استانبول)، استانبول: مطبعة ابراهیم

خروز، استانبول.

ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات

المکیة (اربع مجلدات). بیروت:

دارالصادر.

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۸). شرح حال و

آرای فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی حوزه علمیه قم.

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۰). در حاشیه

تصحیح الشواهد الربوبیه صدر الدین

شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد

الربوبیه فی المناهج السلوکیة. تهران:

مرکز نشر دانشگاهی.

آشتیانی، مهدی. (۱۳۹۰). تعلیقه بر شرح

منظومه حکمت سبزواری. قم: المؤتمر

العلامة الآشتیانی (ره)، زهیر.

الهی قمشه ای، مهدی. (۱۳۶۳). حکمت الهی

عام و خاص. تهران: اسلامی.

- سعادتمند، مهدی؛ بابایی، علی. (۱۴۰۲). «تحول تجرید ادراکی در سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود و وحدت تشکیکی و وحدت شخصی». فلسفه و کلام اسلامی ۵۶(۱)، ۹۷-۱۱۳.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رحیق مختوم، ج ۴. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). رحیق مختوم، ج ۱۴. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). رحیق مختوم، ج ۱۷. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). رحیق مختوم، ج ۱۰. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). رحیق مختوم، ج ۱۹. قم: نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). شرح فارسی الأسفار الأربعة. قم: بوستان کتاب.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۹۶). «تحول حمل در فلسفه اصالت وجود». دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی. ۶(۱): ۶۵-۷۴.
- رضانژاد، غلام حسین. (۱۳۸۷). مشاهد الألوهیه. قم: آیت اشراق.
- زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۷۸). تعلیقات الاسفار (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی). تهران: اطلاعات.
- سبزواری، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). تعلیقات بر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۳). «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه گرا از دیدگاه ملاصدرا». دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی ۳(۱): ۱۰۹-۱۲۳.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۷). تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن. آینه معرفت، ۸(۱).
- شیروانی، علی. (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). شرح نهایه الحکمه (صمدی). قم: قائم آل محمد (عج).
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶). نهایه الحکمه. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

یزدانی، محمد؛ قاسمی، اعظم؛ ذکیانی، غلامرضا. (۱۳۹۸). «نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت شناسی صدرایی». جاویدان خرد ۱۶(۳۵): ۲۳۳-۲۶۱.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۷). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲. تهران: سمت.

الکیلانی، ناصر بن الحسن الحسینی. (۱۴۲۸). حکم الفصوص و حکم الفتوحات. قاهره: دار الآفاق العربیة.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر

القرآن الکریم. قم: بیدار.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸).

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). شرح

و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا

(ملاصدرا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.