

وحدت مقسمی ماهیت سعی به تبع اصالت وجود

محمد کاظم فرقانی^۱

ابراهیم خانی^۲

چکیده

در مورد نحوه تقسیم بندی اعتبارات مختلف ماهیت و همچنین نحوه تحقق این اعتبارات، مباحثی تفصیلی در فلسفه مطرح شده است، ولی بر اساس نظر غالب، کلی طبیعی به عنوان مقسم و سایر اعتبارات آن به عنوان اقسام قلمداد می‌شود. در مورد نحوه تحقق آن‌ها نیز گرچه بر سر وجود افراد جسمانی برای یک ماهیت جوهری توافق وجود دارد، اما بر سر وجود فردی عقلی که از آن تعبیر به مثال عقلی و افلاطونی می‌شود اختلاف نظر وجود دارد، لیکن به نظر می‌رسد همان‌گونه که عارفان در یک تفاوت بنیادین در تقسیمات وجود، وجود لابشرط مقسمی را به عنوان حقیقت وجود معرفی می‌نمایند و تمامی اقسام وجود را مظاهر آن قلمداد می‌کنند؛ در مورد ماهیت نیز بتوان چنین مسیر تحولی را پیمود. به این صورت که با پیگیری لوازم وجود فرد عقلی ماهیت جوهری نشان داد که سایر اعتبارات ماهیت در قبال این حقیقت عقلی به منزله فروع و ظهورات آن می‌باشند و لذا سبب تعدد حقیقی افراد ماهیت نمی‌شوند.

کلمات کلیدی: اعتبارات ماهیت، اصالت وجود، ملاصدرا، مُثُل افلاطونی.

mkforghani@yahoo.com

u.khany@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۲

۱. استادیار دانشگاه امام صادق (ع) /

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول /

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۶

۱. طرح مسئله

در تقسیم موجودات، فیلسوفان وجود را دارای افرادی می‌دانند که از این افراد یکی واجب و بقیه ممکن هستند، لیکن عارفان در یک نگاه متفاوت قائل می‌شوند که وجود دارای افراد نیست و اساساً فرض ذوالافراد بودن برای وجود محال است و مطلق وجود که همان حق تعالی است یگانه حقیقت و مصداق وجود است و همه کثراتی که به آن‌ها وجود نسبت داده می‌شود در واقع ظهورات مختلف آن وجود واحد می‌باشند. ملاصدرا نیز پس از آن که در بحث وجود رابط به تدقیق در این مسئله و حقیقت تشأن می‌پردازد سرانجام با عارفان هم‌رأی می‌گردد و از تشکیک در مراتب وجود به تشکیک در مظاهر منتقل می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۳، ج ۲، ص ۳۲۲) به نظر می‌رسد در موضوع تقسیم بندی اعتبارات ماهیت نیز با تکیه بر برخی از لوازم نظریه مثل و تحلیل دقیق آن می‌توان شبیه این تفاوت بنیادین را در تبیین هستی‌شناسانه نسبت اعتبارات ماهیت ارائه نمود.

نگاه ابتدایی به جهان ما را بر آن می‌دارد که بپذیریم هر یک از ماهیات دارای افراد متعددی می‌باشند که در مقام ادراک ذهنی از حیثیت مشترک افراد آن، ماهیت به عنوان یک حقیقت واحد انتزاع می‌شود. به عنوان مثال از افراد انسان، ماهیت انسانیت انتزاع می‌شود. بر این اساس آن چیزی که در حقیقت موجود خارجی است افراد انسانی می‌باشد و مفهوم کلی انسان که از آن‌ها انتزاع می‌شود صرفاً یک مفهوم است که جز در ضمن افراد جزئی خارجی خود هیچ خارجیت دیگری ندارد. این نگاه، نگاهی غالب در تبیین نحوه وجود ماهیات می‌باشد که مشایین از معلم اول تا بوعلی سینا و پیروان او معتقد به آند و سایر نگاه‌ها را در قبال آن مردود می‌دانند. (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۷-۳۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۰ تا ۳۲۴) بر این اساس، از میان اعتبارات ماهیات، ماهیت به شرط شیء که در واقع همان فرد خارجی ماهیت است؛ ماهیتی موجوده محسوب می‌گردد و سایر اعتبارات ماهیت تنها فرض‌هایی ذهنی و اعتبارات عقلی برای ماهیت به شمار می‌آید.

در مقابل این تبیین، نظریه مثل قرار دارد که افلاطون به آن معتقد بوده است و به تفصیل این نظریه را در رساله‌های مهمانی و جمهوری آورده است. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۳، ۵۰۴) در میان فیلسوفان اسلامی نیز این روند دفاع و انکار به همراه تفسیرها و تأویل‌های گوناگون از فارابی و ابن سینا تا شیخ اشراق و میرداماد و ملاصدرا ادامه داشته است.

سهرودی که بیش از همگان به مسئله مثل توجه کرده است و از مدافعین سرسخت نظریه مثل است در قالب سه برهان به اثبات و توضیح آن پرداخته است و در اکثر کتب خود اشاره و بحثی پیرامون نظریه مثل دارد. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۵۳ - ۴۶۴)

ملاصدرا نیز به شدت مدافع نظریه مثل می‌باشد و آن را از نقوض گذشتگان خود مبرا می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۳-۷۸، ۳۵۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۹۴-۲۰۲)

فارابی و میرداماد نیز با تأویل مثل افلاطونی در قالب نظام فلسفی خود هر کدام برای آن تفسیری ارائه نموده‌اند. (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۲۴؛ فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۶)

این مقاله قصد پرداختن به مشروح ادله موافقان و مخالفان نظریه مثل و تفاوت تفسیرهای ایشان از این نظریه را ندارد. بلکه هدف آن این است که نشان دهد با لحاظ قدر متیقن نظر موافقان مثل-که در ادامه به آن اشاره خواهد شد- این نظریه، لازمه‌ای را در پی خواهد داشت که موجب می‌گردد در تقسیم بندی اعتبارات مختلف ماهیت به تقسیمی خلاف تقسیم مشهور دست یابیم. تقسیمی که با رویکرد هستی شناسانه نسبت به ماهیت، منجر به کم رنگ شدن تمایز دو گانه انگارانه بین ذهن و عین در مورد ماهیت خواهد شد و بر اساس آن گرچه بنا بر نظریه اصالت وجود ماهیت خود فی نفسه وجود ندارد، اما زمانی که سخن از ماهیت موجوده به واسطه وجود می‌شود می‌توان با تکیه بر لوازم نظریه مثل، اعتبارات مختلف ماهیت را در نظامی منسجم از منظر هستی شناسانه تبیین نمود.

۲. بیان مدعا

آنچه در میان اکثر مدافعان و منکران عالم مثل مورد بحث واقع شده، این است که آیا ماهیات جسمانی که دارای افراد متعدد مادی می‌باشند، دارای فردی مجرد و عقلانی نیز هستند و یا نه؟ به عبارت دیگر این امر میان آنان مسلم است که ماهیت‌های جوهری مانند انسان، حقیقتاً دارای افراد متعدد جسمانی‌اند. اما بحث تنها بر سر وجود و یا عدم وجود فردی مجرد از آن ماهیت مطرح بوده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۶) لیکن به نظر می‌رسد تدقیق در اصل نظریه مثل و تفسیر صحیح آن، لوازمی را در بر دارد که با این اصل مسلم گرفته شده نه تنها قابل جمع نمی‌باشد بلکه منافی آنست. به این بیان که اساساً نظریه مثل، تعدد حقیقی افراد یک ماهیت را نفی می‌کند و تنها معنایی مجازی و ظلی برای فردیت‌های مادون حقیقت عقلی آن ماهیت باقی می‌گذارد که بر این اساس هر ماهیت جوهری تنها یک مصداق حقیقی دارد که سایر اعتبارات ماهیت و از جمله ماهیات موجود در عالم ماده، به گونه‌های مختلف تنها حکایتگر و ظهور همان حقیقت واحد می‌باشند. در تعابیر معتقدین به عالم مثل نیز گرچه آنان، فردیت را، هم به ماهیات مادی و هم به ماهیت موجود در عالم مثل نسبت داده‌اند، لیکن خود اذعان دارند که فرد مادی ظل، سایه و فرع فرد عقلی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷، ۵۹) و به بیان دیگر اطلاق فرد بودن به افراد مادی و فرد عقلی به یک معنا و در عرض یکدیگر نخواهد بود، بلکه فردیت افراد مادی یک ماهیت تنها در ذیل فردیت ماهیت عقلی معنا می‌یابد. توجه به این مطلب و مقدمات و لوازم آن سبب می‌گردد که در نهایت در یک تقسیم بندی هستی شناسانه از اعتبارات ماهیت، ماهیت موجود در عالم مثل را به عنوان مقسم و سایر اعتبارات ماهیت را به عنوان اقسام آن تلقی نماییم. لازم به ذکر است که به گفته ملاحادی سبزواری این تقسیم بندی از اعتبارات ماهیت از سوی برخی گذشتگان مورد اشاره واقع شده است. (سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۴۸۱) لیکن او این نظریه را همچون نظر

رجل همدانی در مورد نسبت کلی و افرادش، که در آن قائل به رابطه‌ای شبیه آب واحد و ابنا اوست، مورد خدشه می‌داند. (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۹) اما باید توجه نمود که آنچه در این مقاله مد نظر است گرچه در ظاهر شباهتی با کلام رجل همدانی دارد، لیکن از حیث محتوا و مبانی کاملاً متفاوت با آنست و از ایراداتی که به آن نظریه وارد می‌گردد (و به نحو تفصیلی به آن‌ها اشاره خواهد شد) مصون می‌باشد. همچنین، در میان متأخرین مرحوم محمد حسن الهی (برادر علامه طباطبایی) در رساله «معرفت نفس» در مورد نسبت حقیقت انسانیت با افراد آن نظری را ارائه می‌کند (طباطبایی، محمد حسن، ۱۳۸۴، ص ۲۴۷-۲۵۳) که کاملاً مؤید ایده مطرح شده در این مقاله است و به مناسبت به آن خواهیم پرداخت.

برای توضیح تفصیلی مدعای مذکور و اثبات آن توجه به یک مقدمه ضروری است که در ادامه ابتدا به آن پرداخته می‌شود.

۳. ضرورت تفکیک مابین مدرکات قوا برای درک صحیح عالم مثل

زمانی که بر اساس نظریه مثل سخن از موجودیت خارجی ماهیت عقلی که بدون هرگونه عوارضی موجود است مطرح می‌گردد تبعاً باید پذیرفت که این ماهیت نمی‌تواند یک ماهیت موجود در عالم ماده باشد؛ چرا که تحقق هر امری در این عالم ضرورتاً ملازم لواحق زمانی و مکانی است که آن را از صرفیت خارج می‌کند و این همان قدر متیقن نظر قائلین به نظریه مثل است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۶) حال اگر از طرفی مدعی باشیم که این ماهیت عقلی در عالم ماده موجود نیست و از طرف دیگر طبق ادعای مورد نظر مقاله بخواهیم تنها همان ماهیت صرف عقلی را حقیقتاً موجود بدانیم این سؤال مطرح می‌گردد که این ماهیات متعددی که در عالم ماده مورد مشاهده ما هستند چیستند؟

در پاسخ به این سؤال باید به نکته‌ای دقیق و مهم توجه نمود که عموماً ذهن عرفی از توجه به آن غافل است و آن اینکه ما اساساً ذاتی را در عالم ماده مشاهده نمی‌کنیم تا سؤال مذکور مطرح باشد که این ذوات متکثر مشاهده شده چیستند و چگونه با مبنای مذکور قابل جمعند؟ و به عبارت دیگر: سؤال و شبهه، منتفی به انتفای موضوع خواهد بود.

تفصیل این پاسخ اینست که آنچه ما در عالم ماده و همچنین در عالم مثال متصل خود به ادراک حسی و یا خیالی می‌یابیم همگی جز عوارض و لواحق، چیز دیگری نیستند و اگر در ادراک حسی و خیالی خود تنها از همان حیث حسی و یا خیالی دقت نماییم می‌یابیم که در این ادراکات جز اموری نظیر رنگ، شکل، اندازه و سایر اوصاف عرضی، چیز دیگری مدرک ما واقع نمی‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۹۵) و بر این اساس ما اساساً در این نوع ادراکات خود ذاتی را مشاهده نمی‌کنیم تا بتوانیم سخن از کثرت و یا وحدت آن بزنیم.

اما این پاسخ این سؤال را برمی‌انگیزد که ادراکات فراوانی که ما نسبت به ذوات گوناگون نظیر انسان‌ها و یا سایر ذوات حیوانی، نباتی و یا جمادی داریم چیست و و متعلق کدام ادراک ماست؟ پاسخ این خواهد بود که همانطور که فیلسوفان اسلامی بر آن تأکید می‌ورزند این ادراکات همگی حاصل قوه عاقله است و این قوه عاقله است که ذوات اشیاء را مورد ادراک قرار می‌دهد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۹۴)

ملاصدرا در مواردی تصریح می‌نماید که تعدد انواع ادراکی که شامل ادراکات حسی، خیالی و عقلی است به خاطر تعدد عوالم وجودی است. «فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۶) و در نتیجه ادراک حسی به عالم ماده تعلق می‌یابد و ادراک خیالی به عالم خیال تعلق دارد و ادراک عقلی نیز به عالم عقل و به واسطه تلازم ما بین ادراکات و عوالم وجودی، می‌توان این نتیجه را گرفت که متعلق ادراک ذوات اشیاء از آنجا که این ادراک، ادراکی عقلی است؛ عالم عقول خواهد بود.

بر این مبنا، اساساً ذوات اشیاء در عالم ماده و عالم خیال مورد ادراک واقع نمی‌شوند تا تعدد و کثرت مشاهده شده در این عوالم را منسوب به آن ذوات اشیاء بدانیم. پس همانطور که در عالم ماده و خیال، متعلق ادراک انسان جز عوارض و لواحق ذوات نیست در عالم مثال عقلی نیز هرگز متعلق ادراک عوارض و لواحق مادی و یا خیالی نخواهد بود.

نکته اخیری که به آن اشاره شد نکته بسیار مهمی است و اگر به آن توجه نشود توهمات بسیاری در مورد ادعای وجود عالم مثل پدید می‌آید. از جمله اینکه زمانی که از حقیقت واحد و صرف انسانی در عالم مثل سخن به میان می‌آید ممکن است کسانی گمان کنند که انسان مثالی نیز دست و پا دارد و ظاهری نظیر انسان‌هایی که مشاهده می‌کنند داراست. درحالی که عالم مثل عالمی عقلی است که در آن هیچکدام از عوارض و لواحق عالم خیال و یا عالم ماده راه ندارند و حقیقت مثال انسانی، حقیقتی است که به وجودی عقلی و مجرد موجود است و تمام آنچه را به عنوان عوارض انسانی به انسان منسوب می‌شود تنها به نحوه اجمال و بساطت داراست. این نکته‌ای است که قائلین به عالم مثل به آن تذکر داده‌اند. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵) و آن را منشأ بسیاری از تردیدها و ایراداتی دانسته‌اند که در مورد عالم مثل از جانب ارسطو و دیگران وارد شده است.

۴. دو ایراد اساسی به ادعای مورد نظر

اما در قالب دو سؤال می‌توان دو ایراد مهمی که در رابطه با این نتیجه مطرح می‌گردد را مطرح نمود. اولاً اینکه قائلین به نظریه مثل تعدد افرادی را در عالم عقول نمی‌پذیرند و برای هر یک از ماهیات جوهری تنها یک فرد عقلی قائل هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۹) و حال آنکه قوه عاقله انسان‌ها ذوات متعددی را از یک ماهیت واحد ادراک می‌نماید که اگر قائل شویم متعلق این ادراکات در عالم عقل

است لازمه آن تعدد افرادی یک ماهیت در عالم عقل خواهد بود که سخنی نادرست و خلاف ادعای قائلین به مثل است.

ثانیاً: طبق نظریهٔ مثل ماهیات موجود در عالم عقل دارای ثبات هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۳) در حالی که ذواتی که توسط قوهٔ عاقله در این عالم مورد ادراک واقع می‌شوند و به آن‌ها افعال و آثار گوناگون را نسبت می‌دهیم ذواتی در حال تغییر و تبدل هستند، و در صورت صحت این دو ایراد باید گفت که نمی‌توان قائل بود که متعلق ادراک قوهٔ عاقله، ماهیاتی هستند که در عالم عقل موجود هستند. در ادامه با بیان مقدماتی به پاسخ این دو ایراد پرداخته خواهد شد تا در ضمن آن اصل مدعا نیز به نحو شفافی مورد تبیین قرار گیرد.

۵. نسبت وجودی ذوات عقلی با عوارض و لواحق مادی آن

ملاصدرا بر اساس اینکه اعراض وجود لافسه ندارند، بلکه وجود للجواهر دارند نتیجه می‌گیرد که نه خود عرض و نه هیچ‌یک از اوصاف او شأنی ندارند جز اینکه وصف و شأنی از شئون جوهر محسوب می‌گردند. به بیان دیگر: اعراض، مرتبه و شئون و ظهوراتی از وجود جوهر خود می‌باشند که در عالم حس و یا خیال بروز می‌نمایند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۷؛ علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۸۰۸) و در نتیجه عوارض گرچه ماهیتاً محمول بالضمیمه نسبت به ماهیت موضوع خود هستند، اما وجوداً خارج محمول و از لوازم وجودی جواهر خود محسوب می‌شوند. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵-۲۸۶)

البته شئون بودن اعراض نسبت به یک ماهیت جوهری طبیعتاً به این معنا خواهد بود که این امور به صورت بسیط و مندمج در ماهیت جوهری موجود می‌باشند و تنها با توجه به قوایل گوناگون، این امور مندمج در ماهیت جوهری در عالم ماده به صورت عوارض آن ماهیت ظهور و بروز می‌یابند. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۴؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۳۶۴)

اثبات وجود اندماجی عوارض در وجود جواهر عقلانی بر اساس قاعده‌ای فلسفی- عرفانی صورت می‌پذیرد که طبق آن هر چه حقیقتی بسیط‌تر باشد وجود جمعی ماهیات بیشتری خواهد بود. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰) و بر این اساس وجود عقلانی یک طبیعت جوهری، وجود برتر و جمعی تمام عوارضی است که در عوالم مادون از او ظهور می‌یابد.

از مؤیدات مطلب مذکور نیز آنست که قائلین به عالم مثل برای عوارض جواهر، مثل جداگانه‌ای قائل نیستند، بلکه آن‌ها را هیئات نوری‌ای می‌دانند که از احوال مثل عقلی جوهر هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۴) به بیان دیگر: عوارض، شئون ذوات جوهریند و تبعاً در ظهورات خیالی و مادی یک جوهر امکان بروز و تحقق می‌یابند و در عالم مثل عقلی، وجودی متمایز و مستقل از جوهر نمی‌توانند داشته باشند، بلکه به نحو اجمال و مندمج در همان ذوات جوهری موجودند.

۵-۱ همخوانی تبیین ارائه شده در مورد نسبت جوهر و عرض با نظریه اصالت وجود

با ارائه این تبیین از نسبت یک جوهر با عوارض آن ممکن است این ایراد مطرح گردد که این پاسخ بر اساس اصالت ماهیت قابل قبول است. زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیت یک امر اعتباری می‌باشد و روشن است که یک امر اعتباری نمی‌تواند دارای شئون وجودی و ظهورات گوناگون باشد. در پاسخ باید گفت که ماهیت گرچه بنا بر اصالت وجود فی‌نفسه امری اعتباری است و واقعیت خارجی، اولاً و بالذات از آن وجود است، اما طبق قاعده تشکیک در وجود، به حسب شدت و ضعف مراتب وجودی از هر مرتبه وجودی، به حسب محدودیت آن، ماهیتی خاص انتزاع می‌شود و شئون بودن عوارض نسبت به ماهیت جوهری نیز به تبع وجود خاصی است که ماهیت جوهری داراست. زیرا بر اساس مبانی صدرايي وجود جوهری از مرتبه برتری نسبت به وجود عوارض خود برخوردار است و در نتیجه رابطه علیت و به بیان دقیق‌تر رابطه تشان مابین اعراض و جواهر برقرار است؛ لذا گرچه اولاً و بالذات چنین رابطه‌ای مابین وجود جوهر و وجود عرض بر قرار است، اما ثانیاً و بالعرض بین ماهیت آنان نیز می‌توان چنین تعبیری را بکار برد و گفت که عوارض شئون جواهر هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲۸؛ صدرالمتألهین، الف ۱۳۶۳، ص ۵۴-۵۵) بر این اساس در تمام مواردی که در این مقاله سخن از شئون بودن عوارض برای ماهیات جوهری می‌شود در حقیقت منظور شئون بودن وجود عوارض نسبت به وجود جواهر است که به تبع آن در مقام انتزاع ذهنی نیز ماهیت عوارض، ماهیتی عرضی در قبال ماهیات جوهری خواهد بود.

۵-۲ کیفیت انتساب ذوات به عوارض مشاهده شده در عالم ماده

غیر از حمل اولی و حمل شایع صناعی که تأمین کننده اتحاد موضوع و محمول می‌باشند حمل دیگری نیز می‌تواند این رابطه اتحادی را بر قرار نماید و آن حمل حقیقت بر رقیقت و یا رقیقت بر حقیقت است. بر اساس تشکیک در حقایق وجودی، مبدأ اثر همان اثر است به نحو برتر و به بیان دیگر: یک حقیقت وجودی است که هنگامی که به نحو کامل‌تر یافت شود مبدأ اثر است و هنگامی که به نحو ناقص‌تر یافت شود خود اثر است و نه اینکه خود اثر حقیقتی باشد و مبدأ آن حقیقتی دیگر. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۱۰، تعلیقه طباطبایی؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷)

بر این اساس می‌توان گفت نسبت دادن یک امر عقلانی و جوهری به مدرکات حسی و خیالی، نظیر اینکه انسانیت را به مشاهدات محسوس خود نسبت می‌دهیم؛ از باب نسبت دادن امر ظهور یافته به مظهر و شئون ظاهر شده از آنست. به بیان دیگر: این عقل ماست که می‌یابد آنچه را که حس درک نموده است شئونی از یک جوهر است؛ لذا با وقوع ادراک حسی، قوه عاقله منتقل به ادراک جوهری می‌گردد که این عوارض شئونی از آن محسوب می‌گردند و آنگاه از باب اتحادی که ظاهر با مظهر خود دارد به همین مدرک حسی نیز آن امر جوهری را نسبت می‌دهد. لیکن همان‌گونه که مشخص گردید

این نسبت در عین اینکه بر اساس حقیقت است، لیکن در عین حال واسطه در عروض دارد و در نتیجه مجازی محسوب می‌گردد.

۵-۳ علت کثرت و اختلاف عوارض یک ماهیت جوهری

آنچه در مقام وجود عقلانی یک جوهر به نحو اجمالی و بسیط موجود است؛ در عالم ماده در قالب عوارض و شئونات به نحو تفصیلی ظهور می‌یابد. لیکن این ظهور شئون، در هر قابلی، به تبع استعداد و معداتی است که آن ماده دارست؛ لذا گرچه حقیقت واحد انسانی دارای تمامی شئون خود به نحو اجمال و بساطت است، لیکن در مقام ظهور این شئونات در قابلی مادی، بر اساس آمادگی و استعدادی که وجود دارد ابعاد خاصی از انسانیت و با کیفیات خاص امکان ظهور می‌یابد؛ لذا حقیقت انسانی در افراد مختلف به گونه‌های مختلف و در قالب عوارض گوناگون، ظهور و بروز می‌یابد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۱)

با توجه به مطالب مذکور می‌توان پاسخ ایراد دوم را نیز دریافت. ایراد مذکور بیان می‌کند که اگر حقیقت ذوات در عالم عقول موجود است و عالم عقول نیز عالمی ثابت است چرا در ذوات حرکت مشاهده می‌شود و حتی در حکمت متعالیه این حرکت حرکتی جوهری قلمداد شده است؟ در پاسخ باید گفت در حقیقت ظهور کمالات اندماجی ذواتی که در مرتبه وجود عقلانی خود ثابت هستند، در عالم ماده، تابع استعداد و قابلیت ماده ای است که محل ظهور این کمالات است و علت ظهور تدریجی این کمالات و انتزاع حرکت از این روند تکاملی، در حقیقت تحقق تدریجی استعداد قوایل مادی است.

ملاصدرا نیز در عین اثبات حرکت جوهری برای موجودات مادی در تبیین کیفیت ربط ثابت به سیال از حیثیت ثبات ذوات سخن می‌گوید. او معتقد است که طبایع و ذوات در عالمی به نام عالم دهر به نحو ثابت موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۸۲) و به دنبال استعداد قوایی که در عالم ماده وجود دارد، شئوناتی از خود را در این قوایل مادی ظاهر می‌سازند. این فرآیند سبب می‌گردد که از منظر عالم ماده، طبیعتی را که در قابلی مادی ظهور یافته به صورت جوهری متحرک بباییم لیکن در واقع، حقیقت طبیعت مجرد و ثابت است و تنها به اقتضای تفاوت در قابلیت‌ها و طلبی که در آنها برای دریافت کمالات برتر است؛ ظهوراتی گوناگون و در حال استکمال در عالم ماده خواهد داشت. شاهدهی قابل توجه برای اثبات این اعتقاد ملاصدرا اینست که او در توضیح نحوه علم فعلی حق تعالی و سایر مفارقات به طبایع مادی و متحرک از همین راه، یعنی اصل قرار دادن ثبات طبایع مادی مسئله مذکور را حل می‌نماید و بیان می‌کند که از منظر مفارقات، ثبات طبایع در قیاس با حرکت جوهری امری اصیل است. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۱۳۱)

پس همانگونه که ملاصدرا در جمع بندی نهایی، طبایع را از منظر فرا مادی، اموری ثابت قلمداد می‌کند و حرکت و سیلان جوهری آنان را وصف وجود مادی آن‌ها می‌داند؛ انتساب حرکت و تغییر به ذوات در عالم ماده، نافی ثبات حقیقت آن‌ها در عوالم برتر نیست.

۶. تبیین تعدد افراد مادی یک ماهیت بر اساس وحدت سعی وجود ماهیت جوهری

گفته شد که به دنبال تفاوت شئون ظاهر شده از یک ذات واحد عقلانی در قوایل متباین و متفاوت مادی، آن ذات عقلانی را دارای تعدد در افراد مادی می‌یابیم. درحالی‌که اگر بخواهیم بدون هیچ‌گونه مجازی حقیقت وجود یک جوهر را لحاظ نماییم امکان تعدد آن وجود ندارد و آن وجود عقلانی که در این شئونات گوناگون ظهور می‌یابد جز یک حقیقت نخواهد بود.

بر اساس آنچه بیان گردید هم اکنون می‌توان به ایرادی نخستی که در بخش (۴) مطرح گردید پاسخ داد. به بیانی دیگر: از ایراد مذکور این است که به طور مثال انسان‌ها در ادراکی که از خود و تشخص فردی خود دارند هیچ‌گاه چنین نمی‌پندارند که یک حقیقت مشترک با دیگران به نام انسانیت به نحو هستی شناسانه‌ای در آن‌ها حضور یافته است که تمامی افعال انسانی آن‌ها از آن امر مشترک نشأت می‌گیرد، بلکه آنچه در خود می‌یابند اینست که هر کدام به نحوی مستقل از یکدیگر به تدبیر امور خود می‌پردازند و یک امر مشترک بر همه آن‌ها اعمال تدبیر نمی‌کند. درحالی‌که نتیجه قائل شدن به نظریه مذکور، این خواهد بود که در مورد ماهیت انسانی، یک حقیقت انسانی در انسان‌های گوناگون وجود دارد و منشأ آثار و افعال انسانی آن‌ها می‌گردد.

در پاسخ به این سؤال باید به چند نکته توجه نمود.

اولاً: همان‌گونه که بعداً به آن اشاره خواهیم نمود؛ به دلیل ضعف قوه عاقله در اکثر انسان‌ها و غلبه قوای حسی و خیالی در آن‌ها، آنچه انسان‌ها در یک شناخت اجمالی از خود بدان بیشتر توجه می‌نمایند همان ابعاد مادی و یا خیالی خود می‌باشد که تبعاً به طور کاملی با سایر انسان‌ها متفاوت است و زمانی نیز که به حقیقت ذات خود توجه می‌نمایند از آنجا که آن حقیقت را از پس شئونات مادی و خیالی خود می‌نگرند باز کثرت در این نگاه بر وحدت غلبه می‌یابد؛ لذا فهم عرفی انسان‌ها از خود و کثرتی را که در اصل و حقیقت خود با سایرین می‌پندارند نمی‌تواند نقضی برای ادعای مطرح شده قلمداد شود. زیرا این قضاوت می‌تواند به خاطر ضعف قوه عاقله آن‌ها باشد. (صدرالمآلهین، ب ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷)

ثانیاً: شهود انسان‌هایی که توانسته‌اند از بند تعلقات مادی برهند و حقایق عقلانی را به صورتی تقریباً خالص نظاره کنند موافق با تبیینی است که ارائه شده است و آن‌ها سخن از حقیقت واحد انسانی می‌زنند که در انسان‌ها به انحاء مختلف ظهور یافته است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۵) نمونه‌ای بارز از متأخرین که علاوه بر شهود این حقیقت تلاش نموده است تا با بیان فلسفی و برهانی، دیگران را نیز متوجه آن نماید مرحوم محمد حسن الهی طباطبایی برادر علامه طباطبایی است. ایشان در رساله‌ای که در موضوع

معرفت النفس تألیف نموده‌اند تبیین می‌نمایند که بین مسألة «النفس فی وحدتها کل القوی» و «الانسان فی وحدته کل النفوس» وحدت رویه برقرار است. (طباطبایی، محمد حسن، ۱۳۸۴، ص ۲۴۷-۲۵۳) امری که در این مقاله نیز به عنوان حقیقتی کلی در مورد تمامی ماهیات جوهری و افراد آن مورد تحلیل و اثبات قرار گرفته است.

ثالثاً: اگر بخواهیم مسئله تشخیص افراد انسانی را با دقت تحلیل نماییم می‌یابیم که استقلال نسبی‌ای که افراد انسانی در قبال افعال و اختیارات خود شاهد هستند تنافری با ادعای مطرح شده ندارد. زیرا افعال و اختیارات انسان‌ها متأثر از دو امر است؛ یکی حقیقت انسانی آن‌ها که به عنوان مبداء فاعلی عمل می‌نماید و دیگری استعدادات و علل معده‌ای که در هر کدام از انسان‌ها به نحوی گوناگون وجود دارد و تشخیص و فردیت و به تبع آن کثرت افراد انسانی، حاصل تعامل این دو عامل خواهد بود و این دو عامل با یکدیگر آنچنان در شکل‌گیری تشخیصات فردی انسان‌ها به صورت درهم تنیده‌ای تعامل دارند که در نگاه ابتدایی، یک فرد هر دوی آن‌ها را داخل در اصل حقیقت خود می‌پندارد و لذا حقیقت خود را جدای از حقیقت دیگران می‌یابد. اما باید توجه داشت که گرچه این دو عامل هر دو در تشخیص و فردیت انسان‌ها مؤثر است، اما از حیث حقیقت انسانی، علل معده و استعدادهای فردی تأثیری ندارند و لذا حقیقت انسانی در تمام انسان‌ها وجوداً یکی بیش نیست و این امر تنافری با تعدد اشخاص انسانی ندارد. زیرا تعدد اشخاص انسانی تنها مربوط به حقیقت انسانی آن‌ها نیست، بلکه از تعامل این حقیقت انسانی با خصوصیات قابلی آن‌ها پدید می‌آید. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۱)

رابعاً: اگر کسی ادراکات عقلی مشابه را که توسط افراد گوناگون صورت می‌گیرد ملاک تعدد مرتبه عقل در انسان‌ها بداند؛ در پاسخ باید گفت همان‌گونه که ملاصدرا به صراحت گفته است صور عقلی بالفعل تعقل شده توسط انسان‌ها هرگز مکتف و پوشیده به حالات و هیئات نفسانی انسان‌ها نمی‌گردد و یک فرد انسانی مادامی که دارای یک صورت عقلانی بالفعل می‌باشد از حیث این صورت عقلانی مشخص به تشخیص عقلانی است و نه تشخیص نفسانی و یا طبیعی و تشخیص عقلانی نیز هرگز تکثر پذیر نیست. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸)

بر اساس نکات مذکور می‌توان گفت که در عین وحدت هستی شناسانه حقیقت انسانیت، نفوس انسانی به تعداد افراد انسانی حقیقتاً متعدد است و علت این امر نیز آنست که نفس در واقع همان اعتباری از حقیقت انسانی است که از تعامل قوای معده جزئی با آن حقیقت واحده عقلی پدید می‌آید و نفس به لحاظ اتحاد رقیقت با حقیقتی که همان مقام حقیقت عقلانی انسان است؛ فاعل و تدبیر کننده قوای جزئی فرد انسانی محسوب می‌گردد. به عنوان مثال همانطور که کوه با قله‌ای واحد، دارای دامنه‌های متعدد است حقیقت عقلانی انسان نیز علی‌رغم وحدتش دارای دامنه نفوس متعدد است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۹۵) پس در واقع آن چیزی که در افراد انسانی متعدد است نفوس آن‌هاست و نه حقیقت صرف عقلانی آن‌ها که در واقع همان مثل انسانی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۴)

۷. جایگاه ماهیت کلی عقلی در این تبیین و تفاوت آن با ماهیت صرفه

در تقسیم بندی معمول برای ماهیت، یکی از اقسام ماهیت، ماهیت کلی عقلی است. ماهیت کلی عقلی زمانی اعتبار می‌گردد که یک ماهیت موجود در ذهن را از آن لحاظ که دارای افراد متعدد خارجی است لحاظ نماییم و به بیان دیگر: از آنجا که ماهیت موجود در ذهن دارای افراد خارجی می‌باشد و بر همه آن‌ها قابل صدق است به آن کلی عقلی می‌گویند.

حال باید روشن گردد که بر اساس این تفسیر جایگاه این اعتبار از ماهیت کجاست و اساساً تحقق آن به چه معنا خواهد بود.

مقدمتاً باید اشاره نمود از آنجا که قوه عاقله در اکثر انسان‌ها به فعلیت تام نمی‌رسد عموماً یک ادراک خالص عقلی به گونه‌ای که از عوارض و لواحق مثالی و حسی تهی باشد برای بسیاری تحقق نمی‌یابد؛ بلکه قوه عاقله انسان‌ها معمولاً آنقدر فعلیت می‌یابد که تنها بتواند از پس پرده لواحق و عوارض که در واقع همان ظهورات و شؤونات یک ذات است به مشاهده آن ذات بپردازد؛ لذا اگر بخواهد که آن امر عقلانی را، نه از پس پرده تعینات آن، بلکه به صورت خالص نظاره کند تنها می‌تواند این کار را به صورتی ناقص و مبهم انجام دهد. (صدرالمتألهین، ب ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷) و به بیان دیگر: به دلیل غلبه قوای حسی و خیالی، امور عقلی به گونه‌ای مبهم و عن بعد، مورد ادراک قرار می‌گیرند. (صدرالمتألهین، ب ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۸۷) زیرا غلبه قوای حسی و خیالی نوعی حجاب و مانع برای ادراک عقلی محسوب می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۶)

حال زمانی که این ادراک مبهم و عن بعد از حقیقت عقلی مورد ملاحظه واقع می‌شود. به این ملاحظه در قیاس با تمام افرادی که آن حقیقت ادراک شده بر آن‌ها صادق است، کلی عقلی گفته می‌شود.

۸. ماهیت سعی و تنافی آن با تشکیک در ماهیت

کلیت سعی در مقابل کلیت مفهومی کلیتی وجودی است و نشان از احاطه وجودی و قیومی نسبت به اموری دارد که در ذیل آن و به واسطه آن موجود هستند. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۸-۱۹۹) بر اساس آنچه تاکنون بیان گردید روشن می‌شود که کلیت ذوات عقلی در حقیقت، یک کلیت سعی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۹۷، تعلیقه سبزواری؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۲۱) و همین کلیت سعی آن‌هاست که موجب می‌شود در ادراک عن بعد از آن‌ها، کلیت مفهومی حاصل گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۳۳-۴۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۵) برخی ماهیت سعی و نظریه مثل را ملازم با تشکیک در ماهیت می‌دانند و از آنجا که تشکیک در ماهیت نیز ملازم با اصالت ماهیت است؛ ماهیت سعی را ملازم با اصالت ماهیت می‌دانند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۸-۱۹۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۴) لیکن حقیقت این است که چنین تلازمی برقرار نیست. زیرا تشکیک در یک امر با پیش فرض تعدد افراد آن قابل فرض است. به این معنا که اولاً باید پذیرفت

که یک ماهیت حقیقتاً دارای افراد متعدد است و آنگاه در تبیین وجه تمایز افراد آن قائل به تشکیک شد. درحالی‌که قائل بودن به ماهیت سعی ملازم نفی تعدد حقیقی افراد ماهیت است. زیرا همان‌گونه که توضیح داده شد سایر اعتبارات ماهیت همگی انحاء گوناگون ظهور همان حقیقت واحد سعی می‌باشند و فروغ و اظلال آن به حساب می‌آیند.

به بیان دیگر: بر اساس توضیحاتی که ارائه شد روشن گردید که یک ماهیت جوهری حقیقتاً دارای یک فرد و آن هم در مرتبه تجرد عقلی است که به صورت‌های متعددی در عالم ماده ظاهر می‌گردد. اما از آنجا که این ظهورات در طول آن حقیقت عقلی هستند این نکته قابل استنتاج است که آن ظهورات، ماهیتی متفاوت با آن مثال عقلی دارند. زیرا از شدت وجودی کمتری برخوردارند و در نتیجه حد وجودی و به تبع ماهیت آن‌ها نیز متفاوت خواهد بود و از سنخ عوارض و شئونات آن به حساب می‌آیند و این مطلب به وضوح با تشکیک در ماهیت منافات دارد. البته همان‌گونه که قبلاً اشاره شد به دلیل اتحاد رقیقت با حقیقت در مراتب وجودی، قوه عاقله انسان‌ها در مقام ادراک ظهورات حقیقت جوهری در عالم ماده، درحالی‌که این ظهورات، ماهیتاً اموری عرضی هستند، حقیقت جوهری را عن بعد از آن‌ها ادراک می‌کند و مجازاً بر آن ظهورات حمل می‌نماید.

به طور خلاصه باید گفت که نظریه مثل ملازم افراد طولی برای ماهیت واحد نیست تا ملازم تشکیک در ماهیت نیز باشد، بلکه ملازم وجودات طولی برای آن است و در واقع حقیقت یک ماهیت، مثال عقلی آن است و اتصاف وجودات مادون به آن ماهیت همگی از باب اتحاد رقیقت با آن حقیقت عقلی می‌باشد. گرچه آنچه در عوالم مادون تحقق دارد ماهیتاً از عوارض و لوازم آن ماهیت جوهری باشد.

۹. نتیجه: مقسم بودن ماهیت سعی در تقسیم جدید اعتبارات ماهیت

بر اساس آنچه تا کنون در باب هستی‌شناسی اقسام گوناگون ماهیت بیان گردید می‌توان در یک تقسیم بندی جدید، ماهیت سعی را ماهیت لابشرط مقسمی در نظر گرفت و آنگاه انتساب ماهیت سعی به هر کدام از اعتبارات قسمی ماهیت را در پرتو آن تبیین نمود.

البته باید توجه داشت که تفاوت این تقسیم با تقسیم مشهور تنها صوری و ظاهری نیست، بلکه ریشه در هستی‌شناسی متفاوت ماهیات موجوده و نسبت آن با حقیقت عقلی ماهیات دارد. به بیان دیگر: مدار تقسیم بندی جدید بیان این حقیقت است که تمامی اقسام و اعتبارات ماهیت بر محور وجود سعی ماهیت عقلی قابل تبیین هستی‌شناسانه هستند و در نتیجه می‌توان بر اساس آن کیفیت اعتبار هر کدام از اقسام ماهیت را از لحاظ وجودی تبیین نمود. به عبارت دیگر: این تقسیم بندی می‌تواند در هستی‌شناسی و همچنین معرفت‌شناسی ماهیات نقش آفرینی نماید و ادبیات ماهیت محور برخی از بخش‌های فلسفه را بر مبنای سعی بودن وجود ماهیات عقلی، با ادبیاتی وجود محور در این موضوع جایگزین نماید.

در این تقسیم بندی، ماهیت به شرط شی در واقع همان افراد خارجی ماهیت بر اساس تقسیم بندی معروف ماهیت است که نسبت حقیقی آن‌ها با ماهیت سعی در بخش (۶) بیان گردید و توضیح داده شد که تشخیص و تمایز آن‌ها از یکدیگر، منافی وحدت حقیقی ماهیت سعی نیست.

طبق بخش (۷) نیز ماهیت کلی عقلی در واقع حاصل مشاهد عن بعد کلی سعی به وسیله عقلی است که هنوز فعلیت تام نیافته‌اند و لذا این قسم نیز منافی با وحدت حقیقی ماهیت سعی نیست و به کلی عقلی به خاطر اینکه در توجه به آن، به عوارض و لواحق آن حقیقت توجه نمی‌گردد و آن‌ها را اعتبار نمی‌کنیم ماهیت بشرط لا گفته می‌شود.

در مورد ماهیت لابشرط قسمی نیز بر اساس آنچه تاکنون بیان گردید اینگونه باید توضیح داد که ادراک وجود عقلی ماهیت که به صورت سعی در شئونات و افراد مادی خود حاضر است سبب چنین اعتباری از ماهیت می‌شود. زیرا ما حقیقتی را می‌یابیم که در عین حضور سعی در همه مظاهر گوناگون خود اولاً به طور ضروری مقید به هیچکدام از آن‌ها نیست و ثانیاً عین آن‌ها و هم رتبه آن‌ها نیست؛ لذا آن حقیقت را نسبت به شئونات مختلفش لابشرط می‌یابیم. به بیان دیگر: وجود سعی و عقلانی ذوات جوهری را زمانی که بدون مقایسه آن با ظهوراتش در نظر گیریم به ماهیت لا بشرط مقسمی توجه نموده‌ایم که سایر اعتبارات ماهیت اقسام آن هستند. اما زمانی که مقسم را از حیث حضور و ظهور آن در افراد مادیش در نظر گیریم در حقیقت اعتبار لابشرط قسمی آن را مد نظر قرار داده‌ایم. اعتباری که در آن متوجه حیثیت لابشرط بودن این حقیقت مقسمی نسبت به افراد مادون آن و حضور آن در تمامی آن افراد هستیم.

منابع و مأخذ

- ارسطو، (۱۳۷۷ق)، *متافیزیک* (کتاب یکم: آلفای بزرگ)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴، قم، انتشارات اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲)، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، نشر طوبی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- شیخ‌اشراق، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، جلد اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ‌الرئیس، ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- صدرالمتألهین، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران، انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین، (الف ۱۳۶۱)، *یقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

- صدرالمتألهین، (۱۳۸۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج: ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الایثریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- صدرالمتألهین، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، (الف ۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- صدرالمتألهین، (ب ۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، (۱۳۹۱)، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه المحمودی، چاپ سنگی.
- صدرالمتألهین، (بی تا)، *تعلیقه بر حکمت الاشراف*، چاپ سنگی.
- صدرالمتألهین، (۱۳۸۲)، *التعلیقات علی الالهیات من الشفاء*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، (ب ۱۳۶۱)، *العرشیة*، تهران، انتشارات مولی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسن، (۱۳۸۴)، *رساله معرفت النفس* (در انتهای کتاب الهیه: شرح احوالات ایشان)، تهران، انتشارات شمس الشموس.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، انتشارات سمت.
- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، انتشارات الزهراء.
- فیض کاشانی، (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- محقق سبزواری، (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- محقق سبزواری، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب.
- محقق سبزواری، (۱۳۸۴)، *شرح غررالفرائد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، (۱۳۸۵-۱۳۸۱)، *مصنعات میرداماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، (۱۳۶۷)، *القیسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.