

روش‌شناسی استنباط آرای فلسفی ملاصدرا

فردین جمشیدی مهر^۱، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۱/۱۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹)

چکیده

نحوه نگرش به آثار ملاصدرا می‌تواند در استنباط آرای دقیق وی مهم و تأثیرگذار باشد. در این راستا دو گونه رویکرد قابل تصور است؛ اول آن‌که نظرات صدرا را همان تصریحات وی، که اکنون در همه جا شایع و رایج است و به عنوان نظرات صدراالدین شیرازی شناخته می‌شود، دانست. رویکرد دوم می‌تواند چنین باشد که با توجه به تصریحات ملاصدرا و شواهد و قرائن گوناگون، استنباط نظرات نهایی وی، صرفاً با مطالعه آثارش حاصل نمی‌شود بلکه نیاز مبرم به اجتهاد فلسفی وجود دارد. در این مقاله ضمن تأیید نظر دوم، از سه طریق اثبات می‌شود که نظرات صدرا جز با توجه تام به مبانی اساسی وی به دست نمی‌آیند. سه طریق مذکور عبارت‌اند از تصریحات صدراالدین، شرایط حاکم بر زمانه وی و نیاز جدی به نظام فلسفی هماهنگ و سازگار.

کلیدواژه‌ها: استنباط، نظام فلسفی، نظرات رایج، نظرات نهایی.

Email: fjamshidimehr@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد،

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

۱. درآمد

یکی از تفاوت‌های عمده‌ای که می‌توان در آثار صدرا نسبت به آثار اساطین مکتب مشاء و اشراق یافت این است که گاه استخراج نظرات صدرا و استنباط آن‌ها مورد اختلاف اصحاب فلسفه قرار می‌گیرد. نمونه‌های بسیاری از نظرات متعارض می‌توان یافت که به ملاصدرا نسبت داده‌اند. برخی حافظه قوی امثال بوعلی را سبب یکپارچه‌گویی وی دانسته‌اند، [۲۴، ص ۵۲۴] گویی که امثال ملاصدرا به خاطر ضعف حافظه، گاه نامتناسب و ناهماهنگ ابراز عقیده کرده‌اند. از مواردی که می‌توان به عنوان منشأ این اختلاف برداشت‌ها معرفی کرد، شیوه نگرش به نوشته‌های صدراست. ممکن است گروهی بر این عقیده باشند که نوشته‌های صدرا حاکی از نظرات وی است و نمی‌توان - جز در مواردی که خود ملاصدرا تصریح به خلاف کرده است - آرای حکمی و فلسفی وی را به مبنای قوم، دقیق، ادق، و... تقسیم کرد. این گروه در مواردی که ملاصدرا صراحتاً نظری را ابراز کرده است، آن را رأی نهایی وی قلمداد می‌کنند و مواردی را که به صورت اشاره و تلویحی و غالباً متعارض و ناسازگار با صراحت‌های وی یافت می‌شوند، تأویل یا حمل بر تسامح می‌کنند. یکی از استدلال‌های این جماعت می‌تواند اصل حجیت ظاهر باشد و بگویند هر نویسنده‌ای که قلم به دست می‌گیرد و می‌نگارد، اصل بر این است که نظرات خود را مرقوم می‌دارد مگر در جایی که قرائن حالیه یا مقالیه، دلالت بر خلاف کنند. بر مطلعان پوشیده نیست که اگر به ظواهر کلام صدرالدین شیرازی استناد کنیم و توجهی به قرائن موجود در کلام وی ننماییم موارد متعددی از تعارض یافت می‌شود.

اما نظر دیگر می‌تواند این باشد که ملاصدرا در نگارش کتب خویش از شیوه خاص خود پیروی می‌کرده است. وی غالباً در تلاش بوده است که ابتدا بر مبنای قوم سخن بگوید و از زوایه دید آن‌ها به مسئله بنگرد و با التفات نظر به همان مبنای، به دنبال راه حل برآید و انصاف این است که در همه این پاسخ‌ها به گونه‌ای، برتری نبوغ خود را به رخ دیگران کشیده و به وجهی سخن نهایی را گفته است. وی هرگز به این حد اکتفا نکرده و جهد می‌نموده که مسئله را بر اساس مبانی خود نیز مورد کاوش قرار دهد. ملاصدرا حتی بر اساس مبانی خود در پاره‌ای از موارد به ارائه چندین پاسخ همت می‌گماشته به گونه‌ای که گاهی این پاسخ‌ها به دقیق، ادق، و نظر نهایی صدرا تقسیم می‌شوند. به نظر می‌رسد که ملاصدرا در تلاش بوده است که با فهم‌های مختلف سخن مناسب بگوید و صرفاً به ارائه یک پاسخ برای سطوح مختلف از فهم بسنده نکرده است.

به عبارت دیگر کلام ملاصدرا دارای بطون متفاوت است که هر بطنی از آن مناسب با مرتبه‌ای از فهم ارائه شده است. فلسفه صدرا از نوع «سهل ممتنع» است؛ به ظاهر بسیار ساده است، عبارت‌اش ادیبانه و منشیانه است اما یک فرد بسیار مستعد سال‌ها باید کار کند تا به مرحله اول برسد، یعنی بفهمد که آن را نمی‌فهمد تا بار دیگر با دید دیگری وارد شود [۲۷، ص ۵۱۲]. استدلال این گروه می‌تواند بر سه اساس استوار باشد. اول تصریحات ملاصدرا در مقدمه برخی از کتب، دوم شرایطی که بر زمان صدرالمتألهین حاکم بوده است و مانع از ابراز عقیده مخالف به صورت صریح بوده، و سوم ضرورت وجود نظام سازگار و هماهنگ فلسفی.

۲. پیشینه تحقیق

هم‌سو با موضوع این مقاله، کار پژوهشی اعم از کتاب، پایان‌نامه، یا مقاله‌ای مستقل یافت نشد، گرچه برخی از صاحب‌نظران در بخش‌هایی از کتاب‌ها و نوشته‌های خود به این مطلب اشاره و یا تصریح نموده‌اند. مطلب ذیل نمونه‌ای از این تصریحات است:

بند دیگر راجع به نکته‌ای مهم در روش مرحوم آخوند در این کتاب [اسفار] است. مرحوم حاجی هم بعد از این، همین نکته را در تعلیقاتش [بر اسفار] تذکر می‌دهد و می‌فرماید: مواظب کلمات آخوند باشید. ایشان در ابتدای فصل در مبحثی وارد مطلب می‌شود، و از حکمای دیگر نقل می‌کند، و اقوال و آرا را روی هم می‌ریزد، آن‌گاه در لابه لای کلمات ایشان نظر عرشی دقیق خود را پیاده می‌کند، آن‌گاه فصل را به خاتمه می‌رساند. چنین نیست که هرچه در اسفار آمده نظر مرحوم آخوند باشد. من شواهدی حاضر دارم که عده‌ای چنین پنداشتند [۱۰، ج ۱، ص ۸۳].

۳. شواهد سه‌گانه

با توجه به شواهد و قرائن سه‌گانه - که در ادامه بیان خواهند شد - به نظر می‌رسد رویکرد اول (تمسک به ظواهر و تصریحات ملاصدرا بدون ارجاع آن‌ها به نظرات بنیادین وی) صحیح نیست.

شاهد اول. صدرالدین شیرازی، همانند سایر عرفای الهی، معتقد بوده است که اسرار الهی نباید در صندوقی جز سینه احرار جای بگیرد. از این رو هرگز در صدد فاش کردن نبود و سعی می‌نمود که جز به اشارت در باب حقایق هستی سخن نگوید. وی در مقدمه

کتاب الشواهد الربوبية از خداوند می‌خواهد که نامحرمان را از استراق سمع و دزدیدن اسرار مأیوس نماید:

بار پروردگارا! جایگاه این اسرار را سینه‌ی آزادگان قرار ده و آن‌ها را از استراق سمع اشرازی که از عالم انوار طرد شده‌اند، محفوظ بدار. پروردگارا این کلمات را در باغی از باغ‌های بهشت جای ده و آن‌ها را در حفره‌ای از حفره‌های جهنم قرار مده [۳۰، ص ۳].

پر واضح است که اگر اسراری که صدرالدین از آن‌ها سخن می‌گوید همین ظواهری باشد که به راحتی در دسترس همگان است و هرکس که مقدماتی از حکمت را گذرانده و آشنایی حداقلی با قواعد زبان عربی داشته باشد، به راحتی می‌تواند بر آن‌ها دست یازد و در هر کوی و برزنی حلقه‌ای تشکیل دهد و گروهی را به اسم «حکمت متعالیه» به خود مشغول سازد، با «سر» دانستن آن‌ها منافات روشن دارد. وی در همین مقدمه تصریح می‌کند که به دو دلیل از فاش گفتن اسرار حقایق معذور و خائف است؛ اول ترس از شهره شدن، و دوم مصون داشتن اسرار از نامحرمان. لذا تلاش کرده است که این حقایق را به صورت پراکنده و نیز به طور تلویحی بیان کند:

به جان خودم سوگند که این حقایق، انوار ملکوتی هستند که در آسمان قدس و ولایت درخشش دارند و صاحبان آن‌ها به مقام نبوت نزدیکند. برخی از این اسرار را در مواضع متفرق و پراکنده‌ی کتب و نوشته‌های خود به ودیعت نهاده‌ایم و به بسیاری از آن‌ها صراحتاً نپرداخته‌ایم و این نبوده است جز به خاطر ترس از شهره شدن و نیز به خاطر خوف از در اختیار گرفتن آن‌ها توسط نفوسی که برای درک آن‌ها مهذب نشده‌اند و یا پرداختن به آن‌ها قبل از پیراستن‌شان به وسیله‌ی نور احوال که این موجب گمراه شدن و گمراه کردن است [۳۰، ص ۴].

ملاصدرا در بحث علم الهی به غیر، بعد از نقل اقوال مختلف می‌گوید که خداوند متعال در این مبحث طریقی اختصاصی به من آموخته است که مصلحتی در تنصیص آن نمی‌بینم؛ در تنصیص و تصریح به این مطالب به دلیل غموضت و صعوبت آن برای اکثر افهام، مصلحتی نمی‌بینم، اما من به گونه‌ای بدان اشارت می‌کنم که کسی که موافق با آن و برای آن خلق شده است، به آن هدایت یابد [۳۰، ص ۴۰].

استدلال و شاهد دیگری که می‌توان از تصریحات وی در مقدمه کتاب‌هایش استفاده کرد، شرایط زمانی و مشکلات عصر وی است. ملاصدرا در بسیاری از مواضع از خصوصیات دوران خویش گله کرده و شرایط زمان خود را اسفبار توصیف کرده است.

وی در جایی می‌گوید:

در زمانه ما گروهی قد کشیده‌اند که تعمق در علوم الهی و تدبر در آیات ربانی را بدعت و وبال می‌شمارند و مخالفت با موضع‌گیری‌های مشهور را خدعه و گمراهی می‌دانند و این نیست جز این که نظر این جماعت از این عالم اجسام فراتر نمی‌رود و فکر و قصدشان از آباد کردن و ساختن این هیاکل و ابدان در این عالم تاریکی‌ها، مترقی‌تر نمی‌شود و اینان همانند کسانی هستند که خدای تعالی از آن‌ها حکایت می‌کند که «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^۱» پس رایتهای جهل هویدا گشته و نشانه‌های آشکار شده از این رو علم و اهل آن را انکار نمودند و عرفان و فضیلتش را خفیف شمردند و زاهدانه از حکمت و دین عزلت گزیدند و از بحث با معاندین در جستجوی یقین، منع نمودند. به خاطر شومی سیرت فاسدشان و پلیدی باطن معاندشان، سیرت‌های عادل را تزیین نمودند و آرای نامیمون و باطل را گسترش دادند. در این شرایط بود که زمانه مرا از هر اقدامی بازداشت و دهر از رسیدن به این مقام [اظهار حقایق] مانع شد و مدتی را بر همین حالت گذراندم در حالی که زبان در دهان نگه داشته و سمنند سخن را از جولان بازداشته بودم. هیچ انگیزه‌ای که موجب اظهار [نظراتم] شود از جانب حق نیافتم و هیچ رغبتی که مرا به تصریح و اشعار وادارد حاصل نکردم [۳۲، ص ۴].

با توجه به این شرایط که ملاصدرا به روشنی منعکس می‌کند، به نظر نمی‌رسد که اظهار حقایقی که با مشهورات فلسفه و کلام، فرسنگ‌ها فاصله دارد، چندان معقول باشد. شرایط حاکم بر زمان صدرالدین شیرازی انسان را به یاد شعر شاعری می‌اندازد که گفت:

من اندر رنج و دونان بر سر گنج مگس در گلشن و عنقا به گلخن^۲ [۱۱، ص ۳۱۸]

استدلال دیگری که می‌توان بر این مدعا اقامه کرد از طریق لزوم نظام هماهنگ و سازگار فلسفی است. قبل از پرداختن به این استدلال خالی از فایده نیست که از باب مقدمه به برخی از نظریاتی که در باب صدق قضایا مطرح شده است اشاره‌ای بنماییم که در ادامه‌ی این نگاشته می‌تواند برای تنویر موضع نویسنده مؤثر واقع شود. نظریه‌ی

۱. اعراف/۱۷۹

۲. این بیت به گونه‌ی دیگری هم آمده است:

«من اندر کنج و دونان بر سر گنج مگس در گلشن و عنقا به گلخن»

مشهور حکمای اسلامی در باب صدق قضایا، مطابقت با واقع است. آن‌ها می‌گویند هر گزاره‌ای که با واقع و نفس‌الامر خود، مطابقت داشته باشد صادق و الا کاذب خواهد بود [۱۵، ج ۲، ص ۲۱۲؛ ۳۴، ص ۵۶۹؛ ۱۲، ص ۳۳۷؛ ۱۷، ج ۲، ص ۷۴۲].

نظریه دیگری که در این‌جا ذکر آن مهم به نظر می‌رسد نظریه انسجام است. این نظریه با نام‌های دیگری چون نظریه تلائم، نظریه سازگاری، هماهنگی، و... هم شناخته می‌شود. تئوری تلائم یکی از نظریه‌های معروف سنتی در باب صدق است که پاره‌ای از فیلسوفان به علت دشواری‌های نظریه تطابق و ناتوانی در حل آن‌ها بدان رو آورده‌اند. این نظریه نخست از سوی شماری از فیلسوفان ایدئالیست هم‌چون برادلی^۱، بلانشارد^۲ و بوزانکه^۳ مطرح شد، گرچه بسیاری از فیلسوفان خردگرای بزرگ و سیستم‌سازی مانند لایبنیتز^۴ اسپینوزا^۵ و هگل^۶ خواسته یا ناخواسته بدین نظریه تمایل داشته‌اند. بنا به نظریه انسجام، صدق و کذب یک گزاره (حکم)^۷ به معنای انسجام یا ناهماهنگی آن با دستگاهی^۸ از گزاره‌های دیگر است. گزاره‌ی مورد نظر عضوی از دستگاهی است که از طریق استلزام‌های منطقی^۹ با سایر اعضای دستگاه در واقع از اعضای دیگر استنتاج می‌شود؛ همان‌گونه که در یک دستگاه ریاضی می‌توان قضیه‌ای را از قضایای دیگر استنتاج کرد یا قضایای دیگری را از قضیه مورد نظر نتیجه گرفت. بنابراین، برای آزمودن صدق گزاره‌ای باید انسجام آن را با دستگاهی از گزاره‌ها آزمود [۲۰].

به نظر می‌رسد که سخن حق را حکمای اسلامی گفته باشند. البته از نظریه انسجام هم می‌توان به عنوان اماره‌ای برای صدق قضیه بهره برد، به این بیان که عدم انسجام گزاره‌ها با یکدیگر در یک نظام اعتقادی، نشانه وجود قضیه یا قضایای کاذب – غیرمطابق با واقع – است و عکس نقیض این قضیه این می‌شود که نشانه صدق یک گزاره انسجام گزاره‌ها با یکدیگر است. مخلص کلام این که «انسجام» را می‌توان به عنوان یک اماره و نشانه برای صدق یک یا چند گزاره پذیرفت ولی هرگز نمی‌تواند ملاک قطعی صدق قضایا باشد.

از این مقدمه می‌خواهیم چنین نتیجه بگیریم که برای دستیابی به نظریات قطعی

-
1. Bradley
 2. Blanchard
 3. Bosanquet
 4. Leibniz
 5. Spinoza
 6. Hegel
 7. Judgement
 8. System
 9. Logical Implication

صدرا نیاز است که به عنصر انسجام توجه نماییم. این مطلب زمانی روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم فلسفه ملاصدرا یک سیستم فلسفی منظم است و از سایر سیستم‌های فلسفی نظیر فلسفه بوعلی و فلسفه سهروردی اگر منظم‌تر نباشد بی‌نظم‌تر نیست [۲۶، ص ۲۵۲]. ملاصدرا از جنبه استدلال و برهان، مسائل فلسفه را به صورت قواعد ریاضی در آورد که هر یک از دیگری استخراج و استنباط می‌شود [۲۵، ص ۳۰]. به عبارت دیگر، لزوم وجود سیستم فکری منظم و منسجم به ما می‌گوید که اکتفای به اقامه دلیل در درستی یک قضیه ممکن است در همه جا رهگشا نباشد بلکه باید انسجام گزاره با سایر گزاره‌های دیگر نیز مورد توجه قرار بگیرد. مثلاً می‌توان سخن حکمای صدرایی را در باب تشکیک وجود پذیرفت ولی هنگامی که آن را با وحدت وجود مقایسه می‌کنیم، به گونه‌ای می‌توان عدم سازگاری را مشاهده نمود. برای تحقق این مهم، به نظر می‌رسد که گام نخست این است که ارکان اصلی فلسفه صدرا بازشناسی شود و در مرحله بعد علاوه بر اقامه دلیل بر گزاره‌های فرعی، باید هماهنگی این گزاره‌ها با ارکان فلسفه متعالیه سنجیده شود. در حکمت صدرایی مسئله اصالت وجود نقش بسیار مهمی را بر عهده دارد. اساسی‌ترین مسئله‌ای که فلسفه ملاصدرا متکی به آن است و در واقع فلسفه او روی این پایه است و مسائل دیگر از آن ناشی می‌شود مسئله «اصالت وجود» است [۲۶، ص ۲۷۳]، تا آن‌جا که می‌توان گفت نسبت مسئله اصالت وجود به نوآوری‌های ملاصدرا در فلسفه اسلامی، مانند نسبت بدیهیات به قضایای نظری است. همان‌گونه که صحت قضایای نظری با ارجاع به قضایای بدیهی محک زده می‌شوند، سازگاری و هماهنگی نظریات صدرا با مسئله اصالت وجود و اموری که مستقیم و غیرمستقیم از لوازم آن به حساب می‌آیند، می‌تواند نشانه خوبی برای وصول به آرای نهایی صدرا باشد. نیازی به ذکر نیست که مسئله اصالت وجود را تقریباً همه حکمای صاحب‌نظر که بعد از ملاصدرا ظهور کرده‌اند پذیرفته‌اند و در این‌که این نظریه از آرای غیرقابل‌خدشه است - هم از جهت درستی و هم از جهت انتساب آن به جناب صدرا - شکی نیست؛ همان‌گونه که در بدیهیات اتفاق جمیع حاصل است. از این رو می‌توان از اصالت وجود به عنوان اعتقاد مبنایی استفاده کرد و سایر نظریات صدرایی را با این مسئله سنجید. پس اگرچه در پاره‌ای از موارد، ملاصدرا در قد و قامت یک فیلسوف مشائی و یا اشراقی ظاهر می‌شود و با توجه به مبانی آن‌ها سخن می‌گوید، مناقشه می‌کند، و پاسخ می‌دهد، نمی‌توان سخنان وی را حاکی از نظریات نهایی و غایی وی دانست.

اگر کسی به حواشی او [ملاصدرا] بر شفا با دیده بصیرت و بضاعت علمی مراجعه کند، او را یکی از بزرگ‌ترین حکمای مشاء می‌بیند، کما این که مراجعه به حواشی و تعلیقات او بر حکمة الإشراف بهترین گواه بر تمحض او در حکمت اشراق است. اگر ملاصدرا در مقام تقریر قواعد اشراق برخی از مناقشات را بر مبانی شیخ اشراق نمی‌کرد، یعنی در صدد انتصار از شیخ‌الرئیس و اتباع او در برخی از مبانی بر نمی‌آمد و صرفاً به تحکیم مبانی او می‌پرداخت، مراجعه‌کننده به حواشی حکمت اشراق او را حکیمی راسخ و متبحر و صاحب‌نظر در حکمت اشراق می‌دید [۲، ص ۱۹].

در ادامه این نوشتار، استدلال اخیر روشن‌تر می‌شود، چرا که در صدد آن‌ایم که برخی از موارد را غربالگری کنیم و به طور مصداقی نشان دهیم که بر اساس مبانی ملاصدرا چه نظام فلسفی را باید معتقد بود.

۴. ارکان سه‌گانه

نخست، توضیحی در باب اصالت وجود و مسائلی که مستقیم از آن استنباط می‌شوند لازم است. همان‌طور که بیان شد، نظریه اصالت وجود می‌تواند معیار خوبی برای دستیابی به نظرات نهایی صدرا به شمار آید. از این رو در این‌جا به توضیحی اجمالی در باب این نظریه و نظریاتی که از متفرعات مستقیم آن به شمار می‌آید می‌پردازیم. ملاصدرا معتقد است که آن‌چه ظرف واقع را پر کرده وجود است و ماهیت نمی‌تواند مایزایی داشته باشد. از آن‌جا که حقیقت هر شیئی همان خصوصیت وجودیش است که برایش اثبات می‌شود، وجود نسبت به آن شیء و نسبت به هر شیء دیگر به این که دارای حقیقت باشد، اولی است [۲۹، ج ۱، ص ۶۴]. و به قول حکیم سبزواری:

إِنَّ الْوَجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ دَلِيلٌ مِّنْ خَالِفْنَا عَلِيلٌ [۱۵، ج ۲، ص ۶۲]

ماهیتی که در این بخش از آن سخن رفت و اعتباریت آن را از زبان ملاصدرا بیان کردیم، ماهیتی است که حکمای قبل از صدرا آن را به عنوان «ما یقال فی جواب ماهو» می‌شناختند [۳، ص ۵۰۰؛ ۱۹، ص ۵۰؛ ۴، ص ۱۶؛ ۷، ص ۲؛ ۶، ص ۹۶؛ ۸، ص ۱۵؛ ۳۵، ص ۳۹] و در آثار بسیاری از صاحب‌نظران به «حد وجودی شیء» و یا «منتزع از حد وجودی شیء» معرفی شده است [۲۳، ج ۱، ص ۳۳۶].

از نظر ملاصدرا، وجود عین کمال است و نمی‌توان کمالی را در خارج از حیطة وجود یافت. از این رو هر وجود عین کمال و کل الکمال است. هرگز نمی‌توان علم، قدرت،

حیات، اراده و سایر صفات کمالی را از وجود سلب کرد. این مطلب از توابع مستقیم بحث اصالت وجود به‌شمار می‌آید. کلام ملاصدرا در شواهد چنین است:

«أن الوجود فی کلّ شیء عین العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالیة للموجود بما هو موجود، لکن فی کلّ شیء موجود بحسبه» [۳۰، ص ۱۳۵].

وجود در هر شیئی عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی برای موجود بما هو موجود است اما در هر موجودی به حسب وجودش. به بیان دیگر، صفات کمالی را که به حق تعالی نسبت می‌دهیم، چون او وجود صرف و بدون ماهیت است، این صفات صفات اصل وجود است، از این رو هر جا وجودی محقق باشد، تمام صفات کمالی وجود هم محقق خواهد بود. ابن‌سینا هم به این مطلب تصریح دارد؛ آن‌جا که می‌گوید:

«فالوجود خیر محض و کمال محض» پس وجود خیر و کمال محض است [۵، ص ۳۵۵].

یکی دیگر از اموری که مستقیماً از مسئله اصالت وجود منتج می‌شود مسئله وجود رابط و مستقل است. ملاصدرا در این بحث مدعی است که علیّت و معلولیت زائد بر وجود نیستند. وی در الشواهد الربوبیة چنین می‌گوید:

در نزد ما علیّت و معلولیت، جز به نفس وجود نیست زیرا ماهیات – همان‌گونه که قبلاً اشاره شد – هیچ‌گونه تأصلی ندارند، و جاعل تام به نفس وجودش جاعل است، و مجعول هم همان وجود شیء است نه صفتی از صفات آن و الا لازم می‌آید که مجعول در ذات خود مستغنی از جاعل باشد. پس جعل ابداع هویت و ذات شیء، که همان نحوه وجود خاصش می‌باشد، است. بعد از این مقدمه می‌گوییم: هر معلولی در ذات خودش متعلّق و مرتبط است به فاعلش، لذا لازم می‌آید که ذاتش عین معنای تعلّق و ارتباط با فاعلش باشد. در غیر این صورت، یعنی اگر حقیقتی غیر از تعلّق و ارتباط با غیر داشته باشد و تعلّق به جاعلش صفتی زائد بر ذاتش باشد و از آن‌جا که، بر طبق قاعده فرعیت، هر صفت زائد بر ذات وجودش متأخر از وجود ذات است، لازم می‌آید که آن‌چه را مجعول فرض کردیم مجعول نباشد [۳۰، ص ۱۷۱].

از این رو باید گفت که معلول ذات عین الفقر است نه ذات له الفقر. همه هستی در مقابل ذات حضرت حق جز روابطی وابسته و فقیر چیز دیگری نیستند.

وجودات مجعوله امکانیه به ذات خود مرتبطاند به علت فیاضه، یعنی حقایق تعلقیه و ذوات آن‌ها ذوات ارتباطیه است. پس نسبت آن‌ها به مفیض خود نسبت

ضعف به قوت، و نسبت نقص به تمام، و نسبت فقر به غنا، و نسبت جلوه به متجلی است. «و الله الغنی و أنتم الفقراء»^۱ [۲۲، ص ۶۱].

هیچ حکمی را نمی توان به این روابط به صورت استقلالی حمل کرد و هرگز نمی توان نه در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات آن‌ها را منفک و منقطع از علتشان نظاره‌گر شد؛ اگرچه ممکن است این ربط بودن لحاظ نشود، ولی این عدم لحاظ به معنای استقلال حقیقی نیست.

امور سه‌گانه‌ای که در این‌جا مورد بحث واقع شد از ارکان تفکر فلسفی صدرایان به شمار می‌آیند. در استنباط سایر آرای فلسفی صدرالمتألهین می‌باید سازگاری آن‌ها با این ارکان ثلاثه مورد ارزیابی قرار گیرد. ما به عنوان نمونه مواردی را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا تفاوت دو نگاهی که در صدر مقاله ذکر شد، کاملاً روشن شود.

۵. نگاهی دیگر به ماهیت

حکمای مسلمان قبل از صدرایان بر این عقیده بودند که حق تعالی موجودی نامحدود است، هیچ حدی او را محدود نمی‌کند و هیچ قیدی نمی‌تواند او را مقید کند. نامحدود بودن یعنی وجدان همه کمالات. در مقابل، موجودات ممکن قرار دارند که واجد برخی از کمالات و فاقد برخی دیگرند و همین فقدان را حد آن‌ها می‌دانستند و می‌گفتند که ماهیت حد اشیا و یا منتزَع از آن است. با این رویکرد ثابت می‌شد که «کلّ ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» [۳۳، ص ۱۵۲؛ ۲۸، ص ۳۷؛ ۳۱، ص ۱۱؛ ۱۴، ص ۳۸۶؛ ۱۵، ج ۲، ص ۶۴]. نمی‌توان تصور کرد که غیر واجب فاقد حد باشد؛ پس همه آن‌ها محدودند و همگی دارای ماهیت می‌باشند. بعد از صدرایان اگرچه تقریباً همه حکما اصالت وجودی بودند اما تصویری که از ماهیت به دست داده‌اند «حد وجود» است. مثلاً بیانات زیر نمونه‌ای از این تصور است:

این واژه [ماهیت] در فلسفه به دو صورت، استعمال می‌شود که یکی از آن‌ها اعم از دیگری است. اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می‌کنند «ما یقال فی جواب ماهو» یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره‌ی چیستی شیئی گفته می‌شود، و طبعاً در مورد موجوداتی به کار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح، دارای حدود وجودی خاصی باشند [۲۳، ج ۱، ص ۳۳۶].

مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود [۲۳، ج ۱، ص ۳۳۷]. می‌گفتند وجود و ماهیت در خارج با یکدیگر متحدند ولی نه از باب اتحاد دو امر اصیل بلکه از باب اتحاد یک امر متحصّل با امر لا متحصّل.

هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است و ماهیت امر عدمی و حد وجود است و امری است لا متحصّل و تحصل ممکنات به وجود است و وجود محیط بماهیات است مانند احاطه کره مجوفه به فضایی که متعین و محدود بآن شده است از این جهت ممکنات اجوفاند [۱۷، ج ۱، ص ۸۵؛ ۱۶، ص ۶۱].

در حالی که به نظر می‌رسد ماهیت را نباید حد عدمی شیء و یا منتزعی از آن تفسیر کرد، چراکه این سخن با محذوراتی همراه است و با نظرات صائب صدرا هم‌خوانی ندارد. توضیح این‌که، همان‌گونه که گذشت، صدرالمتألهین وجود را عین کمال می‌داند و معتقد است هیچ وجودی نیست مگر این‌که جامع جمیع کمالات وجودی است. اگرچه کمالات در هر موجودی به حسب مرتبه وجودی آن ظهور می‌کند ولی نمی‌توان وجودی را تصور کرد که کمالات را فاقد باشد.

همان‌گونه که دانستی علم امری است وجودی و کمال است برا وجود یا موجود بما هو موجود و هر کمالاتی برای وجود یا موجود بما هو موجود است [۳۲، ص ۲۶۵].

وجود در هر شیئی عین علم، قدرت و سایر صفات کمالیه برای موجود بما هو موجود می‌باشد ولی در هر شیئی به حسب خود آن شیء [۳۰، ص ۷].

لذا این‌که ممکنات را از این رو که واجد برخی کمالات و فاقد برخی دیگرند، محدود بدانیم و از حد آن‌ها تعبیر به ماهیت کنیم نمی‌تواند صحیح باشد. از نظر ما ماهیت عبارت است از فقر وجودی موجودات امکانی که عین وجود خارجی آن‌هاست. و چون نظام تشکیکی وجود را پذیرفته‌ایم، معتقدیم که این فقر وجودی که عین وجود معالیل است دارای شدت و ضعف است و از همین اختلاف تشکیکی فقر وجودی، ماهیات متفاوت تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر، و در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌شود امکان شیء و ماهیت آن، امر واحد باشند، اصل فقر وجودی اشیاء امکان موجودات ممکن است ولی از آن‌جا که وجود امری است مقول به تشکیک، فقر وجودی نیز دارای مراتب مختلف از شدت و ضعف است. هر مرتبه خاص از شدت و ضعف فقر وجودی ماهیت شیء خواهد بود. در کلام ملاصدرا اشاراتی بر این مطلب وجود دارد که می‌تواند

ملهم چنین تحلیلی باشد مثلاً وی که پایه‌گذار امکان فقری است در جایی می‌گوید:
 ستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست
 إلا أشعة و أضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبي جل مجده [۲۹، ج ۱،
 ص ۴۹] (ترجمه: به زودی خواهی دانست که مراتب وجودات امکانیه که
 همان حقایق ممکنات هستند، چیزی جز اشعه و انواری برای نور حقیقی و
 وجود واجبی جل مجده نمی‌باشند).

در این سخن حقیقت وجودات امکانی را همان مراتب آن‌ها، که مراتب وجودات
 امکانی فقری، چیزی جز مراتب امکان فقری نیست بنا بر عینیت امکان فقری با وجودات
 ممکنه، دانسته است.

از لوازم این سخن می‌توان به این نکته اشاره کرد که در سلسله ممکنات هر چه وجود
 شدیدتر باشد، فقر وجودی آن نیز شدیدتر است، از این رو فقیرترین ممکنات شدیدترین
 آن‌ها از حیث وجود است. به عبارت دیگر، در جمع کردن بین شدت وجود و فقر وجودی
 تهافتی وجود ندارد زیرا فقر نسبت به حق تعالی و شدت وجودی نسبت به مادون است.
 ممکن است در این جا اشکال شود که لازمه این سخن قول به اصلین است، زیرا هم
 وجود و هم ماهیت اموری خارجی تصور شده‌اند. اما این اشکال قابل قبول نیست زیرا
 این اشکال زمانی وارد خواهد بود که تفسیر رایج و شایع از ماهیت را بپذیریم. اما اگر
 ماهیت را به گونه‌ای وجودی تفسیر کنیم، و حقیقت آن را به شأنی از شؤن وجود
 برگردانیم، اشکال تحقق اصلین لازم نخواهد آمد بلکه به عکس تأکید بیشتر بر تحقق
 اصل واحد و سنخ فارد در دار هستی است.

۶. تشکیک وجود

بر اساس نگاه مشهور به وجود، تشکیک وجود دایره مدار وجدان و فقدان کمالات است.
 هر موجودی که کمالات بیشتری داشته باشد اشد و در مقابل هر آن که کمالات
 وجودیش کمتر باشد اضعف شمرده می‌شود؛ به گونه‌ای که در صدر نظام هستی
 موجودی قرار دارد که همه کمالات را در حیطه وجودی خویش داراست و در ذیل این
 نظام هیولایی است که تنها قوه کمالات را واجد است. در این نوع نگاه، موجود ضعیف
 حقیقتاً پاره‌ای از کمالات موجود شدید را ندارد و از همین روست که در مرتبه ضعیف
 قرار گرفته است. در این جا بد نیست به این نکته اشاره کنیم که حکمایی که چنین
 نگاهی داشته‌اند در مقام تبیین و تقریر تشکیک وجودی – و نه در مقام واقع و حقیقت^۱

۱. این اشکال صرفاً در نحوه تقریر می‌تواند وارد باشد و نه بر اصل مدعا زیرا در باره واقع و حقیقت ←

– دچار یک نوع دور مصرّح شده‌اند. این بزرگان چون از عین الکمال بودن وجود غفلت کرده‌اند و شاید ناخواسته بدین نظر مُقرّ بوده‌اند که وجود با فقدان کمال قابل جمع است، وقتی مورد سؤال واقع می‌شوند که چرا این وجود خاص از دیگری شدیدتر و قوی‌تر قلمداد می‌شود، در پاسخ می‌گویند چون واجد کمالات بیشتری است. از طرف دیگر وقتی این پرسش مطرح می‌شود که چرا این وجود خاص کمالات بیشتری را داراست و به چه علت وجود دیگر از این کمال یا کمالات محروم است، می‌گویند چون رتبهٔ وجودی این وجود خاص بالاتر و از شدت وجودی بیشتری برخوردار است لذا کمالات بیشتری را هم داراست.

با نگاه مطرح‌شده در این نوشته، در بحث تشکیک وجود باید تجدید نظر کرد. چراکه وقتی «وجود» و «کمال» را مساوق یکدیگر دانستیم، معنا ندارد که قائل شویم به وجودی که کمالات را نداشته باشد. به عبارت دیگر «وجود» در عالم واقع و نفس الامر عین «کمال» است نه امری که دارای کمال است. پس نمی‌توان بین وجود و کمال تمایز قائل شد و یکی را ملاک و مناط شدت و ضعف دیگری به حساب آورد. از این‌رو، این توجیه که وجود ضعیف برخی از کمالات وجود قوی را ندارد نمی‌تواند مقبول باشد بلکه وجود – حتی اضعف وجودات – واجد همهٔ کمالات هستی است و تفاوتش با وجود قوی در این است که کمالات وجود قوی را به نحو ظلی داراست زیرا وجودش ظل و سایهٔ وجود قوی است. در این نگاه، تشکیک وجود معنایی شبیه سخن عرفا در بحث تشکیک در تجلی و مظاهر می‌یابد. از نگاه عرفانی حقیقت وجود و مقام صرف هستی بدون لحاظ ظهور آن در اعیان ثابت، قبول شدت و ضعف نمی‌کند، یعنی وجود – حقیقت وجود – چون بیش از یک فرد متشخص بذاته ندارد، تشکیک در مراتب ظهور وجود و تجلی در مظاهر خواهد بود [۱، ص ۱۳۸]. بنابر وحدت وجود، اصل وجود تعدد و کثرتی ندارد و در نتیجه تشکیکی در اصل وجود مطرح نخواهد بود. اما این به معنای نفی تشکیک به طور مطلق بر اساس وحدت وجود نیست بلکه عرفا به تشکیک در مظاهر و مراتب ظهور باور دارند. قیصری به این مطلب تصریح می‌نماید، اگرچه استدلال چندان محکمی اقامه نمی‌کند:

[وجود] در ذاتش اشتداد و ضعف نمی‌پذیرد چرا که اشتداد و ضعف تنها در امر حالّ قار مانند سیاهی و سفیدی که در محلی حلول می‌کنند، قابل تصور

→ مراتب شدید و ضعیف این نظر قوی است که بودن در یک مرتبه ی خاص از لوازم وجودی شیء است و لذا نفی آن به این معنا خواهد بود که انتظار داشته باشیم این شیء خاص در عین این که همین شیء است ولی در رتبه‌ی دیگری از وجود قرار داشته باشد و این نمی‌تواند صحیح باشد. البته این اشکال که به نحوه‌ی تقریر وارد شد، می‌تواند از مشکلات و نقایص زبانی نشأت گرفته باشد.

است و یا در امر غیر قاری که به جانب غایتی از زیادت یا نقصان، روان است مانند حرکت [البته] زیادت و نقصان و شدت و ضعف بر وجود به حسب ظهور و خفایش در برخی از مراتب آن می‌تواند تحقق یابد [۲۱، ص ۱۵].

پس با توجه به این که ملاصدرا به روشنی بحث تشکیک را مطرح کرده است، و بارها و به صراحت موجودات را تجلیات، تشانات، تطورات و تفننات وجود حقیقی یعنی حق تعالی می‌داند، مثلاً در جایی می‌نویسد:

و در این جا می‌گوییم برای غیر از واحد حقیقی، هیچ وجودی اعم از استقلالی و تعلق نیست بلکه وجود آن‌ها چیزی جز تطورات حق و تشانات شؤون ذاتیهی او چیزی نیستند [۲۹، ج ۲، ص ۳۰۵].

و با ترکیب این دو مسئله یعنی تشکیک در موجودات از طرفی و از طرف دیگر قائل شدن به سمّت تجلی برای آن‌ها، ضرورتاً به این نتیجه می‌رسیم که تجلیات وجود حقیقی - که این وجود حقیقی و مستقل یکی بیشتر نمی‌تواند باشد - اموری مشکک هستند و این همان تشکیک خاص الخاصی است که عرفا بدان معتقدند.

تشکیک در وجود هرگز نمی‌تواند با وحدت وجود که از نظرات غیر قابل انکار صدرالدین شیرازی است جمع شود زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است همان طوری که وحدت آن واقعی است لیکن در وحدت شخصی وجود هیچ‌گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی که تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط است یعنی مظاهر واجب متعدّدند ولی هیچ کدام سهمی از بود ندارند چون همه آن‌ها نمودند [۹، ص ۲۰].

۷. علم حصولی و حضوری

از قدیم الایام حکما تقسیمی را در باب علم بیان کرده‌اند که این تقسیم با گذر زمان نه تنها کهنه نشده است بلکه هم‌چنان در مراکز علمی اسلامی تقریباً اکثریت را معتقد به خود نگه داشته است. می‌گفتند علم ما به اشیا به دو گونه می‌تواند باشد؛ گاه حقیقت و هویت شیء در نزد ما حاضر است و بدون این که واسطه‌ای در کار باشد مستقیماً خود شیء را می‌شناسیم و این همان «علم حضوری» است، و گاه نه خود شیء بلکه صورتی از آن در نزد ما حاضر می‌شود و به واسطه همین صورت به شناخت شیء خارجی نائل می‌شویم و اصطلاحاً از صورت ذهنی تعبیر به «معلوم بالذات» و از شیء خارجی تعبیر به «معلوم بالعرض» می‌شد. این نحوه از علم را «حصولی» می‌نامیدند. قطب‌الدین رازی در

نمط سوم/اشارات تقسیمی در باب ادراک بیان می‌کند و آن چنین است: ادراک یا ادراکِ مادیات است و یا ادراک مجردات. در ادراک مادیات، صورتی منتزَع از حقیقت خارجی در ذهن انسان حاصل می‌شود. اما در ادراک مجردات یا این گونه است که به مجردی خارج از مدرک تعلق می‌گیرد و یا متعلق ادراک خارج از مدرک نیست. در صورت اول با حصول صورت محقق می‌شود با این تفاوت نسبت به صورت مادیات، که نیازی به انتزاع و تجرید نیست. در صورت دوم علم حضوری است و نیازی به حصول صورت نیست [۱۳، ج ۲، ص ۳۱۰].

در لابه‌لای کلمات صدرا می‌توان مطالبی را یافت که اساس این تقسیم را بر هم می‌زند، مثلاً وی می‌گوید: «فلا بد فی حصول العلم من أحد الأمرین إما الاتحاد و إما العلاقة الوجودية الذاتية و العلاقة الذاتية منحصرة فی العلیة» [۳۲، ص ۱۰۹]. در این فراز صدرا المتألهین تصریح می‌کند که علم یا به طریق اتحاد حاصل می‌شود و یا با ارتباط وجودی که مختص به روابط علی و معلولی است. از طرفی روشن است که در علم حصولی - بنابر نظر قائلین به آن - صورتی در نزد عالم حاصل می‌شود که وی از طریق همین صورت به شیء خارجی علم دارد. بر اساس تغایر واسطه و ذی‌الواسطه، معلوم می‌شود که علم حصولی - مثلاً علم انسان به یک درخت - بر هیچ یک از دو رکنی که صدرا به صراحت بیان کرده بود - اتحاد یا رابطه‌ی وجودی - استوار نیست. پس علم حصولی چون خارج از این دو امر انحصاری است، علم بودنش قابل خدشه است. وی در جای دیگری با بیان این‌که: «العلم لیس إلا حضور الوجود بلا غشاوة» [۳۱، ص ۵۰] حصول ماهیت اشیا در ذهن - که رکن رکن علم حصولی است - را منکر می‌شود. علامه طباطبایی با صراحت بیشتری صحت این تقسیم را نفی می‌کند و می‌گوید علم جز حضوری نمی‌تواند باشد. وی از علم حصولی تعبیر به «اضطرار عقلی» می‌کند و معتقد است اگر مقام مخاطبه و مفاهمه نباشد، نیازی به علم حصولی نیست.

علم حصولی اعتباری است عقلی که عقل نسبت به آن اضطرار دارد. این علم حصولی مأخوذ از معلوم حضوری است که موجود مجردی مثالی یا عقلی است و به وجود خارجی خود در نزد مدرک حاضر است اگر چه این ادراک ادراکی از دور و «عن بُعد» باشد. پس باید برگردیم و آن چه را که از تعریف علم در صددش بودیم مورد بازبینی قرار دهیم. از این رو می‌گوییم: شکی در حصول علم و وجودش برای عالم نیست. و این حصول هر حصولی نمی‌باشد بلکه حصول امری است بالفعل که فعلیتش فعلیت محض است که هیچ قوه‌ای برای شیء در آن نیست [۱۸، ص ۲۵۸].

با توجه به مبنایی که ما به تنقیح آن پرداختیم می‌توان به همین نظر رسید. اگر ما ماهیت را امری انتزاعی که از حد شیء در ذهن انسان تحقق می‌یابد، ندانیم بلکه آن را به عنوان فقر وجودی که زائد بر وجود شیء نیست، بپذیریم، باید به همین سخن صریح علامه هم قائل شویم چرا که علم به وجود شیء به تصریح همه حکما به واسطه صورت محال است و وجود را جز با علم حضوری نمی‌توان شناخت.

پس ممکن نیست که حقیقت هیچ وجودی را شناخت مگر به عین خارجی آن چرا که برای وجود، وجود ذهنی‌ای نیست مانند آن چه که در باب ماهیت کلیه گفته می‌شود. پس هر کس که حقیقت وجود را به گونه‌ی کامل شناخت - معلوم، هر موجودی که باشد - پس باید کنه ذات آن را شناخته باشد و در صورتی که دارای مقوماتی هم باشد مانند آن چه که برای وجودات مجعوله هست باید کنه مقومات آن را نیز شناخته باشد [۲۹، ج ۶، ص ۱۳۸].

حکیم سبزواری نیز در باب این که وجود را نمی‌توان با صورت شناخت، چنین استدلال می‌کند:

اگر [وجود خارجی شیء] در ذهن حاصل شود، یا آثار وجود خارجی، بر آن مترتب می‌شود که در این صورت، نمی‌توان گفت که در ذهن حاصل شده است؛ زیرا موجود در ذهن، نمی‌تواند آثار شیء خارجی را دارا باشد و یا این که آثار خارجی از آن منتفی است، که در این صورت، حقیقت وجود - که عین منشأ آثار است - در ذهن حاصل نشده است [۱۵، ج ۲، ص ۶۲].

این سخن زمانی اهمیت پیدا می‌کند که به مبنای اصالت وجود، توجه شود که بیان‌گر این امر است که حقیقت هر شیء غیر وجود آن نیست. و وجود - یا حقیقت شیء - را نمی‌توان با صورت شناخت. از این رو معنا ندارد که قائل شویم ماهیتی از شیء به ذهن آدمی می‌آید و به واسطه این صورت و ماهیت نسبت به شیء خارجی کسب معرفت می‌کنیم. وجود شیء هرگز نمی‌تواند موطنی جز خارج داشته باشد و تحقق وجود خارجی شیء در ذهن آدمی - آن گونه که درباره صورت ذهنی گفته می‌شود - امری است نامعقول که محذورات فراوانی را به همراه دارد. از این گفته نتیجه گرفته می‌شود که بن و اساس این تقسیم خراب است و علم جز حضور نیست.

نتیجه

برای وصول به آرای نهایی ملاصدرا - آن چه وی از آن‌ها تعبیر به اسرار می‌کند - علاوه بر حصول شرایط خاص مانند تهذیب نفس و تحصیل صفای باطن - آن گونه که خود وی تصریح می‌کند - نیاز به رویکردی ویژه که با رویکردهای رایج متفاوت است،

می‌باشد. این رویکرد متوقف بر شناسایی نظریه بنیادین ملاصدرا از طرفی و ارائه تفسیری دقیق و واقعی از آن است. بعد از گذر از این مرحله باید تلاش کرد که سایر مبانی صدرا را بر اساس این اصل بنیادین به دست آورد که ملاصدرا به غالب آن‌ها به صورت اشاره پرداخته است. اگرچه چنین رویکردی مخالفان سرسختی - از کسانی که قائل به تمسک به تصریحات و نصوص صدرايي هستند - دارد ولی می‌تواند حکمت متعالیه را با تعالی واقعی‌ای که دارد، معرفی کند.

فهرست منابع

- [۱]. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری، قم، بوستان کتاب.
- [۲]. ----- (۱۳۸۶). مقدمه الشواهد الربوبية، قم، بوستان کتاب. (در ضمن کتاب الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية)
- [۳]. آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵). الفارابی فی حدوده و رسومه: بیروت، عالم الکتب.
- [۴]. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا: قم، انتشارات بیدار.
- [۵]. ----- (۱۴۰۴). الشفاء (الإلهيات)، تصحیح: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- [۶]. ----- (۱۴۰۴). الشفاء (المنطق)، تحقیق: سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- [۷]. ----- (۱۹۸۰). عیون الحکمة، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- [۸]. ----- (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- [۹]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء.
- [۱۰]. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). شرح فارسی الأسفار الأربعة، قم، بوستان کتاب.
- [۱۱]. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل‌بن علی (؟) دیوان خاقانی شروانی، تصحیح و مقدمه: ضیاء‌الدین سجادی، تهران، زوآر.
- [۱۲]. دغیم، سمیح و دیگران (۱۹۹۶). موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- [۱۳]. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۳). المحاکمات بین شرحی الإشارات، قم، البلاغة، (در ضمن کتاب شرح اشارات خواجه نصیر طوسی).
- [۱۴]. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). التعلیقات علی الشواهد الربوبية، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر. (در ضمن کتاب الشواهد الربوبية).
- [۱۵]. ----- (۱۳۶۹-۱۳۷۹). غررالفرائد: شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، تهران، ناب.

- [۱۶]. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۱۷]. ----- (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۸]. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۱۹]. فارابی، ابونصرمحمدبن محمد (۱۴۰۴). الألفاظ المستعملة فی المنطق، تحقیق و مقدمه و تعلیق: محسن مهدی، تهران، الزهراء.
- [۲۰]. فتوحی‌زاده، مرتضی (۱۳۸۲). «نظریه انسجام صدق»، فصلنامه ذهن، تهران، سال - ، شماره ۱۳، بهار، صص ۸۱-۹۶.
- [۲۱]. قیصری‌رومی، محمدداوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۲۲]. مدرس‌نوزی، ملاعبدالله (۱۳۸۱). انوار جلیه، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- [۲۳]. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه، تهران، امیرکبیر.
- [۲۴]. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار ج ۱، تهران، صدرا.
- [۲۵]. ----- (۱۳۸۳). مجموعه آثار ج ۶، تهران، صدرا.
- [۲۶]. ----- (۱۳۸۶). مجموعه آثار ج ۱۳، تهران، صدرا.
- [۲۷]. ----- (۱۳۷۸). مجموعه آثار ج ۱۴، تهران، صدرا.
- [۲۸]. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (؟). الحاشیه علی‌الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- [۲۹]. ----- (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، داراحیاء التراث.
- [۳۰]. ----- (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۳۱]. ----- (۱۳۶۳). المشاعر، به اهتمام: هانری کرین، تهران، کتابخانه طهور.
- [۳۲]. ----- (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۳۳]. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القیسات، به اهتمام: مهدی محقق و سیدعلی موسوی بهبانی و ایزتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۳۴]. ----- (۱۳۸۵-۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۳۵]. الیزدی، عبدالله‌بن‌شهاب‌الدین‌الحسین (۱۴۱۲). الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.