

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۵۲ - ۲۳۱

## تبیین مساله وجود ذهنی (نظریه شبیح) و تحلیل آن

امیر یعقوبی<sup>۱</sup>

حسین یزدی<sup>۲</sup>

### چکیده

مبحث وجود ذهنی (معلومات ذهنی از جهان خارج و کیفیت آن) از مباحثی طرح شده در فلسفه اسلامی است که در باب نحوه تحقق و تبیین علم نقش برجسته ای داشته است. نخستین کسی که وجود ذهنی را به عنوان مساله ای مستقل در فلسفه مطرح نمود فخر رازی است چرا که فصل ششم از فصل های باب اول - فی الوجود - کتاب "المباحث المشرقیه" را به بحثی تحت عنوان "فی اثبات الوجود الذهنی" اختصاص داده است. ذیل این مبحث نظریه ای مطرح می گردد که قائل است تنها شبیح و تصویری از شیء خارجی به ذهن منعکس می گردد (این نظریه، به نظریه شبیح معروف است) که مورد توجه فلاسفه اسلامی نبوده و گاهی هم مورد نقد قرار گرفته است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین مساله وجود ذهنی و نظریه شبیح، برخی نقدهای وارد شده بر این نظریه را بررسی می کند. استدلال های وارده در رد نظریه شبیح که مدعی است به سفسطه منتهی می گردد و نقد دیگر اینکه در بازشناسی اشیاء مجددا باید از اشباح ذهنی مدد گرفت و مستلزم دور است را مورد پذیرش و موجه نمی داند.

### واژگان کلیدی

وجود ذهنی، علم، شبیح، ماهیت، صدرالمتهلین.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.  
Email: Amir.yaghoobi62@chmail.ir

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
Email: Hossein.yazdi20@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۳

## طرح مسأله

هنگامی که به آرای فیلسوفانی که آثار آنان را می‌توان تدوینی از نخستین نظام‌های فلسفی مسلمانان دانست نظر می‌کنیم، عنوان وجود ذهنی را در نمی‌یابیم. شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی "وجود ذهنی" را در آثار خویش به کار برده است. هر چند که وی در باب علم انسان در آخرین نظریه خود، نظریه اشراق نفس را می‌پذیرد (سهروردی، ج ۲: ۱۵۰). نظریه‌ای که کاملاً در تقابل با مسأله وجود ذهنی است. البته قابل ذکر است که مسأله وجود ذهنی به عنوان مسأله‌ای مستقل برای وی مطرح نبوده بلکه او در ضمن توضیح در باب اعتباری بودن وحدت و امکان - وحدت و امکان، ذاتی در عالم عین ندارد - از این اصطلاح استفاده کرده است. بعد از خواجه نصیرالدین طوسی و فلاسفه‌ی دیگر مسأله وجود ذهنی ابداع شد، که در کنار این مسأله، نظریاتی در خصوص نوع کیفیت علم و ادراک و چگونگی تناسب و تطابق آن با جهان خارج مطرح گردید. از نظر برخی فلاسفه "علم" حصول صورت معلوم در نزد عالم است که این حصول، یا حصولی با واسطه - حس و وهم، خیال و ذاکره - و یا حصولی بی‌واسطه - عقل، متفکره - می‌باشد. به نظر فارابی "علم" از مقوله کیف نفسانی است. بدیهی است که چنین تعریفی از علم پرسشهایی را برای مخاطب ایجاد خواهد نمود: پرسشهایی از قبیل، اگر علم حصول صورت اشیاء نزد ذهن است پس چرا به هنگام علم به آتش، انسان آتش نمی‌گیرد و یا ذهن او داغ نمی‌شود؟ چرا هنگام تصویر شیء سرد، ذهن سرد نمی‌شود؟ چرا وقتی جسمی سفید را تصور می‌کنیم، ذهن بدان صورت در نمی‌آید؟ (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۵۷). این قبیل پرسش‌ها، ذهن برخی اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. از نگاه برخی از آنان که بدنال‌تبینی واقع‌انگاران از علم بشر بودند راهی جز ارائه تبینی دیگر از ماهیت علم باقی نمی‌ماند.

فلسفه با عنایت به ماهیتی که داراست باید آن را دانش تعارض اندیشه‌ها دانست زیرا که دارای دو جنبه نقادی<sup>۱</sup> و ساختاری<sup>۲</sup> است. فیلسوفی نظریه‌ای را ابراز می‌کند و فیلسوفی دیگر با نگاهی انتقادی نظریه او را تحلیل نموده و عدم درستی و ناکارآمدی آن را آشکار

1. Critical task

2. Constructive Task

ساخته و سپس نظریه خود را مطرح نموده که آن نظریه هم در این سیر گرفتار خواهد شد. اگر علم ماهیتا، اضافه عالم به امر خارجی باشد لازم است که نسبت به امور معدوم و امور کلی علمی حاصل نشود زیرا آنچه در عالم خارج هست، موجود و جزئی است. این نقادی را می توان زمینه ای برای طرح مساله وجود ذهنی، به عنوان بحثی مستقل در فلسفه از سوی فخر رازی دانست. در بحث مساله وجود ذهنی، ذهن و نفس معنای یکسانی دارند. به این معنا که آن ها از ذهن تحت عنوان چیزی که صور/شیخ اشیاء در آن مرتسم می گردد نام می برند و نفس هم محل صور/شیخ اشیاء است. چرا که سبزواری در بحث وجود ذهنی شرح منظومه می نویسد: "إن الذهن ای النفس الناطقه" (سبزواری، ج ۲: ۱۵۰).

پژوهش ها عمدتاً به امکان بحث وجود ذهنی از جنبه های هستی شناختی، معرفت شناختی، روان شناختی و زبان شناختی پرداخته شده، بدون آنکه درستی یا نادرستی آن بررسی گردد. مطرح نمودن تفاوت دو واژه صور ذهنی و شیخ ذهنی به نظر ضروری است. صور ذهنی، ذهن را به نظریه ی تطابق ماهوی ذهن و عین، و شیخ ذهنی به نظریه معروف شیخ راهنمایی می شود که در آخر شیخ ذهنی، خود صورتی از شیء خارجی است. یکی از مهم ترین نظریات در بحث وجود ذهنی، نظریه شیخ می باشد که در خصوص تبیین کیفیت معرفت انسان از جهان محسوسات است و برخی از فلاسفه ی اسلامی نقدهای بر آن وارد نمودند که سعی در مردود نشان دادن این نظریه داشته اند.

### مساله وجود ذهنی

در مساله وجود ذهنی بحث و ادعا بر این اساس است که علاوه بر وجود خارجی، ماهیت اشیاء وجود دیگری دارد که این وجود، همان وجود ذهنی است و همیشه این وجود در مقابل وجود خارجی قرار دارد. ملاصدرا در این باب قائل است: "قد اتفقت سنه الحكماء خلافاً لشرذمه من الظاهرین علی انّ الاشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهنی" (صدرالدین شیرازی، ج ۱: ۲۶۳).

یعنی سنت حکماء بر خلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان، بر این امر اتفاق دارد که اشیاء، علاوه بر اینگونه از وجود آشکار و ظهوری که برای هر یک از مردم روشن است،

وجودی دیگر و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود. دو ادعا از سخن ملاصدرا بر می‌آید:

الف) وجود، به وجود خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود.

ب) موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.

البته بدان معنا نیست که، آن شی‌ای که در ذهن است غیر از آن شی‌ای است که در خارج است، بلکه غایت نوعی هوویت و اتحاد است. می‌توان مباحث اول را " هستی‌شناسی" و دوم را " معرفت‌شناسی" دانست.

با دقت در سیر تطور مبحث وجود ذهنی و دلایلی که در اثبات آن اقامه شده است متوجه نکاتی می‌شویم که برخی از این نکات از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.

الف) خواجه نصیرالدین طوسی قائل است آنچه در ذهن به هنگام علم به چیزی حاصل می‌شود نه ماهیت، صورتی از آن است. فخر رازی در کتاب المحصل می‌گوید؛ عده‌ای علم را انطباق صورت مساوی معلوم نزد عالم دانسته‌اند. وی این سخن را باطل می‌شمرد و معتقد است که پذیرفتن این نظریه ضروری است که شخص عالم به حرارت خود گرم باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ این سخن فخر رازی چنین گفته است: "الباطل القول بالانطباق، بوجوب آن یكون العالم بالحراره حاراً فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباق صوره مساويه للحراره. و فوق بين صوره الشئ ى بينه؛ فان الانسان ناطق و صوره ليست بناطقه. و قوله: " و إن كان مساوياً فى تمام الماهيه لزوم المحذور " فالصحيح أنها ليست مساويه فى تمام الماهيه لأن المساوى فى تمام الماهيه هو نفس الماهيه أو شخص من اشخاصها، لاصورتها. و إذا كان بين الماهيه و صورته اثنيه فى النوع لكانت الصوره غير الماهه" (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۵۶).

قابل ذکر است خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این اشکال، آنچه را که در ذهن حاصل می‌شود صورتی از ماهیت می‌داند که عین ماهیت نیست و فقط شبیه آن است؛ که این همان نظریه شیخ است.

در ادامه سیر تاریخی بحث وجود ذهنی، در مقام تقریر محل نزاع ماهیت شیء در خارج و ذهن، امری واحد قلمداد می‌شود که دارای نحوه وجود ذهنی و خارجی می‌باشد.

ب) از دیدگاه مشائیان تنها صوری که در نفس حاصل می شود صور معقول است و دیگر صورتهای ادراکی دارای جایگاه مادی هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۳ ه ق، ج ۲: ۳۴۲). این مطلب بدین معناست که وجود ذهنی در تفکر مشایی فقط در حیطه ادراک جایگاهی ندارد. در ادامه بحث های که در باب وجود ذهنی مطرح گردیده، وجود ذهنی را به تمام مراتب ادراکی سرایت می دهد.

ج) هر چند که اشکالاتی همچون اشکال فخر رازی بر نظریه وجود ذهنی در دستگاه فکری صدرالمتهلین شیرازی وارد نیست اما در نظریه ملاصدرا دو نکته قابل توجه می باشد:

اول آنکه ملاصدرا معتقد به وجود ذهنی در تمامی مراتب ادراک است حال آنکه دلایل او فقط وجود ذهنی در مرتبه عقل خیال را - بفرض اعتبار دلایل - اثبات می کند. دوم آنکه با عنایت به دیگر نظریات خویش درباره ی حقیقت و ماهیت علم بنظر می رسد که مساله وجود ذهنی از بازمانده های مباحث مشایی در سازمان فکری اوست که سازگاری چندانی با دیگر نظریات او ندارد.

دیدگاه فلسفی صدرالمتهلین درباره ماهیت علم در ضمن نظریه اتحاد عاقل و معقول مطرح گردیده است که حکایت از اتحاد معلوم بالذات در مراتب مختلف ادراکی با مرتبه فعل نفس دارد. در این نظریه معلوم از آن جا که متحد با عالم است، از سنخ وجود می باشد و تحت هیچ مقوله ای نمی گنجد اما بنا بر نظریه وجود ذهنی، معلوم در مقوله کیف می گنجد - این مساله است که، پرسشهای فراوانی پیش روی طرفداران نظریه وجود ذهنی قرار داده و راه حل های متعددی برای پاسخ به این پرسشها را فراهم نموده است - و عرض می باشد و می دانیم که جوهر و عرض از تقسیمات ماهیت هستند.

د) به نظر می آید نظریه وجود ذهنی کاملاً هماهنگ با نظریه اصالت ماهیت باشد، زیرا این سخن که ماهیت برای دو نحوه وجود در عالم ذهن و عالم عین است سخنی ماهیتمدار است. در صورتی که وجود را اصیل بدانیم و ماهیت را حد وجود قلمداد کنیم با تغییر نحوه وجود، ماهیت منتزع نیز تغییر می کند. عده ای بر این باورند که وجود ذهنی بدلیل تجرد آن از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به وجود عینی برخوردار است - سخنی که

متلائم با مبانی صدرالمتالهین است - و لذا ماهیتی که از آن انتزاع می شود همان ماهیت موجود خارجی است. به دلایل متعددی صحت این سخن باطل است:

اولاً، باید مشخص نمود که ذهن انسان دارای ساختاری است که بر مبنای آن می توان چنین اعتباری را نسبت به وجود ذهنی انجام داد. ولی هیچ راهی برای نشان دادن وجود چنین ساختاری، مگر با پیشفرض رئالیسم وجود ندارد.

ثانیاً، مفروض دانستن وجود چنین ساختاری اشکال را مرتفع نمی سازد، زیرا فقط وقتی می توانیم ماهیت منتزع از وجود ذهنی را با اعتبار لابشرطی آن همان حد موجود خارجی قلمداد کنیم که نخست به صورت مستقیم با موجود خارجی مرتبط شویم و حد وجودی آن را به نحو حضوری دریابیم و آنگاه بر مبنای آن، ماهیت لابشرط را بگونه ای اعتبار کنیم که مطابق آن باشد. این اشکال زمانی جدی تر می شود که بدانیم مثلاً وجود انسان بنحو لابشرط بر حیوان، نبات و جماد صادق است. وجود ذهنی نیز بنحو لابشرط بر موجودات مختلفی صادق است و اعتبار لابشرطی آن بگونه ای که فقط بر مدرک بالعرض صادق باشد - تا علم به آن حاصل شود - فقط زمانی میسر است که موجود خارجی بنحو بی واسطه ادراک شود و این چیزی است که مورد پذیرش قائلان به وجود ذهنی نیست.

دیگر طرفداران، این اشکال را به عدم فهم نظریات صدرالمتالهین متهم می کنند. آنان معتقدند که از دیدگاه ملاصدرا ماهیت در هر دو وعاء ذهن و عین محفوظ می ماند اما باید در نظر داشت که بیان این نظریه ملاصدرا همان محل نزاع است. اشخاصی که این اشکال را مطرح می نمایند، معتقدند که این نظریه ملاصدرا ناشی از بازمانده های تفکر اصالت ماهیت در اندیشه اوست.

ه) مهم ترین اشکالی که می توان بر وجود ذهنی وارد نمود، اشکالی است که مبتنی بر جنبه دار بودن ادراک است. ادراک امری جنبه دار است و مدرک از جنبه های خاص می تواند امری خارجی را مورد ادراک قرار دهد. این ویژگی در شیء خارجی وجود ندارد. میز در عالم خارجی، میز است اما شخص مدرک می تواند از جنبه های مختلف آن را بررسی نموده و صورت های مختلفی را از آن برداشت کند که هر یک متفاوت از دیگری است. مساله جنبه دار بودن ادراک در وضع الفاظ کاملاً مشهود است. وضع لفظ

انسان برای مصادیق آن از جنبه ای خاص در وجود مصادیق حکایت می کند که این حکایت گری در لفظ بشر دیده نمی شود زیرا این لفظ از جنبه ای دیگر مصادیق انسان را مورد اشاره قرار می دهد.

و) از نظر یک فیلسوف معتقد به فرضیه های ثنوی در باب نفس و بدن، که ادراک را ویژگی نفس می داند. ادراک اشیاء نمی تواند بمعنای حصول ماهیت اشیاء نزد ذهن باشد، بلکه به معنای حصول تصویری از اشیای خارجی نزد نفس است. قوای ادراکی انسان به گونه ای است که جهان را آن گونه که هر یک از ما مشاهده می کنیم اخذ می کند و این کار با تصویر برداری از جهان خارج انجام می شود. این حقیقتی است که به هنگام دیدن یک شیء خاص - مثل مصداقی از انسان - آنچه در ذهن حاصل می شود صفات پدیداری آن شیء است و نه بیشتر و این تصویر به نحو سه بعدی در ذهن ساخته می شود؛ ساختنی که مقدمات آن را اعضای بدن فراهم می کند. البته برای هر شخصی که قائل به واقعگرایی<sup>۱</sup> است و از طرفی علم را از مقوله اضافه نمی داند و معتقد به حصول صورتی از اشیاء نزد ذهن است جای این پرسش باقی است که چگونه صور ذهنی، حکایتگر صحیحی از جهان خارج هستند. قائلان به وجود ذهنی در مواجهه با این اشکال، حصول ماهیت را در ذهن شرط صحت این حکایتگری دانسته اند. الایحال آیا تصویری از شیء خارجی می تواند حکایتگر صحیح آن شیء باشد و اگر چنین نیست آیا دیواره موجود بین ذهن و عین، دیواره ای است که با یافتن راه حل جدید قابل فروریختن است یا اینکه این دیوار تا ابد استوار است و شکاف ذهن و عین همواره موجود خواهد بود؟

به هر روی فلاسفه ی اسلامی علی الخصوص ملاصدرا و شارحین حکمت متعالیه برای اثبات وجود ذهنی دلایل متعددی ذکر کرده اند که عبارتند از:

الف) اگر وجود، به وجود خارجی و ذهنی تقسیم نشود قضیه حقیقه باطل می گردد. یعنی اگر وجود ذهنی موجود نباشد ضروری است که فرقی بین قضیه حقیقه و قضیه خارجی نباشد و قضیه حقیقه، قضیه خارجی بشود و همچنین قضیه حقیقه در بین قضایا

1. realism.

متحقق نگردد، و چون بالضروره لازم باطل است پس ملزوم این لازم که نبودن وجود ذهنی است ایضاً باطل است. خواجه نصیرالدین طوسی در این خصوص می‌گوید: "هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و الابلطت الحقیقه" (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶).

به دیگر عبارت، ما بر موضوعاتی بدون توجه به وجود خارجی آن‌ها حکم می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: "انسان حیوان ناطق است" لیکن با حکم بدین قضیه، به افراد انسان موجود در خارج، اعتنا و توجه نداریم؛ بلکه مراد از تحقق مفهوم انسان، تحقق و ثبوت "حیوان ناطق" است و منظور ایجاب حمل محمول بر موضوع می‌باشد. پس اگر وجود ذهنی دارای نحوه‌ای از تحقق و ثبوت نباشد قضیه حقیقه صحیح نخواهد بود (رضا نژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۳۹۹).

ب) ما گاهی اوقات برای اشیائی که وجود خارجی ندارند یک حکم ایجابی و مثبت در نظر می‌گیریم و مثلاً می‌گوییم: "اجتماع ضدین با اجتماع نقیضین تفاوت دارد". با عنایت به قاعده فلسفی "ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثلث له" اثبات شیء ای برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر می‌باشد. بنا بر این قاعده، اگر شیء ای را برای چیزی ثابت کنید، آن امر دوم در ظرف مناسب خودش باید وجود داشته باشد و ثابت باشد، ولی موضوع و مثبت له مثال‌های بالا در خارج وجود ندارد. پس، صدق قضیه متوقف بر وجود موضوع است، و چون موضوع این قضایا در خارج موجود نیستند، باید در موطن و محل دیگری موجود باشند که نامش را ذهن می‌نهییم (رضانژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۲۹۹؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۳۵-۲۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۵۷؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۱).

ج) ما اشخاص متعین را که در خارج موجودند می‌بینیم مانند زید، بکر، عمر و... از آن‌ها یک مفهوم کلی به اسم انسان انتزاع می‌کنیم و یا موجوداتی که تحصیلات ذهنی دارند را ملاحظه می‌کنیم مانند انسان، فرس، بقر... و از آنها جنسی که همان حیوان است را انتزاع می‌کنیم. پس، نوع و جنس موجودند زیرا بر افراد کثیر، حمل و با آنها متحد می‌شوند، چرا که حملشان، حمل هو هو است و در این حمل موضوع و محمول هر دو با هم موجود و متحدند. پس اگر موضوع موجود باشد به اقتضای اتحاد باید محمول نیز موجود



باشد به اقتضاء اتحاد باید موضوع نیز موجود باشد و اتحاد بین شیء موجود و غیر موجود ممکن نیست زیرا اگر یک طرف قضیه موجود باشد باید طرف دیگر قضیه نیز موجود باشد. لذا ما جنس و یا نوع را بر فرد حمل می کنیم و چون فرد موجود است، بنابراین جنس و نوع نیز باید موجود باشد، پس اگر جنس و نوع موجود باشند کجا می توان آن ها را یافت؟ اگر بگوییم جنس و یا نوع در خارج موجودند در این صورت باید با عوارض متضاد و مختلف موجود باشند، در حالی که موجود خارجی نمی تواند عوارض متضاد و مختلف را قبول کند. بنابراین، جنس و نوع نمی توانند در خارج موجود باشند و موطن آنها ذهن است. ملاصدرا در این باره بیان می دارد:

" ما می توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و همچنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند انسان و حمار)، تعینات و خصوصیات شخصیه و تحصلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی و یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوییم مثلا زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک موجود گردد، زیرا محال است که موجود واحدی در خارج به صفات متضاد متصف گردد" (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۴).

د) در عالم خارج هیچ چیزی صرف و خالص نیست، چرا که هر شی ای را که در نظر بگیریم دارای یکی از توصیفات مقولات دهگانه است و این طور نیست که هیچ کمیتی، کیفیتی، وضعی و جهتی نداشته باشد زیرا اشیاء خارجی همیشه به صورت مرکب و متحد با اشیاء دیگر موجود هستند و این ذهن است که جوهر را در عالم خودش تجرید می کند. علامه طباطبایی در مورد این دلیل می نویسد:

" صرف و خالص هر حقیقتی را می توانیم تصور کنیم، یعنی یک حقیقت را با حذف هر چه که آمیزش و انضمامش با آن موجب تعدد و تکثر آن حقیقت می گردد، می توان تصور کرد، مانند سفیدی خالص و محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانه ای تصور شده است. از طرف دیگر، صرف و خالص یک چیز، تعدد و تکثر بردار نیست، و

لذا همیشه "یکی" است، و از وحدتی برخوردار است که در برگیرنده هر چه از سنخ آن است می باشد. حال گفتنی است که حقیقت با ویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، پس باید موطن دیگری باشد که نامش را ذهن می نهیم". (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۵۸).

به عبارت دیگر، هر چه در خارج محقق می شود، با ماده و عوارض و لواحق ماده از جمله با این، کم، کیف و جهت امثال این هاست، و در عالم ماده، بدون این عوارض، چیزی تحقق ندارد و هر چه هست با این خصوصیات و عوارض هست. از سوی دیگر، می توانیم چیزهایی را تصور کنیم که از تمام این منضمات و لواحق مجرد هستند، پس آنچه را که ما با قید عدم کثرت است، و بنابراین محل آن ها فقط در ذهن است (سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۴).

ه) هر فاعل ارادی، براساس یک انگیزه و غایت خاص فعل مورد نظر خود را انجام می دهد و انگیزه و غایت فاعل ارادی هم نمی تواند معدوم مطلق باشد، زیرا انگیزه و غایت فاعل ارادی یک امر وجودی است. چرا که معدوم مطلق نمی تواند انگیزه و محرک فاعل ارادی باشد. پس انگیزه که یک امر وجودی است یا در خارج و یا در ذهن موجود است. اگر در خارج موجود باشد، تلاش فاعل برای ایجاد آن تحصیل حاصل بوده و محال است و بنابراین انگیزه و غایت فاعل ارادی از یک ثبوت و تحقق برخوردار است که غیر از ثبوت و تحقق وجود خارجی است و آن هم ثبوت و تحقق وجود ذهنی است (جوادی آملی، بی تا: ۸۲).

بیان ملاصدرا در این زمینه بدین صورت است:

"هر فاعلی که فعلی را انجام می دهد برای غایت و حکمتی است، و اگر بر فعلش از غایت و هدف، گونه ای از ثبوت مترتب نبود، این فاعل هیچ فعلی را برای آن انجام نمی داد، و اگر آن را تحقق و ثبوت عینی در خارج باشد، تحصیل حاصل لازم می آید، پس ناگزیر باید دارای گونه ای از تقرر و ثبوت باشد، به طوری که بر آن آثار وی که بدان اختصاص دارد و از وی خواسته شده است مترتب نباشد و این همان وجود ذهنی است" (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۲۸۵ و ۲۸۴).

نظرات مربوط به وجود ذهنی و نقد و تحلیل افراد تا دوره ملاصدرا یکی از پیچیده

ترین مباحث فلسفه اسلامی بود که اکثر فلاسفه اسلامی درباره آن اظهار نظر کرده ولی قادر به حل این معمای پیچیده نبودند. ملاصدرا با رویکردی ابتکاری این مساله را به یک موضوع ساده و قابل فهم مبدل نمود. یکی از رویکردهای فلاسفه در باب وجود ذهنی و حقیقت علم، نظریه شبح است که مورد بررسی قرار می گیرد.

### تبیین نظریه شبح

نظریه ای که در باب حکایت گری معلومات ذهنی از جهان خارجی و کیفیت آن بحث می کند نظریه شبح است. نظریه ای برای تبیین کیفیت و حدود شناخت انسان از اشیاء است. انسان هنگام مواجهه با اشیای خارجی شبحی از شیء در ذهن او نقش می بندد که این تصویر مغایر با شیء خارجی است. نوع مغایرت، مغایرتی ماهوی و ذاتی است، به این نحو که صورت ذهنی صرفاً تصویر شیء بوده و از لحاظ ماهیت با آن مغایر است. اما به زعم این تغایر ماهوی، تشابه میان صورت ذهنی و شیء به قدری است که سبب تمییز یک شیء از اشیای دیگر می شود. هرچند کیفیت و میزان این تشابه معین نیست لکن به نحو اجمال همین قدر مشخص است که سبب تمییز میان اشیاء می شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۳۶). نظریه شبح، به نظریه مادی بودن علم خیلی نزدیک است. زیرا طرفداران این نظریه قائلند آنچه در ذهن موجود است ارتباط ماهوی با شیء خارجی ندارد و فقط آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است، شبیه یکدیگرند و آنچه که در عالم ذهن متحقق است همان شیء خارجی است در ذهن نمی آید، بلکه شبح این ماهیت در ذهن حضور می یابد. در بررسی دقیق این نظریه می توان به موارد ذیل دست یافت:

۱) مطابق نظریه شبح، شیء خارجی و صورت ذهنی از دو مقوله کاملاً متفاوت هستند. جهان خارج، به عنوان جهان واقعیت های فیزیکی و ویژگی های خاصی از قبیل بُعد، امتداد، جرم و آثار ویژه ای از قبیل حرکت، حرارت و برودت و... داراست، اما در مقابل، صور ذهنی به عنوان تصاویر واقعیات خارجی، صرفاً عکسی از واقعیت های تهی از آثار خارجی هستند.

۲. اگر چه انسان به سبب این صور ذهنی به واقعیت های خارجی نزدیک می شود، اما هرگز به ذات و کنه اشیاء دسترسی نمی یابد. اینکه اشیاء واقعا چیستند برای ذهن مجهول

است، از طریق صور ذهنی نمی توان به حقیقت اشیاء نزدیک شد. به عبارت دیگر صرف نظر از وجود واقعی اشیاء، تنها راه دستیابی به ماهیت اشیاء نمود واقعیات برای ذهن است، اما همین نمود هم تمام ماهیت و حقیقت شیء را به فرد نشان نمی دهد.

۳. قاتلان به نظریه شیخ این پیش فرض را پذیرفته اند که علم از طریق اشباح، هر چند حقیقت شیء را نمایان نمی کند، اما به نحو کاملاً صحیحی انسان را در رفتارهای روزمره و زندگی عملی یاری می رساند.

۴. اشباح در برخی خصوصیات حکایت گر شیء خارجی هستند. استفاده از تمثیل صورت شیء در آینه و سایه شیء بر دیوار این معنی را می رساند که دست کم در برخی اعراض مانند شکل و رنگ، شیخ ذهنی حکایت گر شیء خارجی است. علاوه بر این اشباح ذهنی سبب ایجاد تمایز تامی میان اشیاء خارجی می شوند و این ویژگی بدون وجود هیچ گونه حکایت گری واقعی ممکن به نظر نمی رسد. می توان این سخن سبزواری را که در رد نظریه شیخ نگاشته است، مطرح کرد.

وأنت خبير بأن الوجوه الدال على ثبوت الوجود الذهني أنما دلالتها على وجود حقائق الأثيا و ماهيتها في الذهن لا ما يغايرها في الماهيه و يوافقها في بعض الأعراض كما لا يخفى (سبزواری، ج ۲: ۱۳۱).

افرادی که در تعابیرشان از "شیخ" و الفاظ مشابه همچون رسوم و... استفاده می کنند، دو دسته اند:

الف) یک دسته از آن ها هر چند تعبیر به شیخ کرده اند، اما قائل به اتحاد ماهوی بین ذهن و عین هستند. همگی بر این مطلب اتفاق دارند که برخی با اینکه اتحاد ماهوی را قائل اند ولی به جهت یا جهاتی تعبیر به شیخ کرده اند؛ همچون ابن سینا که مکرر از واژه هایی مثل شیخ، رسوم و مثال، مشاکله و.. استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۱ و ۱۹۶) ولی منظور و مقصودش از آن ها ماهیت است و اولاً معتقد است که آنچه به ذهن می آید مباین با آنچه در خارج است، نمی باشد:

يكون مثال حقیقه مرتسما في ذات المدرك غير مباین له (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸).

همچنین در المبدأ و المعاد آمده است: "...يجب اذا حدث فيه اثر من المحسوس ان

یکون مناسباً للمحسوس" (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳). ثانیاً برای اینکه اتحاد و عدم مابینت بین ذهن و عین را توجیه کند به این سمت می رود که آنچه مصحح بیان اتحاد و عدم مابینت است این است که ماهیت در ذهن و عین یکی است: "یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صوره المدرک بنحو من الانحاء، فان کان الادراک ادراکاً لشیء مادی فهو اخذ صوره مجردة عن المادة تجریداً ما... فتارة یکون النزاع عن المادة نزاعاً مع تلک العلائق کلها او بعضها و تارة یکون النزاع کاملاً و ذلک بان یجرد المعنی عن المادة و عن اللواحق التی له من جهة المادة. مثاله ان الصوره الانسانیة و الماهیه الانسانیة طبیعه لا محاله تشترک فیها اشخاص النوع کلها بالسویه و هی بحدھا شیء واحد و قد عرض لها ان وجدت فی هذا الشخص و ذلک الشخص فتکثرت و لیس لها ذلک من جهة طبیعتها الانسانیة" (همو، ۱۳۷۵: ۵).

همچنین در المبدأ و المعاد می نویسد: "...و يجب اذا حدث فیہ اثر من المحسوس ان یکون مناسباً للمحسوس، لانه ان کان غیر مناسب لماهیته لم یکن حصوله احساسه به" (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

اینکه عده ای تعبیر به شیخ می کنند و مقصودشان اتحاد ماهوی است مورد اذعان همه حکماست، حتی کسانی که تفسیر اول از شیخ را می پذیرند.

ب) یک دسته تعبیر به شیخ کرده اند، ولی بین حکما اختلاف است که آن ها با این تعبیر آیا به دنبال نفی اتحاد ماهوی بین ذهن و عین بوده اند که همان تفسیر اول از شیخ بود یا این طور نبوده است؟

۱. عده ای به این سمت رفتند که به دنبال نفی اتحاد بین ذهن و عین و مابینت بوده اند که در این صورت نزاع، مبنایی است نه بنایی؛ یعنی ریشه این نزاع که اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار است به مابینت ماهوی بر می گردد، به نگاه اصالت وجودی یا اصالت ماهوی. اگر به فضای اصالت وجود ورود پیدا کنیم می توان به نحوی مابینت را نپذیرفت و گرنه با ورود با اندیشه اصالت ماهیت می توان قائل به مابینت شد؛ چون با اندیشه اصالت ماهیت، به این معتقد می شوند که آنچه آثار از آن بر می خیزد ماهیت است، حال اگر همین ماهیت که منشاء آثار است به ذهن آید در این صورت آثار آن شیء هم باید به ذهن

باید در حالی که پر واضح است که ذهن یعنی آنچه اثر شیء خارجی را ندارد، پس نمی توان گفت که همان ماهیت در ذهن می آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱/۲۹۲).

علامه حلی پس از جواب به شبهه معروف در وجود ذهنی - که جواب را چنین نقل می کند: "ان ماهیه الشیء هی ما یحصل فی العقل من ذلک الشیء نفسه، دون عوارضه الخاره عنه، و لذلك اشتقت لفظه الماهیه من لفظه ما هو، فان الجواب عنها یكون بها، ولما كان ذلک كذلك، كان معنی قول القائل: المعقول من السماء ایس بمساو للمساء الموجوده فی الخارج، هو ان السماء المعقوله المجرده عن اللواحق لیست بمساویه للسماء المحسوسه المقارنه اياها و حیثند ان اراد بعدم المساواه التجرد و اللاتجرد، كان صادقا و ان اراد به ان مفهوم السماء نفسه لیس بمشترك بین المجرده و المقارنه، كان ذلک کاذبا" - چنین می نویسد:

" و فیہ نظر لانا لم نقصد بالماهیة المعنی المعقول باعتبار کونه ثابتا فی الذهن بل نرید به نفس الحقیقه و الذات الی للشیء فی نفس الامر" (حلی، ۲: ۲۲).

بدیهی می شود فضای اصالت ماهیت اثرگذار بوده و به دنبال اثبات مبایت بین ذهن و عین است.

۲. عده ای به این سمت رفتند که قائلان به شیخ، دنبال مبایت بین ذهن و عین نبوده اند که به نظر می رسد، چنین تفسیری از قول شیخ صحیح باشد و تعبیر به شیخ کرده اند به این دلیل که:

اولا بفهمانند که آنچه در ذهن می آید، آثار شیء خارجی را ندارد؛ یعنی بر خلاف شیء خارجی که خارجیت دارد و آثار بر آن مترتب می شود، آنچه در ذهن می آید ذهنیت دارد و آثار شیء خارجی بر آن مترتب نمی شود؛ بعنوان نمونه اینکه نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی در "حکمه العین" و شارح آن شمس الدین محمد بن مبارکشاه نسبت داده اند که قائل به مبایت هستند، آن ها چنین می نویسند: "ولا نسلم ان الحرارة و البروده الکلیتین لو حصلتا فی الذهن یلزم ان یكون الذهن حارا و باردا معا و انما یلزم ذلک ان لو كان الحاصل فیہ هی بعینها و لیس كذلك بل الحاصل صورتها و شبحها" (کاتبی، بی تا: ۵۶).

منظور از اینکه می گوید "بعینها" در ذهن حاصل نمی شود، نفی عینیت ماهوی نیست چون در ادامه، نظریه فخر رازی را ابطال می کند و سپس می نویسد: "لان ادراک الحراره اذا كان عبارة عن حصول صورتها فی الذهن فعند حصولها تكون الحراره مدرکه، سلمنا اقتضاء الصوره الذهنيه الحراره و البروده، لكن لا نسلم ان الذهن قابل لهما اذ لا بد من العله القابليه فی حصول الاثر كما لا بد فيه من العله الفاعليه" (همو).

شارح "حکمه العین" هر چند از نوشته هایش معلوم نمی شود که فضای اصالت ماهیت بر ذهنش حاکم بوده باشد، ولی به گونه ای همان ماهیت در خارج را به ذهن می کشاند، اما ماهیتی که اثر ندارد و دلیل آن را این می داند که چیزی می تواند اثر داشته باشد که هم علت فاعلی آن فراهم باشد و هم علت قابلی، ولی ذهن، قابلیت اثر داری ندارد، از این رو اثری ندارد.

ثانیا بفهمانند که مابینتی وجود دارد ولی آن مابینتی که با عدم مابینت نظریه وجود ذهنی جمع می شود؛ با این توضیح که با حصول صورتی در ذهن، سه چیز حاصل می شود (از سه جهت):

۱. وجود علم

۲. ماهیت وجود علم

۳. ماهیت معلوم

بین ماهیت وجود علم با ماهیت وجود شیء خارجی مابینت است ولی ماهیت معلوم با ماهیت شیء خارجی مابینت ندارند. آن ها تعبیر به شیخ کرده اند تا بفهمانند که آن وجود علم مندرج تحت ماهیت معلوم نیست؛ از این رو شبیحی از آن شیء خارجی در ذهن می آید چون ماهیت شیء خارجی در ذهن وجود خاص پیدا نکرده و بلکه وجود خاص ماهیت علم تحقق پیدا کرده است، بنابراین شبیحی از آن در ذهن است. ابن سینا می نویسد: "یکون مثال حقیقه مرتسما فی ذات المدرک غیر مابین له" (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۲/۲۰۸). از این رو می توان قائل شد نزاعی که با تفسیر اول به آن دامن زده شد، نزاعی لفظی است؛ چون نام آن چیزی را که در ذهن آمده است، ماهیت نمی گذارند. همانطور که علامه حلّی در ایراد به خواجه نصیرالدین طوسی که قائل به مناسبت ماهوی بین ذهن و عین به تبع ابن

سینا بود، می نویسد که منظور از ماهیت آن چیزی است که در نفس الامر است و به صرف اینکه تعقل شده و ثبوت در ذهن دارد، به آن ماهیت نمی گوییم: "وفیه نظر لانالم نقصد بالماهیه المعنی المعقول باعتبار كونه ثابتاً فی الذهن بل نرید به نفس الحقیقه و الذات التي للشیء فی نفس الامر" (حلی، ۱۳۸۸: ۲۲/۲).

علامه حلی در نفی مناسبت ماهوی بین ذهن و عین می نویسد:

"المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده فی الخارج فی تمام الماهیه و الا لجاز أن يكون السواد مثل البياض فی تمام الماهیه؛ لأن المناسبه بین السواد و البياض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حائلین فی المحلّ محسوسین، أتم من المناسبه بین المعقول من السماء الذي هو عرض غیر محسوس حالّ فی محلّ كذلك و بین السماء الموجوده التي هی جوهر محسوس موجود فی الخارج محیط بالارض" (همو).

او آنچه را که قائل به مباحثش می شود، مباحث بین ماهیت وجود علم و ماهیت وجود خارجی است. چون سماء معقوله را عرض و غیر محسوس می داند و سماء در خارج را جوهر و محسوس می داند و گر نه قائل است که یک معلومی وجود دارد که ماهیتش با ماهیت شیء خارجی یکی است هر چند نام آن را ماهیت نمی گذارد؛ چون ماهیت را آن می داند که منشأ اثر باشد در حالی که ماهیت معلوم، منشأ اثر نیست بلکه ماهیت آن علم، منشأ اثر است و در ادامه، نظریه خود را بیان می کند که وقتی آن را در کنار نظریه قائلان به وجود ذهنی می گذاریم، با آن هیچ تفاوتی نمی کند، هر چند در صدد رد کردن آن نظریه است. او قائل است:

۱. آنچه از تجرد و عدم تجرد در ذهن می آید با خارج مساوی نیست.

۲. آنچه در ذهن می آید، ماهیتش غیر از آن چیزی است که در خارج است (ماهیت علم غیر از ماهیت شیء خارجی است).

۳. آنچه در ذهن است تساوی مفهومی با خارج دارد (دیگران به جای مفهوم، تعبیر به ماهیت می کنند که ماهیت معلوم است).

و لیس المقصود من قولنا: "المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده فی الخارج" عدم المساواه فی التجرد و عدمه و لأنها لیست مساویه لها فی المفهوم الذهنی بل



اینه لیس بمساولها فی حقیقتها و کیف یجوز جعل السماء الثابته فی التعقل الی حکم علیها بالعرضیه و الحلول فی محل مجرور غیر محسوس و السماء الثابته فی الخارج الی حکم علیها بالجوهریه و الاحساس و الاستغناء عن المحلّ، مندرجین تح طبیعه نوعیه محصله ماخوذه تاره مع عوارض و تاره مع مقابلاتها فأنّ إحدى الصورتین جوهر و الأخری عرض و إحدیهما حالّ فی محلّ مجردّ غیر محسوس و الأخری غیر حالّه فی محلّ وهی محسوس "همو).

در نهایت لازم به ذکر است که طبق قاعده "الماهیة من حیث هی لیست إلا هی"، ماهیت در مراتب مختلف می تواند بعینه حضور پیدا کند- خصوصاً بنا بر مبنای اصالت وجود که طبق آن نشئات ماهیت مطرح می گردد- و حکم هر ماهیتی، متناسب با همان مرتبه ای است که دارد؛ لذا ماهیت هم می تواند با جنبه عینیت و خارجیت سازگار باشد و هم با ذهنیت. به همین دلیل، مفهومی بودن ماهیت تنافی با ماهیت بودن ندارد. توضیح بیشتر از اینکه ذاتی ماهیت، نه موجودیت است و نه معدومیت و نه هیچ وصفی دیگر، و به عبارت دیگر نسب به هر وصف ممکن - به امکان عام- لا بشرط است از این رو می تواند با آن وصف متحد شود و ماهیت در آن ظرف محقق، و با آن وصف ظاهر گردد؛ مثلاً ماهیت انسان که نسبت به وصف نشستن و ایستادن لا بشرط است لذا ماهیت انسان می تواند متصف به نشستن شود و در عین حال همان ماهیت- به اتحاد نوعی- متصف به ایستادن گردد و ماهیت انسان در ضمن نشستن، عینیت نوعی با انسان در ضمن ایستادن دارد. از اوصافی که ماهیات نسبت به آن لا بشرطاند، وصف ذهنیت و مفهومیت و وصف خارجیت و عینیت است؛ مثلاً ماهیت انسان در عین ماهیت بودن در خارج محقق می گردد و متصف به وصف خارجیت می شود، در عین حال همین انسان در عین ماهیت بودن در ذهن حضور مفهومی پیدا می کند و ذهنی و مفهومی بودن ضربه ای به ماهیت بودنش نمی زند و به عبارت دیگر، ماهیت همان معنایی است که هم در ضمن خارجیت تحقق می یابد و هم در عالم ضمن ذهنیت و مفهومیت، لذا مفهومیت، تنافی با ماهیت بودن ندارد و اگر می گویند که مفهوم در ذهن است و یا به حمل اولی مثلاً انسان است نمی خواهند ماهیت بودنش را نفی کنند بلکه به دنبال نفی آثار خارجی از آن هستند.

## نتیجه گیری

اشیاء علاوه بر وجود خارجی که مسلم و بدیهی هستند، وجود دیگری دارند که وجود ذهنی نامیده می شود که در مقابل وجود خارجی است. لذا وجود، به دو قسم وجود خارجی و وجود ذهنی تقسیم می گردد. موجودات ذهنی با موجودات خارجی اتحاد ماهوی دارند که زمان ادراک شیء همان حقیقت شیء خارجی به ذهن انتقال می یابد نه اینکه شیء منقلب گردد یا شبیحی از آن منتقل شود.

فلاسفه در خصوص دلایل وجود ذهنی اشکالات کثیری را مطرح نمودند که ملاحظه در اسفار با بیان اختلاف در حمل است به این اشکال پاسخ داده است. مفاهیم با حمل اولی ذاتی عین ماهیت معلوم هستند ولی با حمل شایع صناعی عین معلوم نیستند به همین جهت آثار و خواص معلوم را ندارد. به عنوان نمونه اگر شیئی دارای کمیت و کیفیت باشد، مفهومی که از آن متصور است اگر چه با خارج عینیت و تطابق دارد ولی خواص آن را ندارد. پس اختلاف بین موجود ذهنی و خارجی از نوع اختلاف در حمل است.

مطابق نظریه وجود ذهنی آنچه در ذهن ماهیت به عینه در خارج هم هست و با تحقق علم، چیزی در مکان نفس بوجود می آید که آثار خارجی بر آن مترتب نمی گردد که این با نظریه شبیح متفاوت است. علامه طباطبایی در جهت رد و ابطال نظریه شبیح می گوید:

اگر آنچه در ذهن تحقق می یابد شبیح شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس با صاحب عکس باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه لازم می آید، زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل خواهند بود. وی نیز معتقد است: اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می آید و به تناقض منجر می گردد. این نظریه خودش خودش را نقض نموده و از صدقش کذبش بر می آید چون اگر بگوییم «همه علوم خطا هستند» همین قضیه نیز باید خطا باشد چرا که خودش یکی از علوم ما را تشکیل می دهد.

این نقد که ناقد نظریه شبیح را منتهی به سفسطه دانسته است به نظریه شبیح وارد

نمی‌آید. زیرا بنابر اذعان نظریه شبیح، شبیح ذهنی حکایت گر دست کم برخی از اعراض شیء خارجی است، به گونه ای که سبب تمایز تامی از سایر اشیاء می‌شود. برخی حکیمان در آثار خویش معرفت به شیء از طریق اعراض را در قلمرو معرفت صحیح قرار داده‌اند. بنابراین طبق نظریه شبیح، شناخت ما از اشیاء صحیح است و منتهی شدن نظریه شبیح به سفسطه، موجه به نظر نمی‌رسد.

قابل ذکر است نظریه شبیح در انتها، همه شناخت‌های محسوس را متوقف به شناخت اشیای خارجی می‌داند و صرفاً در باز شناسی و یادآوری اشیاء به اشباح ذهنی مستمسک می‌شود که این انتقاد وارده بر نظریه شبیح که قائلند مستلزم دور است هم توجیه پذیر نبوده و مورد پذیرش نمی‌باشد.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۴ش)؛ *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی، قم، مطبوعات دینی.
۲. همو، (۱۳۷۹ش)؛ *التعليقات*، قم، بوستان کتاب.
۳. همو، (۱۳۸۳ش)؛ *المبداء و المعاد*، قم، موسسه مطالعات اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (بی تا). *رحیق مختوم*، بی جا: بی نا.
۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۵ق)؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۶. رضائزاد نوشین، غلامحسین (۱۳۸۰ش)؛ *حکمت نامه شرح و حواشی منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری اشراق*، تهران، انتشارات الزهراء.
۷. سبزواری، ملا هادی بن مهدی، (۱۴۲۲ق)؛ *الغرر الفرائد* (شرح المنظومه)، تعلیق حسن حسن زاده آملی، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲ش).؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. سید رضی شیرازی (۱۳۸۳ش)؛ *درس های شرح منظومه*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۵ق)؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه*، قم، طلیعه النور.
۱۱. همو، *الشواهد الربوبیه*. ترجمه و تفسیر: جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.
۱۲. همو، (بی تا ب)؛ *التوحید الربوبیه*. بی جا: بی نا.
۱۳. همو، (۱۳۸۴ش)؛ *سه رساله فلسفی*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۴ق)؛ *بدایه الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامیه.
۱۵. همو، (۱۳۸۵ش)؛ *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق فیاضی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۴۰۷ ق): *تجريد الاعتقاد*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۷. همو، (۱۳۵۹ ش)؛ *تلخیص المحصل*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۱۸. فخر رازی. (بی تا). *المباحث المشرقیه*. بی جا: بی نا.
۱۹. کاتبی، نجم الدین علی (میرک البخاری)، *حکمه العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، بی تا.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰ ش)؛ *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.

*Archive of SID*