

بررسی و نقد نظریه صدر المتألهین در ارتباط معلوم با عالم*

عزیزالله فیاض صابری

دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

نگارنده در این نوشتار به بررسی و نقد نظریه ملاصدرا در باب ادراک و ارتباط عالم با معلوم پرداخته است. اصولاً توصیف و ستایش از حکمت متعالیه نباید به منزله نقدناپذیری و مصون بودن آن از هرگونه خطا تلقی شود و نه به این معنا که همه اجزای حکمت متعالیه آسیب‌پذیر است. پژوهش حاضر این معنا را می‌رساند که برخی از آرای ملاصدرا خالی از ابهام و ایراد نیست که یکی از آنها نظریه وی در باب ادراک و ارتباط عالم با معلوم است. نگارنده کوشیده است دیدگاه آخوند را در این باب به گونه شفاف مستدل گرداند و در صورتی که توجیهی در خور حکمت یافت نشود، وجه ضعف و سبب ناتمام بودن آن را بیان کند.

کلیدواژه‌ها: معلوم بالذات، معلوم بالعرض، اضافه اشراقی، مثال

* - تاریخ وصول: ۱۳۸۰/۵/۵ ؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۱/۱۰/۲ .

افلاطونی، اتحاد عالم و معلوم.

پیش از پرداختن به اصل سخن تمهید مقدماتی ضروری است:

الف) معلوم بالذات و بالعرض

شیء یا بدون واسطه صورتش برای عالم، حاصل و ظاهر است و یا به واسطه صورتش. مورد نخست مانند صور علمی حاصل برای نفس ناطقه عالم و اشیا که به وجود عینی نزد الله تعالی حاضرند و مورد دوم مانند اشیا خارجی نسبت به نفس ناطقه عالم به آنها. شیء مدرک در فرض نخست، معلوم بالذات و در فرض دوم معلوم بالعرض است. آنچه گذشت معلوم بالذات به نظر جلیل بود که به نظر دقیق به دو حیثیت تحلیل می‌شود: ۱ - حیثیت مفهوم و معنای حاکی از ماورای ذهن که از سنخ ماهیت است و ۲ - حیثیت حصول و ظهور که از سنخ وجود و نور است. حیثیت اول حاصل و ظاهر بالغیر است، همانگونه که موجود بالغیر است و چون هر آنچه بالغیر است باید به آنچه بالذات است منتهی گردد، پس به حیثیت دوم که نور و ظاهر بالذات مظهر للغیر است منتهی می‌شود.^۱ و این حیثیت دوم بدون حیثیت تقیدی و واسطه در عروض، مصداق معلوم است. پس معلوم بالذات به نظر دقیق عین علم و نور و ظهور است. اکنون کلام در این مقام در معلوم بالذات به معنای اول است. از این بیان روشن شد که معلوم بالذات به علم حضوری و معلوم بالعرض به علم حصولی معلومند.

ب) ارتباط معلوم با عالم

۱ - در علم به خود

علم یا علم شیء به خود است و یا علم به غیر خود. در فرض اول به اتفاق

۱. «لیس العلم بالتعلیم، انما هو نور یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی أن یرید». *مجار الانوار*، ۱/۲۲۵.

حکیمان، علم، معلوم و عالم متحدند، زیرا علم شیء به خود حضوری است؛ یعنی عین همان حقیقت موجود خارجی عالم، معلوم است. چون اگر حصولی و به مثال باشد، لازم می‌آید علم به «من» و «جزئی» علم به «غیر» و «کلی» باشد چون مثال شیء غیر آن و کلی است و این خلف است (سهروردی، ۱۱۱/۲ و ۴۱۴/۱).

وانگهی اگر به مثال باشد، یا می‌داند که این مثال، مثال خود اوست و یا نمی‌داند. در صورت نخست پیش از اینکه بداند این مثال، مثال مضاف به او است، خود را می‌داند نه به مثال و در فرض دوم خود را نمی‌داند، بلکه اساساً علم شیء به خود به واسطه امری دیگر خواه مثال او، خواه لازم، خواه ملزوم و خواه ملازم او باشد، معقول نیست (نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ۲۹۷/۲؛ همو، اخلاق ناصری، ص ۲۹). این سخن که من شک یا فکر می‌کنم پس هستم، خطاست (فروغی، ۱۷۹/۱). پس کلام در ارتباط معلوم با عالم در علم به غیر است.

۲- در علم به غیر

عالم به غیر یا علت آن غیر است و یا علت آن نیست. در علم علت به معلول مانند علم واجب تعالی به اشیاء در مرتبه وجود آنها، رابطه معلوم با عالم، رابطه فعل با فاعل و صدوری است، زیرا علم واجب به اشیاء در مرتبه آنها، علم حضوری عین وجود خارجی اشیاء است و وجود خارجی اشیاء فعل صادر از واجب تعالی است و در علم تفصیلی سابق واجب تعالی به قول حکیمان مشاء، هم رابطه صدوری است و هم رابطه عارض با معروض؛ چون بر این مسلک، علم تفصیلی سابق خداوند به اشیاء، علم حصولی و صورت مرتسمه در ذات الله است و صورت مرتسمه ممکن الوجودند و ممکن، فعل صادر از واجب است. پس واجب تعالی هم فاعل آنها است و هم قابل. قابل یا به معنای آخذ منفعل است و یا به معنای متصف. اتحاد فاعل و قابل به معنای اول محال است؛ زیرا لازمه آن اجتماع وجدان و فقدان در شیء واحد نسبت به شیء واحد است

و به معنای دوم محال نیست. ولی در حقیقت همان رابطه فعل با فاعل است؛ پس در این فرض مطلقاً رابطه معلوم با عالم صدور است و در علم غیر علت شیء به شیء، دیدگاهها مختلف است:

الف) رابطه، رابطه مضاف الیه با مضاف است؛ زیرا علم یا اضافه میان عالم و معلوم بالذات یا بالعرض است و یا کیفیت دارای اضافه است (نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۵۷؛ فخر رازی، المباحث المشرقیه، ۱/۳۲۷؛ همو، المطالب العالیه، ۳/۱۰۳).

این سخن مردود است؛ چون حقیقت علم از سنخ وجود و نور است و اضافه و کیفیت دارای اضافه از سنخ وجود و نور نیستند؛ وانگهی اضافه یا دارای اضافه در علم به خود و علم به معدوم، معقول نیست.

ب) معلوم بالذات خواه کلی باشد و خواه جزئی، صورت حاصل از شیء در عالم است و رابطه آن با عالم، رابطه عارض با معروض است؛ زیرا خود نفس ناطقه یا یکی از قوای ادراکی آن محل، بی نیاز از صورت حاصل حال است (نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ۲/۳۰۸ - ۳۱۰).

در مبحث وجود ذهنی بر این نظریه اشکالهای متعددی وارد شده و پاسخهای گوناگون به آنها داده‌اند. اکنون پرداختن به نقض و ابرام آنها از دایره این نوشتار بیرون است. از صدر المتألهین در این مقام تعبیرات گوناگون رسیده است مانند:

نفس، نسبت به صور خیالی و حسّی (صور ادراکی جزئی) فاعل مبدع و أشبه به فاعل تا به محل قابل است؛ حال آن نسبت به صور عقلی انواع متأصل و معقولات به مجرد اضافه اشراقی است که برای آن، نسبت به ذوات نوری مجرد و واقع در عالم عقول حاصل می‌شود و هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات عقلی مجرد را مشاهده می‌نماید و از سویی مدعی اتحاد مطلق مدرک با مدرک نیز می‌باشد. بنابراین بحث درباره نظریه مرحوم آخوند در این مسأله مشتمل بر سه بخش است: نسبت نفس به

صور خیالی و حسی، حال آن نسبت به صور عقلی کلی و اتحاد معلوم با عالم.

بخش اول

در این بخش دو تعبیر است: ۱ - نفس ناطقه فاعل است. ۲ - شبهه به فاعل است.

تعبیر اول:

صدر المتألهین می‌نویسد: «نفس نسبت به مدرکات خیالی و حسی (جزئی) فاعل مبدع است و آنها به ایجاد نفس موجودند نه به قبول آن و قیام آنها به نفس از باب قیام أعراض به موضوعات و صور به مواد نیست، بلکه از قبیل قیام فعل به فاعل است و نفس با آن صور معیت قیومی وجودی دارد؛ مانند معیت قیومی واجب تعالی با فعلش» (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۳).

و «صور متخیله به مجرد تأثیر و تصویر نفس در ناحیه‌ای از نفس موجودند؛ نه در عالم خارج به تأثیر مؤثری غیر نفس» (همو، *اسفار اربعه*، ۳۰۳/۱).

و «نفس انسانی از حیث ذات، صفت و فعل، مثال باری جلّ اسمه است، در نهادش جهانی ویژه و کشوری چون کشور آفریننده خویش دارد که فراگیر صور همه اشیاء است و آنها را به علم حضوری شهودی اشراقی مشاهده می‌کند، نه به علم حصولی و گرنه تسلسل لازم می‌آید؛ ولی چون میان نفس و مبدء هستی واسطه است و کثرت وسایط میان شیء و مبدء وجود، سبب وهن نیرو و ضعف وجود می‌شود، وجود فعل و اثر صادر از نفس در نهایت ضعف است و آثار مطلوب از شیء بر آن مترتب نمی‌شود و آن وجود صادر از نفس، وجود ذهنی و ظلّی و ظهور مثالی نامیده می‌شود» (همانجا، صص ۲۶۴ - ۲۶۶؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، صص ۲۵ - ۲۶؛ *المسائل القدسیه*، ص ۳۵).

تعبیر دوم:

صدر المتألهین می‌نویسد: «نفس نسبت به مدرکات خیالی و حسی به فاعل مبدع

شبيه‌تر است تا به محلّ قابل «(همو، اسفار اربعه، ۲۸۷/۱) و «نفس به فاعل مخترع مانده‌تر است تا به قابل متّصف و به فاعل مبدع منشیء اشبه است تا به محلّ قابل متّصف» (همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۲؛ همو، المسائل القدسیه، ص ۵).

اجمالاً از عبارات گوناگون صدرالمتألّهین در نوشته‌های متعدد وی دانسته می‌شود که او رابطه صُوَر ادراکی جزئی را با نفس ناطقه، رابطه صدوری یا شبه به رابطه صدوری می‌داند. وجود ذهنی و مثالی صُوَر حاصل برای نفس مستند به خود نفس و از او صادر است و علم نفس به آنها حضوری است و گرنه تسلسل لازم می‌آید.

نقد و بررسی دیدگاه ملا صدرا

ظاهر این سخن به نظر نگارنده نادرست است؛ زیرا نفس انسانی در آغاز پیدایش نسبت به همه علوم تصویری، تصدیقی بدیهی و نظری، کلی و جزئی بالقوه است، چون بالوجدان در ذهن انسان متولد از مادر، هنگام تولد چیزی از علوم وجود ندارد.^۱ همه تصورات به حس یا شهود منتهی می‌شوند؛ زیرا مفهوم متصور، معقول اول یا ثانی یا متخیّل یا موهوم و یا محسوس است. معقول ثانی به معقول اول مستند است و معقول اول از طریق حس یا شهود پیدا می‌شود و متخیّل در حقیقت، محسوس یا از ترکیب محسوسات حاصل می‌شود و موهوم از متخیّل اخذ می‌گردد و محسوس به توسط حاسه از شیء خارجی در حسّ مشترک پدید می‌آید. پس قبل از احساس یا شهود در نفس هیچ تصویری وجود ندارد. تصدیق هم بر تصورات اطراف، موقوف است، اگر چه اصل حکم و تصدیق بدیهی اولی پس از تصور اطراف بدون نیاز به

۱. «و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً» نحل/۷۸ و نیز این روایت: «انما قلب الحدث کالارض الخالیة ما القی فیها من شیء قبلته ... فانک اول ما خلقت خلقت جاهلاً ثم علمت» مجارالانوار، ۲۲۳/۱.

احساس حاصل می‌گردد؛ مانند حکم به اینکه «کل از جزء بزرگتر است» و «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است».

هر چیزی که نسبت به اموری بالقوه باشد و در ابتدا وجود آنها را نداشته باشد و پس از آن واجد آنها گردد، برای خروج از قوه به فعل نیازمند به فاعل مُخْرِج است؛ پس نفس در وجدان علوم نیازمند به فاعل مُخْرِج است. خود نفس نمی‌تواند فاعل مُخْرِج خویش باشد؛ زیرا اتحاد فاعل و قابل به معنای منفعل محال است، پس نفس نسبت به صور ادراکی و علمی که کسب می‌کند فاعل نیست و فاعل مفیض مطلق صور ادراکی و علوم، موجود مجرد و ماورای جسم و جسمانی است و آن، خداوند متعال است و یا به خداوند متعال منتهی می‌شود.

علامه طباطبایی (بدایة الحکمة، ص ۱۲۳؛ نهایة الحکمة، ص ۲۲۱) در این باره می‌نویسد: «فاعل مفیض صور عقلی کلی، عقل مجرد و فاعل مفیض صور علمی جزئی، جوهر مفارق مثالی است». ابن سینا (التعلیقات، ص ۱۶۷) می‌نویسد: «تصور برای نفس بالقوه است و مصوری لازم است که اشیاء را برای آن تصویر کند و آن را از قوه به فعل خارج کند و «نفس انسانی که فاعل معقولات نبوده، نمی‌شود فاعل آنها گردد و گرنه اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید» (همانجا، ص ۱۸۲).

به نظر صدر المتألهین (الشواهد الربوبیة، ص ۲۴۶): «نفس انسان در آغاز از حیث کمال عقلی و وجود تجریدی بالقوه است و سپس بالفعل می‌گردد و هر چیزی که از قوه به فعل خارج شود، به واسطه امری است که او را از قوه به فعل بیرون می‌کند» و «نفس بالقوه قابل معقولات است و آنچه او را از قوه به فعل می‌آورد، عقل بالفعل است» (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ۱/۲۸۳؛ همو، المسائل القدسیة، ص ۵۰) و «بل الاحساس إنما يحصل بأن یفیض من الواهب صورة نوریة ادراکیة یحصل بها الادراک و الشعور» (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ۳/۳۱۷).

بالجمله صغرای قیاس ما (نفس انسانی در ابتدای وجود فاقد صور ادراکی و علوم

است و سپس به تدریج دارای آنها می‌گردد) روشن و مورد قبول فیلسوفان مسلمان است و کبرای آن (چنین موجودی نیازمند به فاعل مُخْرِج است و خود آن فاعل نیست چون فاقد شیء نمی‌شود معطی آن باشد) از دید فلسفی، مسلّم و مورد اتفاق حکیمان است؛ پس اسناد ابداع، انشاء، اختراع و فاعلیّت به نفس ناطقه نسبت به صُور ادراکی در قوس صعود و در مقام تحصیل علوم بالوجدان و بالاتفاق باطل و خلاف مقتضای برهان است.

توجیها

به گفته برخی این اسناد یک نحو توسّع در تعبیر و مجاز است (حسن‌زاده آملی، ص ۳۴۸). حکیم سبزواری در تعلیقۀ خود بر اسفار می‌نویسد: «چون احکام غیریت و معلولیّت بر مدرکات بالذات جزئی، غالب است، صدرالمُتألّهین فرموده است: نفس فاعل منشیء آنها است و از این لحاظ که مُدرکات جزئی، اشراقات و ظهورات نفسند و ظهور شیء امری مستقل از شیء نیست، قایل به اتحاد است» (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ۲۸۸/۱).

این سخن محقق سبزواری خالی از مناقشه نیست؛ زیرا اولاً اصل معلولیّت مُدرکات جزئی برای نفس مورد بحث است و ثانیاً از شیء فاقد و خالی، اشراق، اظهار، جلوه و تجلی معقول نیست.

علامۀ طباطبایی در تعلیقۀ خود بر اسفار نوشته است: «هرگاه صورت خیالی در نفس حاصل شود و برای آن ملکه گردد، باکی نیست که فاعلیّت صُور به نفس اسناد داده شود؛ زیرا این اسناد به وجهی عین اسناد به مبدء خیالی فیاض است» (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ۴۸۰/۳).

می‌توان گفت این تعبیر که نفس اُشبهه به فاعل است تا قابل، گواه است بر اینکه اسناد فاعلیّت به نفس از نظر صدرالدین حقیقی نیست.

شاید مراد این است که وجود صور ادراکی از جانب فاعل مفیض به توسط نفس ناطقه به آنها می‌رسد و صور به منزله وجه و ظهور نفس در می‌آیند؛ مانند فعل صادر از فاعل واجد مرتبه‌ی اعلی و اشرف آن، که وجه و ظهور فاعل است نه مانند مقبول که در نهاد و ژرفای محلّ قابل جای می‌گیرد.

احتمال دارد مراد این باشد که نفس پس از تکامل، فاعل خلاق صور ادراکی جزئی می‌گردد و ممکن است مقصود این باشد که مرتبه‌ی عالی نفس به نحو بساطت، واجد همه صور علمی و مراتب قوا است و آن مرتبه، فاعل مُعطی مراتب مادون است ولی به هر حال باید از عالم فوق نور علم و وجود صور ادراکی افاضه گردد؛ چون فاعل مفید وجود حقیقتاً الله تعالی است و ماعدای او مُعدّ است، اگر چه مجرا باشد و اسناد فاعلیت به امر بالقوه نسبت به فعلیت آن امر، حقیقی نیست.

بخش دوم

در ادراک صور عقلی انواع متأصل در وجود مانند انسان، بقر و غنم دو نظریه عمده وجود دارد:

الف) صور افراد و جزئیات نوع به توسط حواس و حسّ مشترک و سپس در خیال حاصل می‌شوند و پس از آن نفس ناطقه طبیعت نوعی مشترک میان جزئیات را از عوارض تجرید و انتزاع می‌کند. این طبیعت تجرید شده و منتزع حاصل در عاقله و موجود به وجود ذهنی، معقول و مُدرک کلی است که در خارج جز به وجود افراد محسوس، موجود نیست.

ب) هر نوعی از انواع متأصل جوهری که در عالم ماده دارای فرد یا افراد مادی است، یک فرد مجرد در عالم عقول دارد که مثال افلاطونی، ربّ النوع و عقل عرضی نامیده می‌شود و نفس ناطقه هنگام ادراک کلی معقول، آن فرد مجرد را در ظرف خود او مشاهده می‌کند.

صدرالمتألهین (الشواهد الربوبیه، صص ۳۲ و ۳۳؛ المسائل القدسیه، ص ۵۲؛ اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۸۸) نظریه دوم را پذیرفته و در این مقام چنین آورده است:

حال نفس، نسبت به صور عقلی انواع جوهری متأصل در وجود به مجرد اضافه اشراقی است که برای نفس نسبت به ذوات عقلی و مثل مجرد نوری واقع در عالم ابداع حاصل می‌شود. نفس هنگام ادراک معقولات کلی، آن ذوات را مشاهده می‌کند، به این نحو که از محسوس به متخیل و سپس از متخیل به معقول سفر می‌کند و چون مشاهده و تعقل نفس ضعیف است، آن ذات نوری معقول با اینکه شخص خارجی و جزئی است، قابل کلیت و اشتراک میان افراد مادی نوع است.

حکیم ملاصدرا گاهی به جای اضافه اشراقی تعبیر اضافه شهودی انکشافی و نسبت نوری حضوری را به کار برده است (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۱۱۲).

اضافه اشراقی چیست؟

حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار اربعه (۲۸۸/۱) در این باره می‌نویسد:

«مراد از اضافه اشراقی و علم شهودی و حضوری در مورد ادراک کلی، اتحاد است؛ چون علم حضوری دو مورد دارد: اتحاد و علیت دوم در این مقام، مناسب نیست.»

نویسنده در الفوائد (۳۵۸/۲) آورده است: «روح اضافه اشراقی در این مقام بر این است که نفس پس از اتحاد وجودی با مثال عقلی، خود را مشاهده می‌کند.»

شیخ اشراق به اضافه خاصه تعبیر کرده است و آن را به حضور اشراقی شیء برای نفس تفسیر کرده و نیز آورده است: «برای مدرک در موارد علم اشراقی چیزی که نبوده حاصل می‌شود و آن اضافه اشراقی است نه غیر.»

می‌توان گفت اضافه اشراقی گاهی به معنای اصل هستی شیء که از فاعل مُفییض حاصل می‌گردد و به منزله اضافه میان علت و معلول است، استعمال می‌شود و نسبت به علت، ایجاد و نسبت به معلول، وجود نام دارد؛ مانند اشراق واجب تعالی به اشیاء.

و گاهی بنابر نظر شیخ اشراق به معنای نور عارض بر شیء پس از تحقق آن به کار می‌رود، مانند اشراق نور انوار بر عقول طولی پس از وجود آنها.

در مورد علم حضوری شیئی به شیء دیگر، میان عالم و معلوم ارتباطی وجود دارد که همراه آن معلوم برای عالم، ظاهر و روشن می‌گردد. ظهور و روشنائی عین نور است؛ پس نوری و شعاعی وجود دارد که همان حقیقت علم است و از آن به اضافه اشراقی، اضافه شهودی انکشافی، نسبت نوری حضوری و حضور اشراقی تعبیر شده است.

منشأ و خاستگاه اضافه اشراقی

از عبارات شیخ اشراق دانسته می‌شود که منشأ اشراق و اشراق‌کننده خود عالم است؛ زیرا همو نوشته است: «نور اسفهد (نفس) بر مثل خیال و نحو آن و بر ابصار اشراق دارد و ثانیاً علم واجب تعالی را به اشیاء، علم حضوری اشراقی می‌داند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۵). منشأ اشراق در این مورد خود عالم است. نیز صدرالمتألهین (سفار اربعه، ۱/۳۰) در مقام بیان خلاصه سخن شیخ اشراق چنین آورده است: «هنگام مقابله و ارتفاع موانع، اشراق حضوری از نفس برای شیء مستتیر پدید می‌آید.»

و اما از کلمات صدرالمتألهین روشن نمی‌شود که در ادراک کلیات، منشأ اشراق خود نفس است یا خیر؟ زیرا می‌نویسد: «اضافه اشراقی برای نفس نسبت به ذوات نوری حاصل می‌شود» (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، صص ۳۲ و ۳۳). پس احتمال دارد خود نفس عالم یا مثال نوری معلوم و یا موجود مجرد مافوق باشد؛ حق این است که خود نفس بالقوه نیست.

اجمالاً از ظاهر برخی عبارات حکیم ملاصدرا بر می‌آید که هنگام ادراک کلی سه امر وجود دارد: نفس ناطقه عالم، مثال نوری معلوم و اضافه اشراقی و نسبت نوری بدون حصول صورتی یا انعکاسی از مثال نوری در جهان نفس ناطقه. حکیم سبزواری و علامه طباطبایی اینگونه دریافته و چنین گفته‌اند که ملاصدرا در مورد مدرکات جزئی،

به عالم مثال اصغر قایل است ولی در مورد مدرکات کلی، عالم عقل اصغر قایل نیست.^۱ به نظر می‌رسد این سخن با قول ملاصدرا به اینکه نفس، عالم عقلی شبیه عالم عینی می‌شود و دارای کشوری چون کشور خالق خویش می‌گردد و در آن به هر نحوی که بخواهد دخل و تصرف می‌کند، سازگار نیست؛ وانگهی لازمه اتحاد وجودی هر نفسی به آن معنی که ایشان می‌گویند با ذوات نوری خارجی، اتحاد همه نفوس در وجود است.

ممکن است گفته شود مراد ملاصدرا این است که در ادراک اشیاء نفس ناطقه به گونه‌ای با یک واقعیت عینی ارتباط پیدا می‌کند و به توسط آن ارتباط، صورتی و حالتی در جهان خود نفس برای او حاصل می‌گردد. آن واقعیت عینی در ادراک جزئیات، اشیاء موجود در عالم ماده‌اند که به توسط حواس با آنها ارتباط برقرار می‌شود و صورتهای آنها در جهان نفس موجود می‌شوند و در ادراک کلیات، ذوات نوری مجردند که خود نفس بدون واسطه قوای ادراکی و حواس با آنها مرتبط می‌شود و از آنها صورت و انعکاسی در عالم نفس حاصل می‌گردد. بدین گونه هر نفس متکاملی، عالم عقلی شبیه عالم عینی می‌شود و برای آن کشوری چون کشور خالق خویش و مستقل از کشورهای نفوس دیگر پدید می‌آید و شبهه اتحاد همه نفوس نیز دفع می‌شود. فرق اساسی میان دو نظریه در همین جا است که در نظریه اول، واقعیت عینی طرف ارتباط نفس خواه در ادراک کلی و خواه جزئی، فرد مادی محسوس است و در نظریه دوم در ادراک جزئی شیء مادی محسوس است ولی در ادراک کلی، مثال افلاطونی است.

مؤید این سخن آن است که خود حکیم ملاصدرا چنین بیان داشته است که از مثال نوری جزئی خارجی، مفهومی مشتق و أخذ می‌شود و آن مفهوم بر مثال نوری

۱. بنگرید به تعلیقات حکیم حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی بر *اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۳۰۳.

و افراد مادی نوع به حمل «هوهو» حمل می‌شود؛ مانند مفهوم ناطق مأخوذ از نفس ناطقه و مفهوم حسّاس مشتق از نفس حیوانی که بر افراد انسان و حیوان حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، *المسائل القدسیه*، صص ۵۲ و ۵۳).

این مفهوم مأخوذ از مثال نوری اگرچه از شی واحد خارجی جزئی مأخوذ است نظیر صورت مأخوذ از زید خارجی و نباید جز بر خود منشأ انتزاع صادق باشد؛ نظیر صورت زید، ولی چون مشاهده نفس آن ذات نوری را ضعیف است، صورت حاصل از آن در نفس دارای ابهام کلیت و اشتراک است؛ از این رو بر مصادیق متعدد مادی نوع صادق است و حمل می‌گردد.

نقد و بررسی دیدگاه ملاًصدرا

این نظریه در ادراک کلیات بر وجود مُثُل افلاطونی - به معنای وجود فرد مجرد برای هر نوعی که در عالم ماده فرد مادی دارد - مبتنی است ولی ادله اثبات مُثُل تمام نیست و بر وجود مُثُل به معنای مذکور دلالت ندارند؛ زیرا در این ادله از وجود ترکیبهای شگفت‌انگیز، نظام مُتَقَن و آثار گوناگون در حیوان و انسان، وجود نظام دائم در انواع موجود در عالم ماده مانند انسان و وجود ممکن اخس مانند نفوس و لطایف موجود در عالم جسمانی، بر وجود مُثُل افلاطونی استدلال شده است. استدلال از وجود ترکیبها و وجود نظام دائم در انواع، استدلال از معلول بر علت و برهان «إن» است و برهان «إن» چنانکه در کتاب برهان و فلسفه بیان شده، از اساس ویران و ساقط است؛ چون لازمه آن علم به معلول با فرض شک در علت او است و لازمه علم به معلول با شک در علت، جواز وجود معلول بدون وجود علت است و لازم محال است.

بر فرض که ساقط نباشد، دلالت بر خصوصیت و ماهیت علت ندارد؛ لذا از این طریق نمی‌شود فهمید که علت این امور فرد مجرد از نوع افراد مادی است و با آنها اختلاف ذاتی ندارد.

استدلال از وجود ممکن اخس بر وجود مُثَل افلاطونی به مقتضای قاعده امکان اشرف است و جریان قاعده امکان اشرف یا مشروط به اتحاد ماهوی ممکن اشرف و اخس است و یا مشروط نیست. در صورت اول بدون احراز اتحاد ماهوی جاری نیست و در صورت دوم اتحاد ماهوی از جریان قاعده کشف نمی‌شود؛ چون مُثَل افلاطونی به معنای مذکور ثابت نمی‌گردد.

به بیان دیگر ادله مذکور اعم از مدعی می‌باشند؛ زیرا بر فرض تمام شدن آنها معلوم می‌شود که موجود ماورای طبیعت با شعور اشرف وجود دارد که علت این امور واقع در عالم ماده و اخس است ولی معلوم نمی‌شود که آن امر مجرد فرد مجرد نوع مادی است و با افراد مادی آن اتحاد ماهوی دارد.

به وجه دیگری نیز تمسک شده که حاصل آن این است که صورتهای معقول مدرک ما، بالضروره موجودند و هر موجودی یا قائم به ذات است و یا قائم به غیر. پس صورتهای معقول یا قائم به ذاتند و یا قائم به غیر ولی قائم به غیر نیستند؛ چون اگر قائم به غیر باشند، یا به جزء مادی ما، یا به نفوس ما و یا به جوهر مجرد بیرون از ذات ما قائمند. ولی به جزء مادی قائم نیستند؛ چون معقولات مجرد از ماده‌اند و به نفوس ما نیز قیام ندارند و گرنه غایب از نفوس ما نمی‌شدند و در جوهر بیرون از ما هم قرار ندارند و گرنه اولاً مفاسد حصول حقایق در نفس که در مبحث وجود ذهنی مطرح شده و ثانیاً انتقاش جوهر عقلی به صورتهای اشیاء لازم می‌آید و این انتقاش باطل است؛ زیرا این صورتهای یا از مادون مستفادند و یا از مافوق. در صورت نخست، انفعال عقل عالی از سافل لازم می‌آید و محال است و در فرض دوم به صدور کثیر از واجب واحد یا به حصول صورتهای اشیاء در ذات الله تعالی منجر می‌شود. و ثالثاً لازم می‌آید نفس هنگام ادراک معقولات محل آنها و کیفیت حلول آنها را در محل نیز درک کند چون علم، جز عدم غیبت از ذات مجرد نیست و محل امور غیرغایب از شیء بالضروره از آن شیء غایب نیست؛ پس صورتهای معقول مدرک ما قائم بذاتند و مطلوب ثابت

است.

پاسخ: ممکن است یک موجود قائم بالذات وجود داشته باشد که واجد همه صورتهای کلی به نحو اعلی و اشرف باشد و اختلاف و کثرت از ناحیه ادراک ما باشد نه از ناحیه مدرک، نظیر انتزاع مفاهیم گوناگون از ذات واجب تعالی. انتزاع مفهومی از شیئی موجب نیست که آن شیء فرد آن مفهوم و آن مفهوم ماهیت آن شیء باشد پس این دلیل هم اعم از مدعی است (سهروردی، ۴۵۵/۱ و ۱۴۳/۲؛ صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ۵۳/۲ - ۷۲).

بخش سوم

صدرالدین شیرازی به اتحاد معلوم با عالم قایل است. برای تبیین مراد وی به بیان امور زیر نیاز است:

الف) مراد از معلوم در این مقام معلوم بالذات است و معلوم بالذات، ماهیت وجود دارد؛ همانگونه که معلوم بالعرض و عالم (نفس) ماهیت وجود دارند. معلوم بالذات از حیث ماهیت، عین معلوم بالعرض و از حیث وجود غیر او است؛ همانگونه که از حیث ماهیت، غیر عالم است. سخن اکنون در اتحاد آن با عالم از حیث وجود است.

ب) اقسام اتحاد: ۱ - اتحاد موجودی با موجود دیگر به این معنی که دو وجود دو موجود، یک وجود گردند. ۲ - اتحاد مفهوم یا ماهیتی با مفهوم یا ماهیتی دیگر به این گونه که مفهوم یا ماهیتی، عین مفهوم یا ماهیتی دیگر شود؛ به گونه‌ای که حمل اولی ذاتی میان آنها منعقد گردد. ۳ - موجودی از درجه ضعف وجود حرکت کند و وجود آن شدید گردد، به حدی که مفهوم و ماهیتی که پیشتر بر آن صادق نبود، اکنون صادق کند. وجه اول و دوم محال و وجه سوم ممکن بلکه واقع است؛ زیرا همه معانی متفرق در جماد، نبات و حیوان در یک انسان جمع و بر آن صادقند. (همانجا، ۳۲۴/۳؛

نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ۳/۲۹۵؛ حسن زاده آملی، ص ۱۷۰).

ج) ادله قول به اتحاد: اثبات اتحاد نفس ناطقه عالم با معلوم بدان معنی که صدرالمتألهین قایل است، دارای دو مرحله است: نخست اثبات می شود که خود صورت معقول عالم به خود است و در مرحله دوم مبرهن می گردد که نفس ناطقه عالم به آن صورت با آن صورت از حیث وجود متحد است.

مرحله نخست: ۱ - برهان تضایف: اگر عالم با معلوم بالذات متحد نباشد، انفکاک معلوم بالفعل از عالم بالفعل لازم می آید و لازم باطل است؛ چون عالم و معلوم متضایفند و متضایفین در وجود و عدم، قوه و فعل متکافئند.

ملازمه را به دو وجه می توان بیان کرد: نخست آنکه وجود نفسی محمولی صورت معلوم به اتفاق حکیمان عین وجود او برای عالم و معلومیت است. وجه دیگر آنکه صورت علمی، ممکن است معلوم شود چون موجود است و هر چیزی که برای موجود مجرد ممکن به امکان عام باشد، بالفعل است؛ زیرا فاعلیت فاعل تام است و مجرد حالت انتظار ندارد چون قوه و استعداد در آن وجود ندارد. پس معلوم بودن برای صورت علمی با قطع نظر از غیر خود او بالفعل است و اگر با قطع نظر از غیر خود او عالم بالفعل وجود نداشته باشد، لازم می آید معلوم بالفعل بدون عالم بالفعل پس عالم بالفعل وجود دارد و آن جز خود معلوم بالفعل که صورت علمی و عین علم و نور و ظهور است، چیزی دیگری نیست.

در این استدلال نخست به تضایف، وجود عالم بالفعل در فرض وجود معلوم بالفعل اثبات شده است و سپس با این فرض که با قطع نظر از غیر صورت علمی، عالم بالفعل وجود دارد، به اتحاد معلوم و عالم رسیده اند و در نتیجه یک مرتبه و درجه از وجود - وجود صورت علمی - را به عالم و معلوم منسوب دانسته اند.

۲) عالم بالذات با علم متحد است؛ زیرا مصداق حقیقی بدون واسطه در عروض و حیثیت تقییدی هر مشتقی، مبدأ اشتقاق او است؛ مانند وجود که موجود بالذات

است و علم با معلوم بالذات متحد است. پس عالم بالذات با معلوم بالذات متحد است. این دلیل خالی از ایراد نیست؛ زیرا شرط مصداق بودن مبدأ اشتقاق برای مشتق و عالم بودن، قیام به ذات است و قیام به ذات، نیازمند به اثبات است. (۳) معقول، مجرد قائم به ذات است و هر مجرد قائم به ذات، عاقل است؛ پس معقول، عاقل است.

این قیاس از حیث صغری مخدوش است؛ چون قدر مسلم این است که معلوم مجرد از ماده است و نه مجرد قائم به ذات. (۴) ادراک کلیات مشاهده عقول عرضی است و عقول عرضی مجرد قائم به ذاتند و هر مجرد قائم به ذات، عاقل است.^۱ صفرای این قیاس موقوف بر وجود عقول عرضی است و عقول عرضی ثابت نیست؛ چنانکه گذشت.

تا اینجا مرحله اول بحث تمام شد و بر فرض تمام شدن ادله مذکور، ثابت می شود که خود صورت علمی هم معلوم بالذات بالفعل است و هم عالم و غیر او به او عالم و معلوم می گردد.

مرحله دوم: اکنون باید اثبات شود که نفس ناطقه عالم به آن صورت علمی از حیث وجود، عین آن صورت علمی و متحد با او است و این مدعی به سه وجه اثبات می شود:

الف) با فرض عالم بودن نفس به آن صورت معلوم عالم به خود، اگر نفس از حیث وجود عین صورت نباشد، لازم می آید وجود «فی نفسه» صورت علمی هم برای خود او باشد و هم برای نفس ناطقه عالم به او، چون وجود نفسی آن صورت برای

۱. برای اطلاع بیشتر در این باره بنگرید به تعلیقه حکیم حاج ملاهادی سبزواری بر *اسفار اربعه*، ج ۳، ص ۳۲۰.

عالم است و عالم آن هم خود اوست و هم نفس ناطقه پس وجود «فی نفسه» آن عین وجود او «لنفسه و لنفس ناطقه» است پس یا دو وجود «فی نفسه» دارد، یکی برای خود او و دیگری برای نفس ناطقه و یا یک وجود «فی نفسه» هم لنفسه است و هم لغيره؛ هر دو فرض محال است پس نفس ناطقه از حیث وجود، عین آن صورت علمی است (لاهیجانی، ص ۲۵۵).

ب) نفس ناطقه در ابتدای وجود، عالم بالقوه است و برای عالم بالفعل شدن نیازمند افاضه حقیقتی است که بالذات بالفعل باشد و آن حقیقت مُفاض همان صورت علمی است که عین علم، معلوم و عالم است و اگر رابطه آن حقیقت مفاض با نفس ناطقه، اتحاد وجودی نباشد، نفس به همان حالت عالم بالقوه بودن حقیقتاً باقی می ماند و اتّصاف آن به عالمیت به دقت عقلی، عَرَضی و به گونه مجاز است؛ نظیر اتّصاف ماهیت به موجودیت بنا بر اصالت وجود.

ج) نفس ماده یا به منزله ماده و صورت معلوم، صورت یا به منزله صورت است؛ زیرا نفس در ابتدای وجود خالی از همه معلومات است و به تدریج دارای آنها می شود و وجدان امری پس از فقدان او بر قوه و استعداد موقوف است. از سوی دیگر ماده و صورت متحدند؛ زیرا از حیث ماهیت و ذات عین جنس و فصلند و جنس و فصل در وجود متحدند چون بر یکدیگر و بر نوع حمل می شوند و نیز وجود صورت «فی نفسه» برای ماده است و وجود شیء برای شیء به واسطه ربط موجود بین آن دو، مقتضی نوعی اتحاد است (سبزواری، ص ۳۷).

نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

مقدمه: مانع و شرط معلوم شدن: در اینکه صورتهای منطبع و حال در ماده و عوارض حال در جسم به علم حصولی، معلوم و به وجود ذهنی موجود نمی شوند بحثی نیست. در وجه آن گفته اند: «حلول در ماده خارجی مانع و تجرّد از آن شرط

مطلق ادراک است (ابن سینا، *التعلیقات*، صص ۷۷ و ۱۵۴ و ۱۱۹؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ۲/۳۲۴ و ۳۱۵).

حکیم ملاحظه می‌نویسد: «مدار تعقل و ادراک امور خارجی بر تبدیل وجود اذنی به وجود اشرف است و ادراک موجود مادی محض اصلاً امکان ندارد».

علامه طباطبایی (*نهایه الحکمه*، ص ۲۱۱) در این باره می‌نویسد: «صورت علمی به هر گونه‌ای که فرض شود، مجرد از ماده و برهنه از قوه است؛ چون از آن حیث که معلوم است، فعلیتی است که قوه شیئی در آن نیست و خواص لازم ماده را مانند انقسام، زمان و مکان ندارد».

شرط عالم شدن: شرط عالم شدن علاوه بر مجرد از ماده، مجرد از موضوع است؛ یعنی باید «وجود عالم فی نفسه لنفسه» باشد؛ زیرا اولاً هر عالمی علم به خود دارد و علم او به خود حضوری است. چنانکه گذشت یعنی ظاهر لنفسه است؛ پس وجود او فی نفسه لنفسه است.

و ثانیاً اگر عالم، موضوع داشته باشد (وجود او لغیره باشد)، لازم می‌آید معلومات او برای موضوع او باشند؛ چون حال در امر حال در شیئی، حال در آن شیء است. پس عالم در حقیقت موضوع آن است نه آنکه فرض شده عالم است و این خلف است. اجمالاً در معلوم شدن مجرد از ماده شرط لازم و کافی است ولی در عالم شدن علاوه بر مجرد از ماده، مجرد از موضوع شرط است و به قول شیخ اشراق علاوه بر مجرد از ماده و موضوع نور بودن معتبر است و هر عالمی، نور مجرد محض است (سهروردی، ۲/۱۱۴).

اساس ادله گذشته در مرحله اول این است که صورت معلوم، معلوم بالذات است یعنی وجودش فی نفسه عین وجود او برای عالم است و در معلوم شدن نیازمند به واسطه در عروض و حیثیت تقییدی نیست و معلوم بودن او عین موجود بودن او است و موجود بودن او مسلم و مفروض است. ولی در همین مقام دو فرض متصور است:

یکی اینکه وجود او لِنفسه و قائم به ذات باشد و دیگر اینکه وجود او لغيره و قائم به موضوع (عاقل) باشد و عالم بودن او بر ثبوت فرض اول موقوف است و چنانکه بیان شد، از ادله گذشته این فرض ثابت نمی‌شود.

به بیان دیگر موجود بودن صورت معلوم، مفروض و مسلّم است و اینکه وجود او عین معلومیّت او است (معلوم بالذات است) مورد اتفاق است؛ ولی اینکه وجود او لِنفسه است و قائم به ذات و جوهر است، معلوم نیست؛ چون محتمل است که وجود او لغيره باشد.

این فرض که صورت با قطع نظر از غیر، معلوم است، مساوی این است که با قطع نظر از غیر موجود است. در صورتی که اگر وجود او لغيره باشد، قطع نظر از غیر به معنای فرض عدم آن، ملازم با قطع نظر از صورت معلوم و فرض عدم او است؛ همانگونه که قطع نظر از علت فاعلی و فرض عدم آن، مساوی انتفای معلول است. وجود صورت علمی در صورتی که لغيره باشد، وابسته به معروض است؛ مانند وجود فعل که وابسته به فاعل است و به هیچ وجه قابل اشاره مستقل از اشاره به معروض نیست و اصلاً بدون معروض وجود ندارد تا معلوم باشد و مستلزم عالم گردد.

و نیز اگر صورت معلوم عالم باشد، یا باید وجود او «فی نفسه لِنفسه» (جوهر) باشد و یا در عالم بودن تجرّد از موضوع شرط نباشد و هر دو فرض باطل است؛ زیرا لازمه فرض اول این است که صورت علمی عرض، جوهر قائم به ذات و وجود او لِنفسه باشد و لازمه فرض دوم این است که ظاهر و حاصل برای غیر ظاهر و حاصل برای خود باشد.

صورت معلوم بالذات بالفعل دو فرض دارد: یکی قائم به ذات و عالم است و دیگری قائم به غیر است و عالم نیست و با ادله مذکور، عالم بودن صورت علمی ثابت نمی‌گردد. پس مرحله اول تمام و ثابت نیست و وقتی که مرحله اول ثابت نشد، مرحله دوم از طریق وجه اول و دوم ثابت نمی‌شود؛ زیرا این دو وجه بر عالمیّت صورت معلوم موقوف است و عالمیّت آن ثابت نیست و وجه سوم نیز مخدوش است؛

زیرا حقیقت نفس ناطقه از آغاز خلقت آن، حیّ و مُدرک خود به علم حضوری است. به دیگر سخن، عین سنخ حیات و ادراک و نور و ظهور است و از حیث مراتب پیشین در ماده، نفس ناطقه انسانی نیست؛ پس نفس انسانی از آغاز خلقت مجرد است، چون حیّ مُدرک است. این حقیقت مُدرک حیّ تشخیص ویژه‌ای دارد و شخص و موجود خاصی است؛ خواه صور ادراکی برای آن حاصل گردند و خواه حاصل نگردند و نیز شخصیت نفس محفوظ است و بقایا فَنای صورتهای حاصله، دخلی در این امر ندارند. این ویژگی، ویژگی عارض و معروض است، نه ویژگی ماده و صورت یا اتحاد؛ به این معنا که یک درجه وجود منسوب به نفس و صورت مدرکه باشد.

وانگهی لازمه اتحاد، اتحاد واجب و ممکن است؛ چون ممکن به وجود عینی، معلوم بالذات حضوری برای واجب است. پس باید هم عالم به خود باشد و هم عین واجب که عالم به او است باشد و لازم باطل است؛ چون آن درجه‌ای از وجود که علم و معلوم و عالم است یا هم منسوب به واجب است و هم به ممکن، یا فقط منسوب به واجب است و یا فقط منسوب به ممکن است و لازمه فرض اول اتحاد غنا و فقر و لازمه دوم، انحصار هستی در واجب و نفی وجود ممکن است و هر دو لازم باطلند. پس فرض سوم حق است و اتحاد به معنایی که صدرالمتألهین قایل است، درست نیست و رابطه معلوم با عالم، یا رابطه فعل با فاعل است و یا رابطه عارض با معروض. عارض با معروض یک نحو اتحاد وجودی دارند؛ اما نه به آن معنایی که از عبارات ملاحظه‌شده مستفاد است. وجود معلوم با قطع نظر از عالم معقول نیست و خروج نفس از قوه عاقلیت به فعلیت آن ممکن است به اشتداد وجودی حیث عاقلیت که عین نفس است باشد و همراه با وجود معلوم برای نفس حاصل شود، نه به عین وجود معلوم.

شاید این فرمایش خداوند متعال در قرآن کریم که فرمود: «وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» و نیز آیه: «وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يُتَوَفِّيكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» مؤید مدعای ما باشند.

- حاصل آنچه در این نوشتار به عنوان نقد بر نظریه ملاحظه‌آمده، امور ذیل است:
- ۱ - نفس نمی‌تواند فاعل مدرکات جزئی باشد.
 - ۲ - مُثُل افلاطونی که اساس نظریه ایشان در ادراک کلیات است، ثابت نیست.
 - ۳ - قول به عدم عالم عقل اصغر با قول به وجود کشوری خاص برای نفس و عالم علمی شبیه عالم عینی شدن آن، سازگار نیست.
 - ۴ - عالم بودن خود صورت علمی و اتحاد نفس ناطقه با آن تمام نیست.

منابع و مأخذ

- آملی، محمدتقی؛ *درر الفوائد*، چاپخانه مصطفوی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *التعلیقات*، حقیقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن؛ *دروس اتحاد عاقل به معقول*، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ق.
- زنوزی، ملا عبدالله؛ *اللمعات الالهیه*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۹۷ق.
- سبزواری، ملا هادی؛ *شرح منظومه*، کتابفروشی مصطفوی، قم.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد اول و دوم، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، به همراه تعلیقات حاج ملا هادی سبزواری و علامه طباطبایی، شرکه دار المعارف الاسلامیه، بیروت.
- _____؛ *الشواهد الربوبیه*، مطبعه دانشگاه مشهد، ۱۳۸۶ق.
- _____؛ *المسائل القدسیه*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *بدایه الحکمه*، مطبعه مهر استوار، قم.
- _____؛ *نهایه الحکمه*، مرکز الطباعة والنشر فرع دارالتبلیغ الاسلامی، قم.
- فخر رازی، فخر الدین محمد بن عمر؛ *المباحث المشرقیه*، به تصحیح محمد معتصم بالله

تابستان ۸۱ بررسی و نقد نظریه صدر المتألهین در ارتباط معلوم با علم

بغدادی، دارالکتاب العربی، بیروت.

- فخر رازی؛ *المطالب العالیة من العلم الالهی*، الطبعة الأولى، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

- فروغی، محمدعلی؛ *سیر حکمت در اروپا*، چاپ چهارم، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۶۸ش.

- لاهیجانی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، کتابفروشی زوار، مشهد.

- مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، الطبعة الثانية، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.

- نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، مؤسسه انتشارات فراهانی.