

علم صدرايي در نسبت با رای انطباق و انقلاب

حسین یزدی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۲۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۶)

چکیده

مسئله ادراک انسان از طریق حصول موجود ذهنی و نسبت حلولی آن با نفس و علم حضوری نفس به موجود ذهنی و انطباق تصویر ذهنی با حقیقت خارجی پاسخی است که از سوی ابن‌سینا در برابر سوال از چگونگی علم به محسوسات خارجی مطرح شده است. این مقاله در پی چرایی تغییر این تحلیل در حکمت متعالیه به نظریه شهود خارج توسط نفس در مرحله اول و تولد موجود ذهنی از نگاه استقلالی به علم حضوری در مرحله دوم است. مابین دوره بوعلی و ملاصدرا فلاسفه‌ای ظهور کرده‌اند که به نظرنویسنده - برخلاف نظر مشهور - اهتمام به رفع اشکال از رای بوعلی داشته‌اند و برایشان رقیب نظریه بوعلی نبوده است لکن به آراء ایشان نیز اشکالات دیگری وارد است. نگارنده برای بررسی چرایی پیش گفته به سیر تاریخی اما نقادانه این آراء از بوعلی تا صدرالمتالهین می‌پردازد و چرایی تغییر مختصات تحلیل شناخت محسوسات خارجی در فلسفه ملاصدرا مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: موجود ذهنی، انطباق، حکایت، علم.

۱. استادیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛

Email: h_yazdi@iautnb.ac.ir

مقدمه

شناخت انسان از خارج چگونه انجام می‌شود؟ هویت آنچه به ذهن می‌آید و موجود ذهنی نام گرفته است چیست و اساساً چه میزان جنبه واقع‌نمایی نسبت به بیرون دارد؟ پاسخ به این سوال به هر کیفیت و نظریه‌ای باشد، با این چالش از دور، همه خواص آن از جمله سوزاندگی به ذهن منتقل نمی‌شود ولی ما به تجربه گذشته می‌دانیم آتش می‌سوزاند. این امر نشان می‌دهد که تصویر ما از آتش دوردست، تصویر منطبق و یا حکایت‌کننده از همه حقیقت‌شیء خارجی نیست چون در این فاصله مکانی، ادراکی از گرمای آن نداریم درحالی‌که آتش خارجی گرم است و نمی‌توانیم بگوییم آتش نزدیک به جهت احساس حس لامسه، گرم است اما در گرمای آتش خارجی شک داریم؛ بلکه یقین داریم که آتش خارجی گرم است اما گرمای آنرا تصور نمی‌کنیم چون گرما همراه تصویر به ذهن منتقل نشده است و حس لامسه هم از دور احساسی از گرمای آتش ندارد. در اینصورت سوال اینست که میزان حکایتگری موجود ذهنی از عین خارجی چه میزان است؟

مهم آنکه اگر یک ویژگی از خارج به ذهن منتقل نشود، نمی‌توان با قاطعیت گفت که سایر ویژگی‌ها حتماً به صورت کامل منتقل شده‌اند لذا با عدم انتقال یک ویژگی عینی به ذهن دامنه شک نسبت به واقع‌نمایی تصویر ذهنی گسترده‌تر می‌شود. در اینجا منظورمان از تصویر، آن چیزی است که توسط حواس پنجگانه درک می‌شود و لزوماً منحصر در قوه بینایی نیست.

از سوی دیگر آیا درک ذاتیات شیء خارجی (ذاتیات ایساغوجی) از راه مشاهده و حصول وجود ذهنی امکان‌پذیر است و آیا می‌توانیم مدعی باشیم که حقیقت شیء را از طریق مشاهده و جمع حواس پنجگانه شناخته‌ایم؟ هیچ فیلسوفی ادعای مشاهده و یا درک حصولی مستقیم ذاتیات ایساغوجی را نکرده است؛ آنچه مشاهده می‌نماییم همه اعراض مختلف اشیاء خارجی می‌باشند و با تأمل عقلی پی به ذاتیات ماهیت شیء خارجی می‌بریم. با ملاحظه این نکته دوباره همین سوال مطرح می‌گردد که واقع‌نمایی تصویرذهنی از حقیقت خارجی چه میزان است؟

ابن سینا که جلوتر نظریه‌وی را بررسی می‌نماییم به حلول تصویر ذهنی از شیء خارجی در نفس و علم حضوری نفس به موجود ذهنی و تطابق کامل تصویر ذهنی با موجود خارجی معتقد است. رای او را با سوالات پیش‌گفته مورد بررسی قرار می‌دهیم. براساس نظریه او (انطباق تصویر ذهنی با عین خارجی) چرا سوزاندگی آتش دوردست

به ذهن منتقل نمی‌شود. همچنین آیا تصویر ذهنی حکایت از ذاتیات شیء خارجی می‌کند؟ می‌دانیم که تصویر ذهنی فقط اعراض را نشان می‌دهد. ذاتیات از روی تصویر تنها درک نمی‌شود بلکه تامل عقلی به آن اضافه شده است. در خارج جوهر داریم اما یک تصویر عرضی از آن در ذهن نقش بسته است. اینها پرسشهایی است که در برابر نظریه بوعلی قرار دارد.

به جهت اشکالاتی که در نظریه بوعلی پاسخ داده نشده است و در ذیل بدانها بیشتر اشاره خواهد گردید، فیلسوفان پس از وی با حفظ اعتقاد به همان نسبت حلولی تصویر ذهنی با نفس بوعلی به ارائه نظرات تکمیلی و اصلاحی اقدام کرده‌اند تا این اشکالات نسبت به تصویر ذهنی مرتفع گردد. گرچه توانسته‌اند برخی اشکالات قبلی را برطرف نمایند اما خود دچار اشکالات جدیدی شده‌اند که نشان می‌دهد بستر پذیرش نسبت حلولی تصویر با نفس نتوانسته است بستر مناسبی برای ارائه یک نظریه بی‌اشکال باشد. لذا ملاصدرا دست به تغییر اساسی هندسه تحلیل می‌زند و تحلیل مشاهده را برعکس روند تحلیل ابن سینا می‌کند و مختصات تحلیل رویت را از ابتدا از علم حصولی به علم حضوری تغییر می‌دهد و علم حصولی را از علم حضوری حاصل می‌کند (دقیقا برعکس آنچه بوعلی می‌گفت. اما صدرالمتهلین شیرازی با بوعلی در یک چیز مشترک است: ادراک من منطبق با جهان خارج است). هدف از این مقاله که پژوهشی بنیادی است علت چرایی تغییر هندسه تحلیل توسط ملاصدراست. طبیعی است برای بررسی دقیق این امر باید سیر تحول تاریخی نظریه از بوعلی به ملاصدرا بررسی گردد و بهترین کار بررسی انتقادی سیر تاریخی است تا مقاله پختگی بیشتری پیدا کند لذا به ارزیابی سیستماتیک و پارامتریک نظریه‌ها از بوعلی به بعد می‌پردازیم تا به تحلیل بنیادی آخرین نظریه یعنی نظریه ملاصدرا برسیم و این سوال را بررسی نماییم که آیا نظریه صدرالمتهلین، نظریه‌ای تکمیلی برای آراء پیش از خود است و یا اینکه مختصات تحلیل متفاوتی دارد؟ اگر مختصات تحلیل متفاوتی دارد چرا دست به تغییر مختصات تحلیل زده است؟ آیا امکان ترمیم و تکمیل آراء گذشته نبود که مختصات تحلیل در نظریه او تغییر اساسی کرده است؟ همه اینها بیانهای متفاوت از یک مسئله هستند: تفاوت نظر ملاصدرا با نظر بوعلی در این مسئله چیست و چرا صدرالمتهلین نظری به این حد متفاوت ارائه داده است (سوال مشخص پژوهش این مقاله).

پیشینه تحقیق

فلاسفه در ایران در برابر مسئله ادراک محسوسات

همانطور که می‌دانیم بحث وجود ذهنی در فلسفه یونان سابقه ندارد و فلاسفه در ایران، متقدمین در ورود به بررسی این مسئله می‌باشند (نک: مطهری، مجموعه آثار، ۲۱۸/۹؛ جوادی آملی، رحیق مختوم، ۵۳/۴). در برابر سوال از نحوه ادراک محسوسات توسط انسان، پاسخ روشنی بوعلی ارائه داده است و آن اینست که تصویری از شیء خارجی در ذهن نقش می‌بندد که این تصویر ذهنی مطابق با حقیقت شیء خارجی است (نک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۳۰۸/۳). اما در طول زمان اشکالاتی به این نظریه شد که چون اشکالات جدی بود فلاسفه بعدی را به تعمق بیشتر وادار نمود. لذا نظریه های مختلفی به عرصه آمد. ارزیابی این نظریه ها می تواند ما را به درک بهتر سیر آراء و فهم عمیق تر آخرین نظریه یعنی نظریه ملاصدرا و چرایی ظهور آن و چرایی تغییر هندسه تحلیل در دیدگاه وی در مسیر پژوهش برساند و یا می‌تواند خواننده را به یکی از نظریه های سابق متمایل سازد تا با تلاش علمی و تاملات فکری آنرا نسبت به اشکالات مطروحه ترمیم نماید. شایان ذکر است ما در اینجا صرفاً در برابر سوال از نحوه ادراک مفاهیم حقیقی و معقولات اول قرار داریم و نحوه ادراک آنها را بررسی و تحلیل می‌نماییم. قبلاً درباره تحلیل نحوه ادراک معقولات ثانی در مقاله دیگری از این قلم در نشریه معرفت فلسفی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی قم بحث کرده‌ایم.

برای بررسی سیستماتیک و نه شاخه به شاخه پریدن در مطلب، در ابتدا لازم است چند شاخص و پارامتر اصلی مطرح گردد تا بوسیله آنها ارزیابی روشمند صورت پذیرد:

۱. **مختصات نظریه مطرح شده:** در برابر سوال از نحوه ادراک محسوسات خارجی، مختصات پاسخ و نظریه مطرح شده در کجا قرار دارد؟ به عبارت دیگر نظریه مطرح شده، می‌خواهد شناخت از خارج را با علم حصولی توضیح دهد یا با علم حضوری یا هر دو؟ آیا به همه موارد اشاره کرده است یا اینکه برای بخشی از ادراکات انسان تئوری دارد؟

۲. **عامل مشترک میان ذهن و عین:** در نظریه مطرح شده، آیا عامل مشترک میان شیء خارجی و تصویر ذهنی همان ماهیت است یا اینکه مماثل ماهیت خارجی در ذهن نقش می‌بندد یا اینکه اساساً ماهیت متفاوتی از ماهیت خارجی در ذهن نقش می‌بندد؟ در صورت اخیر، عامل اشتراک میان موجود ذهنی و عینی چیست؟ اگر عامل پیوند و اشتراکی میان ذهن و عین وجود نداشته باشد چه دلیلی هست که این موجود

ذهنی، موجود ذهنی همان حقیقت خارجی باشد؟ اگر عامل مشترکی وجود نداشته باشد هر فردی می تواند ادعا کند که تصویر ذهنی من حاکی از همان حقیقت واحد خارجی است که فرد دیگری طور دیگری آنرا می بیند که در اینصورت می توان ادعا نمود یک نفر مکعب خارجی را کره می بیند و دیگری استوانه و دیگری مخروط و همه هم درست می بینند! در اینجا عدم وجود عنصر و یا عناصر مشترکی میان عین و ذهن، به جای آنکه گویای علم ما به خارج باشد گویای جهل ما نسبت به خارج خواهد بود چراکه عنصر رابط و مشترکی میان ذهن و عین وجود نخواهد داشت. پس تبیین روشن نظریه از عامل مشترک میان عین و ذهن مهم است.

۳. تناسب مختصات نظریه یعنی پارامتر اول با عامل مشترک میان عین و

ذهن یعنی پارامتر دوم: آیا تحلیلی که نظریه در برابر سوال اول ارائه می دهد با عامل مشترکی که در برابر سوال دوم بیان می کند تناسب دارد؟

۴. سازگاری درونی: آیا نظریه مطرح شده از سازگاری درونی میان اجزای خود برخوردار است یا اینکه نظریه خودستیز است؟

۵. ادراک ذاتیات: آیا نظریه مطرح شده می تواند نحوه ادراک ذاتیات شیء خارجی توسط انسان را تبیین نماید یا فقط برای ادراک اعراض کاربرد دارد؟

۶. تطابق نظریه فلسفی با واقعیات علوم طبیعی: طبق فیزیک و فیزیولوژی

انسان، نور به شیء خارجی تابیده و انعکاس آن از عدسی چشم عبور کرده و تصویری از شیء خارجی روی شبکیه نقش می بندد. چشم می بیند اما نمی فهمد و تصویر به صورت پالسهای از طریق اعصاب چشم به مغز منتقل می گردد و مغز متوجه شیء در خارج می شود. آنچه می تواند ببیند چشم است اما نمی فهمد و آنچه می تواند بفهمد مغز است اما نمی بیند؛ مجموع عملکرد چشم و اعصاب و مغز است که مشاهده نام دارد. باید نظریه های ادراک در فلسفه تناسب با واقعیات در فیزیک داشته باشند و نمی توانند امری جدا طراحی گردند و منکر آمدن اصل تصویر به چشم شوند.

نظریه ابن سینا

بوعلی شناخت انسان از محسوسات خارجی را از طریق علم حصولی می داند و صراحتاً به وجود ذهنی معتقد است و تصویر حاصل در ذهن را مطابق با حقیقت خارجی می داند. وی می گوید "المعلوم بالحقیقه هو نفس الصورة المنتقشه فی ذهنک و اما الشیء الذی

تلك الصورة صورته فهو بالعرض معلوم. معلوم در حقیقت همان صورت نقش بسته و حاصل در ذهن می‌باشد و صورت خارجی از درک صورت ذهنی ادراک می‌گردد" (ابن سینا، المنطق من کتاب الشفاء، ۱۸۹). در جای دیگر می‌فرماید "المعنى العام لا وجوده فى الاعيان بل وجوده فى الذهن كالحيوان مثلا فاذا تخصص وجوده كان اما انساناً او حيواناً آخر. معنای کلی در خارج وجود ندارد بلکه در ذهن موجود است مانند حیوان کلی که هنگام تخصص، به صورت انسان و یا حیوان مشخص و واحدی پدید می‌آید" (همان، ۱۸۲) لذا ما از طریق مشاهده، به شیء جزئی خارجی شناخت پیدا می‌کنیم و در ذهن به معنای کلی می‌رسیم. همچنین می‌گوید "العلم هو حصول صور المعلومات فى النفس و ليس يعنى به ان تلك الذوات تحصل فى النفس بل آثار منها و رسوم. علم، حصول صور اشیا خارجی در نفس می‌باشد به این معنا که آثار آن در نفس حاصل می‌شود و خود شیء خارجی امکان انتقال به نفس انسان را ندارد" (همان، ص ۸۲). از این جملات روشن است ابن سینا علاوه بر اعلام وجود ذهنی، نسبت تصویر ذهنی به نفس را حلولى و حلول موجود ذهنی در نفس می‌داند. او حتی تصویر ساخته شده ذهنی از غایت را عامل حرکت می‌داند یعنی تصریح به وجود ذهنی دارد "الشیء قد يكون معلولا باعتبار وجوده ... و اما من حيث وجوده فقد يكون يتعلق بعلة اخرى ... و تلك هي العلة الفاعليه او الغائية التي هي علة فاعليه لعلیه العلة الفاعليه ... تصور غایت در افعال ارادی، علت فاعلی برای فاعل فعل است" (همو، الاشارات و التنبيهات، ۱۳/۳) طبیعی است که تصویر غایت در ابتدای حرکت، مستقیماً از خارج نیامده است بلکه حاصل تاملات عقل در درک انتهای حرکت براساس فعلیت موجود می‌باشد.

بوعلى با عبارات بالا به اصل بودن وجود ذهنی اشاره می‌کند لکن با این عبارت به ماهیت آن می‌پردازد: "ادراك الشیء هو ان تكون حقیقته متمثله عند المدرک يشاهدنا ما به یدرک فاما ان تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرک اذا ادرك فيكون حقیقه ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجه مثل كثير من الاشكال الهندسيه بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت فى الهندسه مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقیقته مرتسما فى ذات المدرک - غير مباین له و هو الباقي. ادراك عبارت است از وجود ذهنی منطبق با حقیقت خارجی و یا مماثل و حاکی از آن که مابینتی با حقیقت خارجی ندارد" (همان، ۳۰۸). در این عبارت ابن سینا به تطابق موجود ذهنی و عینی از جهت ماهیت اشاره می‌کند (تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء...).

ارزیابی پارامتریک: مشخص است که رای بوعلی در مورد پارامتر اول یعنی نحوه ادراک محسوسات، بر علم حصولی استوار است و صریح است. در برابر پارامتر دوم یعنی عامل مشترک میان عین و ذهن، خود ماهیت را عینا عامل مشترک می‌داند. البته رای او در عامل مشترک میان عین و ذهن در برابر پرسش مهمی قرار دارد و آن اینکه چطور ماهیت جوهر خارجی وقتی به ذهن می‌آید تبدیل به کیف نفسانی می‌شود و از جنس عرض می‌گردد؟ این چه نوع عینیت و اشتراکی میان عین و ذهن است؟ چطور کیف نفسانی، عین ماهیت جوهر خارجی است؟ عامل اشتراک میان موجود ذهنی و عینی در اینجا کجاست؟ در مقام پاسخ، بوعلی تاکید بر قید در خارج بودن در تعریف جوهر و عرض می‌کند و جوهر و عرض بودن را در تصویر ذهنی دخیل نمی‌کند تا بتواند ارتباط میان موجود ذهنی و عینی را برقرار نماید. به عبارت دیگر ابن سینا معتقد است تعریف جوهر، ماهیت لا فی موضوع در خارج است و تعریف عرض، ماهیت فی موضوع در خارج می‌باشد. از این رو اینکه یک ماهیت جوهری خارجی در ذهن فی موضوع شود و کیف نفسانی گردد اشکالی بروز نخواهد کرد و این کیف نفسانی اتحاد مفهومی با آن جوهر خارجی دارد. وی می‌گوید "با توجه به اینکه در تعریف جوهر، در موضوع نبودن معلق به قید در خارج بودن است و بطوریکه جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نیست و همین روش برای عرض هم وجود دارد و در خارج، در موضوع می‌باشد لذا منافاتی نیست که یک شیء در خارج جوهر و در ذهن عرض باشد" (همو، الاهیات شفا، ۱۴۵). لکن باید گفت تاکید بر قید در تعریف، تاثیری بر واقعیت ندارد و باز هم این سوال مطرح است که چطور یک ماهیت عرضی از یک حقیقت جوهری حکایت می‌کند و یا بر آن منطبق است؟ در علم و ادراک صرفا به دنبال اتحاد مفهومی نیستیم بلکه علم قرار است از تمام حقیقت معلوم حکایت نماید. اینکه گفته شود عرض در مفهوم خود حکایت از جوهر به صورت مفهومی می‌کند و این اتحاد مفهومی عامل حکایت شده است وقتی قابل پذیرش است که شباهت مصداقی نیز وجود داشته باشد و الا چطور دو مفهوم یکی می‌شوند وقتی مصداقها تفاوت اساسی دارند؟ چطور یک عرض حکایت از یک جوهر می‌کند؟ به دلیل همین اشکال، نظریات دیگری پس از بوعلی برای پاسخگویی به همین اشکال وجود عامل مشترک به عرصه آمدند تا به تبیین پیوستگی مسیر عین خارجی تا موجود ذهنی اقدام نمایند و این پیوستگی در واقعیت باشد نه در مقام تعریف و تصور. با توجه به اشکالاتی که در پارامتر دوم به نظریه بوعلی مطرح است، مشکل به

پارامتر سوم نیز انتقال می‌یابد. در مورد پارامتر چهارم، اشکالی در مورد نظریه بوعلی وجود دارد که جلوتر در بررسی نظریه شبیح بیان خواهیم کرد. در مورد پارامتر پنجم، نظریه بوعلی در برابر سوال از چگونگی ادراک ذاتیات شیء خارجی ساکت است و اشکال همچنان پابرجاست و نشان نمی‌دهد ذاتیات شیء خارجی از طریق حصول تصویر ادراک شوند. در مورد پارامتر ششم، ناسازگاری میان نظریه بوعلی و قواعد طبیعی مشاهده نمی‌شود.

دو نظریه اصلاحی با اهتمام هر دو به تغییر "انطباق" به "حکایت"

پس از بوعلی، دو نظریه شبیح و انقلاب به صحنه تحلیل قدم گذاشته‌اند. حسب سنت فلسفی در موضوعات مختلف، این دو نظریه آرای رقیب با نظریه بوعلی تلقی شده‌اند (نک: جوادی آملی، ۸۷/۴) لیکن نویسنده معتقد است و نشان خواهد داد این دو رای برای اصلاح و تکمیل نظریه بوعلی به میدان آمده‌اند هرچند نتوانستند نظریه نهایی بی‌مشکلی را به کرسی بنشانند اما رقیب رای ابن سینا نیستند. این دو نظریه که در ذیل به آنها خواهیم پرداخت در عین اعتقاد به حصول تصویر در ذهن و نسبت حلولی تصویر با نفس (اساس نظریه بوعلی) معتقدند هنگام علم ما به شیء خارجی، چیزی در ذهن موجود می‌شود که به نحوی از شیء معلوم حکایت می‌کند لکن تطابق ماهوی و نیز اتحاد مفهومی موجود ذهنی با شیء خارجی مطرح نیست. به این ترتیب این دو نظریه، راه حل را در تبدیل نمودن انطباق به حکایت دیده‌اند تا مشکل پیش گفته حل شود:

نظریه شبیح

این نظریه که به برخی فلاسفه متقدم نظیر ابوالبرکات بغدادی-قرن پنجم و ششم هجری- منسوب است (نک: لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ۲۲۰؛ مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۲۲۰) و "سابقه ای در فلسفه یونان ندارد" (مطهری، مجموعه آثار، ۲۱۸/۹) اعلام می‌دارد که تصویر ذهنی، شبیحی از موجود خارجی است و در این ابهام شبیحی، لزومی به مطابقت عین و ذهن نیست و صرف حکایتگری کافی است. از اینرو لازم نیست همه ویژگی‌های موجود خارجی یک به یک به ذهن بیایند چراکه شبیحی از موجود خارجی به ذهن آمده است؛ بنابراین سوزاندگی جزو همان خواصی است که به ذهن نیامده است (نک: مطهری، مجموعه مقالات فلسفی، ۲۷۳). بر این اساس "درحین ادراک، شبیحی از ماهیت خارجی به ذهن وارد می‌شود و در آن

حلول می نماید لذا آنچه انسان از جهان خارج ادراک می نماید، ماهیت عینی شیء نیست" (طباطبایی، بدایه الحکمه، ۳۶) و صرفاً تصویری شبیح آلود از حقیقت خارجی به ذهن می آید اما "این تصویر حکایت همیشگی و ثابت از حقیقت خارجی دارد" (لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ۲۱۸؛ طباطبایی، بدایه الحکمه، ۳۶؛ ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ۳۵۰؛ مصباح یزدی، شرح نهاییه الحکمه، ۴۱/۲). به این ترتیب "در این نظریه هر شیء یک واقعیت و ماهیت ثابت خارجی دارد و آنچه به چنگ ذهن می آید شبیحی است که از آن ماهیت حکایت می کند" (صدرالدین شیرازی). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۳۱۴/۱ و تغییر ماهیت نمی دهد.

نظریه شبیح مانند نظریه بوعلی در برابر پارامتر اول، معتقد است ادراک محسوسات خارجی از طریق علم حصولی انجام می پذیرد هرچند در انطباق کامل و مبهم بودن تصویر اختلاف نظر دارد. لکن با توجه به مطالب بالا، اشکال عدم انتقال برخی خواص خارجی از جمله عدم سوزاندگی تصویر ذهنی را رفع نموده است چراکه تصویر مبهم طبیعتاً، همه خواص موجود عینی را ندارد. شایان ذکر است خود نظریه شبیح، با اشکالات دیگری مواجه است که اشارتاً در ذیل خواهد آمد.

نکته مهم دیگر آنکه از نظریه شبیح، برخلاف نقد نویسندگان محترم مقاله "وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا" (جوادی، وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا، ۳۹)، سفسطه لازم نمی آید زیرا سفسطه آنجاست که رابطه ای میان این موجود ذهنی و شیء خارجی نباشد و هر موجود ذهنی بتواند حاکی از هر شیء خارجی باشد در حالیکه اینجا اینگونه نیست و همواره شبیح ثابتی از شیء خارجی مشخص به ذهن می آید [نک: لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ۲۱۸؛ بغدادی، المعتبر فی الحکمه، ۳۴۰/۲] و این شبیح تغییر نمی کند و حاکی از هر چیزی نخواهد بود. پس نظریه شبیح یک نظریه علمی است هرچند دارای اشکال است اما اشکال آن سفسطه نیست و اشکال پیش گفته به نظریه بوعلی را هم ندارد و بر همان اساس نسبت حلولی تصویر با نفس هم بنیان گذاشته شده است.

در بررسی پارامتر دوم می توان گفت در نظریه شبیح، به عنصر مشترک میان عین و ذهن اشاره نشده است اما این قلم معتقد است وجود مماثل برخی اعراض را می توان امر مشترک میان عین و ذهن در این نظریه دانست که می توانسته است در اندیشه فلاسفه معتقد به این نظریه مدنظر بوده باشد. به همین جهت می توان گفت در این نظریه، عامل مشترک میان وجود عینی و ذهنی وجود دارد. وقتی علم به محسوسات، حصولی باشد و

عامل مشترک نیز وجود مماثل برخی اعراض باشد، تناسب میان پارامتر اول و دوم برقرار خواهد بود (پارامتر سوم). مهم تحلیل این آراء است تا نقاط قوت و ضعف روشن گردد تا معلوم شود چرا ملاصدرا اساس تحلیل را بکلی تغییر داده است.

اختلاف ماهوی موجود عینی و ذهنی در نظریه شبیح

ممکن است ادعا شود که منظور طراحان نظریه شبیح، تغایر ماهوی عین و ذهن بوده است و ماهیت ذهنی علاوه بر مبهم بودن، تغایر ماهوی نیز دارد (برای مطالعه بیشتر این سخن می‌توانید به روایت علامه طباطبایی از برداشتهای این متفکران رجوع کنید به: طباطبایی، بدایه الحکمه، ۲۸). در پاسخ باید گفت اینکه ماهیت موجود ذهنی مغایر با ماهیت موجود خارجی باشد، با موضع اولی فلسفه اسلامی در اقرار به حقیقت داشتن خارج در تهافت است چراکه در صورت تغایر ماهوی، ارتباطی میان عین و ذهن برقرار نیست و کسی نمی‌تواند مطمئن باشد حتما چیزی در خارج هست بلکه می‌توان ادعا نمود ذهن از اساس تصویری را ساخته است چون ارتباطی میان ذهن و عین بر این اساس وجود ندارد. تفتازانی - از معتقدین به نظریه شبیح - با بیان "فماهیه الشی اعنی صورته العقلیه مخالفه لهویته العینیه فی کثیر من اللوازم فان الاولی کلیه و مجردة بخلاف الثانیه" (تفتازانی، شرح القاصد فی علم الکلام، ۳۵) ابهام موجود ذهنی نسبت به موجود عینی و نه تغایر ماهوی آن دو را اعلام می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی (نک: حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۴۳) نیز تغایر ماهوی را ذیل نظریه شبیح صحیح نمی‌دانند.

پس تا اینجا نظریه‌ی شبیح ظاهرا اشکالی از سه پارامتر اول را ندارد مضافا آنکه توانسته است اشکال پیش گفته به نظریه بوعلی مبنی بر عدم انتقال همه خواص از عین به ذهن را با مبهم کردن تصویر رفع نماید. این نظریه مانند بوعلی به دنبال اتحاد مفهومی موجود ذهنی و خارجی نیست و اشاره‌ای هم نمی‌کند و اشکال مترتبه بر رای پیش گفته (اتحاد مفهومی) را نیز طبیعتا به دنبال ندارد. پس تا اینجا به نظر می‌رسد نظریه خوبی باشد و نیاز به کاری که بعدا ملاصدرا می‌کند نباشد.

بروز مشکل ناسازگاری درونی نظریه

اشکال نظریه شبیح اینست که "انسان تنها در صورتی می‌تواند این نظریه را بپذیرد و از حاکی (شبیح) به محکی (شیء خارجی) برسد که قبلا علم به آن محکی داشته باشد و

بداند که این، شبیح آن شیء خارجی است در حالیکه بر اساس این نظریه اساسا شناختی از قبل وجود ندارد که بتوان تشخیص داد که این، شبیح همان معلوم خارجی است" (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۴۸؛ مصباح یزدی، شرح نهاییه الحکمه، ۴۲/۲). از این رو این نظریه در برابر پارامتر چهارم، از ناسازگاری درونی برخوردار است.

لکن همین اشکال به نظریه تطابق بوعلی نیز می‌تواند وارد گردد و می‌توان گفت فهم تطابق، فرع بر شناخت اولیه شیء خارجی قبل از علم به آن و درک تطابق ماهوی موجود ذهنی و خارجی است. این نکته اشکالات صرفا معطوف به صرف نظریه شبیح نیست و می‌تواند به نظریه تطابق ماهوی بوعلی نیز وارد گردد.

در بررسی پارامتر پنجم در نظریه شبیح باید گفت، نظریه در برابر سوال از شناخت ذاتیات شیء خارجی ساکت است و پاسخی ندارد و معلوم هم نیست چه استنباطی از این نظریه در برابر پارامتر پنجم صحیح خواهد بود. در بررسی پارامتر ششم هم می‌توان گفت نظریه شبیح سازگاری کامل با قواعد علوم طبیعی ندارد هرچند تهافت کامل هم ندارد. پس اشکال نظریه شبیح در سه پارامتر بعدی است و نتوانست در عین تلاش برای رفع اشکال از نظریه بوعلی، خود نیز بدون اشکال دیگری باشد.

نظریه انقلاب

پس از نظریه شبیح، صدرالدین دشتکی که معتقد به حقیقت داشتن وجود در واجب الوجود و ممکن الوجود می‌باشد نظریه انقلاب را با اعتقاد به نسبت حلولی تصویر در نفس (مبنای نظریه بوعلی) به صحنه علمی آورده است. وی بر این باور است که موجود ذهنی و عین خارجی با یکدیگر تغایر ماهوی دارند زیرا ماهیت تابع وجود است و وجود خارجی امکان ورود به ذهن را ندارد و بر این مبنا تابع او هم امکان انتقال ندارد (نک: دشتکی (صدرالدین)، الحاشیه علی الشرح الجدید للتجريد، ۱۱) از این رو هنگام ادراک، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل نمی‌گردد و با تغییر وجود، ماهیت نیز عملا تغییر می‌کند و در ذهن حاصل می‌گردد لذا در تغییر وجود از خارجی به ذهنی، ماهیت تغییر خواهد کرد (نک: همان). در همین راستا فرزند او غیاث‌الدین دشتکی نیز معتقد است "در فرض اتحاد ماهوی موجود عینی و موجود ذهنی، این اشکال به وجود می‌آید که شیء واحد (ماهیت واحد) در آن واحد در دو جا موجود شود در حالیکه نمی‌تواند در آن واحد یک شیء دو وجود داشته باشد و صورت ذهنی و خارجی دو وجودند" (دشتکی

(غیاث الدین)، کشف الحقایق المحمدیه، ۶۶). به این ترتیب عینیت ماهوی بین موجود ذهنی و عین خارجی برقرار نمی‌گردد لکن ماهیت متفاوت ذهنی ناشی از وجود ذهنی، حکایت از ماهیت خارجی می‌کند (نک: همان) (پارامتر اول). آیا این تفاوت ماهوی به سفسطه پیش گفته منجر نمی‌شود؟ باید بررسی کنیم (ذیل تیترا "نظریه انقلاب در برابر پارامتر دوم (عامل مشترک میان موجود عینی و ذهنی)" بررسی می‌شود).

تفاوت این نظریه با نظریه بوعلی در اینست که در نظریه ابن سینا، همان ماهیت خارجی عینا در ذهن تشکیل می‌شود و در نظریه انقلاب، ماهیتی متفاوت از شیء خارجی در ذهن حاصل می‌گردد. به خاطر همین انقلاب اصطلاحی ماهوی ناشی از اختلاف وجودی، این نظریه به نظریه انقلاب مشهور شده است. براساس این نظریه، وقتی چنین انقلابی در انتقال ماهیت صورت پذیرد دیگر اشکالی نخواهد بود که در فرایند انتقال به ذهن، شاهد تبدیل یک ماهیت از جوهر - به حمل شایع - به عرض باشیم چرا که انقلاب صورت پذیرفته است و در عین حال همین عرض ذهنی از جوهر خارجی حکایت می‌کند و این عرض ذهنی، انقلاب یافته همان جوهر خارجی است (نک: همان). این ماهیت وجود ذهنی به جهت انقلاب صورت گرفته، لازم نیست همه آثار ماهیت خارجی را داشته باشد و لذا موجود ذهنی فاقد ترتب بعضی از آثار ماهیت خارجی است (نک: همان، ۱۴ و ۳۲). پس اشکال وارد به نظریه بوعلی در مورد عدم ورود سوزاندگی تصویر ذهنی به نظریه انقلاب وارد نیست. به این ترتیب این نظریه، رقیب نظریه شبیح می‌گردد که عملاً هر دو در تکمیل تحلیل بوعلی به میدان آمده‌اند. همانطور که مشخص است این نظریه نیاز به معرفت سابق نسبت به معرفت ندارد لذا اشکال پیش گفته در مورد نظریه های بوعلی و شبیح به این نظریه وارد نیست (پارامتر چهارم) و توانسته است یکی از اشکالات پیش گفته را برطرف نماید اما همچنان یک اشکال از اشکالات مطرح شده سابق، نسبت به این نظریه پابرجاست: این نظریه در برابر اشکال عدم شناخت حدتام اشیاء خارجی ساکت است (پارامتر پنجم). پس تا اینجا پارامترهای اول و چهارم و پنجم بررسی شد.

نظریه انقلاب در برابر پارامتر دوم (عامل مشترک میان موجود عینی و ذهنی)

هنگام ادراک، عنصر مشترک میان خارج و ذهن باید وجود داشته باشد و الا هر چیزی می‌تواند حکایت از هر امر دیگری کند. در ابتدا به نظر می‌رسد چون در نظریه انقلاب به

جهت انقلاب صورت گرفته و مغایرت ماهیت خارجی جوهری و ماهیت ذهنی (کیف نفسانی)، امر مشترکی وجود ندارد لذا نظریه انقلاب نمی‌تواند واقع‌نمایی علم و پیوند میان صورت ذهنی و موجود خارجی را تبیین نماید و به سفسطه می‌کشد.

ملاصدرا نکته ای دارد که می‌توان در اینجا کمک گرفت. او با تفکیک وجود خارجی و وجود ذهنی و وجود مطلق لابشرط - لابشرط نسبت به خارج و ذهن که فاقد تعیین و تحصیل باشد و از این رو تحت مقوله‌ای از مقولات قرار نمی‌گیرد- معتقد است در خارج، موجود خارجی و در ذهن، موجود ذهنی داریم و وجود مطلق، هم در خارج موجود است و هم در ذهن (نک: صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۳۱۵/۱) لذا در نظریه انقلاب می‌توانیم وجود مطلق لابشرط را عامل اشتراک میان خارج و ذهن در نظریه انقلاب بدانیم. از این‌رو نظریه انقلاب در برابر پارامتر دوم، پاسخ مشخصی از وجود عنصر مشترک میان عین و ذهن دارد و به این ترتیب به سفسطه نمی‌کشد. وقتی نظریه در مختصات علم حصولی طرح گردد و عنصر مشترک وجود لابشرط هم موجود باشد پارامتر سوم هم برقرار می‌گردد.

اما این حکایتگری موجود ذهنی در این نظریه تا چه میزان است چون در نظریه انقلاب، یک عرض عملاً حکایتگر از جوهر شده است. در اینجا نظریه انقلاب برخلاف بوعلی که اشکال حکایتگری عرض ذهنی از جوهر خارجی را با تاکید بر قید در خارج در تعریف جوهر و عرض پاسخ داد به جای تاکید بر قید در خارج، با نگاه به واقعیت ماهیت جوهری و عرضی و نه صرف خارجی بودن آن پاسخ می‌دهد و پهنه و هندسه تحلیل را اعم از خارج و ذهن گسترده می‌کند و بر اساس تحول وجودات پاسخ می‌دهد و عامل مشترک میان جوهر خارجی و کیف نفسانی ذهنی را، عملاً وجود لابشرط می‌داند نه اتحاد مفهومی. اما این نظریه همچنان در برابر اشکال شناخت ذاتیات شیء خارجی توسط وجود ذهنی ساکت است (پارامتر پنجم). از جهت پارامتر ششم، این نظریه با علوم طبیعی فاصله زیادی دارد. پس درست است که این نظریه با حفظ مبنای تحلیل بوعلی (در نسبت حلولی تصویر ذهنی به نفس) توانست برخی اشکالات وارد به رای بوعلی را رفع نماید اما خود دارای اشکالات دیگری است.

نظریه ملاصدرا

همانطور که می‌بینیم تمام تلاشهایی که پس از بوعلی شد نتوانست در عین اینکه اشکالات

نظریه بوعلی را رفع می‌نمایند، خود محل اشکالات جدید نباشند. صدرالمتهلین با تفتن به اشکالات پیش گفته در ابتدای مقاله به نظریه بوعلی در عدم انتقال برخی خصوصیات شیء خارجی به ذهن هنگام ادراک و نیز مسئله شناخت انسان از ذاتیات شیء خارجی و همچنین چگونگی تطابق موجود ذهنی و عینی و نیز میزان حکایتگری موجود ذهنی از خارج و مشاهده نظریات سابق بر خود، به عرصه تحلیل ادراک و وجود ذهنی ورود نموده است و تمام هندسه تحلیل را تغییر داده است و نظریه خود را بیان می‌دارد و آن، نظریه صدور وجود ذهنی از نفس بر اساس شهود نفس از خارج می‌باشد. یعنی ابتدا نفس شهود می‌کند و سپس وجود ذهنی از علم حضوری انتاج می‌شود (آدرس‌ها در ادامه خواهد آمد) که در اینصورت هم واقع بر اساس شهود کاملاً درک شده است و انتقال تصویری در ابتدا در میان نیست و هم وجود ذهنی حاصل از نگاه استقلالی به معلوم شهود شده در نفس، می‌تواند بر خارج کاملاً منطبق گردد و هم میان عین و وجود ذهنی، تطابق کامل وجود دارد.

توضیح مطلب: در حکمت متعالیه اصل وجود ذهنی با ادله حکم ایجابی بر معدومات و نیز تصور کلیات و همچنین استلزام رد وجود ذهنی با ابطال قضیه حقیقیه و نیز تصور غایت و ادله دیگر اثبات شده است (نک: صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۸۳/۱). پس او وجود ذهنی را قبول دارد. ملاصدرا می‌گوید "ان الانشاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا او ظهورا آخر غیر عنه بالوجود الذهنی... تحقق وجود ذهنی علاوه بر وجود خارجی شیء است" (همان، ۳۶۲/۱) و پذیرش اصل وجود ذهنی را اعلام می‌کند اما در باب علم در جلد سوم در کتاب اسفار که بعد از مباحث وجود ذهنی در جلد اول نگاشته است حرف اصلی و اساسی خود را می‌زند و می‌گوید علم برای انسان از طریق شهود حاصل می‌شود نه از طریق وجود ذهنی و وجود ذهنی از درک استقلالی علم حاصل می‌گردد و از نفس انسان صادر می‌شود و لذا حلولی از خارج به نفس در میان نیست (نک: همان، ۳۰۱/۳). به این ترتیب او نسبت حلولی به نفس را کنار گذاشته و معتقد به قیام صدور وجود ذهنی از نفس می‌شود؛ یعنی دقیقا برعکس مسیری که فلاسفه پیش از او طی کرده بودند.

صدرالمتهلین شیرازی معتقد است هنگام مشاهده اشیاء خارجی، نفس ناطقه با صورت شیء و به عبارت دقیقتر با صورت مجرد شیء که افاضه شده از عالم عقل می‌باشد متحد شده و آنرا شهود می‌نماید (نک: همان، ۳۰۲/۳). لذا حقیقت شیء به علم

حضوری درک می‌شود و علم، حصولی نیست. پس از آن و در مرتبه دیگر با نگاه استقلالی به علم، وجود ذهنی از علم منتزع گردیده و در ذهن حاصل می‌شود و لذا این موجود ذهنی تطابق کامل با حقیقت خارجی دارد (نک: همان). بدین ترتیب، وجود ذهنی، حاصل از آمدن ماهیت از بیرون به ذهن نیست بلکه از مسیر علم شهودی و نگاه استقلالی به علم پدید می‌آید. بنابر این در نگاه ملاصدرا مسئله به صورت اساسی متفاوت از قبل نگریسته می‌شود و با زیربنای اصالت وجود و نفس شناسی انسان، نسبت علم با نفس از نسبت حلول تصویر ذهنی در نفس و علم حصولی، خارج و به نسبت قیام صدور از نفس از طریق اتحاد نفس انسان به قدر وسع خویش با صورت مجردی که از مبدا عقل افاضه شده است تغییر می‌نماید و در مقوله علم حضوری و شهود قرار می‌گیرد (نک: همان، ۱۴۵/۳) که در متن ذیل هویداست "أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقه عند إشراق نورها على القوة الباصرة يدرک بعلم حضوری اشراقی ما يقابل العضو بعضو الجلیدی من المبصرات من غير انطباع" (همان، ۳۰۸/۳). بدین ترتیب در این نظریه، علم حصولی در هندسه تحلیل صدرا المتالهین، تصویر ناشی از توجه استقلالی نفس به علم می‌شود و لذا وجودی ظلی پیدا می‌کند که همه خصوصیات وجود عینی را ندارد (نک: همان، ۲۶۶/۳؛ مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۳۱۹).

ارزیابی پارامتریک: برای بررسی پارامتر اول در نظریه وی می‌توان گفت ملاصدرا، مختصات تحلیل شناخت را در علم حضوری و شهود قرار داده است و معرفت از طریق شهود حاصل می‌شود. در پارامتر دوم، عامل مشترک میان موجود عینی و ذهنی، عملاً تمام حقیقت خارجی شیء است که به علم حضوری ادراک شده است و علم حصولی از آن منتزع شده است. در بررسی پارامتر سوم نیز مشاهده می‌گردد نظریه او از تناسب پارامترهای اول (علم حضوری و صدور تصویر) و دوم (حقیقت خارجی و تصویر صادر شده از نفس) برخوردار است.

از سوی دیگر درک انطباق وجود ذهنی، متوقف بر شناخت قبلی نیست بلکه موجود ذهنی، خود حاصل شناخت شهودی است و اشکال ناسازگاری درونی نظریه که قبلاً مطرح شد به نظریه ملاصدرا وارد نیست (پارامتر چهارم). بدین ترتیب وقتی تصویر ذهنی واسطه ادراک انسان نباشد و از طریق شهود، علم حاصل گردد انسان به ادراک ذاتیات شیء خارجی از طریق شهود نائل می‌شود نه تصویر (پارامتر پنجم). از منظر

دیگر، تشکیل تصویر در چشم و درک آن توسط مغز در اندیشه صدرالمتالهین تمام رویت نیست بلکه کل این فرایند، مقدمه است که نفس آماده و مستعدّ شهود گردد و رویت، در واقع شهود نفس می باشد و آنچه در بدن اتفاق می افتد مقدمه رویت است. از این رو نظریه ملاصدرا تنافی با علوم طبیعی ندارد و آنرا نفی نمی کند (پارامتر ششم). حال هرچه در مقدمات رویت یعنی در فرایند طبیعی مشاهده چشم و مغز خطا حاصل شود، در استعداد نفس جهت شهود تاثیرگذار خواهد بود و خطای در علم معنا خواهد داشت. همچنین براساس تولد موجود ذهنی از علم، علم به معدوم در اندیشه صدرایی معنا خواهد داشت چون تصویر ذهنی قبلا ساخته شد و عدم مابازاء خارجی با تصویر قبلی قیاس می گردد. لذا اشکالات وارد به نظریه های سابق - که در مقاله گذشت - هیچ کدام به نظریه صدرالمتالهین وارد نیست.

نتیجه گیری

در نحوه ادراک انسان از محسوسات خارجی، بوعلی معتقد به حصول موجود ذهنی و نسبت حلولی آن با نفس و علم حضوری نفس به موجود ذهنی است. وی به انطباق ماهوی موجود ذهنی بر عین خارجی تاکید دارد اما نظریه او با اشکالاتی از جمله عدم حصول همه خصوصیات خارجی در ذهن مواجه است. در دوره های بعد و پس از او با طرح دو نظریه شبیح و انقلاب تلاش گردیده است تا ضمن اعتقاد به وجود تصویر ذهنی و حصول آن در ذهن ونسبت حلولی آن در نفس، با ارائه آراء جدید اشکالات وارد به نظریه ابن سینا رفع گردد. در نظریه شبیح هرچند اشکال عدم ورود سوزاندگی به تصویر ذهنی بدان نمی تواند وارد شود اما این نظریه با مشکل ناسازگاری درونی و اشکالات دیگر مواجه است که در متن آمد لذا نتوانست نظریه شناخت محسوسات خارجی بر مبنای حصول تصویر را میرا از اشکال نماید.

برخلاف نظر مشهور، به اعتقاد نویسنده حسب آنچه در متن آمد نظریه انقلاب نیز نظریه رقیب برای نظریه ابن سینا نیست و در راستای پاسخ به اشکال به رای بوعلی و تکمیل فرایند تحلیل شناخت (براساس حصول تصویر در ذهن و مستقیما از خارج) مطرح شده است. این نظریه نیز هرچند نتوانست اشکال عدم ورود سوزاندگی به تصویر ذهنی را رفع نماید اما این نظریه در پارامترهای پنجم و ششم که در متن مقاله ذکر گردید دارای اشکال است.

اینجاست که صدرالمتالهین شیرازی به جای ارائه یک مدل ترمیم یافته از نظریه بوعلی و ترمیم یافته از نظریه‌های اصلاحی بعدی و به جای استمرار اساس نظریه حصول تصویر در ذهن و علم حضوری به موجود ذهنی، در باب علم کتاب اسفار اربعه اساسا دست به تغییر اساسی مختصات تحلیل نسبت وجود ذهنی و نفس زده است و از نسبت حلولی وجود ذهنی در نفس به قیام صدوری وجود ذهنی از نفس رسیده است و علم را حاصل شهود انسان می‌داند و موجود ذهنی را حاصل نگاه استقلالی به علم معرفی می‌کند. با توجه به توضیح داده شده در متن، نظریه او از تمام آراء گذشته به واقع‌گرایی نزدیکتر است و هیچ یک از اشکالات آنها را ندارد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن سینا، حسین، الاشارات والتنبیها، ج ۳، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳. ———، الاهیات شفا، به کوشش ابراهیم مدکور، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۴. ———، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۵. ———، المنطق، من کتاب الشفاء، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۶. بغدادی، ابوالبرکات هبه الله، المعتبر فی الحکمه، ج ۲، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵ ش.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۱، بیروت، شریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. جوادی، محسن، وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، (۱/۱)، ۱۳۹۱.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، نشر اسرا، ۱۳۹۳ ش.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۱۱. دشتکی شیرازی، صدرالدین، الحاشیه علی الشرح الجدید للتجرید، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا.
۱۲. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. ———، کشف الحقایق المحمديه فی شرح الحقایق المحمديه، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا.
۱۴. سیزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، ج ۲، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۳۲ ق.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. ———، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، به کوشش جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین [علامه]، بدایه الحکمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. ———، نهاییه الحکمه، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، قم، موسسه امام صادق ع، ۱۴۲۵ ق.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهاییه الحکمه، ج ۲، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، درسهای اسفار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۹۳ ش.
۲۲. ———، شرح مبسوط منظومه، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. ———، مجموعه آثار، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. ———، مجموعه مقالات فلسفی، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.