

نسبت‌سنجی قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن آن

حمید عاشوری^۱، سید محمد موسوی^۲، هادی ایزانلو^۳

چکیده

از میان فلاسفه، افرادی همچون شیخ اشراق و علامه حلی و پیروانشان قائل به اصالت ماهیت بودند و طبیعتاً وجود را معقول ثانی دانستند، اما با ظهور حکمت متعالیه و قول به اصالت وجود انتظار می‌رفت که قائلین به این دیدگاه، وجود را معقول ثانی قلمداد نکنند. اما مشاهده می‌کنیم که ملاصدرا و پیروان وی در حکمت متعالیه باز هم وجود را معقول ثانی می‌دانند. هدف این پژوهش پاسخ به این مسأله است که آیا این دو دیدگاه تهافت و تضادی دارند یا خیر، و اگر تضادی وجود دارد، وجه جمع و توجیه عبارات ملاصدرا به چه صورت است. طبیعتاً روش ما در این پژوهش توصیفی و تحلیلی است. با توجه به عبارات ملاصدرا و جمع‌بندی نهایی از دیدگاه او، اولاً شکی نیست که او قائل به اصالت وجود بوده است و در عین حال وجود را معقول ثانی فلسفی قلمداد کرده است، و ثانیاً از نگاه نگارندگان با توجه به اینکه ملاصدرا علاوه بر خارجی دانستن اتصاف معقولات ثانی فلسفی، عروضشان را نیز خارجی می‌داند، اساساً تهافت و تضادی باقی نمی‌ماند و نیازی به دست برداشتن از هیچ‌یک از دو دیدگاه ملاصدرا نیست.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، معقول ثانی فلسفی، اتصاف و عروض خارجی، ملاصدرا.

ashouri1412@yahoo.com

mmusawy@gmail.com

hadiizanloo.ih@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

۳. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

در سیر تاریخی بحث اصالت وجود که بنگریم، عده‌ای همچون شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی قائل به اصالت ماهیت شده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۵-۶۶). در نتیجه ماهیت را معقول اول و وجود را معقول ثانی و ذهنی و اعتباری می‌دانند. اما به نظر می‌رسد با مطرح شدن قول به اصالت وجود از سوی ملاصدرا باید وجود را معقول اول در نظر گرفت. اما مشاهده می‌کنیم که نه تنها ملاصدرا بلکه پیروان او در حکمت متعالیه نیز علی‌رغم اینکه وجود را اصیل می‌دانند در ذکر مثال برای معقول ثانی به «وجود»، «وحدت» و سایر مفاهیم فلسفی اشاره می‌کنند و «وجود» را معقول ثانی فلسفی قلمداد کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷۳). این دو دیدگاه، یعنی اینکه وجود را در عین اصیل بودن از اقسام معقول ثانی فلسفی بدانیم، متهافت و ناسازگار به نظر می‌رسد. از همین رو ملاحظاتی سبزواری چند مرتبه در حاشیه اسفار می‌گوید قول به اصالت وجود با معقول ثانی فلسفی دانستن آن، متهافت به نظر می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۳۳۲).

حال سؤال این است که آیا واقعاً قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن وجود ناسازگار است و در نتیجه باید دست از معقول ثانی بودن «وجود» برداریم و بگوییم که ملاصدرا در این زمینه اشتباه کرده است و یا اینکه این طور نیست؛ اگر بر مبنای اصالت وجود باید قائل به معقول اول بودن «وجود» شویم، چرا در عبارات ملاصدرا به معقول ثانی بودن آن اشاره شده است و نحوه جمع بین این عبارات او به چه صورت است؟ طبیعتاً برای رسیدن به پاسخ پرسش مطرح شده باید به دو سؤال دیگر از باب مقدمه پردازیم، و آن اینکه اولاً دیدگاه ملاصدرا در بحث اصالت وجود به چه صورت است و او وجود را به چه معنا اصیل می‌داند؟ ثانیاً وی چه دیدگاهی را در بحث معقول ثانی فلسفی اتخاذ می‌کند و چه تبیینی را در معقولات دارد؟ لذا روش ما در این بحث ابتدائاً توصیفی است و با توجه به عبارات ملاصدرا، دیدگاه او را پیرامون دو مسأله اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی بیان می‌کنیم و بعد تحلیل خودمان را در مورد پرسش این پژوهش ذکر خواهیم کرد.

در مورد دیدگاه ملاصدرا درباره اصالت وجود، در کتب مختلفی که در پی تبیین نظام حکمت متعالیه بوده‌اند مطالب مفصلی مطرح شده است از جمله استاد عبودیت در کتاب «در آمدی بر نظام حکمت صدرایی» و استاد فیاضی در کتاب «هستی و چسبندگی در مکتب صدرایی» مطالبی را اشاره فرموده‌اند. همچنین دیدگاه ملاصدرا درباره معقول ثانی فلسفی نیز در ضمن مقالات و کتبی مورد بررسی قرار گرفته است؛ مانند کتاب «معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی» نوشته آقای فنایی، کتاب «معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، سیر بحث در تاریخ و نقد و تحلیل مسأله» نوشته آقای مسعود اسماعیلی و کتاب «حکمت اشراق» نوشته آقای یزدان‌پناه.

با این حال و علی‌رغم تهافتی که ملاهادی سبزواری بیان کرده است، کمتر به به نحوه سازگاری این دو دیدگاه توجه شده است و طبق آنچه که ما مشاهده کردیم فقط در کتاب استاد فیاضی با عنوان «هستی و چسبندگی در مکتب صدرایی» ذیل یکی از فروع اصالت وجود به این بحث به صورت مختصر اشاره شده است و همچنین آقای یزدان‌پناه نیز در کتاب «حکمت اشراق» خود سعی کرده‌اند وجه جمعی را برای این دو دیدگاه بیان کنند. آقای مهدی جمالی در مقاله‌ای با عنوان «وجود معقول اول یا ثانی براساس دیدگاه استاد فیاضی» به تبیین دیدگاه استاد فیاضی در این زمینه پرداخته است. با این حال به نظر می‌رسد که هنوز این مسأله دارای ابهاماتی است و وجه جمع‌هایی که بیان شده است با عبارات ملاصدرا سازگاری ندارد. از این رو ما سعی کرده‌ایم با استناد به عبارات ملاصدرا و تبیین دیدگاه‌هایی او در دو بحث اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی، به این بپردازیم که آیا اساساً تهافتی در دیدگاه‌های ملاصدرا هست یا خیر و چه وجه جمعی را باید بیان کرد؟

پر واضح است که این پژوهش صرفاً بررسی یک نزاع لفظی نیست و بحث صرف نام‌گذاری مفهوم «وجود» به عنوان معقول اولی یا ثانی نیست. بلکه با بررسی دقیق دو مسأله اصالت وجود و معقول ثانی در عبارات ملاصدرا، دیدگاه وی روشن خواهد شد و می‌توان اظهار نظر دقیقی در باب نسبت این دو مسأله با هم داشت. از این رو مفاهیم اصلی این پژوهش، یعنی «اصالت وجود» و «معقول ثانی فلسفی» را در ذیل دو عنوان به صورت مبسوط بررسی می‌کنیم تا ضمن مشخص شدن دقیق دیدگاه ملاصدرا در این زمینه، بتوانیم تحلیل جامعی را نسبت این دو دیدگاه بیان کنیم.

۱. تبیین اصالت وجود از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا مبحث وجود را اساس قواعد حکمیه و زیربنای مسائل الهی و مدار علم و توحید و معاد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴). از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» دارای جایگاهی ویژه است و این به سبب تأثیراتی است که این مبنا در مسائل مختلف فلسفی می‌گذارد. به عنوان مثال، ملاصدرا با قائل شدن به اصالت وجود، مباحثی همچون تشکیک

در وجود، عین الربط بودن، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و... را مطرح کرد و با این مبانی مسائل لاینحلی را که در فلسفه اسلامی مطرح بود را برطرف کرد؛ مثلاً با حرکت جوهری، مباحثی همچون ربط سیال به ثابت را حل کرد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۶) و یا با طرح حرکت جوهری اشتدادی و قائل شدن به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان، از سیر وجودی انسان سخن به میان آورد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۰۰).

در باب اصالت وجود تفاسیر مختلفی وجود دارد که جایگاه بررسی آنها در این پژوهش نیست (برای مطالعه در این زمینه، ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹-۴۸). فارغ از این تفاسیر گوناگون، از نگاه ما سؤال در اصالت وجود این است که چه چیزی جهان خارج را پر کرده است و به تعبیری، چه چیزی اصیل است؟ آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ به تعبیر دیگر، تحقق و موجودیت بالذات برای کدام از این دو است؟

مراد از وجود در این بحث، معنای اسم مصدری آن است نه معنای مصدری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۰). اسم مصدر تنها بر مبدأ دلالت می‌کند و بر نسبت آن مبدأ با فاعل و نیز ارتباط آن با زمان، دلالتی ندارد. درحالی‌که در مصدر علاوه بر اینکه بر خود فعل دلالت دارد، توجه به فاعل هم هست. یعنی علاوه بر «حدث»، نسبت حدث با فاعل در آن ملحوظ است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۰؛ همچنین ر.ک به: آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ص ۸).

لذا در بحث ما مراد از وجود به معنای مصدر، یعنی «بودن» نیست. بلکه به معنای اسم مصدر، یعنی «هستی» است، و معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر «حدث» نمی‌تواند اراده شود، مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم؛ به‌گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۵).

پس از بیان این مقدمات و ذکر محل نزاع در اصالت وجود می‌گوییم ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی که قائل به اصالت ماهیت بودند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵-۶۶)، می‌گوید اصالت با وجود است و این وجود است که برخلاف ماهیت دارای موجودیت بالذات است:

«أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجلی البدیهیات الأولیة مصداقا فی الخارج و حقیقة و ذاتا فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۰). أما الماهیة فهی لیست... موجودة بذاتها إلا بالعرض و بتبعیة الوجودات» (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

علاوه بر آنچه از ملاصدرا نقل کردیم، وی در عبارات دیگری نیز به این دیدگاه اشاره کرده است

صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۶۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰-۱۱ و ۴۴ و ۵۴-۵۵). لذا در اینکه وی قائل به اصالت وجود است جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست و همان‌طور که اشاره شد، پیروان حکمت متعالیه صرفاً در تفسیر این دیدگاه، اقوال مختلفی را اتخاذ کرده‌اند و هیچ‌کسی در اینکه ملاصدرا قائل به اصالت وجود بوده است، خدشه‌ای نکرده است. لذا ما در ادامه باید دیدگاه ملاصدرا در باب معقول ثانی فلسفی را مورد بررسی قرار دهیم و سپس به سؤال اصلی مقاله بپردازیم که چطور قول به اصالت وجود با معقول ثانی فلسفی بودن آن سازگار است؟

۲. تبیین معقول ثانی فلسفی از دیدگاه ملاصدرا

پیش از بیان تفصیلی دیدگاه ملاصدرا در باب معقول ثانی فلسفی، ابتدائاً لازم است اشاره مختصری به تاریخچه این بحث داشته باشیم تا ضمن روشن شدن دیدگاه‌های رقیب، دیدگاه ملاصدرا نیز بهتر تبیین و درک شود.

بحث معقول ثانی را می‌توان اولین بار در آثار فارابی مشاهده کرد؛ آنجا که وی در کتاب الحروف در باب معقولات اولی و ثانیه کلماتی را بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۷۰م، ص ۶۴-۶۵). پیش از فارابی به سختی می‌توان اندیشه معقولات اولی یا ثانیه را پیدا کرد. هرچند تقسیم‌بندی مشابهی از سوی افرادی همچون فورفورئوس و ارسطو مطرح شده است و به الفاظ در مرتبه اول و دوم اشاره کرده‌اند، اما این کلمات و تقسیم‌بندی‌ها مربوط به حوزه الفاظ است. در حالی که بحث معقولات مربوط به مفاهیم است (فناهی اشکوری، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵). پس از فارابی این ابن‌سینا است که به جهت اینکه موضوع علم منطقی را «معقول ثانی من حیث الایصال» می‌داند، به این بحث اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۰۴ق، ۱۶۷). اما از عبارات ابن‌سینا فقط اشاره به دو دسته از مفاهیم، یعنی معقولات اولی و ثانیه فهمیده می‌شود و با توجه به مثال‌هایی که برای معقول ثانی بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹) مشخص می‌شود تفکیکی که امروزه بین معقول ثانی فلسفی و منطقی وجود دارد، مد نظر وی نبوده است. ابن‌سینا اصطلاح معقول ثانی را برای مفاهیم فلسفی‌ای همچون وجود و وحدت و... به کار نبرده است، هرچند این دسته از مفاهیم را ماهوی هم نمی‌داند؛ زیرا مفاهیم ماهوی تشکیک‌پذیر نیستند، ولی این دسته از مفاهیم تشکیک‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴۶). پس از ابن‌سینا، بهمنیار شاگرد برجسته او نیز مفاهیم دیگری را به جهت اینکه نمی‌توانند از مفاهیم اولی باشند به مفاهیم ثانوی اضافه کرد که عبارت بودند از شیء، ذات و وجود یا موجود^۱ (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). لذا می‌بینیم که بهمنیار برخی از مفاهیمی را که امروزه معقول ثانی فلسفی می‌دانند، در زمره معقولات ثانی منطقی جای داد. بعد از بهمنیار، این

۱. وجود یا موجود به سبب اختلاف در نسخ است.

شیخ اشراق بود که دامنه معقولات ثانی را گسترش داد و مفاهیم دیگر فلسفی (همچون امکان و وجود و وجوب و وحدت و...) را نیز معقول ثانی دانست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۷۱). زمینه این دیدگاه هم حرف بهمنیار است که شیء را معقول ثانی تلقی کرد؛ زیرا با همان ملاکی که شیء جزء معقولات ثانی شمرده می شود، دیگر مفاهیم فلسفی را نیز باید از معقولات ثانی بدانند. با توجه به این توضیحات در عبارات شیخ اشراق، معقول ثانی هم شامل معقولات ثانیه فلسفی و هم معقولات ثانیه منطقی می شود. بعد از شیخ اشراق نیز یگانه انگاری معقولات ثانی فلسفی و منطقی ادامه یافت و خواجه نصیرالدین طوسی نیز میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی تمایزی قائل نشد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۰ و ۱۱۶ و ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۵-۳۶).

با این توضیحات مشخص شد که تا زمان شیخ اشراق تفکیکی بین دو دسته معقولات ثانی وجود نداشته است. حال باید ببینیم که تفکیک بین معقول ثانی فلسفی و منطقی از چه زمانی شکل گرفته است؛ هرچند در بسیاری از پژوهش هایی که در این زمینه مشاهده کردیم، ریشه جداسازی این دو دسته از معقولات را عبارات محقق قوشچی می دانند؛ زیرا وی برای برخی از مفاهیمی که ذیل معقولات ثانی قرار داشتند (مثل وحدت و کثرت و علت و معلول)، اتصاف خارجی قائل شد (یزدان پناه، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷۲). همین سر منشأ تفاوت گذاشتن بین معقولات ثانی فلسفی و منطقی شده است. باین حال از نظر ما ریشه این جداسازی را می توان در عبارات شیخ اشراق یافت؛ آنجایی که وی می گوید مفاهیم ذهنی گزارف نیستند، بلکه خصوصیتی وجود دارد که سبب شده است این مفاهیم را بر شیء حمل کنیم (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ج ۲، ص ۷۲). هرچند در عبارات وی تفاوتی بین معقول ثانی فلسفی و منطقی گذاشته نشده است و خود او به این نکته التفات نیافته است، ولی می توان همین نکته را منشأ و سرآغازی برای تفکیک بین دو دسته از معقولات ثانی دانست. وی در یکی از عبارات خود این طور می گوید:

«قولکم ان هذه ان كانت ذهنية كان للذهن ان يلحقها بأى ماهية اتفقت و كانت تصدق عليه» - باطالة، فانه ليس من شرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبة الى جميع الماهيات، أليس كون الشيء جزئيا امرا ذهنيا ؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهية شئنا، بل بعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، و كذلك الجنسية و النوعية و الامتناع و ما يشبه ذلك، و الاعتبار لا يلحقها الذهن إلا بما يلاحظ صلوحها له لخصوص الماهيات» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۷).

باین حال بعد از محقق قوشچی می توان تمییز نهادن بین دو دسته از معقولات ثانیه را به صورت بهتری مشاهده کرد. تا آنجایی که میرداماد به صراحت به تمایز بین این دو دسته از معقولات اشاره

کرده است (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۷۵-۲۷۶، ۶۵۲-۶۵۳).

حال باید ببینیم دیدگاه ملاصدرا در این بحث به چه صورت است و در این سیر تاریخی کجا قرار می‌گیرد و آیا تحول خاصی ایجاد کرده است یا اینکه وی نیز ادامه‌دهنده اقوال گذشتگان است. آیا او صرفاً اتصاف خارجی را ویژگی معقول ثانی فلسفی می‌داند؛ آنچنان‌که امروزه دیدگاه مشهور بر این است که ویژگی معقولات ثانیه فلسفی به عروض ذهنی و اتصاف خارجی است، یا اینکه وی عروض این دسته از مفاهیم را هم خارجی می‌داند؟ اگر عروض این دسته را خارجی می‌داند، پس چه تفاوتی با معقولات اولی پیدا می‌کنند؟ لذا برای رسیدن به پاسخ این سؤالات به تبیین دیدگاه ملاصدرا خواهیم پرداخت و پس از آن بحث اصلی مقاله را که سازگاری یا ناسازگاری قول به اصالت وجود با معقول ثانی است را پی خواهیم گرفت. طبیعی است که ملاصدرا طبق روالی که در اسفار دارد، اقوالی را از باب مماشات با قوم بیان کرده است. ولی باید دیدگاه او را با توجه به تمامی عبارات او به دست آورد.

اگر خواهیم نظرات در باب معقول ثانی فلسفی را بر طبق نظام‌های فلسفی پیش از حکمت متعالیه بیان کنیم، دو نظر وجود دارد؛ یک دیدگاه دیدگاه ابن‌سینا و پیروان اوست که مفاهیم فلسفی (همچون وجود و وحدت و...) را جزء معقولات ثانی منطقی نمی‌دانند، بلکه برای آنها وجودی قائل هستند و دیدگاه دوم از سوی افرادی همچون شیخ اشراق مطرح است که این دسته از مفاهیم را ذهنی قلمداد کرده‌اند. ملاصدرا در عبارتی با عنوان «تصالح اتفاقی» سعی بر این دارد که بین این دو قول جمع کند:

«إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجود و الإمكان و العلية و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل و اعتباره فمناً ذلك ما حققناه - و في التحقيق و عند التفهيم لا تخالف بين الرائيين و لا مناقضة بين القولين فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين - سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق» (صدرالدين شيرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰).

از این عبارات ملاصدرا این طور برداشت می‌شود که هرچند قائل به اتصاف خارجی باشیم، ولی

این دلیل بر این نمی‌شود که دو طرفِ اتصاف هم خارجی باشند و به عبارتی عروضشان هم خارجی باشد. این حرف ریشه در قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» دارد که در تصحیح حملِ معدومات بیان شده است؛ مثلاً می‌توان گفت «زید اعمی» و این حمل «اعمی» بر «زید» دلیل بر وجودِ خارجی «اعمی» نیست. پس اتصاف خارجی است ولی محمول لازم نیست خارجی باشد. هرچند از این عبارت و برخی دیگر از عبارات ملاصدرا این طور برداشت می‌شود که وی اتصاف را خارجی و عروض را ذهنی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸۰)، ولی در بخشی از کلام خود در باب معقول ثانی نسبت به قولِ این افراد که علی‌رغم اتصافِ خارجی معقولات ثانی فلسفی باز بر غیر خارجی بودن و معدوم بودن این مفاهیم تأکید دارند، اشکال می‌گیرد و می‌گوید که در هر موطنی که اتصاف تحقق یابد، دو طرفِ اتصاف هم باید تحقق یابند:

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحکم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

از این عبارات به‌وضوح مشخص می‌شود که ملاصدرا برخلاف آنچه مشهور است - که عروضِ معقولات ثانی فلسفی، ذهنی است - عروض این دسته از مفاهیم را خارجی می‌داند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که عروضِ خارجی در معقولات ثانی فلسفی با عروضِ خارجی معقولات اولی چه تفاوتی دارند؟ از همین عباراتی که از ملاصدرا در خارجی بودنِ عروضِ معقولات ثانی فلسفی نقل کردیم می‌توان به پاسخ این سؤال رسید. اشیاء در موجودیت متفاوت هستند و هر کدام یک نوع حظ و بهره‌ای از وجود دارند. ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق - که امور عینی را فقط به‌نحو انضمامی تصور کرده بود و لذا خارجیت معقولات ثانی فلسفی را منکر شده بود - می‌گوید خارجی بودن برخی از امور به نحو انتزاعی و اندماجی است. یعنی نیازی نیست که مغایر با شیء باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ ج ۲، ص ۲۹۰). آنچه که تقرر اندماجی دارند نیز حظی از وجود دارد، اگرچه حظّ ضعیفی باشد؛ مثل اضافات. درست است که ورای سقف و زمین شیء سوم مستقلی به نام اضافه در خارج نیست، ولی این بدان معنا نیست که فوقیت و تحتیت خارجی نباشند، بلکه نحوه وجود اضافه، همان نسبت خارجی بین طرفین (زمین و سقف) است و این

نسبت را ذهن به خارج نمی‌دهد، بلکه ما آن را از خارج می‌گیریم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷۵؛ ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷۲).

از دیدگاه ما با توجه به مستنداتی که از عبارات ملاصدرا بیان کردیم، اولاً وی برخلاف افرادی همچون شیخ اشراق معقولات ثانی فلسفی را دارای اتصاف خارجی می‌داند. ثانیاً او هرچند طبق شیوه مرسوم خود در اسفار ابتدا از باب مماشات با قوم، تنها به خارجی بودن اتصاف در معقولات ثانی فلسفی اشاره می‌کند. اما در ادامه با بیان اشکالاتی در مورد قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» دیدگاه نهایی خود را در باب معقولات ثانی فلسفی مطرح می‌کند و عروض این دسته از معقولات را هم خارجی می‌داند. البته خود او به تفاوت بین عروض خارجی در معقولات اولی و معقولات ثانی فلسفی توجه دارد و مطرح می‌کند که بهره و حظ وجودی اشیاء متفاوت است و در معقولات اولی عروض به نحو انضمامی است، ولی در معقولات ثانی فلسفی به نحو اندماجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵).

۳. بررسی سازگاری یا ناسازگاری قول به اصالت وجود و معقول ثانی بودن آن

دیدگاه ملاصدرا را در مورد اصالت وجود و معقول ثانی بودن وجود مطرح کردیم و آنچه را که به نظر ما می‌توانست با توجه به عبارات ملاصدرا به عنوان دیدگاه وی در این دو مسأله مطرح شود را بیان کردیم. حال باید بازگردیم و پرسش اصلی پژوهشمان را مطرح کنیم که آیا قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن آن سازگار است یا خیر؟ آیا آنچنان که ملاحادی سبزواری مطرح می‌کند، این دو قول با هم متهافت به نظر می‌رسند و یا اینکه تنهافتی وجود ندارد؟

عده‌ای با پذیرفتن این تنهافت، لازمه قائل شدن به اصالت وجود را در این دانستند که وجود باید معقول اول باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲). این افراد می‌گویند که ملاصدرا در موارد متعدد تصریح کرده که "وجود" معقول ثانی نیست. به عنوان مثال، ملاصدرا در عبارتی این طور می‌گوید که وجود - آن طور که متأخران گمان کرده‌اند - صرف مفهوم ذهنی و معقول ثانی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۳۵) و یا در عبارتی در مقام اشکال به علامه دوانی این طور می‌گوید:

«السادس أنه بأي طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت بعد ما أنكر أن للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن أين حصل له أن حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۷۳-۷۴).

حال سؤال این است که اگر ملاصدرا وجود را معقول ثانی می‌داند، چطور قائل به اصالت وجود شده است. یا برعکس، اگر قائل به اصالت وجود شده است، پس چطور وجود را معقول ثانی

فلسفی می‌داند؟ طبیعتاً کسانی که این تهافت را پذیرفته‌اند، در مقام توجیه کلام ملاصدرا و بلکه بسیاری از پیروان حکمت متعالیه بر آمده‌اند که علی‌رغم قول به اصالت وجود، باز وجود را معقول ثانی فلسفی شمرده‌اند. برخی از این توجیهاات و وجه جمع‌های بین این دو دیدگاه ملاصدرا به بیان ذیل است:

۱. وجود به معنای اسم مصدری‌اش معقول اول است، اما به معنای مصدری، معقول ثانی است.

برخی می‌گویند بنا بر اصالت وجود، وجود به معنای اسم مصدری‌اش معقول اول است. هستی امری عینی است و مابه‌ازاء دارد. نمی‌توان گفت وجود اصیل است و در عین حال معقول ثانی است (یعنی مابه‌ازاء ندارد). لیکن وجود به معنای مصدری، معقول ثانی است. در خارج «هستی» داریم، ولی «هست بودن» یا «موجود بودن» نداریم؛ زیرا اگر بنا باشد موجود بودن در خارج مابه‌ازاء داشته باشد، باید علاوه بر هستی، نسبت هستی به یک شیء نیز مابه‌ازای خارجی داشته باشد. درحالی‌که حتی اگر بپذیریم که نسبت در هلیات مرکبه در خارج مابه‌ازاء دارد، در هلیات بسیطه نمی‌توانیم بپذیریم (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴-۲۳۵). از همین رو ملاصدرا موجود را نیز به سبب مشتق بودن و اینکه علاوه بر دلالت بر «مبدأ» بر «نسبت» هم دلالت دارد، معقول ثانی شمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳). قائلین به این قول به عباراتی از خود ملاصدرا استناد می‌کنند:

«أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجل البدیهیات الأولية مصداقا في الخارج و حقيقة و ذاتا في الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنی أنها نفس حقيقة الوقوع» (همان، ج ۱، ص ۳۴۰)

یا این عبارت او که می‌گوید:

«الوجود قد يطلق و يراد منه المعنی الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية و المفهومات المصدريّة التي لا تحقق لها في نفس الأمر و یسمى بالوجود الإثباتي و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقیقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشیئية عن ذاته بذاته و عن الماهية بانضمامه إليها» (همان، ج ۱، ص ۶۴-۶۵).

ملاصدرا این حرف را در سایر معقولات ثانی فلسفی نیز مطرح کرده است و در مورد «وحدت» نیز همین بیان را دارد که وحدت به معنای مصدری، معقول ثانی فلسفی است (همان، ج ۲، ص ۸۸-۸۹). از جمله نکاتی که قائلین به این دیدگاه می‌گویند این است که اعتقاد به اصالت وجود، در تلقی

و فهمی که از معقول اول و ثانی رایج بوده نیز تأثیر می‌گذارد. در اثر به اثبات رسیدن اصالت وجود، جای معقولات اولی و معقولات ثانی یک‌سره تغییر می‌کند. معقول اول بودن صفات ثبوتی وجود، از قبیل حدوث و قدم و وحدت و مانند آن - که پیش‌تر معقول ثانی به‌شمار می‌آمده‌اند - براساس اصالت وجود، مطلبی است مقبول. البته صفات عدمی وجود شامل این حرف نیست (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۲. وجود به معنای عام، معقول ثانی فلسفی است و به معنای فرد وجود، اصیل است. یکی از وجه‌جمع‌های بین دو دیدگاه ملاصدرا این است که وجود به معنای عام که کلی است، معقول ثانی فلسفی است. ولی وجود به معنای فرد وجود، اصیل است. وجود عام که کلی است، موطن آن ذهن است و از این‌رو معقول ثانی شمرده شده است. این افراد وجود هستند که حقیقت را تشکیل داده‌اند و اصیل هستند. برای این دیدگاه نیز به‌عنوان شاهد می‌توان عباراتی را از ملاصدرا نقل کرد. به عنوان مثال:

«أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البدیهی و المتصور الذهنی الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية»
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲۹؛ همچنین به همین مضمون ر.ک به: همان، ج ۱، ص ۱۱۰).

یا در عباراتی می‌گوید که حکما بر این دیدگاه اتفاق نظر دارند که وجود عام از معقولات ثانیه است و تحقیقی در خارج ندارد. این افراد وجود هستند که حقیقت دارند و اصیلند:

«قد اتفقت الحكماء على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية و الأمور الاعتبار التي لا تحقق لها في الأعيان. فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي فقیل جزئي حقیقی لا تعدد فيه أصلا - و إنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه و الحق أن الموجود بما هو موجود كلي و الوجودات أفراد له و حصص لحقیقة الوجود ... و حقیقة الوجود ليست كلية و لا جزئية و لا عامة و لا خاصة و إن كانت مشتركة بين الموجودات. ... و الحق أن العام اعتباري و له أفراد حقیقیة» (همان، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۸).

وجه و علت اینکه ملاصدرا وجود عام مطلق را مفهومی ذهنی و اعتباری می‌داند این است که حقیقت وجود را عین خارجیت و ترتب آثار می‌داند که نمی‌تواند به ذهن بیاید و دارای آن آثار باشد،

وگرنه «انقلاب» لازم می‌آید. لذا وجود عام - که جایگاه و موطن آن ذهن است - با حقیقت وجود تفاوت دارد:

«أن كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان - و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهها من وجوهه و حيثية من حيثياته و عنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي» (همان، ج ۱، ص ۳۷-۳۸).

۳. وجود از حیث مقام ثبوت، اصیل است و از حیث مقام اثبات، معقول ثانی است. در تأملات عقلی و نظری گاهی لحاظ «اثبات» مد نظر است و زمانی لحاظ «ثبوت». توضیح اینکه گاهی حقایق خارجی همان‌گونه که در خارج هستند لحاظ می‌شوند؛ چه مدرك حضور داشته باشد و چه نداشته باشد. به این لحاظ، لحاظ ثبوتی گفته می‌شود. اما گاهی حقایق خارجی از آن نظر که ادراک می‌شوند لحاظ می‌گردند. یعنی شیء خارجی من حیث الادراک و من حیث الاثبات مد نظر است. به این لحاظ، لحاظ اثبات گفته می‌شود. گاهی ممکن است شیء آن‌گونه که در خارج هست و آن‌گونه که مورد ادراک قرار می‌گیرد، در هر دو صورت یکسان باشد. اما در این صورت نیز شیء مورد نظر دو لحاظ دارد که باهم مطابقتند. گاهی هم ممکن است شیء آن‌گونه که در خارج هست، با شیء آن‌گونه که ادراک می‌شود فرق داشته باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹). در ما نحن فیه به این صورت است (یعنی مقام اثبات و ثبوت متفاوت است). توضیح اینکه در مقام اثبات ما ابتدائاً ماهیت را درک می‌کنیم و بعد وجود را و از این‌رو در قضایا «ماهیات» را موضوع قرار می‌دهیم و «وجود» را محمول؛ مثلاً می‌گوید «الانسان موجود»، در حالی که طبق مقام ثبوت و استدلال‌هایی که در اصالت وجود مطرح شده است، این وجود است که اصالت دارد و ماهیت فرع بر آن است. لذا باید وجود را موضوع قرار دهیم و ماهیت را محمول؛ مثلاً بگوییم «هذا الوجود انسان». لذا گفته می‌شود که وجود طبق مقام اثبات معقول ثانی است و به تبع ماهیت درک می‌شود و اصیل بودن وجود در مقام ثبوت است. ملاصدرا خود در عباراتی این‌طور می‌گوید:

«مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع و إن كانت متأخرة عنها في

الذهن لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۵).

شهید مطهری نیز وجه ثنوی بودن معقولات ثانی فلسفی را در همین امر می‌داند و چنین بیان می‌کند: «معقولات ثانیه یا معقولات درجه دوم از آن جهت به این اسم نامیده شده‌اند که در درجه دوم از لحاظ ادراک ذهن قرار گرفته‌اند. یعنی در وهله اول، معقولات اولیه برای ذهن حاصل می‌شود و در وهله دوم، معقولات ثانیه به عنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن نمودار می‌گردند. پس معقولات ثانیه از لحاظ ذهن ما (یعنی از آن جهت که معقولات معقولات هستند) در درجه دوم قرار گرفته‌اند و البته منافاتی نیست بین این مطلب و اینکه این مفاهیم و عناوین از نظر دیگر (یعنی از نظر رابطه با عالم خارج در درجه اول) و معقولات اولیه در درجه دوم قرار گیرند؛ همان طور که طرفداران نظریه اصالت وجود - آنجا که بحث اصالت و اعتباریت را به میان می‌آورند - وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌دانند» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷۷).

۴. بیان دیدگاه مطلوب

تا به اینجا دیدگاه‌هایی که بر فرض پذیرش تهافت برای جمع بین دو دیدگاه ملاصدرا مطرح شد را بیان کردیم. اما از نگاه ما اساساً تهافتی وجود ندارد؛ زیرا طبق آنچه که از دیدگاه ملاصدرا در مورد اصالت وجود بیان کردیم، او قائل به خارجیت بالذات برای وجود به معنای اسم مصدری است. از طرفی، در معقول ثانی نیز قائل به عروض خارجی شد و این دو باهم تهافتی ندارند. بله، طبق نظر برخی که معقول ثانی را امری می‌دانند که خارجیتی ندارد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲)، این تهافت وجود دارد، و لذا در پی بیان توجیهاتی برآمده‌اند. ولی طبق تقریر ما از دیدگاه ملاصدرا، اساساً تهافتی نیست تا در پی بیان توجیه برآییم و در مواردی هم که ملاصدرا معقول ثانی را امری ذهنی و انتزاعی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴-۶۵ و ۲۵۶-۲۵۷؛ ج ۲، ص ۲۳۹)، باید از باب مماشات با قوم در نظر گرفته شود و دیدگاه نهایی او همان است که طبق تمامی عبارات او بیان کردیم.

بله، همان طور که در دیدگاه ملاصدرا در معقول ثانی فلسفی مطرح کردیم، بین معقولات ثانی فلسفی به جهت حظ و بهره از وجود تفاوت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷). «وجود» به عنوان یکی از معقولات ثانی فلسفی، خود متن واقع است و سایر مفاهیم فلسفی به سبب

حظ کمتری که دارند در رتبه‌های بعدی هستند، به عبارتی، تمامی این مفاهیم تقرر دارند، آن‌هم با حیثیت تقییدیه وجود. ولی خود «وجود» این‌طور نیست و بدون هیچ قیدی، تقرر و خارجیت بالذات دارد.

اما بر فرض که کسی حرف ما را نپذیرد و همچنان قائل به تهافت بین این دو دیدگاه ملاصدرا باشد. اما در بررسی وجه جمع‌هایی که بیان کردیم باید بگوییم که در مورد وجه جمع اول، حاجی سبزواری در حاشیه بر اسفار اشکال گرفته است که این وجه جمع صحیح نیست؛ زیرا ملاصدرا در مواردی اصلاً بین وجود به معنای مصدری و اسم مصدری در بحث اصالت وجود فرق نگذاشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲). لذا نمی‌توان این وجه را نسبت به عبارات او جاری دانست. همچنین همان‌طور که بیان شد، قائل به این دیدگاه، معقول ثانی را به معنای امری ذهنی و انتزاعی دانسته است. درحالی‌که طبق بیان ما از دیدگاه ملاصدرا، وی معقول ثانی فلسفی را دارای عروض خارجی می‌دانست. اما در مورد وجه دوم نیز این اشکال وارد است که این دیدگاه نیز معقول ثانی را به معنای امری اعتباری و ذهنی گرفته است که عروضی خارجی ندارد. در صورتی که طبق بیاناتی که ما از دیدگاه ملاصدرا بیان کردیم، وی معقول ثانی را دارای عروض خارجی می‌داند. اما وجه سوم، در صورت پذیرفتن تهافت، به نظر ما بهترین وجه جمع است؛ زیرا با هیچ‌کدام از دو دیدگاه ملاصدرا تنافی ندارد.

نتیجه‌گیری

یک) طبق آنچه که در بیان دیدگاه ملاصدرا در باب اصالت وجود مطرح شد، مشخص شد که ملاصدرا از بین وجود و ماهیت، وجود را اصیل دانسته و خارجیت بالذات را از آن وجود می‌داند. همچنین وجود در بحث اصالت وجود، به معنای اسم مصدری مد نظر است.

دو) با توجه به عبارات مختلف ملاصدرا در بحث معقول ثانی فلسفی، وی ابتدا از باب مماشات با قوم، صرفاً اتصاف معقولات ثانی فلسفی را خارجی می‌داند و می‌گوید که عروض این دسته از معقولات، ذهنی است. اما بعد با بیان اشکالاتی، دیدگاه نهایی را که اتصاف و عروض خارجی است برای این دسته از معقولات مطرح می‌کند.

سه) عده‌ای با قبول تهافت و تضاد بین دو دیدگاه ملاصدرا در اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی به بیان توجیهاتی برای عبارات ملاصدرا برآمدند و سه وجه جمع برای این امر بیان شد. اما از دیدگاه ما اساساً تهافتی در میان نیست و با توجه به اینکه ملاصدرا عروض معقولات ثانی فلسفی را خارجی می‌داند، این امر تضادی با خارجیت بالذات وجود ندارد.

کتاب نامه

۱. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۴). التعليقات على شرح اللمعة الدمشقية. به تصحيح مهدي رجايي. قم: المدرسة الرضوية.
۲. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهيات من كتاب الشفاء. قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر.
۴. _____ (۱۴۰۵ق). الشفاء، «المنطق». به تصحيح ابراهيم بيومي مذكور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۵. بهمنيار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصيل. به تصحيح مرتضى مطهرى. تهران: دانشگاه تهران.
۶. حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۳ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. با تصحيح حسن حسن زاده آملی. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۷. سهروردی، يحيى بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شيخ اشراق. با تصحيح هانرى كربين و نجف قلى حبيبي و حسين نصر. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي (پژوهشگاه).
۸. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۲). شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا. با تصحيح نجف قلى حبيبي و محمد خامنه‌اى. تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر.
۹. _____ (۱۳۶۸). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. قم: مكتبة المصطفوي.
۱۰. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. ترجمه بديع الملك بن امام قلي عماد الدوله و هانرى كربين. تهران: طهورى.
۱۱. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. با تصحيح: جلال الدين آشتياني. تهران: مركز نشر دانشگاهي.
۱۲. عبوديت، عبدالرسول (۱۳۹۲). در آمدی به نظام حکمت صدرائی (ج ۱). چاپ ششم. تهران و قم: انتشارات سمت، مركز تحقيق و توسعه علوم انساني و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۳۹۲). در آمدی به نظام حکمت صدرائی (ج ۳). چاپ دوم. تهران و قم: انتشارات سمت، مركز تحقيق و توسعه علوم انساني و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني علیه السلام.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۷۰م). كتاب الحروف. بيروت: دارالمشرق.

۱۵. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۷). معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. با تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). شرح مختصر منظومه در مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۵). تهران: صدرا.
۱۹. میرداماد، محمدباقرین محمد (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه. به شرح احمدبن زین العابدین علوی عاملی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۰. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. تهران: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
۲۱. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
۲۲. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶). حکمت اشراق، «گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.