

ملاصدرا و رویکردهای سه‌گانه در تعقل

سعیده فخار نوغانی*

چکیده

ادراک عقلی در حکمت متعالیه ملاصدرا با سه رویکرد گوناگون بیان شده است. رویکرد نخست، مشاهده صورت‌های عقلیه از دور است. آنچه مشاهده می‌شود مثل نوریه یا عقول فعاله است. رویکرد دوم، افاضه صورت از عقل فعال است. در این رویکرد، نفس انسانی با صورت‌های معقوله موجود در عقل فعال متحد شده و در پی این اتحاد، صورت‌های معقوله برای او حاصل می‌شود. در رویکرد سوم که برای سالکِ واصل قابل تحقق است، نفس انسانی با اندکاک در ذات الهی و فناى بالله به حقیقت امور خواهد رسید و در نتیجه، خلاق صورت‌ها خواهد بود. نگارنده در این نوشتار می‌کوشد تا با بررسی سخنان صدر المتألهین به تبیین واپسین دیدگاه وی در ادراک عقلی - که همان رویکرد سوم است - بپردازد. افزون بر این به واکاوی و تبیین دو رویکرد نخست در نظام معرفت‌شناسانه ملاصدرا و هماهنگی آنها با مبانی حکمت متعالیه نیز خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌ها

ادراک عقلی، افاضه، مشاهده، فنا و اندکاک، عقل فعال.

مقدمه

معرفت‌شناسی از مهم‌ترین بحث‌هایی است که در تمام فلسفه‌های قدیم و جدید به گونه‌ای از آنها بحث شده است. بررسی حقیقت ادراک و کشف آنچه که در حقیقت به ادراک انسانی در می‌آید از دل‌نگرانی‌های مهم همه فیلسوفان بوده است. اما دگرگونی‌های ساختار معرفتی اندیشه اسلامی در این زمانه بیش از هر چیز وام‌دار آفرینش‌ها و نوآوری‌های ملاصدرا در حکمت متعالیه است. آنچه موفقیت صدرالمتألهین را در این زمینه دوچندان کرده است، هم‌خوانی میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی است. از دیدگاه او، اگر عالم مراتبی دارد، ذهن بشر نیز در چارچوب مدارج هستی و براساس همان مراتب به اندیشه‌ورزی و تعقل خواهد پرداخت. بنابراین، اگر عالم هستی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل است، ادراک نیز حسی، خیالی و عقلی می‌باشد. در ادراک حسی، برخورد با محسوسات، نفس را آماده خلاقیت صورت‌های حسی می‌گرداند. پس از آن در مرتبه خیال، صورت‌های حسی، استعداد نفس را برای ساختن صورت‌های خیالی فراهم می‌کنند.^۱ به سخن دیگر، نفس نسبت به صورت‌های حسی و خیالی فاعل است، نه قابل و پذیرنده آنها. اما ادراک عقلی به گونه‌ای کاملاً متفاوت و دیگرگون تبیین شده است. صورت‌های عقلیه به دلیل غایت کمال و وجود، برتر از این هستند که آفریده و ساخته نفس انسانی باشند، بلکه نفس در این فرایند ادراکی، جایگاه فاعلیت خود را از دست داده و با دریافت فیض از عالم بالا تنها مظهر صورت‌های عقلی می‌شود.

ادراک عقلی و چگونگی تحقق صورت‌های کلیه در حکمت متعالیه ملاصدرا با سه رویکرد متفاوت بیان شده است. رویکرد نخست، مشاهده صورت‌های عقلیه از دور است. ملاصدرا با پذیرش مُثُل افلاطونی، قائل به مشاهده باطنی امری مجرد می‌شود. رویکرد دوم، افاضه صورت از واهب‌الصور می‌باشد. عقل فعال به عنوان عاملی بیرونی، نفس را از قوه به فعل می‌رساند. در این

رویکرد با پافشاری بر نظریه اتحاد عاقل و معقول، نفس انسانی با صورت‌های معقوله موجود در عقل فعال یکی شده و در اثر این اتحاد، صورت‌های معقوله برای او حاصل می‌شوند. رویکرد سوم - که تنها برای سالک واصل قابل تحقق است - بر نگرش عرفانی صدر در این مسئله استوار است. در این رویکرد، نفس انسانی - چنانچه اندکاک در ذات الهی یافته و فانی بالله شده باشد - به حقیقت تمام امور خواهد رسید و آفریننده صورت‌ها خواهد بود.

در این مقاله با بررسی هر یک از این رویکردها به دیدگاه پایانی ملاصدرا و اینکه آیا رویکردهای سه‌گانه با یکدیگر قابل جمع بوده و هر سه، ناظر به یک راه می‌باشند یا سه راه جدا از هم هستند اشاره خواهیم کرد.

رویکرد اول: مشاهده عقلی

شاید در نگاه نخست، تبیین تعقل بر مبنای مشاهده به عنوان فرایندی ناظر به عالم ماده، ناسازگار به نظر برسد، اما مشاهده در ساختار حکمت متعالیه معنای خاصی دارد که بیانگر اشتداد وجودی نفس است، زیرا وجود و علم، مساوق با یکدیگرند و اشتداد نفس در وجود، مساوق با اشتداد علم آن است. به گونه‌ای که با بالا رفتن و تعالی نفس در مراتب هستی، علم و ادراک او نیز متعالی و متکامل گردیده و دارای مراتب بالاتری از تجرد می‌شود، تا در نهایت به مرتبه‌ای دست یابد که حقایق در برابر دیدگان باطنی او ظاهر شده و او می‌تواند آنها را مشاهده کند.

در این رویکرد شهودی - که «مشاهده از بعید» نامیده می‌شود - ادراک عقلی، ادراک ذوات نوریه عقلیه‌ای است که نفس ناطقه می‌تواند با مشاهده آنها به این حقایق عقلانی آگاهی یابد. با بررسی اسفار و دیگر آثار ملاصدرا، بیان آشکار این فیلسوف بزرگ در پذیرش این رویکرد روشن می‌شود. ملاصدرا در این سخن که: «نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات عقلی مجرد را

مشاهده می‌کند»^۲، مشاهده مُثُل نوریه که حقایقی مجرد و منزّه از ماده هستند را به عنوان ادراک معقولات بیان می‌کند. او در واقع علم به امور عقلی را با مشاهده آنها امکان‌پذیر دانسته و آگاهی نفس از آن حقایق را به شهود آنها می‌داند.

او در جای دیگری با اشاره به رابطه اشراقی میان نفس و آن ذوات نوریه می‌گوید: «ادراک نفس نسبت به صور عقلیه انواع اصیل، به محض اضافه اشراقیه‌ای که میان نفس و ذوات عقلیه نوریه واقع در عالم ابداع برقرار می‌شود صورت می‌گیرد»^۳.

در این سخن، اضافه اشراقیه میان نفس و مدرکات عقلی آن نشان از رابطه‌ای شهودی دارد، زیرا اضافه اشراقیه، نوعی رابطه وجودی است که به علم حضوری و شهودی نفس برمی‌گردد. آنچه مشهود نفس قرار می‌گیرد ذوات عقلیه نوریه‌ای است که مجرد بوده و در عالم عقول موجود است. این ذوات بر مبنای دیدگاه افلاطون اموری قائم به ذات بوده و بر اساس دیدگاه ارسطو واقع در صقع ربوبی هستند.^۴ نکته‌ای که باید در اینجا یادآوری شود این است که اضافه اشراقیه در مواردی محقق می‌شود که میان دوشی رابطه فاعلیت و قابلیت برقرار باشد، اما توجیه اضافه اشراقیه در این مسئله که دارای چنین رابطه‌ای نیست بر مبنای اتحاد نفس با صورت‌های ادراکی امکان‌پذیر است. مرحوم سبزواری در تعلیقه بر *اسفار* با اشاره به این نکته می‌گوید: علم حضوری محدود به رابطه علت و معلول و قابل و مقبول نیست، بلکه دو موجود متحد با یکدیگر نیز نسبت به هم علم حضوری دارند.^۵ بر این اساس، نفس در سیر تکاملی خویش و اتحاد با حقایق عالم بالا با علم حضوری به مدرکات خود آگاه می‌شود؛ در این صورت می‌توان رابطه اشراقی میان آنها را صادق دانست.

ملاصدرا این رویکرد را همراه بالا رفتن و تکامل نفس بیان می‌کند. او با اشاره به نفی دیدگاه

جمهور حکیمان در مسئله تعقل و بیان لزوم سیر کمالی نفس می‌گوید:

نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات نوریه مجرد را مشاهده می‌کند. این مشاهده نه به واسطه تجرید این صورت‌ها توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس می‌باشد، هم‌چنانکه جمهور حکما به آن معتقدند، بلکه به واسطه انتقال و گذری است که از محسوس به متخیل و سپس به معقول و رحلت از دنیا به آخرت و ماورای آن دو جهان صورت می‌گیرد.^۶

دیدگاه مشهور در مسئله تعقل - که بیشتر حکیمان پیش از ملاصدرا آن را پذیرفته بودند - این بود که انسان پس از برخورد با اشیا و واقعیت‌های خارجی، نخست اشخاص یک نوع را به ادراک حسی و جزئی درک می‌کند؛ سپس در غیاب ماده محسوس خارجی با تجرید و حذف امور مختص به هر شی می‌تواند صورت متخیل آن را ایجاد کند و در پایان با تقشیر و تجرید بیشتری که نسبت به صورت متخیل انجام می‌دهد به مفهوم کلی آن دست یابد.

اما پافشاری‌های ملاصدرا بر نفی تجرید به معنای حذف عوارض، بیانگر این است که مختار ایشان از تجرید به عنوان شرط لازم در ادراک عقلی، همان معنای پذیرفته جمهور حکیمان نیست، زیرا بر مبنای دیدگاه مشهور، نفس در جریان ادراک، امر ثابتی است که بر حسب مراحل مختلف، عمل تجرید صورت‌ها را انجام می‌دهد اما بر مبنای نظر ملاصدرا، نفس نمی‌تواند امر ثابتی باشد، بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف عالم هستی را یک به یک درمی‌نوردد. بنابراین، تبدیل صورت‌های ادراکی از محسوس به متخیل، سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است و این نفس است که آرام‌آرام از مراتب مادون هستی، مجرد شده و با تجرد در هر مرتبه به مرتبه بالاتر صعود می‌کند. پس، مشاهده موجودات مجرد عالم عقول مستلزم این فرایند تجریدی در ذات خود نفس است. به سخن دیگر، مشاهده بیانگر اشتداد وجودی نفس است، زیرا وجود و علم، مساوق با یکدیگرند و اشتداد نفس در وجود، مساوق با اشتداد علم آن است به گونه‌ای که با ارتقا و تعالی

نفس در مراتب هستی، علم و ادراک او نیز متعالی و متکامل گردیده و دارای مراتب بالاتری از تجرد می شود، تا سرانجام به مرتبه ای دست یابد که حقایق برابر دیدگان باطنی او ظاهر شده و او می تواند آنها را ببیند.^۷

دلیل انتخاب رویکرد شهودی در تعقل

دلیل اینکه ملاصدرا در تبیین مسئله ادراک عقلی نسبت به ادراک حسی و خیالی، رویکرد دیگری را برمی گزیند به تقدم رتبی مدرکات عقلی برمی گردد. نفس در جریان ادراک، تنها زمانی ممکن است فاعل و علت باشد که مدرکات آن اخس از نفس بوده و نفس از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به آنها برخوردار باشد؛ چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی روی می دهد؛ زیرا نفس، موجودی مجرد و اشرف از محسوسات و متخیلات است. بنابراین می تواند پس از حصول شرایط، صورت های ادراکی مجردی را برابر آنچه در خارج وجود دارد، ایجاد کند. آنچه در این حالت، مدرک و معلوم نفس قرار می گیرد همین صورت های صادر شده از نفس است که قیام صدوری به نفس داشته و نزد نفس حاضرند. از آنجا که این صورت های ادراکی نیز معلول و مخلوق نفس هستند در مرتبه ای پایین تر از علت خود بوده و نفس بر آنها چیره است. اما چنین فرایندی درباره مدرکات عقلی پذیرفته نیست، زیرا اگرچه نفس، موجود مجردی است، اما تجرد آن به دلیل وابستگی به بدن و پرداختن به امور مادی، تجرد ناقصی است و این امر او را در مرتبه پایین تری از موجودات مجرد عقلی عالم عقول که از تجرد تام برخوردارند، قرار می دهد. بنابراین، نفس نمی تواند فاعل و علت باشد، بلکه تنها می تواند با ارتقا به عالم عقول و حضور در مرتبه مدرکات عقلیه به مشاهده آنها بپردازد.^۸ از این رو، مبنای مشاهده به جایگاه وجودی و برتری رتبی مثل نوریه برمی گردد.

بعید بودن مشاهده

نکته دیگر اینکه ملاصدرا در این رویکرد همواره از ویژگی‌هایی که دلالت بر نوعی ضعف و کاستی دارند سود برده است. او معتقد است:

نفس به دلیل ضعف ادراک و حضور در این عالم که حاصل تعلق به امور مادی است قادر به مشاهده تامه و تلقی کامل مُثل نوریه نخواهد بود، بلکه دارای مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای ناقص می‌باشد.^۹

او گاهی ناتوانی مشاهده را در این می‌داند که نفس نمی‌تواند ذوات مجرد را به گونه‌ای معین و مشخص ببیند.^{۱۰} به این معنا که مثل نوریه به وجودات خاص خود و به گونه معین و مشخص به صورتی که هر یک جدا از دیگری باشند، ظاهر نمی‌گردد، بلکه در هاله‌ای از ابهام و عدم تشخیص برای نفس ظهور می‌کنند.^{۱۱}

ملاصدرا در توضیح مقصود خود از ناتوانی مشاهده، مثال روشنی بیان می‌کند. او معتقد است این مشاهده مانند دیدن در هوایی غبارآلود آن هم از دور است، یا مانند دیدن فردی است که بینایی کاملی ندارد؛ بنابراین برای آنچه مشاهده می‌کند، افراد بسیاری را احتمال می‌دهد.^{۱۲} روشن است که مقصود از دوری در اینجا، دوری راه نیست، زیرا عالم مجردات از مکان و دیگر محدودیت‌های عالم ماده دور است، بلکه این تعبیر اشاره‌ای به ناتوانی ادراک نفس در آغاز سیر تکامل معنوی آن است. در واقع مقصود از دوری، دوری نفس از مراتب عالم هستی و چیرگی قوه و استعداد بر فعلیت‌های ادراکی آن است.^{۱۳}

ملاصدرا علت احتجاب انسان از مشاهده را زیادی ظهور مدرک و یا وجود سرگرمی‌های مادی می‌داند^{۱۴} و در موارد بسیاری به حجاب‌های مادی و سرگرمی‌های دنیوی نفس که مانع از مشاهده تام و دیدن کامل مُثل نوریه می‌شوند، اشاره کرده و معتقد است وجود این مانع‌ها به عدم

حضور حقایق عقلی و در نتیجه علم حصولی انسان می‌انجامد.^{۱۵} شارحان آثار ملاصدرا نیز به این مسئله اشاره کرده و ناتوانی نفس را در آغاز سلوک نفس می‌دانند.^{۱۶} بنابراین، از آنجا که مشاهده به حضور و ظهور مدرک نزد مدرک بر می‌گردد هر چه نفس متکامل تر و در نتیجه مجردتر باشد، ظهور حقایق در او بیشتر و در نتیجه مشاهده‌ای روشن تر خواهد داشت.

مشهود در رویکرد مشاهده

نکته دیگری که در این رویکرد جای بررسی دارد، متعلق ادراک و به بیان دیگر مشهود است. بی‌گمان آنچه نفس مشاهده می‌کند موجود مجرد عقلی است.^{۱۷} اما پرسش اینجاست که آیا مقصود از این عقل مجرد، عقل موجود در سلسله طولی عقول است و یا عقلی در سلسله عرضی عقول؟ در نگاه نخست، نکته‌های گوناگونی در آرای این فیلسوف بزرگ دیده می‌شود که از دو گونه مشهود خبر می‌دهند، یعنی عقول عرضیه^{۱۸} و عقل فعال.^{۱۹} افزون بر اینکه سخنان موجود درباره عقل فعال نیز بیانگر دو بیان متفاوت است. به گونه‌ای که این مشاهده گاه به صورت مستقیم^{۲۰} و گاه به صورت غیر مستقیم و انعکاسی^{۲۱} روی می‌دهد. نفس در مشاهده مستقیم، صورت‌های کلیه را در خود عقل می‌بیند. در این مشاهده، فرایند ادراک در یک مرحله انجام می‌شود و آن مرحله اشراق و تابش نور عقل فعال بر نفس است؛ آنگاه که چنین اشراقی از سوی عقل فعال تحقق یابد نفس می‌تواند به دیدن حقایق بپردازد.

اما در مشاهده غیر مستقیم تنها تابش نور عقل فعال بر نفس کافی نیست، بلکه افزون بر اشراق، حضور عامل دیگری که واسطه این ادراک باشد نیز لازم است. به سخن دیگر، این فرایند در دو مرحله انجام می‌شود. آنچه در بیان ملاصدرا و شارحان او درباره این مشاهده غیر مستقیم به کار

رفته است تعبیر عکس یا انعکاس است. از نظر ملاصدرا، اشراق عقل فعال باعث می‌شود تصویری از حقایق موجود در عقل فعال در نفس بتابد و نفس به شهود و رؤیت آن پردازد.

با دقت در سخن ملاصدرا و موشکافی شارحان او به تفاوت ظریفی در تفسیر انعکاس برمی‌خوریم. آنچه از نظر ملاصدرا منعکس می‌شود صورت‌های عقلی موجود در عقل فعال است که نتیجه این انعکاس، حضور آن صورت‌ها در نفس است. اما شارحان معتقدند آنچه منعکس می‌شود نور تابیده شده از عقل فعال به سوی خود عقل فعال است و نتیجه آن، مشاهده آن حقایق در عقل است.^{۲۲}

دلیل اصلی ابهام در تشخیص مصداق مشهود، استفاده‌های متفاوتی است که ملاصدرا از واژه عقل فعال دارد.^{۲۳} این امر پژوهشگر را در تشخیص جایگزین عقل فعال، دچار سردرگمی و پریشانی خاطر می‌کند. پس ناگزیریم سخنان ملاصدرا درباره مشهود در ادراک عقلی را بر مبنای دو دیدگاه تفسیر کنیم. دیدگاه نخست، مشاهده مثل افلاطونی است و دیدگاه دوم، مشاهده صورت‌های علمیه انعکاسی در عقل فعال است.

رویکرد دوم: افاضه عقل فعال

در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی، عوامل ماورای طبیعت در دست‌یابی ادراکات انسانی نقش مهمی دارند. این اهمیت به اندازه‌ای است که به کمال رسیدن علم و معرفت بشری تنها به واسطه آنها تحقق می‌یابد.^{۲۴} این موجودات ماورایی، مجردات تامی هستند که تمام حقایق عالم هستی به صورت وحدت و بساطت در آنها موجود است.^{۲۵} بنابراین، ادراک و علم نفوس تنها در پرتو ارتباط با آنها و دست‌یابی به حقایق موجود در آنها امکان‌پذیر است. این مجردات تام که واسطه فیض به عالم هستی هستند با نام عقول مجرد شناخته می‌شوند.

عقول مجرد که در نظام هستی در دو سلسله طولی و عرضی تعریف شده‌اند،^{۲۶} افزون بر هستی بخشی و افاضه وجود به عالم ماده و تدبیر امور آنها، در معرفت‌شناسی نیز جایگاه ویژه‌ای دارند. این کارکرد معرفت‌شناسانه که در چارچوب مفاهیمی چون اتصال، مشاهده، افاضه، اتحاد و... بیان گردیده است، بر اساس مبانی گوناگون، بیانگر نقش عقول در حصول ادراکات انسانی هستند.^{۲۷}

بر همین اساس، افاضه و رشح صورت‌های عقلی توسط عقل فعال از رویکردهای موجود در مسئله ادراک عقلی است.^{۲۸} در واقع یکی از تبیین‌های موجود در مسئله تعقل بر مبنای رابطه نفس و عقل فعال و تأثیر معرفت‌شناسانه عقل فعال بیان شده است. در این رویکرد، عقل فعال که بر اساس نظر مشهور، آخرین عقل از عقول دهگانه در سلسله عقول طولی به شمار می‌رود، ضمن به فعلیت رساندن استعداد ادراک صورت‌های عقلی در نفس با اشراق و افاضه خود، این سیر تکاملی را به نهایت برده و نفس را به مرحله اتحاد با حقایق موجود در خود می‌رساند. نفس نیز در اتحاد با عقل فعال به اصل و حقیقت تمام اشیا آگاه می‌شود. این رویکرد در ادراک عقلی ناظر به فرایندی تکاملی است که از مرحله بالقوه بودن نفس آغاز شده و به اتحاد آن با عقل فعال می‌انجامد.

در این میان عقل فعال در اعطای علوم و معارف عقلی به انسان نقش بسیار مهمی دارد.^{۲۹} این افاضه در صورت حصول شرایط و تحقق استعداد و قابلیت پذیرش صورت‌های ادراکی و نیز رفع حجاب‌های دنیوی انجام می‌شود.^{۳۰}

ملاصدرا عقل فعال را فاعل نفس ناطقه، موجودی قدسی و جدا از ماده و علائق آن می‌داند،^{۳۱} زیرا حقیقتی که اعطاکننده حقایق عقلی است، باید موجودی مجرد و جدا از ماده باشد. بنابراین: «واهب صور علمیه، مطلقاً حقیقت آن سویی است که موجود عالم امری است و آنچه این سویی است همه معداتند برای حصول نتیجه».^{۳۲}

او با توجه به وحدت اطلاقی عقل، نفس و صورت‌های معقوله، مسئله اتحاد نفس با عقل فعال را بیان می‌کند و معتقد است:

نفس به وسیله اتحاد با این موجود کامل بالفعل، همه چیز را بالفعل تعقل می‌کند... و واضح است که صورت‌های عقلیه در ذات عقل فعال موجود است، زیرا عقل فعال مشتمل بر کلیه موجودات است و نفس، عقل بالفعل و متصل به عقل فعال و متحد با اوست و به مقدار اتصال و اتحاد وی با عقل فعال، معقولات را ادراک می‌نماید.^{۳۳}

به سخن دیگر، از آنجا که عقل فعال گنجینه معقولات و دربردارنده تمام اشیا به صورت اعلی و اتم در درون خویش است، نفسی که در اثر تکامل جوهری خویش با آن یکی می‌شود، عین عقل و معقولات موجود در آن شده و این عینیت و یگانگی، علم نفس به آنها را در پی دارد. ملاصدرا تعقل را به اتحاد جوهر عاقل با معقول تعریف می‌کند.^{۳۴} از این رو، نفس مدرک در پرتو اتحاد با معقولات، بلکه اصل حقیقت تمام اشیا به ادراک عقلی دست می‌یابد.^{۳۵}

به نظر می‌رسد تحول و تبدیل نفس به عقل روح مسئله اتحاد باشد. در واقع نفس از وجود خود جدا شده و موجودی برآمده از عقل فعال و فانی در او می‌شود. ملاصدرا خود به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

وصل به غایت به نحو اتصال اضافی نیست، بلکه به نحو اتحاد و تحول است، به نحوی که شیء تبدیل به غایت خود خواهد شد و این بر مبنای حرکت جوهری و اتصال حقیقی جایز است.^{۳۶}

به سخن دیگر، نفس در سیر کمال جویی خود در هر مرحله وجودی را پشت سر گذاشته و وجودی دیگر می‌شود و این به معنای نوعی تحول و دگرگونی است. در نتیجه، حقیقت مسئله اتحاد نفس با عقل فعال، ارتقا و تبدیل نفس به مقام عقل است، به گونه‌ای که وجود آن به وجود

عقل فعال متحول می‌گردد و تنها چنین مسئله‌ای است که ممکن است اتحاد و یگانگی نفس با حقایق موجود در عقل فعال را توجیه کند. افزون بر این، اشکال وارد بر مسئله اتحاد نفس با عقل فعال - که بر اساس آن، دو دشواری تکثر عقل فعال و آگاهی نفس از تمام حقایق عقل فعال پیش می‌آید - به وجود نخواهد آمد، زیرا نفس با تمام صورت‌های عقلیه متحد نمی‌شود، بلکه با پاره‌ای از آنها یکی شده و تنها از جهت همان صورت‌های مدرک با عقل فعال متحد می‌شود.^{۳۷} در واقع نفس به اندازه استعداد و مراتب وجودی خود از صورت‌های عقل فعال بهره‌مند می‌شود.^{۳۸}

با توجه به توضیحات بالا، ویژگی‌های افاضه در رویکرد افاضه صورت‌های عقلی در این موارد خلاصه می‌شود:

الف) افاضه در این کاربرد رابطه‌ای وجودی است؛ زیرا آنچه افاضه می‌شود گونه‌ای وجود خاص است که برای مدرک حاصل می‌شود و این بر مبنای بازگشت حقیقت علم به حقیقت وجود است. بنابراین «ادراک و وجود ادراکی یک نحوه وجود مجرد نوری است که از مبدأ صور بر نفس افاضه می‌شود».^{۳۹}

ب) نفس در این رابطه حقیقتی منفعل نیست، بلکه حقیقت پویا و متکاملی است که مراتب اشتدادی ادراک را یک به یک پشت سر می‌گذارد.

ج) افاضه‌دهنده و اعطاکننده صورت‌های ادراکی، حقیقت بسیطی است که دارای تمام صورت‌های اشیا می‌باشد^{۴۰} و در افاضه این امر ضروری است، زیرا اعطاکننده شی نمی‌تواند فاقد شی باشد و اگر واهب کمالی آن را نداشته و قاصر از آن باشد لازم می‌آید مستوهب اشرف از واهب و مستفید اکرم از مفید باشد.^{۴۱}

د) افاضه در حکمت متعالیه به اتحاد بر می‌گردد. زیرا اعطای صورت‌های عقلیه به نفس از سوی عقل فعال چنین است که عقل فعال با افاضات و اشراقات خود نفس را از مرتبه استعداد به

مرتبه فعلیت می‌رساند و سرانجام با پیش بردن نفس به مرتبه اتحاد با خود، صورت‌های ادراکی را در اختیار او می‌گذارد.

به سخن دیگر، افاضه صورت‌ها به وسیله عقل فعال، نزول آنها به نفس نیست، بلکه افاضه فرایندی صعودی است که از طریق به فعلیت رساندن مراتب ادراکی نفس انجام می‌شود و نفس در اتحاد با صورت‌های موجود در عقل فعال به حقیقت آنچه در پی‌اش بوده، دست می‌یابد. نکته دیگر اینکه، تردید موجود در تعیین مصداق مدرک در رویکرد مشاهده عقلی در این رویکرد نیز وجود دارد، زیرا در بیان ملاصدرا، درباره اینکه آیا مفیض صورت‌های عقلی، عقل عاشر مشائی است یا رب‌النوع انسان (عقل عرضی)، سخن آشکاری وجود ندارد.

خلاقیت نفس

پیش از این اشاره شد که ملاصدرا تفاوتی میان ادراک حسی و خیالی و ادراک عقلی قائل است و آن تفاوت، فاعلیت نفس در ادراک حسی و خیالی و عدم فاعلیت نفس در ادراک عقلی است. ملاصدرا در ادراک عقلی، رویکرد دیگری برمی‌گزیند، زیرا صورت‌های عقلی برتر از نفس‌اند و امکان ندارد موجود برتر معلول موجود فروتر قرار گیرد.^{۴۲} او این برتری را به دلیل تجرد صورت‌های عقلیه دانسته و معتقد است نه تنها نفس به عنوان یک مجرد ناقص، مبدأ صورت‌های عقلی نیست، بلکه صورت‌های عقلی مجرد، مبدأ و اصل صورت‌های خیالی هستند.^{۴۳}

اما برخی عبارت‌های ملاصدرا برخلاف مبنای بالا در زمینه عدم فاعلیت نفس نسبت به صورت‌های کلی عقلی، بیانگر خلاقیت و فاعلیت نفس نسبت به آنها است. ملاصدرا نفس را مثال و نمونه‌ای از ذات باری تعالی معرفی می‌کند که توانائی خلق و ابداع دارد. و معتقد است خداوند، نفس انسانی را به گونه‌ای آفریده که می‌تواند صورت‌های اشیا را در عالم خویش بیافریند.^{۴۴} این

آفرینش و خلقت تنها مربوط به صورت‌های حسی و خیالی نیست، زیرا در سخنی همانند این سخن، توانایی نفس بر خلق صورت‌ها به اذن الهی، در بردارنده صورت‌های مادی و مجرد می‌گردد.^{۴۵}

بنابراین، نفوس ملکوتی افزون بر ایجاد اشیا در خارج - که در حکم معجزه و کرامت است - توانا بر خلق صورت‌های عقلیه قائم به ذات هستند. این خلاقیت و فعالیت از دیدگاه ملاصدرا دست‌آورد اتحاد نفس با عقل فعال است: «اتحاد نفس با عقل فعال چیزی جز اینکه نفس فی ذاته عقل فعال صور گردد نیست».^{۴۶}

به سخن دیگر، نفس در یکی شدن با عقل فعال همانند آن، مبدأ فاعلی صورت‌های کلیه می‌گردد و در حکم فاعل و خالق آنها قرار می‌گیرد، زیرا معنای اتحاد، تحول نفس از مرتبه فنا به مرتبه عقل فعال است و نتیجه این سیر تکاملی، تبدیل آن به عقل فعال می‌باشد. از این رو، هم‌چنان که عقل فعال، مفیض و معطی صورت‌های عقلیه است نفس نیز با تبدیل شدن به عقل فعال، مبدأ صدور آن صورت‌ها می‌گردد.

از دیدگاه ملاصدرا نفس همواره نسبت به صورت‌های عقلیه در حکم قابل و پذیرنده نیست، بلکه این مسئله در آغاز سیر تکاملی نفس و آن زمانی است که نفس در مرتبه عقل هیولانی است. اما با تکامل نفس این قابلیت تبدیل به فاعلیت می‌گردد.^{۴۷}

در واقع، نفس در پیوند با عقل فعال دارای همان کارکردهای معرفت‌شناسانه عقل فعال خواهد شد که افزون بر افاضه صورت‌های عقلی، گنجینه معقولات و پاسدار آنها است. پس نفس در حکم عقل بسیطی قرار می‌گیرد که جامع صورت‌های کلی حقایق عالم هستی می‌شود.

با دقت در سخنان ملاصدرا پی می‌بریم که مرحله خلاقیت مسبوق به اتحاد نفس با عقل فعال است، زیرا صدور صورت‌های عقلی از نفس تا هنگامی که نفس از مجرد تام بر خوردار نشده است،

ناممکن است. نفسی که به دلیل پای‌بندی به امور مادی، مجرد ناقص است امکان ندارد فاعل و علت صورت‌های مجرد عقلی‌ای شود که نسبت به آن در مرتبه بالاتری قرار دارند. بنابراین خلاقیت نفس نسبت به صورت‌های عقلی ناممکن نیست و دلائل ملاصدرا مبنی بر اینکه نفس اخس از معقولات بوده و ممکن نیست علت اشرف باشد، به نفسی برمی‌گردد که به مجرد تام دست نیافته است. اما نفسی که در مراحل عالی سلوکی خویش به مرتبه اتحاد با عقل فعال و فنای در آن رسیده، در حکم عقل فعال است، پس می‌تواند علت و فاعل آنها گردد.^{۴۸}

استاد جلال‌آشتیانی نیز خلاقیت را برای قوه عاقله پس از نهایت استکمال نفس دانسته و معتقد است: «زمانی که صور علمیه، راسخ در نفس شوند، نفس مصدر و خلاق آنها می‌شود. اما اگر این صور ملکه نفس نبوده و تنها حالت آن باشند، فقط در نفس ظاهر می‌شوند».^{۴۹}

خلاقیت و مبدأ بودن نفس نسبت به صورت‌های عقلی به قوس نزول برمی‌گردد. توضیح اینکه، حرکت استکمالی نفس از عقل هیولانی آغاز می‌شود و در یک سیر صعودی تا اتحاد نفس با عقل فعال ادامه می‌یابد. هر چه نفس در مراتب عقلانی کامل‌تر گردد از قوت و شدت وجودی بیشتری برخوردار گردیده و همگونی بیشتری با عالم عقول و مجردات می‌یابد. تا در پایان همانند آنها می‌شود.^{۵۰} «نفس در قوس صعود چون با عقل بسیط اتحاد وجودی یافت تمامی حقایق عقلانیه و رقائق برزخیه آنها، نفس حقیقت انسان کامل و از اجزای ذات او می‌گردند».^{۵۱} با رسیدن نفس به این مرحله قوس نزول آغاز می‌شود. در این مرحله نفس می‌تواند صورت‌های کلی را بیافریند.^{۵۲}

حکیم سبزواری نیز هر چند رابطه میان نفس و مدرکات عقلیه را از نوع رابطه علت و معلول دانسته و خلاقیت نفس را نپذیرفته و به اتحاد قائل است،^{۵۳} اما در تعلیقه خود بر شواهد، تفاوت میان دو مرتبه اتحاد و خلاقیت را بیان می‌کند:

اتحاد در مقام صعود و ارتقا نفس است و فنا در معقولات و عقل به حسب قوه عاقله نفس و فنا در خزینه خیال و برزخ کلی به اعتبار قوه خیالیه می باشد، و لکن نفس هنگامی که از مقام عقلی و خیالی نزول پیدا می کند، خلاق صور کلیه و جزئی می شود.^{۵۴}

بنابراین، نفس در مرتبه ادراک حسی و خیالی خلاق است، اما آنچه ایجاد می کند صورت های حسی و خیالی است. در ادراک عقلی نیز خلاق است، اما پس از استکمال و جود به ایجاد صورت های کلی توانا می شود. در نتیجه، خلاقیت نفس نسبت به صورت های ادراکی محدود به ادراکات حسی و خیالی نیست، بلکه با توجه به مطالبی که درباره تکامل نفس پس از اتحاد با عقل فعال و آغاز سیر نزولی آن گفته شد، نفس قادر بر ابداع صورت های کلی خواهد بود. آشکار است که این جایگاه نفس ناظر به مرحله ای فراتر از مراحل آغازین ادراک است. به سخن دیگر، دستیابی به این مقام مستلزم مراتب آغازین ادراک عقلی می باشد. پس تمام نفوس به آن دسترسی ندارند.

نکته مهم اینکه، هر چند بیان ملاصدرا در واکاوی رویکرد فنا، به فنای در ذات حق اشاره دارد، اما او خلاقیت نفس نسبت به صورت های عقلیه را با توجه به اتحاد نفس با عقل فعال و استکمال نفس از راه آن بیان می کند. بر همین اساس، شارحان آثار ملاصدرا نیز خلاقیت را مرتبه ای پس از مرتبه اتحاد نفس با عقل فعال می دانند.

رویکرد سوم: فنا و اندکاک در ذات حق

روش ملاصدرا در بیان بسیاری از مسائل فلسفی چنین است که در آغاز نظریه های مشهور و رایج درباره آن را آورده و به تحلیل و تبیین آن می پردازد؛ چنانچه با مبانی و ساختار حکمت متعالیه سازگار باشد، به پردازش دقیق آنها می پردازد، به گونه ای که نظامی سامان یافته و هماهنگ، هم سو

و هم جهت با مبانی حکمت متعالیه می‌سازند. اما گاه از این هم فراتر رفته و دیدگاه تازه‌ای که برآمده از نگرش والای ملاصدرا به مسائل فلسفی است، مطرح می‌شود، نگرشی که برخاسته از نگاه عرفانی و شهودی او است. در واقع، توان‌مندی ملاصدرا در گشودن گره‌های فلسفی و تعالی بخشیدن مباحث آن به یاری دیدگاه‌های عرفانی، بی‌مانند است. آشنایی و چیرگی این فیلسوف بزرگ با منابع عرفان، بهره‌گیری از کشف و شهود عارفان بزرگ و نیز مکاشفه‌های شخصی بسیاری از مباحث او آشکار است که نمونه‌هایی از آن در بحث علیت، امکان فقری ممکنات، حرکت جوهری به ویژه مسئله ادراک عقلی وجود دارد. ملاصدرا در آغاز به دور ویکرد مشاهده عقلی و افاضه اشاره کرده و آنها را بر اساس مبانی خود بیان می‌کند. اما در پایان هر دو وارد کرده و رویکرد سومی را به عنوان دیدگاه پایانی خویش برمی‌گزیند.

رویکرد برگزیده ملاصدرا در مسئله ادراک عقلی، اندکاک و فنای در ذات حق است. این نظر که به تصریح خود ملاصدرا نظر حق در ادراک عقلی است، مرحله‌ای فراتر از مشاهده و افاضه می‌باشد. ملاصدرا در اسفار این سه رویکرد را در کنار یکدیگر مطرح کرده و بار در مشاهده و افاضه، نظریه فنا و اندکاک در حق را در ادراک عقلی برمی‌گزیند. او می‌نویسد:

حکما در مورد اینکه ادراک حقائق اشیا توسط نفس انسانی هنگام تجرد و اتصال آن به مبدأ فیاض چگونه صورت می‌گیرد اختلاف نظر دارند. به این نحو که این ادراک آیا بر سبب رشح است یا به نحو عکس است. یعنی آیا از جهت افاضه صور اشیا بر ذات نفس می‌باشد یا به نحو مشاهده آنها در ذات مبدأ فعال. برای هر یک از این دو دیدگاه دلایلی در کتاب اهل فن ذکر شده است. اما با تحقیق بیشتر بر عارف بصیر آشکار می‌شود که ادراک حقایق اشیا هیچ یک از این دو نیست، بلکه به این نحو است که به سبب اتصال تام نفس به مبدأ از آنجا که فانی در ذات حق شده و در جبل انیت آن مُندک می‌گردد، باقی به بقای حق

شده و در مشاهده ذات او متفرق می‌گردد و اشیا را همچنان که در خارج هستند مشاهده می‌کند، نه اینکه آنچه از حقایق اشیا مورد مشاهده او واقع می‌شوند غیر از آن چیزی باشد که در خارج است. در این صورت تکرار در تجلی الهی لازم می‌آید.^{۵۵}

او این بحث را در کنار مباحث علیت - آنجا که درباره چگونگی، جلوه‌گاه و مرآت بودن ممکنات برای ظهور و تجلی خداوند سخن می‌گوید - مطرح می‌کند. او پس از توضیح این بحث، تأثیر آن را در مسئله وجود ذهنی و نیز تعقل بیان می‌کند. اینجاست که تأثیرپذیری معرفت‌شناسی ملاصدرا از مباحث وجودشناسی او به درستی آشکار می‌گردد. به سخن دیگر، نگرش ملاصدرا به هستی و رابطه واجب و ممکنات - و به بیان گروهی از شارحان - خدانما بودن جهان و جهان‌نما بودن خدا^{۵۶} در تحقق دیدگاه ملاصدرا در مسئله ادراک عقلی اهمیت بسیاری دارد. او دلیل خود را بر پذیرش رویکرد سوم، یعنی فنا و اندکاک در ذات حق بر همین مبنا بیان می‌کند و آن را محال بودن تکرار در تجلی الهی می‌داند. از این رو، برای فهم بیشتر این رویکرد باید به بررسی این دلیل بپردازیم.

دلیل ملاصدرا بر پذیرش رویکرد فنا در ذات حق

استدلال ملاصدرا در این مسئله چنین بیان می‌شود:

- اگر علم به شیء از راه چیزی غیر از معلوم و به واسطه حضور صورت و شبیحی از آن به

دست آید، تکرار در تجلی الهی لازم می‌آید.

- تجلی خداوند واحد، و تکرار آن محال است.

- علم به شیء تنها از راه حضور آن نزد عالم به دست می‌آید و این با فنا و اندکاک در ذات

حق - که جامع تمام حقایق است - تحقق می‌پذیرد.^{۵۷}

در این دلیل، میان واسطه بودن امری در علم به شیء و تکرار تجلی الهی ملازمه وجود دارد. توضیح ملاصدرا در بیان این ملازمه چنین است که علم به یک شیء یا از راه حضور معلوم نزد عالم به دست می‌آید (علم حضوری) یا به واسطه مفهوم و صورتی که بیانگر معلوم است تحقق می‌پذیرد. (علم حصولی) روشن است که علم یقینی همان علم حضوری است، زیرا در شناخت و معرفت عالم چیزی واسطه نمی‌شود، بلکه عین آن برای او وجود دارد. اما علم حصولی، علمی است که به واسطه امری غیر از خود معلوم - که شیخ و مثالی از معلوم خارجی است - به دست می‌آید، زیرا صورت شیء چیزی غیر از آن و شبیحی از آن شمرده می‌شود و ممکن نیست امر مغایر باشیء همان حضور و ظهور حقیقت معلوم برای عالم باشد. در واقع، صورت حاصل در ذهن، مفهومی بیانگر شیء است و امری که تنها بیانگر شیء خارجی است خود شیء نیست تا آثار و احکام آن شیء بر آن جاری گردد. بنابراین، نمی‌توان به عینیت میان آن دو حکم کرد. در غیر این صورت تکرار در تجلی لازم می‌آید، زیرا با پذیرش عینیت میان شیء و صورت ذهنی آن در واقع تکرار شیء واحد را پذیرفته‌ایم و چون هر شیء تجلی الهی است، تکرار شیء، تکرار تجلی الهی شمرده می‌شود. بنابراین با نفی عینیت میان شیء و صورت ذهنی آن، علم به شیء جز با حضور خود معلوم برای عالم به دست نمی‌آید. این حضور نیز با فنا و اندکاک در ذات حق که اصل و مبدأ تمام اشیا است به اوج خود می‌رسد.^{۵۸}

نکته دیگر این است که ملاصدرا در این دلیل، مفهوم و صورت ذهنی را شبیح و مثالی از آن می‌داند و بر این اساس، عینیت وجود ذهنی و وجود خارجی را انکار می‌کند. گویا در این مسئله با پذیرندگان قول شبیح در بحث وجود ذهنی هم‌سخن شده و دیدگاه خویش را درباره عینیت ماهوی صورت ذهنی و صورت خارجی مفروغ عنه در نظر می‌گیرد. از این رو، ممکن است این مسئله

مطرح شود که این دلیل بر مبنای قول شیخ است، پس بر مبنای قول به عینیت عین و ذهن کافی نیست.

علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر *سفار* با اشاره به این مسئله معتقد است بیان ملاصدرا در این زمینه ناظر به نظریه شیخ نیست، زیرا بطلان این نظریه - چون به سفسطه می انجامد - پیش تر ثابت شده است، بلکه ملاصدرا در این بحث در پی ابطال مباحثی است که در وجود ذهنی مطرح شده است، زیرا در بحث وجود ذهنی، ماهیت دارای دو وجود ذهنی و خارجی است و در واقع با دو وجود موجود می شود. تحقق وجود ذهنی، تکرار وجود عینی است و این تکرار به تکرار در تجلی باز می گردد.^{۵۹}

اما گروه دیگری از شارحان این دیدگاه را نپذیرفته و معتقدند:

در علم حصولی به راستی تحقق دو ماهیت در ذهن و در خارج نیست و ماهیت در حقیقت بیش از یکی نیست و همان ماهیت واحد به وجود ذهنی و وجود خارجی موجود می شود. تکرار وجود است و ماهیت من حیث هی هی هیچ کثرتی ندارد و چون کثرت در ماهیت راه پیدا نمی کند مطابقت بین دو ماهیت ذهنی و عینی یا مشابهت میان آنها و همچنین توهم قول به شیخ به وجود نمی آید.^{۶۰}

در واقع بر اساس این دیدگاه، علم حصولی مستلزم تکرار شیء و در نتیجه، تکرار تجلی الهی نمی گردد تا لازم باشد علم به هر چیزی را تنها بر اساس علم حضوری به آن معتبر بدانیم. پس نمی توان نظریه وجود ذهنی را مستلزم تکرار شیء واحد دانست تا بر اساس آن تنها علم حضوری را بپذیریم.

در واکاوی سخن ملاصدرا - که ناظر به دلیل او بر انتخاب رویکرد فنا در ذات حق است - سه گزینه وجود دارد: یا باید کلام او را ناظر به قول شیخ دانسته، در نتیجه این دلیل را در قول به وجود

ذهنی ناکافی بدانیم؛ یا بر مبنای علامه، نتیجه کلام صدرالمتهلین را نفی نظریه وجود ذهنی، در نتیجه، انکار اعتبار علم حصولی بدانیم؛ یا ظاهر کلام ملاصدرا را به گونه دیگری تفسیر کنیم، چنان که تعبیر او از صورت‌های ذهنی به شبح در علم حصولی منافاتی با نظریه وجود ذهنی نداشته بلکه معنایی غیر از شبح در نظریه شبح داشته باشد.

به نظر می‌رسد اهمیت مبحث وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و اساساً در معرفت‌شناسی فلسفه دوران اسلامی به عنوان یک مبنا، مانع از ابطال آسان این اصل مهم می‌شود. پس در واکاوی بیان ملاصدرا، گزینه سوم مناسب‌تر می‌نماید.

در واقع، مقصود ملاصدرا از شبح بودن صورت‌های ذهنی نسبت به جایگزین آن در خارج نوعی حکایت‌گری است، یعنی مفاهیم ذهنی به گونه‌ای از خارج ذهن حکایت دارند. اما این مسئله در مقام بیان علم به حقیقت اشیا و به سخن دیگر، علم به کلیات عقلی صادق است. این مقام غیر از ادراک امور جزئی حسی و خارجی است که از راه مفهوم و صورت ذهنی تحقق می‌یابد. علم حصولی نسبت به اشیا موجود در عالم ماده، علمی هماهنگ با آنهاست و نظریه وجود ذهنی و اتحاد ماهوی عین و ذهن در این گونه از علم جاری است. اما در علم به کلیات عقلی، واسطه‌گی مفاهیم ذهنی - که منتزع از خارج و عالم ماده هستند - چیزی جز شبح و مثال نیست. این امر به دلیل ویژگی و خصوصیت حقایق عالم ماده نسبت به عالم مجردات است. ملاصدرا عالم ماده را در حکم رقائق عالم مجردات می‌داند.^{۶۱}

رقیقه همان حقیقت است، اما در مرحله‌ای پائین‌تر از آن. در واقع، رقیقه به جهت ضعف وجودی و کاستی‌های ذاتی خویش نمی‌تواند عین حقیقت باشد. بنابراین ممکن نیست علم به آن نیز به علم به حقیقت بیانجامد. در حالی که عکس این مطلب درست است. پس علم ما به اشیای جهان ماده که رقائق عالم مجردات شمرده می‌شود، تنها در حکم شبح و حکایتی از آنهاست. از

این رو، برای دست‌یابی به حقایق کلی نمی‌توان از علم به رقائک مادی بهره برد، بلکه تنها حضور و ظهور آن حقیقت کلی برای نفس موجب علم به آن حقایق می‌شود. پس نفی علم حصولی تنها در جایگاه بحث از امور کلی است، نه مطلق علم؛ لزوم علم حضوری هم تنها در این جایگاه مطرح می‌شود.

واکاوای رویکرد فنا در ذات حق در ادراک عقلی

ملاصدرا در تشریح این رویکرد، نفوس انسانی را به عنوان مدرک حقایق اشیا، در سه مقام معرفی می‌کند که هر یک ناظر به مرتبه‌ای از مراتب این مرحله از ادراک می‌باشد:

۱. ناقص محجوبی که حق را در آینه اشیا می‌بیند و آن را بر اساس آنچه خود می‌بیند باور می‌کند؛

۲. واصل ناقصی که در ذات حق فانی شده و به جهت فنای در ذات حق تنها حق را می‌بیند و از دیدن خلق ناتوان است؛

۳. کامل عارفی که تمام مظاهر و مجالی حق را مشاهده می‌کند و می‌تواند حق را در وجه اسما و صفات بی‌شمار او شهود کند. در این مرحله خلق به واسطه حق مشاهده می‌شود.^{۶۲}

به سخن دیگر، در مرحله نخست نفس انسانی قادر به شهود حق نیست، بلکه چون در آغاز راه سلوک است با دیدن اشیای پیرامون خود به وجود ذات حق پی می‌برد. در واقع، حق به واسطه اشیا برای او آشکار می‌گردد و به همین دلیل است که ذات باری بر اساس یافته‌های آنها از اشیای پیرامون، در ذهن آنها به تصویر در می‌آید.

اما عارف واصل، فانی حق گردیده و حق را نه به واسطه امری غیر از آن، بلکه با خود حق می‌شناسد. هر چند در این مرحله نیز به شهود کامل دست نیافته و به جهت اینکه تنها حق را

مشاهده می‌کند، محجوب است. اما در مرحله پایانی این سلوک، عارف به واسطه حق، خلق را مشاهده می‌کند:

اصلی که پس از فنا، مجلای اسم باقی می‌شود پس از بازگشت از شهود اجمالی و استمداد از آن، حق را در جمیع مظاهر و مجالی تفصیلی او مشاهده می‌کند و وی را در صورت اسما و صفات متکثر می‌بیند. در این مرتبه خلق به وسیله حق مشهود می‌شود و او حقایق زمینی را در حالی نظر می‌کند که به نور پروردگار خود روشن می‌باشند.^{۶۳}

این مرحله، ناظر به سفر چهارم از اسفار اربعه ملاصدرا است که در آن نفس انسانی از خلق به سوی حق و همراه با حق باز می‌گردد.^{۶۴}

از دیدگاه ملاصدرا علم عارف به اشیا در این مرحله از سلوک از نوع علم به معلول در مرتبه علت آن است.^{۶۵} توضیح اینکه چون علت تمام حقایق معلول خویش را به صورت اعلی و اتم دارد، پس علم به علت مستلزم علم به معلول آن است.^{۶۶} در اینجا مبنایی فلسفی مطرح می‌شود که علم به معلول تنها از این راه ممکن است و علم به ذی سبب تنها از راه علم به سبب آن به دست می‌آید.^{۶۷}

ملاصدرا در شرح خود بر حدیث صد و هشتاد و هشتم/اصول کافی با اشاره به این گونه از علم

می‌گوید:

علم به اشیا به دو نحو است: یا اینکه اشیا به واسطه حس یا تجربه معلوم ما واقع می‌شوند و یا اینکه به واسطه مبادی و علل آنها مورد شناخت واقع می‌شوند. این نحوه از علم برای انسانی که فارغ از جسم و تعلقات آن بوده و مهاجر الی الله می‌باشد تحقق می‌یابد. بنابراین نفسی که به عالم ربوبی ارتقا پیدا کرده و نور الهی بر او فائض شده عقل بسیطی می‌گردد که اشیا را با علم الهی می‌شناسد.^{۶۸}

بنابراین، نفس عارفی که خود را از دل بستگی های دنیوی و جسمانی رهانیده، به قرب حق رسیده و فانی در ذات او گردیده است، ممکنات را در آینه ذات حق می بیند و علم او به ماسوا از راه علم اش به علت هستی بخش به دست آمده است.

رویکرد سوم ملاصدرا در مسئله ادراک عقلی ناظر به همین مرتبه است. در این رویکرد، فانی در ذات حق، در انیت پروردگار فانی شده و در مشاهده ذات او غرق گردیده است. در این صورت اشیا را آن چنانکه در خارج هستند مشاهده می کند، زیرا حقیقت آنچه در جهان خارج وجود دارد، در ذات حق تعالی که علت العلل همه ماسوا است به صورت برتر و کامل تری موجود است و با مشاهده ذات حق به تمام آنچه در خارج وجود دارد، عالم می شود. ملاصدرا که بر مبنای نگرش عرفانی خویش، دیدگاه خود را در مسئله تعقل بیان می کند خود به این نکته تصریح دارد که مراحل عالی ادراک عقلی - که شامل مشاهده، اتحاد و فنا است - در دسترس بیشتر انسان ها قرار ندارد.^{۶۹} او ادراکات بیشتر افراد را تنها ادراک خیالی می داند. در واقع آن مفهوم کلی که در ذهن بیشتر انسان ها قابل انطباق بر مصداق های بی شمار است امری کلی نیست، بلکه مفهومی است که از راه تجرید و حذف جهات اختلاف و تشخیص جهات اشتراک به دست آمده است. پس تنها گروه اندکی از نفوس انسانی قادر به مشاهده مجردات عقلی هستند.

نتیجه

بر اساس آنچه گفتیم، ملاصدرا معرفت نفس آدمی به حقایق عقلی مجرد را با سه رویکرد مشاهده، افاضه و اندکاک بیان می کند. این رویکردهای سه گانه نسبت به مسئله ای واحد این پرسش را پدید می آورد که دیدگاه پایانی ملاصدرا در زمینه ادراک عقلی چیست؟ آیا ملاصدرا به شیوه دیگر مسائل فلسفی، در آغاز سخنان پیشینیان را آورده، سپس دیدگاه ویژه خود را بیان کرده است یا هر سه رویکرد را پذیرفته است؟

به نظر می‌رسد طرح هر یک از این رویکردها تنها بیان دیدگاه‌هایی که به مسئله ادراک عقلی پرداخته‌اند نیست، بلکه پردازش دقیق و موشکافانه ملاصدرا از این رویکردها نشان از هماهنگی آنها با فلسفه وی دارد. هر چند او در رویکرد مشاهده و افاضه از دو مکتب اشراق و مشائری تأثیر پذیرفته است، اما با نگاهی دقیق درمی‌یابیم که این دو رویکرد بر مبنای فرایندی کاملاً متفاوت و بر اساس مبانی حکمت متعالیه بیان شده‌اند. بنابراین، مشاهده در نگاه ملاصدرا، غیر از مشاهده در نگاه سهروردی است، هم‌چنانکه افاضه در این ساختار با افاضه در فلسفه ابن سینا تفاوتی آشکار دارد. به همین دلیل، از مهم‌ترین مسائل در بررسی مسئله ادراک عقلی، جمع میان رویکردهای سه‌گانه موجود است. در واقع، مسئله اساسی این است که آیا رویکرد مشاهده، افاضه و فنا غیر قابل جمع بوده و هر یک ناظر به یک فرایند است یا با یکدیگر سازگار بوده و یک فرایند شمرده می‌شوند. روشن است که یکی بودن این رویکردها بیانگر هماهنگی و سازگاری آنها با حکمت متعالیه است.

نقطه مشترک آرای تمام شارحان در مسئله ادراک عقلی، تطبیق سه رویکرد ملاصدرا بر مراحل سه‌گانه ادراک عقلی است. در واقع، از دیدگاه او نظریه‌های سه‌گانه، نه به عنوان سه فرایند جدا از یکدیگر، بلکه به عنوان سه مرحله از یک فرایند شمرده می‌شوند. این مراحل عبارت‌اند از: مشاهده از بعید، اتحاد با عقل فعال و خلاقیت نفس نسبت به صورت‌های عقلی. ما به جهت اهمیت این مطلب، سخنان سه شارح بزرگ متعالیه را بیان می‌کنیم.

مرحوم میرزا مهدی آشتیانی معتقدند:

نفس در ادراک حقایق عقلی دارای حالات و اطوار سه‌گانه است. در ابتدای خروج خود از قوه تعقل به فعلیت آن و حرکت از نشئه حیوانی به نشئه انسانی و قبل از حصول ملکه تعقل در آن، انوار مجرده را از دور مشاهده می‌کند. در این حالت، اشباح آن انوار و اضلال

آن در آینه ذاتش حاصل می‌شود و به دلیل اینکه شهودش از دور بوده و به کمال تعقل دست نیافته، مفاهیم کلیه و صور عقلیه ضعیف که احتمال انطباق بر امور کثیر و افراد متعدد بر آن را دارد، حاصل می‌شود. نفس در اواسط حرکت خود و خروج از بدن و غواصق ماده و بلوغ به مرتبه کمال عقلی تجردی، با معقولات یا انوار به نحو اتحاد فانی در مثنی فیه، متحد می‌شود. سپس هنگامی که به اعلی درجه کمال دست یافت و عقل بسیط گردید، خلاق صور تفصیلی است.^{۷۰}

استاد جوادی آملی نیز در تعلیقه خود بر/سفر در پی نظریه‌های سه‌گانه مشهور می‌گویند:

عالم به حقایق، ادوار سه‌گانه‌ای را پشت سر گذاشته است. اول، حقیقت مجرد را از دور مشاهده نموده است و در این حالت غیر از مفهوم چیزی برای آن حاصل نشده است. دوم، با نفس آن حقیقت متحد شده و آنها را به عینه مشاهده می‌کند. سوم، در ذات واجب تعالی فانی شده و در این حالت خود مبدأ آن حقایق می‌گردد.^{۷۱}

در این سخن، مشاهده از بعید، اتحاد با عقل فعال و فنای در ذات واجب تعالی به عنوان ادوار سه‌گانه و مراحل ادراک عقلی معرفی شده‌اند. این مراحل سه‌گانه در طول یکدیگر بوده و گذر از آنها، تکامل ادراک را در پی خواهد داشت، زیرا در مرحله مشاهده از بعید تنها مفهوم آن حقایق برای نفس به دست می‌آید، در نتیجه علم، حصولی است. اما در اتحاد با آن حقایق، به صورت حضوری آنها را مشاهده می‌کند و با فنای در ذات حق، خود خلاق صورت‌های کلیه می‌گردد.

استاد حسن زاده آملی نیز این مراحل را حالات نفس می‌دانند و می‌گویند:

هر چند نفس را نشئات و اطوار بسیار است و لکن او را نسبت به صور عقلیه به طور کلی سه حالت است. در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند؛ در وسط حال،

اتحاد با صور عقلیه می‌یابد و پس از آن خلاق صور عقلیه می‌گردد و هر یک از حالات را مراتب بسیار است.^{۷۲}

این بیان نیز مانند بیان پیشین به سه مرحله‌ای بودن ادراک عقلی، یعنی مشاهده از بعید، اتحاد و خلاقیت اشاره کرده است.

با توجه به سخنان بالا می‌توان فرایند تعقل را از نظر ملاصدرا فرایند تکاملی سه‌مرحله‌ای دانست که در آن نفس ناطقه به عنوان حقیقتی پویا و متکامل مراتب ادراک را پشت سر می‌نهد.

پی نوشت‌ها

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ ج ۹، ص ۷۴.
۲. همان، ج ۱، ص ۲۸۹؛ همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۳۶.
۳. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۳۲؛ همو، اسفار، ج ۱، ص ۲۸۸؛ همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۳۴.
۴. همو، تعلیقه و شرح بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۸۱.
۵. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۱، ص ۲۸۸.
۶. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۳۲.
۷. حسن حسن زاده آملی، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۵۰۹.
۸. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۱.
۹. همان، ج ۱، ص ۲۸۹.
۱۰. همو، تعلیقه و شرح بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۸۱.
۱۱. همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۳۴.
۱۲. همو، اسفار، ج ۲، ص ۶۸.
۱۳. همو، تعلیقه و شرح بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۸۵.
۱۴. همو، اسفار، ج ۳، ص ۵۰۴.
۱۵. همو، اسرار الآیات، ص ۲۱۴؛ همو، اسفار، ج ۷، ص ۲۴؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۹۹.
۱۶. حسن حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۵۳.
۱۷. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۹۹.
۱۸. همو، اسفار، ج ۲، ص ۶۸ و ج ۱، ص ۲۸۹؛ همو، اسرار الآیات، ص ۳۲؛ همو، تعلیقه و شرح بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۸۱.
۱۹. همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۹۹؛ همو، اسفار، ج ۳، ص ۴۱۲ و ۴۹۰ و ج ۷، ص ۲۸۰.
۲۰. همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۳۹.
۲۱. همو، اسفار، ج ۷، ص ۲۷۵.
۲۲. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ص ۳۵۹؛ حسن حسن زاده آملی، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۴۹۸؛ همو، شرح العیون فی شرح العیون، ج ۲، ص ۶۹۰.

۲۳. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۱۴۰ و ج ۵، ص ۲۰۴ و ج ۳، ص ۴۶۴.
۲۴. همو، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۴۸۴.
۲۵. همو، *اسفار*، ج ۵، ص ۲۰۸.
۲۶. همو، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۴.
۲۷. همو، *اسفار*، ج ۹، ص ۶۵.
۲۸. همان، ج ۲، ص ۲۷۵.
۲۹. همو، *اسرار الآيات*، ص ۳۴۹.
۳۰. همو، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۳۷۱.
۳۱. همو، *اسفار*، ج ۸، ص ۳۹۸.
۳۲. حسن حسن زاده آملی، *دروس معرفت نفس*، ص ۳۷۵.
۳۳. ملاصدرا، *اسرار الآيات*، ص ۲۰۶.
۳۴. همو، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۷۸ و ج ۷، ص ۲۷۵.
۳۵. همان، ج ۳، ص ۳۳۶-۳۳۹.
۳۶. همان، ج ۹، ص ۱۴۰.
۳۷. همو، *مجموعه رسائل صدر المتألهين*، ص ۹۹.
۳۸. حسن حسن زاده آملی، *شرح العيون فی شرح العيون*، ص ۴۹۹.
۳۹. سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، ص ۲۰۲.
۴۰. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۷، ص ۷۵.
۴۱. همان، ج ۶، ص ۱۷۶.
۴۲. همو، *سه رساله فلسفی*، ص ۲۳۷.
۴۳. همو، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۰۴ و ج ۸، ص ۳۲۸.
۴۴. همو، *اسرار الآيات*، ص ۲۵.
۴۵. همو، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۶۱.
۴۶. همو، *کتاب العرشیه*، ص ۲۲۹.
۴۷. همو، *اسفار*، ج ۸، ص ۲۵۹.

۴۸. محمدتقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳.
۴۹. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۱۴۶.
۵۰. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۶۴.
۵۱. حسن حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، ص ۳۵۳.
۵۲. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۱۴۱.
۵۳. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۱، ص ۲۸۶.
۵۴. همو، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه، ص ۴۳۳.
۵۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۵۹.
۵۶. عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۲۶۶.
۵۷. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹.
۵۸. همان.
۵۹. سید محمدحسین طباطبائی، تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ص ۳۵۹.
۶۰. عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۲۶۷.
۶۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۱۲۷.
۶۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۰.
۶۳. عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۲۷۲-۲۷۳.
۶۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۳.
۶۵. همان، ج ۲، ص ۳۶۳.
۶۶. همان، ج ۲، ص ۲۲۷.
۶۷. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۶۱.
۶۸. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۲.
۶۹. ملاصدرا، اسفار، ج ۵، ص ۲۶۶.
۷۰. مهدی آشتیانی، تعلیقه رشقیه، ص ۲۶۴-۲۶۵.
۷۱. عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۲۶۱.
۷۲. حسن حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، ص ۳۴۱.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، چ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. —، *مقدمه بر الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، مشهد، مرکز المجمعی النشر و مؤسسة التاریخ العربی، ۱۳۶۰ ش.
۳. —، *مقدمه بر سه رساله فلسفی*، چ سوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴. آشتیانی، مهدی، *تعلیقہ رشیقہ علی المنظومه السبزواری*، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. —، *تعلیقہ بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۶. جوادی آملی، عبداللہ، *شناخت‌شناسی در قرآن*، ویراستار و تهیه‌کننده فهرست حمید پارسانیا، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۰ ش.
۷. —، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ دوم، تهران، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۸. —، *شرح حکمت متعالیه*، ۴ جلد، جزء ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹ ش.
۹. حائری یزدی، مهدی، *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*، به کوشش عبداللہ نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. —، *علم کلی*، تهران، انتشارات حکمت، بی‌تا.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، چ ششم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. —، *دو رساله مثل و مثال*، چ اول، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. —، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. —، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. —، *النور المتجلی فی الظهور الظلی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. —، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، چ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ ق.

۱۷. سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تصحیح سیدابراهیم میانجی، بی جا، چاپ اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۱۸. —، *تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ۹ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۹. —، *تعلیق بر الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز المجامعی النشر و موسسه التاریخ العربی، ۱۳۶۰ش.
۲۰. —، *شرح المنظومه*، تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، چ دوم، قم، نشر ناب، ۱۳۸۰ش.
۲۱. —، *مجموعه رسائل حکیم سبزواری*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، اسوه، ۱۳۷۰ش.
۲۲. سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه جلد ۱ و ۲ هانری کرین، ج ۳، سید حسین نصر و جلد ۴ نجفقلی حبیبی، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۲۳. شهرزوری، شمس الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
۲۴. صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ۹ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۵. —، *تعلیق و شرح بر الهیات شفاء*، به اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۲۶. —، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ش.
۲۷. —، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۲۸. —، *تعلیق بر شرح حکمة الاشراق*، چاپ سنگی، قم، بیدار فر، بی تا.
۲۹. —، *سه رساله فلسفی*، چ سوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۳۰. —، *شرح اصول کافی*، ۴ جلد، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

۳۱. —، *کتاب العرشیه*، تصحیح غلام حسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
۳۲. —، *کتاب المشاعر*، ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۳۳. —، *مجموعه رسائل صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح محمد ناجی اصفهانی، چ سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. طالبی، مسعود، *مقدمه بر شرح منظومه سبزواری*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. طباطبائی، سید محمد حسین، *بدایه الحکمه*، تصحیح و تدقیق غلامرضا فیاضی، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۳۶۴ ش.
۳۶. —، *نهایة الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. —، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ جلد، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چ سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. —، *تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ۹ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۹. کدیور، محسن، مأخذشناسی علوم عقلی، منابع چاپی علوم عقلی از آغاز تا ۱۳۷۹، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۹ ش.
۴۰. —، *دفتر عقل*، چ اول، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۷ ش.
۴۱. —، *مجموعه مصنفات آقا علی مدرس*، ۳ جلد، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۴۲. شیروانی، علی، *ترجمه و شرح نهایة الحکمه*، ۳ جلد، چ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. محقق، مهدی، *شرح غرر الفرائد* (شرح منظومه حکمت سبزواری) فی الالهیات بالمعنی الاخص، چ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۸ ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۲ ش.
۴۵. —، *شرح نهایة الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، جلد ۱ و ۲، چ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶ ش.

۴۶. —، *دروس فلسفه*، تقریری فشرده از درس‌های استاد محمد تقی مصباح یزدی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۴۷. —، *شرح جلد هشتم اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰ ش.
۴۸. مصلح، جواد، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*، چ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳ ش.
۴۹. مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ۴ جلد، چ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۵۰. —، *درس‌های الهیات شفا*، ج ۱، چ دوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۰ ش.
۵۱. —، *مجموعه آثار*، ج ۵، ۹ و ۱۰، چ سوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۵۲. —، *پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ جلد، چ سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ش.