

تأملی در معنا، مدلول و مبانی نظریه اشتداد علم حضوری نفس به ذاتش در حکمت متعالیه*

- احمد عسگری^۱
- حمیدرضا بوجاری^۲

چکیده

به باور ملاصدرا، علم حضوری نفس به ذاتش اشتدادی است. این نظریه از نظریات بدیع ملاصدرا و از نتایج هستی‌شناسی و نفس‌شناسی اوست. این نظریه بیانگر این معناست که مرتبه و درجه آگاهی حضوری انسان به حقیقت ذاتش امری ثابت نیست و می‌تواند ارتقاء یابد و از مرتبه نازل خود آگاهی خیالی به مرتبه عالی خود آگاهی عقلی و حتی بالاتر برسد. خود آگاهی خیالی به معنای ادراک حضوری خیالی نفس که در عین تجرد، محفوف به عوارضی چون شکل، اندازه و... است و خود آگاهی عقلی، ادراک به نحو تجرد تام و محض من است. هریک از این مراتب اقتضائاتی دارند که آثار مهمی در معرفت و عمل آدمی خواهند داشت. مهم‌ترین مبانی فلسفی این نظریه در حکمت صدرالمتألهین عبارت است از: نظریه اتحاد مدرک به مدرک، نظریه حرکت جوهری و نحوه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول) (ahmad_asgari55@yahoo.com).
۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی (hamidrezabojari@gmail.com).

وجود خاص نفس ناطقة انسانی نزد ملاصدرا.
واژگان کلیدی: علم حضوری، اشتداد، نفس، ادراک، خیال، عقل.

طرح مسئله

صدرالمتألهین را باید فیلسوفی مؤسس نامید؛ چرا که نظامی فلسفی پدید آورد که در کلیت آن بدیع و متفاوت از نظام‌های فلسفی اسلاف او بود. طبیعتاً در این نظام فلسفی، نظریه‌های فراوانی به وجود آمدند که تازه و نو بودند و در فیلسوفان متقدم بر ملاصدرا سخنی از آنها نبود. استخراج این نظریات و تحلیل و بررسی آنها برای فهم حکمت متعالیه و پس از فهم، نقد آن مهم و ضروری است. در این پژوهش به یکی از این نظریات یعنی نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش» می‌پردازیم. این نظریه از اختصاصات حکمت متعالیه و تفکر صدرایی است و امثال ابن سینا (به روایت صدرالمتألهین (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۴-۳۵۵))^۱ که مقام نفس را مقام معلوم دانسته و حد و مرتبه آن را از ابتدا تا انتهای حیات ثابت می‌دانند، نمی‌توانند به آن قائل باشند.^۲

در یک تقسیم کلی، نظریات تازه صدرالمتألهین را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ یک دسته نظریاتی که صدرالمتألهین به آنها تصریح کرده و مستقلاً بابتی برای آنها گشوده و تبیین و مدلل ساخته است، مانند نظریه اصالت وجود، تشکیک در وجود یا حرکت جوهری. دسته دوم نظریاتی که در متون صدرا آمده‌اند، اما در ضمن و در بطن سایر مباحث و نه به نحو مجزا و مستقل. نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به

۱. ابن سینا نفس را حادث با جسم می‌داند و نه به جسم؛ یعنی قائل به این مبناست که نفس آنگاه که بدن به آمادگی لازم رسید، از سوی مبادی عالی عالم نفس بر بدن افاضه می‌شود و در واقع انسان حادث می‌شود. چنین نفسی از ابتدا تا انتها ذاتاً و حقیقتاً مقامی معلوم دارد و تطورات ذاتی ندارد، اگرچه تغییرات عارضی خواهد داشت. اما صدرا معتقد است که اساساً نفس زاده تحولات جوهری نطفه است و لذا از ابتدا مقام و درجه وجودی ثابتی ندارد؛ چرا که وجه مادی مادامی که در دنیاست، همیشه همراه اوست. توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۲. صدرالمتألهین مقام معلوم برای نفس قائل نیست: «أنّ النفس الإنسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویة ولا لها درجة معینة فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیة والنفسیة والعقلیة التي کلّ له مقام معلوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۸/۸).

ذاتش» از جمله نظریات دسته دوم است؛ یعنی این نظریه فصلی مستقل و مجزا به خود اختصاص نداده و در ضمن مباحثی دیگر مانند مبحث علم و مبحث نفس آمده است. لذا پژوهش حاضر، دو مسئله را پیش روی خود دارد؛ اول صورت‌بندی درست این نظریه، سپس تبیین معنا و مدلول آن، و دوم بیان مبانی فلسفی آن به نحوی که باور به این نظریه موجه شود. مسئله اول از آن روی مهم است که نفس یک حقیقت واحد و بسیط است. به چنین حقیقتی یا علم داریم و یا نداریم، پس عالم‌تر شدن به یک امر واحد بسیط چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این علم همان طور که خواهد آمد، از سنخ علم حضوری است و مانند علم حصولی نیست که مثلاً گفته شود عالم‌تر شدن یعنی به ابعاد مختلفی از آن پی بردن و یا چیزی شبیه به این، در این علم، حقیقت معلوم یا نزد عالم حاضر است و یا نیست، اگر هست، حاضرتر شدن به چه معناست؟ لذا مسئله اول، موضوع و پرسشی مهم می‌نماید که باید به درستی تبیین گردد و پس از تبیین و روشن شدن تصور این نظریه، نوبت به توجیه و تصدیق این نظریه می‌رسد که مسئله دوم این پژوهش می‌باشد؛ یعنی تبیین و تشریح مبادی و مبانی حکمی‌ای که به صدرا اجازه قول به چنین نظریه بدیعی را می‌دهد.

این پژوهش تا آنجا که نویسنده مورد بررسی قرار داده است، مشابه ندارد و هم از جهت اصل پرداختن به این نظریه و مبانی آن و هم از جهت تحلیل خاصی که از معنا و مدلول این نظریه به عمل آمده است، بدیع و تازه است. قبل از طرح نظریه لازم است ابتدا به تبیین ماهیت علم حضوری نفس به ذاتش بپردازیم.

علم حضوری نفس به ذاتش

در علم حضوری نفس به ذاتش، عالم و معلوم یک حقیقت‌اند و دو مفهوم «عالم» و «معلوم» از یک حقیقت وجودی انتزاع می‌شوند: «شعور الشیء بذاته هو نفس ذاته» (همان: ۳۹۱/۸). تغایر بین عالم و معلوم در علم حضوری نفس به ذاتش صرفاً مفهومی است و هستی و وجود عالم و معلوم در این علم، واحد و یگانه است. مدلول این بیان آن است که حقیقت نفس از سنخ حقایق نوری است؛ حقایقی که نزد خود حاضرند و به تعبیری رساتر یکپارچه حضور و علم‌اند. ملاصدرا از این علم این گونه تعبیر می‌کند:

«علم النفس بذاتها علم حضوریّ عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها» (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

لذا این علم با علم حصولی نفس به ذاتش متفاوت است. علم حصولی به نفس به واسطه صور ادراکی حاصل می‌شود و این صور از آن حیث که صور ادراکی‌اند، زائد بر ذات‌اند. اما علم نفس به ذاتش عین ذاتش است و مطلقاً زیادتی در بین نیست: «علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا، و علمنا بعلمنا بذاتنا لیس هو بعینه وجود ذاتنا، بل صورة ذهنية زائدة علينا لیست هی بعینها هویتنا الشخصیة ولها هوية ذهنية أخرى» (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۱).

واژه «شخصیة» در این عبارت، نکته مهمی را بیان می‌کند و آن اینکه علم حضوری نفس به ذاتش ورای مفاهیم بوده و شخص انسان از آن حیث که شخص است، عین علم و عین حضور است و اساساً تعبیر به عالم و معلوم به تعمل ذهنی است و حتی می‌توان گفت که به نوعی ما را از حقیقت این علم دور می‌کند و شاید بتوان گفت که به طور کلی هر تعبیر مفهومی، انسان را از حقیقت این نوع علم دور کند. تنها شاید تعبیر خود صدرالمتألهین را بتوان بهترین تعبیر و تبیین دانست و آن تعبیر اینکه این علم عبارت است از: «حضور نفس نزد خودش». تکیه این تعبیر بر واژه «حضور» است. با توجه به وجوداتی که از نظر صدرا این ویژگی را ندارند، یعنی اجسام، می‌توان دریافت بهتری از معنای «حضور» پیدا کرد. صدرالمتألهین در مورد این حقایق می‌گوید:

«لا حضور لذاته عند ذاته، بل تغیب ذاته عن ذاته، وهو الوجود الإمتدادی ذو الأبعاد المكانية والزمانية، ولیس له من الجمعیة والتحصیل الوجودی قدر ما لا ینطوی وجوده فی عدمه ولا یندمج حضوره فی غیبه، ولا یتشابهك وحدته فی کثرته، وهو كالجسم...» (همان: ۶/۵).

حقایق غیر مجرد و غیر نوری، وجودشان منتشر در مکان و زمان است، وجودشان در عدمشان منطوی است و وحدتشان در کثرت؛ پس هویت جمعی واحدی ندارند و لذا از خود غایب‌اند. اما وجود و حقیقت نفس، وجودی در مقابل این نوع وجودات است. حقیقت نفس، حقیقتی جمعی و هویتی احدی و غیر ممتد است؛ یعنی عین

حضور، عین وجود، و به دلیل همین ویژگی، عین آگاهی^۱ است. باید گفت که شخص به معنای ادق کلمه، چنین حقیقتی است و نه حقایقی مانند اجسام. در نتیجه علم حضوری نفس به ذاتش، همان ذاتش است که مفهوم «علم» از صمیم آن انتزاع شده است و ابداً غیریتی بین حقیقت نفس و علم نفس به ذاتش وجود ندارد. در نتیجه این علم نمی‌تواند اکتسابی باشد؛ یعنی نفس باشد و به خود عالم نباشد و سپس به خود عالم شود. این علم عین ذات است و با حصول و تکون ذات، این علم نیز هست و ابداً تقدم و تأخیری بر ذات و حقیقت نفس ندارد. در واقع اگر نفس باشد و به خود عالم نباشد، بنا بر نقل بالا، جسم یا چیزی شبیه آن است و مجرد نیست. در حالی که نفس در نظر صدرا حتی نفوس در مرتبه خیال نیز مجرد است (همان: ۳۲۷/۸).

نتیجه منطقی توضیحات گفته شده این است که وقتی علم نفس به ذاتش عین ذاتش است، در تمام وجوه خود متناسب با ذات، شأن و مرتبه آن است. لذا هر تحولی در ذات، طبیعتاً و ضرورتاً متضمن تحول آن نیز خواهد بود. پس مثلاً اگر صدرا می‌گوید: «أَنَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ تَطَوُّرَاتٍ وَشُؤناً ذاتيةً واستكمالات جوهرية، وهي دائمة التحول من حال إلى حال^۲ ومن راجع إلى ذاته، يجد أن له في كل وقت وآن. شأناً من الشؤون المتجددة...» (همان: ۲۹۱/۸).

در خصوص علم نفس به ذاتش نیز عیناً همین را باید قائل باشد؛ علم نفس به ذاتش دائم التحول و هر لحظه در شأنی و ظهوری است. گاهی بالقوه است، گاهی بالفعل است، گاهی شدید است و گاهی ضعیف و قس علی هذا. این مطلب عیناً نتیجه ضروری عبارات و نظریات صدرا المتألهین است، ادعایی که می‌توان گفت از دعاوی بدیع و اختصاصی حکمت متعالیه است و می‌تواند نتایج فراوانی در معرفت نفس، فهم آیات قرآن و... داشته باشد. تا اینجا در واقع علاوه بر تبیین ماهیت علم حضوری نفس

۱. صدرا علم را حضور صورت مجرد می‌داند (ر.ک: همان: ۳۲۱/۳ و ۳۲۵).

۲. در جای خود روشن شده است که این تحولات از حالی به حالی در اثر ادراکات و اعمال ذهنی و جوارحی انسان به معنای عام کلمه حاصل می‌شود. لازم به ذکر است که تمام تحولات، رسیدن از قوه به فعل است و از این منظر تکامل است. اما باید دانست که این تکامل لزوماً انسانی نخواهد بود و این تکامل ممکن است در مسیر حیوانی و یا شیطانی باشد. لذا تکامل مطرح در اینجا ابداً معنایی ارزشی ندارد و صرفاً وجودی است.

به ذاتش، صحت انتساب نظریه مورد بحث در این مقاله به صدرالمতألّهین را نیز ثابت کرده‌ایم.^۱ با این حال در قسمت بعد باز هم صحت این انتساب را تقویت خواهیم کرد.

نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش»

واژه «اشتداد» به معنای سخت شدن، محکم شدن و نیرو گرفتن است و به عنوان اصطلاحی در حکمت متعالیه، به معنای حرکت وجودی به سوی کمال است (ر.ک: همان: ۴۵۶/۴ و ۴۶۱)^۲ یا به تعبیری دیگر می‌توان تکامل و فعلیت را اشتداد در وجود نامید. در اشتداد:

«لم یطل منه شیء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما یتعلّق بالنقص والعدم بآنه کان [نفس] ناقص الجوهر فاشتدّ فی تجوهره» (همان: ۳۵۵/۳).

در حرکت اشتدادی، وجوه بالقوه متحرک با حرکت تدریجاً فعلیت می‌یابد و رفته رفته کامل‌تر می‌گردد (همان: ۳۵۶/۳).^۳ بر این اساس، نظریه اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش بیانگر این معناست که علم نفس به ذاتش مرتبه و درجه‌ای ثابت ندارد و با حرکت اشتدادی نفس،^۴ شدت و قوت بیشتر و کمال بالاتری پیدا می‌کند و به مرتبه بالاتری از خود آگاهی می‌رسد.^۵

۱. صورت ساده استدلال این قسمت این بود: علم حضوری نفس به ذاتش عین ذاتش است. ذات متحول است. اقتضائات نفس، از جمله علم حضوری به ذاتش نیز متحول است.
۲. صدرا در تعریف اشتداد می‌گوید: «والاشتداد ممّا یرجّح الشخص من نوعه إخراجاً تدریجاً اتصالاً إلی نوع آخر بالقوه كما فی اشتداد السواد والحرارة وغیرها» (همان: ۴۶۶/۳).
۳. تذکر این موضوع لازم است که در حرکت اشتدادی نفس که محل بحث ماست، همان طور که قوه و استعداد متعلق به حقیقت و ذات واحد است، فعلیت یافتن آن نیز متعلق به تمام ذات است و لذا نفس به تمامه تکامل و قوت می‌یابد.
۴. چون عین نفس است و از اقتضائات آن است.
۵. اشتداد خودادراکی را در اینجا صعودی دانسته‌ایم. اما جای این بحث هست که آیا خودادراکی امری لزوماً صعودی است یا نزولی هم می‌تواند باشد. به نظر نویسنده به خوبی می‌توان اثبات کرد که بر اساس مبانی حکمت متعالیه خودادراکی می‌تواند نزولی هم باشد، یعنی به عللی خودادراکی ضعیف‌تر و مبهم‌تر شود. اما ما در این مقاله بنا بر اینکه اثبات امکان تنزل خودادراکی نیاز به بحث‌هایی دامنهدار دارد که شاید نیازمند بیش از سه یا چهار مقاله باشد، فقط بر وجه صعودی رتبه خودادراکی متمرکز شده‌ایم.

گفتیم که علم حضوری نفس به ذاتش، متناسب با مرتبه وجودش است؛ پس چون نفس مجرد است، می توان گفت که مرتبه علم نفس به ذاتش متناسب با مرتبه مجرد اوست: «فکل صورة هو أشد براءة من المادة فهي أصح حضوراً لذاتها، و أدناها المحسوسة على ذاتها، ثم المتخيلة على مراتبها ثم المعقولة» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۴).

انسان در ابتدا صورت جسمیه است و با سیر اشتدادی جوهر ذاتش کمال وجودی بیشتری می یابد و به تدریج به مرتبه مجرد عقلی می رسد. در ابتدای حصول مجرد نفس، مرتبه مجردش آن چنان نازل است که تنها قادر به احساس محسوسات است تا اینکه مرحله به مرحله بر مجرد و طبیعتاً توان ادراکی اش افزوده می شود و لذا قادر بر حفظ مدرکات حسی اش می شود (مرتبه خیال). نفس همین سیر تکاملی را ادامه می دهد تا به مرتبه مجرد عقلی رسیده و مدرک معقولات می شود. از اینجا می توان به پاسخ به مسئله اول وارد شد.

از نظر صدرالمتألهین همین سیری که در بالا گفته شد، در مورد علم نفس به ذاتش نیز وجود دارد. یعنی در ابتدا که نفس بالقوه است، علم او به ذاتش نیز بالقوه است و پس از فعلیت یافتن نفس، علم نفس به ذاتش نیز فعلیت می یابد. وقتی سیری که در بالا تصویر شد، تحقق یافت، خودآگاهی نفس نیز از خودآگاهی حسی به مرتبه خودآگاهی خیالی و سپس عقلی می رسد:

«فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوة والاستعداد، ثم من باب التخيل والتوهم كسائر الحيوانات في إدراك ذواتها، وأكثر النفوس الإنسانية لا يتجاوز هذا المقام. وإنما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل، فإنما يقع في قليل من آدميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمي المختص بالحكماء الراسخين»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۴/۱).

همین طور که در عبارت می بینیم، صدرا در این عبارت به وضوح نظریه مورد بحث را بیان می کند. در ادامه توضیح بیشتری خواهد آمد.

گفتیم که موجود مجرد نزد خود حاضر است. بر این اساس، اشتداد در علم نفس به ذاتش یعنی اشتداد در حضور نزد خود. نفسی که به مرتبه فعلیت عقلی رسیده است

۱. «فمقول النفس ما دام يكون بالقوة، كانت النفس بالقوة، فعملها أيضاً بذاتها قوة علم، أي لا علم، لكن من شأنه أن يصير علماً بعد ما خرج النفس من القوة إلى الفعل» (همو، ۱۳۸۷: ۳۷۰).

به حضور والاتر و بالاتری رسیده است. «حضور والاتر ذات نزد ذات» تعبیری از این حقیقت است که ذات به وحدت قوی‌تر و هویت جمعی عالی‌تری رسیده است. یکی از تفاوت‌های اساسی مرتبه حس، خیال و عقل، تفاوت در مرتبه وحدت است.^۱ نفسی که در مرتبه خیال است، منی منتشر در کثرات دارد و به تعبیری به معنای دقیق کلمه «در خود» نیست^۲ و وقتی به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد، واجد وحدت عالی‌تر و حقیقی‌تری می‌شود و از آنجا که این وحدت ملازم و مقتضی بساطت است،^۳ در واقع به بساطت و احدیت بالاتر، یعنی به هویت جمعی متعالی‌تری می‌رسد.

تعبیر دیگر معنایی که گفتیم این است که با ارتقاء وجود، تأکد وجودی شدیدتر می‌شود. تأکد به معنای استواری و استحکام است و در مقابل آن ضعف و سستی است. لذا خودآگاهی انسانی که در مرتبه خیال است، در واقع سست و ضعیف است؛ چرا که «من» او در انحصاری از کثرات گم و منتشر است و در مقابل انسانی که به کمال عقلی رسیده است، واجد خودآگاهی نیرومند و قوی است و حقیقت او منعزل از کثرات و یکتا شهود می‌شود که شهود و علمی قوی و نیرومند است. به عبارت دیگر چون در مرتبه عقل، وحدت بر کثرت غلبه دارد و در مرتبه خیال، کثرت بر وحدت (همو، ۱۳۸۳: ۸۲/۲)، در مرتبه خود-ادراکی خیالی، کثرت تعلقات بر وحدت «من» غالب است و در مرتبه عقل، وحدت خود-ادراکی بر کثرت مدرکات و تعلقات غالب است. تعلقات یعنی وابستگی‌ها، نفس وابسته خود را در غالب تعلقات می‌یابد و اساساً هویتش در ضمن آن‌ها بازیابی می‌شود و لذا از ماده و اقتضائات و لوازمش مجرد تام نیست، بلکه نحوی وابستگی خیالی دارد و همین امر چون در متن نفس رخ می‌دهد، باعث می‌شود خودیابی یا علم نفس به ذاتش و یا به تعبیری بهتر حضور وحدانی نفس

۱. وجود مساوق با وحدت است و هر چه مرتبه وجود بالاتر می‌رود، مرتبه وحدت نیز بالاتر می‌رود؛ یعنی وحدت بیشتر و بیشتر از عوارض و لوازم ماده، مانند شکل، اندازه و... مبرا می‌گردد (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۸۱/۲).

۲. در ادامه در خصوص این معنا توضیح بیشتری خواهد آمد.

۳. وحدت در مقابل کثرت است و بساطت در مقابل ترکیب. اگر یک حقیقت مرکب باشد، یعنی کثرت در وحدت محقق است و در نتیجه مرکب است و با بالا رفتن درجه وحدت، از کثرت کاسته شده و به وحدت افزوده می‌شود؛ یعنی از ترکیب کاسته شده و بساطت قوی‌تر می‌شود.

کم‌رنگ و ضعیف شود.^۱

پس معنای محصل نظریه مورد بحث این است که با ارتقاء وجود نفس، انسانی که من خود را منتشر در کثرات حسی و مادی، و به تعبیری مانند بدن و جسم خود شهود می‌کرد، حال حقیقتش را منتزع و غیر وابسته و وحدانی می‌یابد؛ تو گویی جسم هوشیار با تمام اقتضائات آن، تبدیل به روح هوشیار با تمام اقتضائات آن شده است. مرتبه من انسانی که در مرتبه نازل قرار دارد، به جسم نزدیک است و از مرتبه خیال که تعالی ناچیزی نسبت به ماده و جسم دارد، بالاتر نرفته است، لذا چنین حقیقتی طبیعتاً خودی متناسب با آن دارد و حقیقتش متناسب با وجودش، وحدتی ضعیف و مغلوب کثرت دارد و در نتیجه اساساً نمی‌تواند در وحدتی قوی خود را شهود کند؛ چرا که چنین وحدتی به هیچ وجه در کار نیست تا رصد شود. لذا خود را مانند جسم، در زمان، در مکان، وابسته، منفعل و... می‌یابد و برعکس، انسان عقلی به حکم تجرد ذاتی‌اش خود را متعالی، فاعل، فرازمانی و فرامکانی، مستولی، و غیر وابسته و مستقل می‌یابد. به نظر می‌رسد تأمل در این عبارات می‌تواند معنای نظریه مورد بحث را روشن می‌کند و لذا پاسخ مسئله اول روشن می‌شود. در پایان نوشتار، این موضوع بیشتر توضیح داده می‌شود. در ادامه به مسئله دوم می‌پردازیم.

اصول و مبانی نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش»
این اصول و مبانی عبارت‌اند از: ۱. نظریه اتحاد مدرک و مدرک،^۲ ۲. نظریه حرکت جوهری،^۳ نحوه وجود خاص نفس ناطقه انسانی.

۱. نظریه اتحاد مدرک و مدرک

قبل از تشریح این نظریه ابتدا لازم است مفاهیم «اتحاد» و «مدرک» را آن‌چنان که مورد نظر صدرالمتألهین است، هرچند به اختصار توضیح دهیم. از نظر صدرالمتألهین

۱. در قسمت سوم که به برخی از پرسش‌های مطرح در خصوص این نظریه می‌پردازیم، این معنا را بیشتر توضیح خواهیم داد.

۲. «کُلُّ إدْرَاكٍ فَهوَ بِاتِّحَادِ بَيْنِ الْمَدْرِكِ وَالْمَدْرُكِ» (همو، ۱۳۸۶: ۹۴۴). در نزد صدرا، مطلق ادراک به اتحاد است و اساساً ادراک نزد وی، نیل و وصول به مرتبه مدرک است.

سه نوع اتحاد قابل تصور است (ر.ک: همان: ۳/۳۵۱): ۱- اتحاد دو موجود منحاظ و تبدیل شدن آن‌ها به یک موجود. صدرا این نوع اتحاد را بی‌تردید باطل می‌داند. ۲- تبدیل شدن یک مفهوم یا ماهیت به یک مفهوم یا ماهیت دیگر به نحوی که عیناً همان شود. صدرا این نحو از اتحاد را نیز قطعاً باطل می‌داند. ۳- صیوروت و تحول یک موجود به طوری که مفهومی بر آن صدق کند که قبلاً بر آن صادق نبوده است؛ مثل انسانی که مفهوم «دانشمند» پس از سالیانی تحصیل بر او صادق می‌شود، در حالی که قبلاً صادق نبوده است. صدرا این نحو از اتحاد را نه تنها باطل نمی‌داند، بلکه آن را امری واقع و محقق می‌داند. در واقع وی اتحاد مورد نظر در نظریه اتحاد مدرک به مدرک را از این دست می‌داند. باید گفت این نوع از اتحاد در حقیقت به ارتقاء وجودی و استکمال ذاتی مدرک برمی‌گردد و به این معناست که موجودی از حیث ذات کمال بیشتری پیدا می‌کند؛ به نحوی که هستی و وجودش قابلیت صدق مفاهیمی بیش از مفاهیمی که قبلاً بر آن صادق بوده است، پیدا می‌کند. لذا این معنا از اتحاد عبارت آخرای استکمال نفس است. بر اساس این معنا از اتحاد، نظریه اتحاد مدرک و مدرک به این معناست که مدرک که نفس ناطقه است، با کسب کمال و نیل به حقیقتی، وجودش ارتقایی می‌یابد که مفهوم مدرک از آن قابل اخذ می‌شود. نفس ناقص است و با نیل به کمال صورت علمی از این حیث کمال می‌یابد و در حقیقت، عنوان «اتحاد» به همین معنا تعلق می‌گیرد. رفیعی قزوینی در بیان این اتحاد می‌گوید:

«اتحاد دو امر که در طول هم قرار دارند، به این معنی که یکی ناقص در هستی و آن دیگر صورت کمالیه آن ناقص است که به واسطه آن استکمال بیابد و رفع نقص از او بشود و از قوه به فعل خارج گردد» (به نقل از: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۶).

مفهوم «مدرک» نیز با توضیحاتی که گذشت تا حدودی روشن شده است. مدرک در نظر صدرا صورت ادراکی است که وجودی رابطی دارد؛ یعنی وجودش برای خودش عین وجودش برای مدرک است. مراد از مدرک، معلوم بالذاتی است که به متن حقیقت نفس موجود است و به عبارتی در ذات نفس حاضر است.

بر اساس آنچه گفته شد، مدلول «نظریه اتحاد مدرک و مدرک» این است که ادراک با ارتقاء وجودی نفس حاصل می‌شود؛ ارتقایی که شدت وجودی آن به اقتضای

معلوم و متعین به تعیین آن است. لذا بر اساس این نظریه، با هر ادراک بر سعه و کمال وجودی نفس افزوده می‌شود.^۱

با این توضیحات نشان دادن نقش مبنایی نظریه اتحاد مدرک به مدرک برای نظریه اشتدادی بودن خود-ادراکی نفس کار دشواری نیست. این کار را ابتدا با مفهوم وجود نفس و سپس با تکیه بر دو مفهوم «بساطت» و «وحدت» نشان می‌دهیم.

گفتیم که نظریه اتحاد مدرک و مدرک رأی به ارتقاء و تعالی وجود نفس با تحقق ادراک می‌دهد و نیز گفتیم که وجود نفس ذاتاً مدرک خود است، پس نتیجه روشن است و آن اینکه وقتی مرتبه وجودی هویتی خودآگاه که آگاهی و حضور نزد خود عین ذاتش است، ارتقاء می‌یابد، به این معناست که مرتبه ادراک خود نیز بالاتر می‌رود. تعالی مرتبه وجودی آن چنان که گفتیم، بر شدت وجود می‌افزاید و ضرورتاً بر شدت و قوت اقتضائات آن وجود نیز خواهد افزود^۲ و این به معنای شدت و قوت علم نفس به ذاتش است. همین موضوع را با تکیه بر دو مفهوم بساطت و وحدت می‌توان به این نحو تبیین کرد که با ادراک، بساطت نفس نیز افزون می‌گردد. توضیح اینکه نفس حقیقتی بسیط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۱۴/۳) و لذا بر اساس بیانی که گذشت،^۳ با ادراک، بساطت و جمعیت وجودی مؤکد و شدیدتر می‌شود. ارتقاء حقیقت بسیط به معنای ارتقاء بساطت آن نیز هست و به حکم تلازم بساطت و وحدت، به معنای ارتقاء وحدت نیز هست و دقیقاً همین امر دلیل اشتدادی بودن خودآگاهی نفس است. ارتقاء وحدت و بساطت وجودی مجرد، ارتقاء جمعیت وجودی و لذا خودآگاهی آن خواهد بود. وجود مجرد رفیع‌تر و عالی‌تر، همه معقولاتش از جمله معقولیت ذاتش نیز

۱. تذکر این نکته لازم است که فعلیت و ارتقاء نفس و ادراک، دو روی یک سکه‌اند و ابداً تقدم و تأخر زمانی ندارند. در واقع ارتقاء نفس و فعلیت آن، همان ادراک است. وجود ادراکی طبیعتاً فقط با ادراک ارتقاء می‌یابد. لذا اینکه ادعا شده است که ارتقاء با ادراک حاصل می‌شود، مبتنی بر این دیدگاه است. صدرا بیانی دارد که در آن صریحاً تقدم و تأخر زمانی بین فعلیت نفس و ادراک رد می‌شود: «[پس از رد معنای تجرید در حکمت رایج] المدرک والمدرک یتجزدان معاً وینسلخان معاً من وجود الی وجود، وینتقلان معاً من نشأة الی نشأة ومن عالم الی عالم، حتی تصیر النفس عقلاً وعاقلًا ومعقولًا بالفعل بعد ما كانت بالقوة فی الكل» (همو، ۱۳۸۳: ۳۹۸/۳).

۲. «فکل عاقل تکون معقولاته أكثر، فهو أشد عقلية وأكمل ذاتاً وأقوی وجوداً وأكثر آثاراً» (همو، ۱۳۸۶: ۹۴۲).

۳. اینکه ادراک ارتقاء وجودی و استکمال است.

شدیدتر و قوی‌تر است و این همان معنای خودآگاهی شدیدتر و قوی‌تر است.

۲. نظریه حرکت جوهری

حرکت جوهری عبارت است از قول به وجود سیال و متحول اجسام (همان: ۱۱۳/۳). حرکت جوهری به این معناست که وجود و هستی جسمانی یا به بیانی عام، وجود و هستی دارای وجه مادی، امری متکامل است؛ یعنی تمام حقیقت آن خروج دائمی از قوه به فعل است. همین معنا در خصوص نفس انسانی چنین صورت‌بندی می‌شود که حقیقت و ذات نفس بنا بر وجه مادی^۱ آن، بر اساس حرکت جوهری، ارتقاء وجودی می‌یابد و سعه وجودی و رتبه هستی آن از صورت جسمانی به نفس حساسه و از نفس حساسه به متخیله و از متخیله به عاقله، توسعه و تعالی می‌یابد. در هر مرتبه، مرتبه دانی در حکم ماده برای افاضه صورت عالی از سوی مبدأ فیاض است و دائماً از صورتی به صورتی می‌رود تا عقل بالفعل شود. صیوروت نفس پس از حصول اولین مراتب تجرد بر اساس ادراک قابل تبیین است؛ یعنی نفس چون در تمام مراتب هستی خود مجرد است،^۲ پس متناسب با مرتبه‌اش می‌تواند ادراک خاصی داشته باشد و همین ادراکات بر اساس نظریه اتحاد مدرک به مدرک، متن ذات نفس را تشکیل می‌دهند و لذا فعلیت نفس در آن مرتبه را رقم می‌زنند. با حصول فعلیت در مرتبه دانی، زمینه برای ارتقاء فراهم می‌شود و چون مبدأ دائم‌الفیض است، تعالی رخ می‌دهد. این ارتقاء و تعالی، همان طور که اشاره شده است، با ارتقاء بساطت و وحدت که ملازم با قوت، شدت و جمعیت وجودی است، مدلول یکسان دارند و در حقیقت تعابیری توضیحی برای یک حقیقت محسوب می‌شوند. چون صدرا قائل به حرکت جوهری نفس است و حرکت جوهری آن‌چنان که گفتیم، همان ارتقاء حقیقت نفس و تأکید وجودی آن است، قائل

۱. «إِنَّ الْإِنْسَانَ يَتَنَوَّعُ بَاطِنَهُ وَنَفْسَهُ فِي كُلِّ حِينٍ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ و أكثر الناس في لبس و غطاء من الاعتراف بهذا التجدد والتبدل حتى الشيخ الرئيس علي ما صرح في مفاضة بهمنيار تلميذه. والحق هاهنا مع التلميذ في تجويزه تبدل الذات ما دام الكون الدنياوي» (همو، ۱۳۸۹: ۳۷۹/۱).

۲. باید توجه داشت که صدرا مکرراً بر تجرد نفس تأکید می‌کند و لذا اینکه نفس را در ابتدا صورت جسمیه می‌داند، در واقع به این معناست که بالقوه نفس است و بالفعل صورت جسمیه است و تنها تفاوتش با جسم، قوه تجردش است.

به تعالی وحدت و بساطت نفس است و با ارتقاء حقیقت هستی نفس، در نتیجه می‌تواند به امکان اشتداد در علم نفس به ذاتش نیز قائل شود و بلکه لزوماً باید قائل باشد که هست. اگر صدر را به حرکت جوهری قائل نبود و صرفاً تغییرات را عوارضی می‌دانست که در متن ذات نفس تأثیری ندارند، ابداً نمی‌توانست به اشتداد خود آگاهی رأی دهد.

۳. نحوه وجود خاص نفس ناطقه انسانی

در این عنوان به صفت مهمی در نفس نظر داریم که اساس تحول حقیقت انسانی است. آن صفت این است که نفس انسان موجود مجردی است که وجه مادی دارد. انسان نه مجرد محض مانند عقول مفارق است و نه مادی محض مانند جمادات، بلکه انسان به تعبیری مجرد مادی است. معنای این عبارت متناقض‌نما این است که نفس ذاتاً با ماده مرتبط است و از همین ناحیه است که امکان تحول وجودی برای نفس فراهم می‌شود. اگر ماده را وجهی از وجوه صورت^۱ بدانیم که مصحح امکان شدن در شیء است، عهده‌دار وجه مادی انسان بدن است. امکان شدن و تغییر انسان از طریق بدن مهیا می‌شود. بدنی که مرتبه نازله نفس است و نفس تمام آن است و به عبارتی بدن روح متجسد است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۵). صدر می‌گوید:

«النفس تمام البدن، ويحصل منها ومن المادّة البدنيّة نوع كامل جسمانيّ، ... فعلم أنّ اقتران النفس بالبدن وتصرّفها فيه أمر ذاتيّ لها بحسب وجودها الشخصيّ، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها...» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۳: ۱۱/۸-۱۲).

در نتیجه نفس و بدن یک حقیقت را تشکیل می‌دهند و یک حقیقت است که وجه مادی دارد. تفاوت این نظریه با نظریه دوگانه‌انگاری تا آنجاست که به نوعی می‌توان گفت که این دو نظریه هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند. در دوگانه‌انگاری نفس و بدن، ما با دو جوهر و حقیقت کاملاً متمایز روبه‌رویم که به وجهی با هم مرتبط‌اند (ر.ک: ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ۱۷) و همین مبنای ناموزون است که اشکالات و مشاجرات فراوانی را

۱. صدر را ماده را مستهلک در صورت می‌داند و آن را وجهی از صورت می‌داند: «كل حقيقة تركيبية فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادّة؛ فإن المادّة -من حيث أنّها مادّة- مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل... وتقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة... المادّة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوّة حقيقة» (همو، ۱۳۸۳: ۳۲/۲).

در تاریخ فلسفه رقم زده است. اما در نزد صدررا، زادگاه نفس ماده است و تا در دنیاست، وجه مادی که از طریق بدن فراهم می‌شود، ذاتی و همراه اوست^۱ و به دلیل همین وجه مادی است که نفس می‌تواند ارتقاء وجودی پیدا کند و مجرد شود. موجودی که وجه مادی ندارد، مقام معلوم دارد و امکان تغییر و تحول نخواهد داشت.

همین نگاه به نفس، یکی از مبانی اساسی نظریه اشتدادی بودن علم نفس به ذاتش است. امکان «اشتداد» با وجه مادی نفس تأمین می‌شود و امکان «خودآگاهی» با وجه مجرد آن. این ماده با بدن و وجه مادی نفس تأمین می‌شود و لذا این اشکال قابل طرح نیست که موجود مجرد چگونه دچار تغییر می‌شود. از سوی دیگر خودادراکی حضوری مستلزم مجرد است و همان طور که گفتیم، موجود جسمانی صرف خودآگاه نیست و نمی‌تواند باشد. مجرد حقیقت نفس، متضمن خودآگاهی حضوری آن است و لذا جمع اضداد ممکن می‌شود، جمع اشتداد و مجرد.

ماحصل بحث اینکه خودآگاهی، اقتضای ذاتی موجود مجرد است و لذا هر مجردی ذاتاً مدرک خود است. اشتداد در این اقتضای ذاتی، مستلزم اشتداد در ذات و حقیقت نفس است و اشتداد در حقیقت نفس، مستلزم وجود امکان و استعداد شدن و تکامل در نفس است که این حیث از طریق بدن و وجه مادی نفس مهیا می‌شود. براساس آنچه گفته شد، صدررا با قول به سه نظریه‌ای که به عنوان مبانی نظری گفته شد، می‌تواند عقلاً به نظریه اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش قائل باشد.

دو نکته تکمیلی

در این قسمت که بخش پایانی است، به دو نکته مهم می‌پردازیم که می‌تواند ابعاد مختلف این نظریه را روشن تر کند. مسئله اول اینکه آن‌چنان که گفتیم، از نظر ملاصدررا مرتبه علم نفس به ذاتش متناسب با مرتبه وجودی نفس انسان است. یکی از مراتب نفوس انسانی مرتبه خیال است که صدررا مرتبه وجودی اکثر انسان‌ها را خیالی می‌داند.^۲

۱. «حامل الاستعداد [تعالی و ارتقاء وجودی] هو النفس ما دامت متعلّقة بالبدن» (همان: ۴۵۲/۸).

۲. «أن أكثر النفوس البشريّة في هذا العالم، مقامها مقام الخيال والحسّ، والمدرك لا بدّ أن يكون من جنس المدرك» (همان: ۴۵۶/۱).

حال سؤال این است که علم نفوس خیالی به ذاتشان چگونه علمی است؟ آیا با حضور ابعاد و جهات و سایر خصوصیات مرتبه خیال است؟ اگر چنین است آیا این ادعا با آنچه انسان از من-آگاهی خود وجدان می‌کند، سازگار است؟ چگونه با ثبات و بساطت سازگار است؟ اساساً مجرد خیالی مجرد از ماده است و اقتران با مثلاً شکل و اندازه و... آیا علم نفس به ذاتش در اکثر انسان‌ها شکل و اندازه دارد؟! یعنی من خود را دارای بُعد و شکل ادراک می‌کنند؟ آیا این ادعا با آنچه انسان بالوجدان می‌یابد، سازگار است؟ صدرالمتألهین دقیقاً همین ادعا را دارد. وی می‌گوید:

«الحق أن نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكاً خيالياً لا بألة الخيال، بل بهوياتها الإدراكية وذلك يقتضى تجزدها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية. وقد مرّ تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم. والفرق بين نفوسها ونفوس خواصّ الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد والصور والأشكال وغيرها»
(صدرالدين شيرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۷/۸).

صدرا در این عبارت، علم حضوری نفوس عموم انسان‌ها و حیوانات را مانند هم دانسته و در مرتبه خود-ادراکی خیالی می‌داند و در بیان چگونگی این علم، با توجه به سطر آخر عبارت بالا می‌گوید: «والفرق بين نفوسها ونفوس خواصّ الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد والصور والأشكال وغيرها»؛ یعنی نفوس خیالی خود را مجرد از ماده، اما نه مجرد از عوارض ماده شهود می‌کنند و به تعبیر حاجی سبزواری، خود را مخلوط با صور ادراک می‌کنند.^۱ به عبارتی دیگر، در قالب صورت‌ها و جزئیات می‌بینند و ادراکی از «من» مجرد و محض و بدون قوالب حسی و خیالی یا وهمی ندارد و آن‌چنان که گفتیم می‌توان این گونه تعبیر کرد که من او منتشر در کثرات شهود می‌شود. کثرات مدرک بر وحدت مدرک غلبه دارند. چنین منی وحدت وجودی و هویتی لازم برای ادراک معقولات و تبدیل شدن به عقل بالفعل را ندارد و مانند خود-ادراکی عقلی، محض و خالی از شوائب کثرات حسی شهود نمی‌شود. با ارتقاء وجودی انسان، خود-آگاهی او و بالتبع مدرکاتش به مرتبه عقلی نائل می‌شوند. مصباح یزدی در تقریر این عبارت صدرالمتألهین می‌گوید:

۱. «فإنها [حيوانات] تدرك ذواتها مخلوطة» (همان: ۵۴۷/۸، شماره ۴۰۵، تعلیقه سبزواری).

«نفس حیوانی از تجرد مثالی (خیالی) برخوردار است و با همان مرتبه تجرد مثالی خود، ذات خود را درک می‌کند و در جای خود به اثبات رسیده است که گرچه نفوس برخوردار از تجرد مثالی، از صور و ادراکات خیالی مجرد نیستند، اما از ماده و عالم طبیعت تجرد دارند. همچنین از مباحث گذشته روشن شد که عموم انسان‌ها نیز در همین مرتبه تجرد مثالی به سر می‌برند و لذا از ادراک حقایق مجرد عقلی محروم‌اند. این گروه نیز همسان با حیوانات، نفس خود را در قالب صورتی مثالی و همراه با خواص مثالی همچون شکل و مقدار، درک می‌کنند»^۱ (مصباح یزدی، بی‌تا: ۷۹/۲).

در واقع چنین خود-ادراکی خود را جسمانی^۲ شهود می‌کند، البته به حکم تجرد، فاقد ماده است، اما هویتش منقهر در عوارض و لوازم ماده مانند شکل و اندازه و... شهود می‌شود. لازم است توجه داشته باشیم که این بیان ابداً به معنای وساطت صور ادراکی حسی و خیالی در علم نفس به ذاتش نیست. چنین امری در علم حضوری بی‌معناست، بلکه مقصود از این شهود خیالی، شهود حضوری ذات به هویات خیالی است و نه به وساطت صور خیالی که محال است. سخن این است که حقیقت واحد و بسیطی که مرتبه‌اش در حد مرتبه تجرد برزخی است خود را به نحو تجرد برزخی شهود می‌کند و چگونه جز این باشد که اساساً خود و منی غیر از آن نیست تا به نحو تجرد تام شهود شود. در واقع این نفوس در عین بساطت و تجرد، خود را متشکل و متباعد می‌یابند. تذکر این مطلب لازم است که این من-آگاهی برزخی ابداً به معنای تصویری جسمانی از خود نیست، که اگر منظور این تصور باشد، بحث وارد در علم حصولی شده است؛ بلکه منظور این است که من نفوس حیوانی نزدیک و مقارن با بدن آنهاست و البته تعبیر بهتر این است که بگوییم من نفس حیوانی جسمانی است تا تمام عوارض و لواحق و اقتضائات بدن را شامل بشود. این ادراک هست و دائماً هست، اما نه به نحو متعلق توجه نفس بودن، مانند آنچه در علم حصولی رخ می‌دهد.

نکته دیگر اینکه من در مرتبه خیالی و یا مرتبه عقلی یا هر مرتبه دیگری که نفس در آن قرار داشته باشد، هویتی بسیط و انضمامی دارد و مدرک به نحو جزئی و شخصی

۱. جوادی آملی نیز در درس‌گفتار جلد ۸/الاسفار الاربعه، شماره ۱۰۷، ذیل همین عبارت، همین بیان را دارد.

۲. تجرد خیالی همسایه دیوار به دیوار ماده است و از ماده مجرد است اما از عوارض آن خیر.

است و تفاوت در مرتبه ادراک آن صرفاً تفاوت در آثار و لوازم است و این گونه نیست که در مرتبه عقلی مثلاً من باشد و در مرتبه خیالی خیر. اما البته تفاوت در آثار و لوازم که برخاسته از درجه وحدت و تجرد من می باشد، بسیار زیاد و جدی است؛ هم در حوزه معرفت، هم در حوزه اخلاق و...؛ برای مثال در حوزه معرفت، انسان خیالی با امور تجربی و اساساً علم تجربی مانوس تر است و نتایج آن را راحت تر می تواند بپذیرد تا علوم برهانی مانند فلسفه اولی، و با محسوسات قرابت بیشتری دارد تا معقولات.^۱

نتیجه گیری

جمع بندی این تحقیق اینکه نظریه اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش که باید آن را از ابداعات صدرالمتألهین دانست، چون علم نفس به ذاتش به معنای حضور نفس نزد ذاتش است، به این معناست که هر چه رتبه وجودی نفس ارتقاء می یابد، نزد خود حاضرتر می شود و این یعنی حقیقت احدی ذات انسان از کثرات و لوازم ماده دورتر می شود و من با نزع و تجرد بیشتر شهود می شود. اما در تمام مراتب مجرد از ماده، بسیط و واحد است و این ارتقاء، ارتقاء در مراتب تجرد، وحدت و بساطت است. ملاصدرا بنا بر سه اندیشه مبنايي خود می تواند این نظریه را ارائه کند. آن مبانی عبارت اند از: اتحاد مدرک و مدرک، حرکت جوهری و وجه مادی داشتن نفس. در اثبات این نظریه، هم نقل صریح از صدرا آورده شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۴/۱) و هم ادله متقنی ارائه گردید.

صدرا صریحاً بر ضرورت تجانس مدرک و مدرک تأکید می کند. لذا مدرکات اگر ارتقاء یابند، دال بر ارتقاء نفس نیز هست و ارتقاء نفس، ارتقاء خود آگاهی است؛ به حکم اینکه آگاهی حضوری نفس به ذاتش، عین ذاتش و به معنای حضورش نزد ذاتش است (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۳۸۳-۳۸۴/۸).

۱. «أن الكثرة أعرف عند الخيال، والوحدة عند العقل» (همان: ۸۲/۲).

کتاب‌شناسی

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم، قیام، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *شرح العمیون فی شرح العمیون*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۳. ریونزکرافت، ایان، *فلسفه ذهن*، ترجمه حسین شیخ رضائی، تهران، صراط، ۱۳۸۷ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۵. همو، *المبدأ والمعاد*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۶. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین برالهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *مجموعه رسائل فلسفی (۱)؛ الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۸. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۹. لاهیجی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.