

# نقش نظریه تطابق عوالم در علم الهی و حل معضل اصلی معرفت‌شناسی در نظام صدرايي

عبدالله نصری\*

جليل محمدی خانقاه\*\*

۵۵

ذهن

نقش نظریه تطابق عوالم در علم الهی و حل معضل اصلی معرفت‌شناسی در نظام صدرايي

## چکیده

ملاصدرا نظریه تطابق عوالم را از عرفان برای اثبات علم تفصیلی خداوند در مقام ذات وارد فلسفه خویش می‌نماید. ایشان بدون کمترین انحرافی از اصالت وجود و بدون آنکه کوچک‌ترین آسیبی به وجود بحث و صرف و بسیط‌بودن خداوند برسد، حضور ماهیات را در عوالم برتر و حتی عالم الوهیت به اثبات می‌رساند؛ آن‌گاه با توجه به علم خداوند به ذات خویش، علم خداوند به جمیع اشیا و ماهیات را در مقام ذات به اثبات می‌رساند. چگونگی حضور ماهیات در عوالم برتر که ثمره تطابق وجودی عوالم است، دستاوردی است که نه تنها علم الهی بلکه معضل اصلی معرفت‌شناسی یعنی چگونگی حکایتگری مفهوم ذهنی نسبت به خارج را نیز حل می‌نماید. ملاصدرا وحدت ماهیت را در دو موطن عین و ذهن مسلم می‌داند و از سوی دیگر این همانی وجودی را مناط علم و منشأ تطابق ماهوی معرفی می‌کند. با توجه به حد وجودبودن ماهیت و تفاوت درجه وجود عینی و ذهنی، چگونگی تطابق ماهوی عین و ذهن محل سؤال بوده و حل آن در فهم چگونگی تطابق عوالم است که مسئله مورد پژوهش ماست.

واژگان کلیدی: تطابق عوالم، علم الهی، معرفت‌شناسی، تطابق وجودی، تطابق ماهوی، عین و ذهن.

nasri@atu.ac.ir

\* استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول).

ja.mohammadi59@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۱۰/۰۴

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۵/۱۸

## مقدمه

نظریه تطابق عوالم چهارگانه طبیعت، مثال، عقل و الهی از جمله مسائلی است که اصالت ماهیت هیچ راهی به آن ندارد؛ لکن بر اساس تحلیل دقیق اصالت وجودی از «جعل» و «علیت» که منجر به «وحدت تشکیکی وجود» می‌گردد، کاملاً تطابق وجودی میان این عوالم قابل اثبات است و معلوم می‌گردد هر عالم برتری، نسبت به عالم مادون خود در عین حالی که از وحدت و بساطت شدیدتری برخوردار است، حقیقت آن عالم پایین‌تر را به نحو وجود برتر در بر دارد.

حقیقت آن است این تمام دستاورد صدرالمآلهین در این زمینه نیست؛ صدرای بدون کوچک‌ترین انحرافی از مبنای اصالت وجودی خود، در تطابق عوالم، پای ماهیات را نیز به معرکه باز می‌کند و از نحوه حضور آنها در عوالم برتر و حتی عالم اله نیز سخن می‌گوید و حضور این ماهیات که مثار کثرت‌اند، به گونه‌ای است که کوچک‌ترین لطمه‌ای به بساطت عوالم برتر نمی‌رساند و در اینجاست که ایشان معنای دیگری از قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» ارائه می‌دهد و «بسیط الحقیقة» در عین حال که وجود هیچ یک از ماهیات نیست، مجلی و مظهر برای تمام ماهیات می‌گردد و دیگر اینجا تنها سخن از دربرداشتن حقیقت وجودی جمیع موجودات نزد «بسیط الحقیقة» نیست و با چنین رویکرد و فهم دقیقی از «بسیط الحقیقة» چگونگی علم تفصیلی خداوند به اشیا در مقام ذات (علم پیش از ایجاد) که دغدغه جدی جمیع حکما بوده است، حل می‌گردد؛ یعنی با توجه به علم خداوند به ذات خویش، علم خداوند به جمیع اشیا و ماهیات در مقام ذات و قبل از ایجاد به اثبات می‌رسد.

طرح این‌چنینی از نظریه تطابق عوالم در آرای ملاصدرا امری است که کمتر مورد توجه شارحان پس از وی قرار گرفته است و درواقع با توجه به آن است که مهم‌ترین مسئله معرفت‌شناسی قابل حل می‌گردد. توضیح بیشتر آنکه در علم حصولی که ما از طریق «صورت ذهنی» از شیء خارجی آگاه می‌شویم، این سؤال وجود دارد که چه ضمانتی وجود دارد این صورت مطابق با شیء خارجی باشد؟

فیلسوفان اسلامی با ردّ نظریه «اضافه» و «اشباح» معتقدند همان حقیقت و ماهیت شیء بعینه در ذهن حاضر می‌گردد و این تطابق ماهوی است که مانع سقوط ما در لادری‌گری است و نمی‌گذارد علوم ما به جهل مبدل گردد. ملاصدرا نیز ضمن اعتباری‌دانستن ماهیت در هر موطنی که باشد، تصریح می‌کند همان ماهیتی که در خارج و عین می‌باشد، همان ماهیت بعینه در ذهن حاضر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۸۶).

اما این تطابق ماهوی این اشکال اساسی را به دنبال دارد که صورت ذهنی ماهیت خارجی به جهت قیام به نفس عرض و در ذیل کیفیت نفسانی است و از سوی دیگر لازمه اعتقاد به وحدت ماهوی صورت ذهنی و شیء خارجی این است که صورت ذهنی، ماهیت آن شیء خارجی را نیز داشته باشد؛ بنابراین مثلاً در هنگام علم به یک انسان خارجی که جوهر است، لازم می‌آید صورت ذهنی انسان هم در ذیل جوهر قرار گیرد و هم در ذیل کیفیت نفسانی که عرض است، بلکه به طور کلی لازم می‌آید تمام ماهیات در ذیل کیفیت نفسانی قرار گیرند؛ در حالی که ما می‌دانیم رابطه میان مقولات تباین ذاتی است و محال است یک شیء در ذیل دو مقوله متباین بالذات قرار گیرد؟

در حالی که غالباً گمان کرده‌اند تفاوت‌نهادن میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی پاسخ نهایی صدرای در این باره است، یعنی اگر گفته شود صورت ذهنی به حمل شایع صناعی کیفیت نفسانی و عرض است و به حمل اولی ذاتی ماهیت شیء خارجی است، اشکال پاسخ داده شده و مسئله تمام است؛ ولی حق آن است که تفاوت‌نهادن میان دو حمل نمی‌تواند پاسخ نهایی و کافی در اینجا باشد و پاسخ دقیق تنها با عنایت به تطابق عوالم است، آن هم با آن تقریر دقیق از صدرای که به تطابق وجودی عوالم اکتفاء نمی‌نماید و از نحوه حضور ماهیات در عوالم برتر نیز پرده بر می‌دارد.

این نحوه تقریر از تطابق عوالم همان چیزی است که در اندیشه صدرالمتألهین از آن غفلت شده است. ما در بررسی پیشینه این مسئله تنها با یک مقاله که برگرفته از رساله دکتری و با عنوان «تأثیر نظریه تطابق عوالم در معرفت‌شناسی صدرایی» است،

مواجه شدیم و محرز است ایشان نیز از این بُعد ماهوی نظریه تطابق عوالم غفلت کرده است و لذا در بیان تحلیل معرفت‌شناسی *ملاصدرا* خطا کرده و حق و باطل را در هم آمیخته است. در آن مقاله می‌خوانیم بر اساس اصالت وجود، تطابق ماهوی نمی‌تواند راه پاسخ به مسئله معرفت‌شناسی باشد و تطابق ماهوی متناسب با اصالت ماهیت است و به خاطر همین تطابق ماهوی است که آن اشکالات معروف دامنگیر حکما شده است. بنابراین راه حل اصلی تنها می‌تواند تطابق وجودی و این‌همانی وجودی میان عین و ذهن باشد.

در نقد این مقاله خواهیم آورد که ما نیز راه حل را در این‌همانی وجودی می‌دانیم؛ ولی این هرگز به معنای نفی تطابق ماهوی نیست، بلکه بالعکس نتیجه قطعی این‌همانی وجودی، تطابق ماهوی است و هیچ اشکالی متوجه تطابق ماهوی نیست و آن اشکالات معروف نتیجه تحلیل اصالت ماهیتی است که به‌درستی منتهی به نفی تطابق ماهوی عین و ذهن می‌گردد و درنهایت منجر به لاادری‌گری و شکاکیت در علم می‌گردد؛ بنابراین بر خلاف پندار اکثریت، تطابق ماهوی عین و ذهن امری قطعی و ضروری است؛ ولی این تطابق هرگز نمی‌تواند محصول «اصالت ماهیت» باشد، بلکه ثمره تحلیل اصالت وجودی از تطابق عوالم و این‌همانی وجودی عین و ذهن است.

خلاصه اینکه تطابق عوالم با تبیین اصالت وجودی با عنایت به ضرورت و چگونگی حضور ماهیات در عوالم برتر نظریه‌ای است ایرادشده توسط *صدر* در علم الهی که مسئله معروف معرفت‌شناسی نیز در سایه آن حل می‌شود و ما نوشتاری را سراغ نداریم که به این نظریه با چنین تقریری از *صدر* توجه کرده و به ثمرات آن وقوف یافته باشد.

بنابراین در این نوشتار با توجه به این نکته که نزد *ملاصدرا* ماهیت، حکایت‌کننده از حد وجود است و اینکه درجات وجودی عوالم متفاوت است، چگونگی حضور ماهیات عوالم پایین‌تر در عوالم برتر جای سؤال خواهد بود و بالطبع این سؤال در وجود ذهنی نیز با توجه به تفاوت درجه وجودی عین و ذهن، به چگونگی تطابق

ماهوی این دو نیز کشیده خواهد شد و همچنین نحوه حضور ماهیات در عالم الوهیت که اشکالی در بساطت خداوند ایجاد نکند، مورد پرسش است؟

## الف) نظریه تطابق عوالم

### ۱. تبیین نظریه

منظور از عوالم در اینجا چهار عالم طبیعت، مثال، عقل و الهی است. عالم طبیعت همین عالم جسمانی و عنصری است و عالم مثال مرتبه‌ای بالاتر از عالم طبیعت است که دیگر فاقد قسمت‌پذیری و مکانداربودن است؛ ولی همچنان دارای شکل و اندازه است. از این دو برتر عالم عقل است که از تمام ویژگی‌های عالم ماده تجرید شده و مجرد تام است و برتر از همه این عوالم عالم الوهی است. همچنین توجه به این امر ضروری است که «عوالم» امری جدا از اشیای درون آنها نیستند؛ یعنی این عوالم وجود منحاز و جدایی از موجودات آن عالم ندارند. به عبارت دیگر هر عالمی متشکل از اشیایی است که نظام خاص بر آنها حاکم است. تذکر به این نکته از این جهت ضروری است که اثبات تطابق عوالم تنها در سایه فهم دقیق از جعل و علیت ممکن خواهد بود و روشن است که رابطه علیت میان موجودات است. به همین جهت در هنگام سخن از تطابق عوالم باید تطابق را میان معلول عالم ادنی با علت خود در عالم اعلی جست‌وجو کرد و هرگز این گونه نیست که هر موجود عالم اعلی، علت برای تمام موجودات عالم ادنی باشد.

اما وقتی سخن از تطابق در این عوالم به میان می‌آید، باید به یک عینیت در عین غیریت ملتزم شد؛ به عبارت روشن‌تر وقتی دو شیء یا چند شیء مطابقت دارند، باید یک نوع مناسبت و مشارکت میان آنها حاصل باشد؛ یعنی از آن جهت که چند شیء هستند، دارای ویژگی‌های مختص خود باشند که مایه افتراق آنها باشد و نیز از مشابهت‌هایی برخوردار باشند که اسباب انطباق آنها را فراهم نموده باشند.

ملاصدرا نیز با در نظر گرفتن اینکه عوالم در طول یکدیگرند، تطابق را این گونه معنا می‌کند که عوالم برتر حقیقت عوالم پایین‌تر هستند و عوالم پایین‌تر مثال عوالم بالاتر:

خداوند متعال هیچ شیئی را در عالم صورت و دنیا نیافرید، مگر آنکه برای آن نظیر و ماندی در عالم معنی و عقبی وجود دارد و هیچ شیئی را در عالم عقبی ابداع نمود، مگر آنکه برای آن نظیر و ماندی در عالم آخرت موجود است و نیز نظیری در عالم اسما دارد و همچنین است در عالم حق و غیب‌الغیوب. پس هیچ چیزی در زمین و آسمان نیست، مگر آنکه شأنی از شئون و وجهی از وجوه حق تعالی است و عالم‌ها مطابق و محاذی یکدیگرند؛ ادنی مثال برای ادنی و ادنی حقیقت ادنی است و همچنین است تا حقیقت حقیقت‌ها و وجود وجودها (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

بنابراین اثبات تطابق عوالم در گرو اثبات حضور حقیقت عوالم مادون در عوالم برتر است و اثبات چنین مطلبی در نظام اصالت وجودی که منتهی به وجود جمعی می‌شود، کار چندان دشواری نیست و مهم در اندیشه صدر ا چگونگی حضور ماهیات در عوالم برتر است که ایشان به آن معتقدند و ما به آن خواهیم پرداخت.

## ۲. اصالت وجود و نظریه تطابق عوالم

### ۲-۱. اصالت وجود و تطابق وجودی عوالم

اصالت وجود سرنوشت بسیاری از مسائل را دستخوش تغییر جدی می‌کند و از آن موارد دو مبحث «جعل» و «علیت» است که نزدیک به یکدیگرند. بر اساس اصالت وجود آنچه در خارج تحقق دارد و خارج را پر کرده است، وجود خواهد بود و ماهیت امری اعتباری خواهد بود که از نحوه وجود اشیا خبر می‌دهد و از آنجا که رابطه «جعل» و «علیت» میان دو امر حقیقی است، بالطبع رابطه «جعل» و «علیت» را باید در میان وجودات اشیا جست‌وجو کرد نه ماهیات اشیا. ملاصدرا با توجه به همین نکته در آثار مختلف خود از جمله اسفار و الشواهد الربوبیه هشت برهان ذکر می‌کند که رابطه جعل نمی‌تواند میان ماهیات اشیا باشد. آن‌گاه ایشان با توجه به اینکه جاعل، اصل وجود مجعول را ایجاد می‌کند، این نتیجه دقیق و مهم را می‌گیرد که حقیقت و ذات مجعول و معلول، عین تعلق و فقر به جاعل و علت خویش است نه اینکه این فقر و تعلق صفتی زاید و خارج از ذات شیء مجعول باشد (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹).

آنچه از فیلسوفان پیش از ملاصدرا در تحلیل رابطه علیت رسیده است، متناسب با نگرش اصالت ماهیتی است؛ یعنی آنها پذیرفته‌اند ماهیت حقیقتاً می‌تواند تحقق یابد؛ لکن موردی مقتضای ذات آن «ضرورت» و «وجوب وجود» است که می‌شود «واجب‌الوجود بالذات» و برخی ماهیات مقتضای ذات آنها امتناع تحقق و وجود است که می‌شود «ممتنع‌الوجود بالذات» و ماهیاتی هستند مانند انسان که ذات آنها نه اقتضای «وجود» دارد و نه اقتضای «عدم» یعنی نسبت به «وجود و عدم» علی‌السویه هستند و درواقع حالت آنها «امکان» است و «ممکن‌الوجود» هستند. اینها برای خروج از این تساوی و برای آنکه ترجیح بلامرجح رخ ندهد، نیازمند یک عامل خارجی به نام «علت» هستند که آنها را از این «امکان ذاتی» خارج و به مرحله «وجوب وجود» برساند (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۸۱ / سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۷ / میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۲).

اما در تحلیل اصالت وجودی طرح مسئله «علیت» نمی‌تواند این‌گونه باشد؛ زیرا دانستیم که بنا بر اصالت وجود، ماهیت برای همیشه از مدار جعل و علیت خارج است و ماهیت هیچ‌گاه به مرحله وجوب نمی‌رسد، بلکه همواره در سیه‌رویی «امکان» باقی می‌ماند.

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ملاصدرا از «امکان ذاتی» که ویژگی ماهیت است، عبور کرده، به «امکان فقری» که ویژگی وجودات امکانی است، نایل می‌گردد؛ یعنی فقر و نیاز وجودی معلول که آن فقر و نیاز عین هویت و واقعیت معلول است، ملاک نیازمندی آن خواهد بود و معلول عین فقر و نیاز و نفس ربط و پیوند به علت خویش خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۰۶). با این دستاورد تطابق و این‌همانی وجودی را میان علت و معلول به اثبات می‌رساند. بنا بر اصالت وجود، تمام حقیقت شیء را هستی آن تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر وجود معلول عین ربط و تعلق و فقر به علت خویش است و علت احاطه قیومی بر آن دارد. درواقع معلول شأنی از شئون علت و وجهی از وجوه آن است (همان، صص ۷۱، ۸۶ و ۹۲) و بدین شکل اتحاد وجودی میان علت و معلول که همان

اتحاد حقیقت و رفیقت باشد، فراهم می‌آید. معلول به جهت حد خاص خود که از نقص او خبر می‌دهد، از علت خویش جدا می‌گردد؛ ولی حقیقت آن با وجود برتری که فاقد آن حد خاص است، نزد علت خویش حاضر است و بدین ترتیب این عینیت در عین غیریت که ویژگی تطابق است، در اینجا فراهم است و تطابق وجودی میان آن دو حاصل می‌گردد.

خلاصه اینکه ملاصدرا با انتقال مدار جعل و علیت از ماهیت به وجود و ارائه آن معنای دقیق از علیت، تطابق وجودی عوالم را به اثبات می‌رساند و با توجه به رابطه تشکیکی که میان عوالم وجود دارد، ویژگی‌های این تطابق وجودی را این‌چنین بر می‌شمارد:

۱. عالم اعلی (علت) تمام حقیقت عالم ادنی (معلول) را که هستی او باشد، در بر دارد؛ لکن این دربرداشتن به نحو وجود برتر است که متناسب با مقام عالم اعلی می‌باشد و هرگز به نحو وجود خاص عالم ادنی نیست؛ زیرا وجودات خاص عالم ادنی با یکدیگر متخالف‌اند و دارای تکثر و تعددند و بالطبع حضور آنها به همان وجود خاص خود، این تخالف و تعدد و تکثر را به عوالم برتر و عالم الهی نیز خواهد کشاند (همان، ج ۶، ص ۲۳۲).

۲. بر اساس تشکیک وجودی هرچه مرتبه وجودی برتر باشد، بساطت، وحدت و جمعیت آن وجود بیشتر می‌شود و موجودات آن نشئه برتر به اتحاد و اجتماع نزدیک‌ترند و هرچه درجه وجودی نازل‌تر و ضعیف‌تر باشد، موجودات آن نشئه به تکثر و تفرقه و تضاد متمایل‌ترند (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۳۵ / جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۲۵). همچنین هرچه مرتبه وجود بالاتر باشد، وجودات بیشتری را به این نحو وحدت و بساطت دارا خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۲۷). بنابراین وجودات خاص عالم ادنی به نحو وجود برتر در عوالم برتر حضور دارند و در آنجا کثرت و تعدد جای خود را به وحدت و بساطت می‌دهد تا جایی که در عالم الهی همه این وجودات با یک وجود جمعی که نافی هرگونه کثرتی است، حاضر می‌شوند و آن



وجود جمعی اختصاص به هیچ وجود معینی نخواهد داشت و محدودیت هیچ کدام به آنجا راه نخواهد یافت و اثر مخصوص هیچ یک ظهور نخواهد یافت و طرد و دفعی هم مشاهده نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۳۲ / جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۱۶).

۳. با توجه به ویژگی اول که وجودات خاص عالم ادنی به نحو وجود برتر و متناسب مقام عالم اعلی حضور دارند، معلوم می‌گردد هرچه آن عالم بالاتر قوی‌تر و شدیدتر از حیث وجود باشد، حضور وجودات عالم پایین‌تر در آنجا با یک وجود برتر و کامل‌تری خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۳۲).

## ۲-۲. اصالت وجود و تطابق ماهوی عالم

همان‌طور که از مقدمه این مقاله بر می‌آید، نقطه عطف این مقاله در همین جا خواهد بود؛ یعنی چگونگی حضور ماهیات در عوالم برتر و حتی در عالم الهی. ملاصدرا بعد از اثبات تطابق وجودی عوالم، تطابق ماهوی عوالم را به عنوان ثمره و به موازات تطابق وجودی عوالم به اثبات می‌رساند؛ به این معنا که ایشان با نفی وجود ماهیات نشئه طبیعت در عوالم برتر، عوالم برتر را مجلی و مظهری می‌داند برای ماهیات نشئه طبیعت تا آنجا که تجلی این ماهیات در عوالم برتر متناسب با آن نشئه‌ها و بالطبع کامل‌تر و تام‌تر از نشئه طبیعت خواهد بود.

توضیح بیشتر آنکه فهم دقیق از تطابق ماهوی عوالم تنها در سایه فهم درست از معنای «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» محقق است. ملاصدرا «وجود» را اصیل دانست؛ یعنی آن چیزی که عالم خارج را پر کرده و صاحب اثر است، «وجود» می‌باشد و «ماهیت» امری اعتباری است که در هیچ موطنی تحقق ندارد، بلکه تنها ظهور و نمود «وجود» است و ما پیش‌تر در مقدمه عبارت صدر را در اعتباری بودن ماهیت در جمیع مواطن را آوردیم. با این توضیح معلوم می‌گردد هر وجود محدودی همچون آیین‌های است برای اظهار و نشان‌دادن ماهیت مختص خود و به تعبیر صدر مجلی و مظهري است برای آن ماهیت و هر وجود محدودی از آنجا که حد خاصی دارد، ظهور و نمودش هم محدود خواهد بود؛ به گونه‌ای که از جنس بالاتر نخواهد رفت و از فصل

پایین تر نخواهد آمد و به عبارتی ماهیت خاص خود را خواهد داشت. بدین ترتیب ماهیت برای تمام وجودات محدود اثبات می‌شود و مقصود از حد وجود بودن ماهیت روشن می‌گردد. ممکن است پرسیده شود اگر در «اعتباریت ماهیت» سخن از نمود و ظهور است و «وجود» مجلی و مظهر است برای ماهیت، خداوند به گفته ملاصدرا مجلی و مظهر برای تمام اشیا و ماهیات است؛ پس خداوند نیز از ماهیت‌داشتن مبراً نخواهد بود.

این اشکال به جهت عدم توجه به وجود صرف و نامحدودبودن خداوند و محدودبودن دیگر موجودات است. ما سوی الله به جهت حد در وجودشان اثر و ظهورشان نیز محدود است و در نتیجه ماهیت خاص از آنها منتزع می‌گردد و از دیگر موجودات متمایز می‌گردند؛ ولی خداوند با وجود بحت و نامحدود خود باید مجلی و مظهر برای تمام موجودات باشد، بدون آنکه اختصاص به اثر خاص موجود خاص داشته باشد. بدین ترتیب خداوند بدون آنکه خود ماهیت خاص داشته باشد، اظهارکننده و مجلی جمیع ماهیات خواهد بود. البته همان طور که خواهد آمد، تجلی ماهیت در هر عالمی از جمله عالم الوهی متناسب آن عالم است.

با چنین بیانی از «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» نه تنها فهم درست از تطابق ماهوی عوالم حاصل می‌گردد، بلکه درستی آن نیز به اثبات می‌رسد؛ یعنی مقصود از تطابق ماهوی عوالم این می‌شود که موجودات عالم اعلی (علت) علاوه بر دارا بودن ماهیت خویش - در صورت وجود محدودبودن - اظهارکننده ماهیت معلول خویش در عالم ادنی نیز می‌باشد.

اما هنگامی که به حسب تطابق وجودی عوالم دانسته شد که علت تمام حقیقت وجودی معلول خویش را به نحو برتر در بر دارد، معلوم می‌گردد علت علاوه بر داشتن ماهیت خویش - در صورت وجود محدودبودن - اظهارکننده ماهیت معلول خویش نیز خواهد بود و البته این اظهار متناسب با مرتبه وجودی علت خواهد بود و بدین ترتیب خداوند که علت‌العلل است، به جهت نامحدودبودن، بدون آنکه خود ماهیتی داشته

باشد، مجلی و اظهارکننده جمیع ماهیات آن هم متناسب با نشئه الهی خواهد بود.

### نکته مهم

پیش‌تر بیان شد که عوالم، وجودی جدا از موجودات درون آن ندارند؛ همچنین اثبات نظریه تطابق عوالم مبتنی بر رابطه علیتی بود که میان وجود علت و وجود معلول تعریف می‌شد. بنابراین تطابق وجودی عوالم به این معنا خواهد بود که هر علتی در عالم اعلی حقیقت وجودی معلول خویش در عالم ادنی را به نحو برتر در بر دارد نه اینکه هر موجودی در عالم اعلی، حقیقت وجودی تمام موجودات عالم ادنی را در بر دارد و بالطبع با توجه به ظهور و نمود بودن ماهیت برای وجود، تطابق ماهوی عوالم به این معنا خواهد بود که هر علتی علاوه بر داشتن ماهیت خویش - در صورت وجود محدود بودن - اظهارکننده ماهیت معلول خویش نیز می‌باشد، نه اینکه هر موجودی در عالم اعلی اظهارکننده ماهیات تمام موجودات عالم ادنی می‌باشد.

با چنین توضیحی روشن می‌گردد در «تطابق ماهوی عوالم» هرگز نباید متوقع بود که مثلاً وجود مثالی (نفسانی) درخت «الف» علاوه بر اظهار ماهیت درخت «الف»، اظهارکننده ماهیت دیگر درختان و منطبق بر آنها نیز باشد و به طریق اولی نباید انتظار داشت که چون وجود مثالی درخت «الف» در مرتبه وجودی قوی‌تری نسبت به تمام موجودات نشئه طبیعت قرار دارد، اظهارکننده ماهیات جمیع موجودات نشئه طبیعت باشد؛ زیرا رابطه علی تنها میان وجود مثالی درخت «الف» و وجود عنصری درخت «الف» برقرار است؛ لکن می‌توان متوقع بود که وجود عقلی درخت «الف» اظهارکننده ماهیت تمامی درختان نشئه طبیعت و قابل انطباق بر آنها باشد.

در پایان با تبیینی که از «تطابق ماهوی عوالم» مبتنی بر فهم دقیق از «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» ارائه شد، ویژگی‌های «تطابق ماهوی عوالم» به عنوان ثمره و به موازات سه ویژگی «تطابق وجودی عوالم» این گونه خواهد بود:

### ۱) حضور وجود ماهیات در عوالم برتر ممنوع است

ملاصدرا برای تبیین چگونگی حضور ماهیات نشئه طبیعت در عوالم برتر ابتدا تصریح

می‌کند که هرگز نباید متوقع بود که وجود ماهیات نشئه طبیعت در عوالم برتر حاضر گردند؛ زیرا چنین چیزی محال است (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۳۱). فهم این مطلب در گرو دانستن این نکته در اندیشه ملاصدراست که ایشان بر اساس «اصالت وجود» ماهیت را امری اعتباری می‌دانند که خبر از حد آن وجود می‌دهد. ماهیت مرکب از جنس و فصل است؛ یعنی نشان می‌دهد آن شیء از طرف عموم به جنس ختم می‌شود و هرگز از آن بالاتر نمی‌رود و از جهت خصوص به لبه فصل می‌رسد که هرگز از آن خارج نمی‌شود؛ بنابراین ماهیت، لسان نفی و اثبات دارد که از محدودیت آن شیء حکایت می‌کند و به وسیله همین جنس و فصل که ذاتی ماهیت است، آن شیء از دیگر اشیا متمایز می‌شود (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱ / جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۰۶-۲۰۷).

اکنون با در نظر گرفتن اینکه ماهیت، حد وجود است و آنچه در اولین ویژگی تطابق وجودی عوالم آمد که حضور وجودات خاص با آن حد خاص خود در عوالم بالاتر محال است، کاملاً معلوم می‌گردد که حضور وجودات ماهیات نشئه طبیعت به هیچ وجه در عوالم برتر امکان‌پذیر نیست و ماهیات نشئه طبیعت همان گونه که خود در دو لبه جنس و فصل گرفتارند، در صورت حضور با آن وجود خاص، عوالم برتر را نیز محبوس در جنس و فصل خویش خواهند کرد و تکثر و تعدد را به دامن عوالم بالاتر نیز تسری خواهند داد.

## ۲) مجلی و مظهریت عوالم برتر برای ماهیات عالم طبیعت

ملاصدرا با نفی وجود ماهیات نشئه طبیعت در عوالم برتر، مقصود خویش از «تطابق ماهوی عوالم» را با این عنوان بنا می‌کند که عوالم برتر مجلی و مظهر برای ماهیات نشئه طبیعت هستند؛ به دیگر سخن عوالم بالاتر بدون آنکه وجود آن ماهیات را در برداشته باشند، همچون آینه‌ای تمام‌نما اظهارکننده و نشان‌دهنده ماهیات عالم طبیعت هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۱۰-۲۱۱) و ملاصدرا تصریح می‌کند که بسیار فرق است بین اینکه عالم بالاتر وجود ماهیات نشئه طبیعت باشد یا اینکه مظهر و مجلی برای آنها باشد: «فرق بین کون الوجود مظهراً و مجلی لمهیه من المهیات و بین کونه وجوداً

لها از وجود کل مهیة هو ما یخصّ بها و یمیزها عن غیرها» (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۳۱). چنین معنایی از تطابق ماهوی عوالم دستاورد بسیار مهمی در اندیشه ملاصدراست و در سایه آن است که دو معضل اصلی در علم الهی و معرفت‌شناسی حل می‌گردد.

صدرای ویژگی دوم تطابق وجودی عوالم را این دانست که وجودات خاص و محدود عوالم پایین‌تر با وجود بسیط‌تر در عالم بالاتر نزد علت خویش حاضرند و هرچه وجود آن عالم شدیدتر و قوی‌تر باشد، وجودات بیشتری را به نحو بساطت و وحدت در بر خواهد داشت؛ آن‌گاه صدرای نتیجه قطعی این ویژگی را در سمت ماهیات با توجه به اینکه ماهیت یک امر اعتباری است که تحقیقی ندارد، بلکه ظهور و نمود وجود است، این می‌داند که موجودات عالم برتر همان گونه که وجودات خاص معالیل خویش در عالم پایین‌تر را به نحو بساطت و وحدت داراست، با همان بساطت و وحدت، اظهارکننده ماهیات معالیل خویش نیز می‌باشد و هرچه آن عالم قوی‌تر و شدیدتر از حیث وجود باشد، بالطبع اظهارکننده ماهیات بیشتری خواهد بود، تا برسد به عالم الهی که علت‌العلل می‌باشد و هیچ حدی وجودی برای او متصور نیست و با وحدت حقه و بساطت محض خویش، مظهر و مجلی برای جمیع ماهیات خواهد بود (همان).

ملاصدرا با توجه به همین ویژگی تطابق ماهوی عوالم می‌فرماید:

ماهیت‌هایی که در عالم طبیعی با یکدیگر ناسازگارند و در یک جسم در زمان واحد جمع نمی‌گردند مانند سیاهی و سفیدی، سردی و گرمی و... در مرتبه نفسانی (مثال) که تجرد برزخی دارند، کاملاً با یکدیگر قابل جمع‌اند و نفس انسانی در قوه خیال خویش این دو را با هم در زمان واحد داراست؛ همچنین ماهیاتی که در مرتبه مثال سر ناسازگاری دارند، در مرتبه عقل بدون هیچ تضادی به اتفاق مبدل می‌گردند و به همین ترتیب نشئه الهی که در نهایت درجه شدت وجود است که هیچ حدی برای آن متصور نیست، با بساطت و وحدت محض، تمام اشیا را بدون هیچ ناسازگاری به صورت هماهنگ و

وحدت در بر دارد بدون آنکه منجر به کمترین اختلاف حیثیتی و تعدد شأنی گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۲۵-۲۲۶).

صدرالمتألهین تا بدین جا مجلی و مظهر بودن موجودات عوالم برتر را برای ماهیات معالیل خویش در عوالم پایین‌تر به اثبات رساند؛ لکن این پرسش جدی وجود دارد که آیا ظهور این ماهیت مانند انسان و سنگ و آسمان و... نزد علت در عوالم برتر به همان کیفیتی است که در عالم طبیعت می‌باشد؟ ملاصدرا این پرسش را با توجه به ویژگی سوم در تطابق وجودی عوالم پاسخ می‌گوید و با بیان آن، دستاورد خویش را در تطابق ماهوی عوالم به نهایت می‌رساند و آن را منحصر به خود می‌داند که در هیچ اثر و کتابی نیامده است (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۳۸).

### ۳) ظهور کمال و تمام ماهیات عالم طبیعت در عوالم برتر

صدرالمتألهین با ذکر این مطلب، دستاورد خویش در تطابق ماهوی عوالم را به اوج می‌رساند و آن را مختص به خود می‌داند. صدر/ می‌گوید از اینکه موجودات عوالم برتر را مجلی و مظهر برای ماهیات معالیل خویش در عالم طبیعت دانستیم، هرگز نباید متوقع بود ظهور یک ماهیت مانند ماهیت انسان در تمام نشئه‌ها به یک گونه باشد؛ بلکه با توجه به رابطه تشکیکی که میان عوالم وجود دارد، این ظهور در هر نشئه‌ای نزد علتش متناسب با مرتبه وجودی آن علت در آن نشئه است و قطعاً هرچه مرتبه وجودی آن نشئه بالاتر باشد، ظهور آن ماهیت در آن نشئه کامل‌تر و تام‌تر خواهد بود؛ لذا ظهور ماهیت انسان در نشئه عقلی کامل‌تر از نشئه حس و طبیعت و در نشئه الهی کامل‌تر از مرتبه عقلی خواهد بود و انسان الهی و عقلی به مراتب به انسانیت شایسته‌ترند تا انسان حسی: «کذلک الانسان العقلی اولی بالانسانیة من الانسان الحسی، لکونه تامه و کماله، و کذلک الانسان الالهی اعنی الانسان المشهود فی النشأة الالهیة» (همان، ص ۲۳۷-۲۳۸).

این دستاورد مهم صدر/ همچون دو دستاوردهای پیشین او نیز کاملاً منطبق بر تطابق وجودی عوالم است. در ویژگی سوم دانستیم که هرچه عالم بالاتر از حیث وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، حضور وجودات عالم پایین‌تر نزد علتشان در آن نشئه با یک

وجود برتر و کامل‌تر خواهد بود. روشن است منطبق با این ویژگی و عنایت به اینکه ماهیت ظهور و نمود وجود است، معلوم می‌گردد ظهور ماهیات نشئه طبیعت نزد علتشان در عوالم برتر متناسب با درجه وجودی آنجا و بالطبع کامل‌تر و تام‌تر از عالم طبیعت خواهد بود و نهایت این ظهور در نشئه الهی خواهد بود: «لان ذلك الوجود تمام کل موجود من حیث وجوده، کما ان مطلق الوجود تمام کل مهیة من حیث هی مهیة فهذا غاية تحقیق هذا المقام» (همان، ص ۲۳۸).

### ۳-۲. جمع بندی

ملاصدرا با تحلیل اصالت وجودی از علیت، معنای مترقی از آن ارائه می‌دهد که در سایه آن تطابق وجودی عوالم به اثبات می‌رسد. اما صدرا دستاورد خویش را بسی فراتر از این می‌داند. ایشان سخن از چگونگی حضور ماهیات در عوالم بالاتر و تطابق ماهوی عوالم به میان می‌آورد و تبیین شایسته‌ای از آن ارائه می‌دهد و آن‌گاه این دستاورد را منحصر در خود می‌کند که پیش از او کسی به آن ره نیافته است. توفیق صدر المتألهین در اینجا بدان جهت است که ایشان ماهیت را همواره و در هر موطن و عالمی امر اعتباری می‌داند که خبر از حد وجود می‌دهد و در واقع ظهور و نمود وجود است. سپس ایشان با تحلیل دقیق از ویژگی‌های تطابق وجودی عوالم، ظهور این ویژگی‌ها را در سوی ماهیات این می‌داند که موجودات عوالم برتر، مجلی و مظهري هستند برای ماهیات معالیل خویش در نشئه طبیعت و ظهور آن ماهیات در هر نشئه‌ای متناسب با درجه وجودی آن عالم است؛ لذا با توجه به رابطه تشکیکی میان عوالم، ظهور این ماهیات نزد علتشان در عوالم مثال و عقل و الهی کامل‌تر و تام‌تر از نشئه طبیعت خواهد بود.

### ۳. اصالت ماهیت و نظریه تطابق عوالم

اصالت وجود توانایی خود در تبیین و حل نظریه تطابق عوالم از حیث وجود و ماهیت را کاملاً به رخ کشید و بر خلاف پندار اولیه که گمان می‌شود اصالت ماهیت در حل تطابق ماهوی عوالم موفق‌تر باشد، به همین اندازه باید اصالت ماهیت را ناکارآمد

دانست. بالطبع بر اساس اصالت ماهیت نظریه تطابق عوالم را باید از حیث تطابق ماهوی بررسی کرد. طبق اصالت ماهیت آنچه خارج را پر کرده است، ماهیت اشیا خواهد و این ماهیات در عالم طبیعت اموری حقیقی و متأصل خواهند بود که نحوه حضور آنها در عوالم برتر جای سؤال خواهد بود و اصالت ماهیت به خاطر ویژگی خاص که ماهیات دارد از پاسخ به آن عاجز خواهد ماند:

لو لم یوصل وحدة ما حصلت      از غیره مثار کثرة اتت

همان گونه که حکیم سبزواری می‌گوید، ویژگی ذاتی ماهیت «کثرت» است؛ یعنی هر ماهیت نوعیه‌ای از ماهیت نوعیه دیگر متباین و دارای آثار مخصوص خود است و بین آنها جهت وحدتی قابل لحاظ نیست. بنابراین اگر ماهیت اصیل باشد، حضور این ویژگی ذاتی ماهیات در عوالم برتر ناگزیر است و بدین ترتیب همان کثرت نشئه طبیعت به دامن دیگر عوالم نیز کشیده خواهد شد و آنها را نیز مثل خود محل کون و فساد قرار خواهد داد و این چیزی نیست که یک حکیم به آن مخصوصاً در نشئه الهی تن دهد.

## ب) علم تفصیلی خداوند در مقام ذات

### ۱. بیان اجمالی

علم الهی دارای سه قسم است که دشوارترین آنها قسم سوم یعنی علم قبل از ایجاد خداوند است که همان علم تفصیلی خداوند در مقام ذات باشد. ملاصدرا راه حل فیلسوفان پیشین در این زمینه را نمی‌پسندد و آنها را مختل می‌داند و خود برای حل آن از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشيء منها» کمک می‌گیرد. ایشان بر اساس آنچه در تطابق ماهوی عوالم آمد، یک تغییر و توسعه‌ای در معنای این قاعده ایجاد می‌کند؛ آن‌گاه در سایه آن، با دقت و ظرافت ستودنی گره از این معضل علمی باز می‌نماید.

### ۲. اقسام علم الهی

#### ۲-۱. علم به ذات

علم خداوند به ذات خویش که به نحو علم حضوری است، جزء محکّمات و



ضروریات جمیع حکما می‌باشد. صدر/ این قسم از علم خداوند را واضح می‌داند. ایشان می‌گویند حقیقت علم چیزی جز حضور نیست؛ حال این حضور برای خود باشد یا برای دیگری. آن‌گاه ادامه می‌دهند آنچه مانع حضور یک شیء برای خود می‌شود، مادیت است. ماده چون که دارای اجزای متفرق و پراکنده است، هر جزء آن از جزء دیگر غایب است و به تعبیر ایشان، ماده متشابهک به عدم است؛ بنابراین اگر موجودی از ویژگی‌های ماده تجرید شده باشد، کاملاً برای خود حضور خواهد داشت و به نحو علم حضوری به خود عالم خواهد بود و هرچه یک وجود شدیدتر باشد، تجرد او نیز شدیدتر خواهد بود و علم حضوری او به خود قوی‌تر و شدیدتر خواهد بود. بدین ترتیب علم حضوری خداوند به ذات خویش اثبات خواهد شد (همان، ص ۱۵۵-۱۵۳).

### ۲-۲. علم خداوند به غیر در مقام فعل

در نظام صدرایی با توجه به تحلیل اصالت وجودی که از علیت ارائه شد، این نحوه از علم به احسن‌الوجه به اثبات می‌رسد. در تحلیل اصالت وجودی از علیت دانسته شد که معلول عین ربط و تعلق و فقر به علت هستی‌بخش خویش است و علت احاطه قیومی بر آن دارد و معلول با تمام هستی و وجود خویش نزد علت خویش حاضر هست؛ بنابراین معلول به نحو علم حضوری برای علت معلوم خواهد بود. اکنون با در نظر گرفتن اینکه جمیع موجودات هستی خود را وام‌دار خداوند هستند، علم خداوند به جمیع موجودات در مقام فعل به نحو علم حضوری به اثبات خواهد رسید (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴).

### ۲-۳. علم تفصیلی خداوند به غیر در مقام ذات (علم قبل از ایجاد)

مهم‌ترین چالش حکما در تبیین علم الهی در این قسم است. نزد ملاصدرا و فیلسوفان مشاء برخلاف سهروردی به هیچ وجه خداوند نمی‌تواند فاقد چنین علمی باشد؛ زیرا فقدان چنین علمی مفاسد متعددی به دنبال خواهد داشت. اگر خداوند قبل از ایجاد و در مقام ذات به اشیا علم نداشته باشد، لازم می‌آید این نظام عینی از پشتوانه نظام علمی خالی شود و آن‌گاه دلیلی بر نظام احسن بودن نظام موجود نخواهد بود و خداوند از فاعل مختار بودن خارج خواهد شد و فاعل موجب خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۳۳،

صص ۴۶۲-۴۷۱ و ۱۴۴۳، صص ۴۴۸-۴۵۰؛ همچنین منجر به آن خواهد شد که علم خداوند، علم فعلی که علت خلق موجودات است، نباشد، بلکه علم خداوند یک علم انفعالی باشد که به دلیل اثرپذیری از موجودات حاصل شده باشد (همو، ۱۴۴۳، صص ۳۸۴). حکمای مشاء برای خروج از این مفاسد، علم قبل از ایجاد خداوند را از طریق صور علمی و معقول با عنوان «صور مرتسمه» توجیه می‌کنند. آنها می‌گویند خداوند بدون آنکه هیچ انگیزه و داعی زاید بر ذات داشته باشد، با این علم، اشیا را خلق می‌کند و نام آن را «علم عنایی» می‌گذارند و خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌نامند. آنها معتقدند خداوند که علت تامه است، به ذات خویش آگاه است و آن‌گاه به معالیل خود یعنی این «صور مرتسمه» نیز عالم خواهد بود و بدین ترتیب پیش از خلقت نظام عینی به جمیع آنها عالم خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۷۲۵ و ۹۳۳).

صدرالمتألهین دغدغه فیلسوفان مشاء را کاملاً بجا می‌داند و خالی بودن نظام عینی از نظام علمی را به هیچ وجه بر نمی‌تابد؛ اما مهم‌ترین اشکال این نظریه را آن می‌داند که این نظریه هرگز نمی‌تواند علم تفصیلی خداوند در مقام ذات را به اثبات برساند؛ زیرا شما این «صور علمی» را نه خارج از ذات و نه جزء ذات می‌دانید؛ بنابراین فیلسوفان مشاء در نهایت به دامن اشکالاتی که از آنها گریزان بودند، خواهند افتاد. به دیگر سخن علم خداوند از طریق این صور علمی که نه جزء ذات خداوندند و نه خارج از ذات او، حداکثر می‌توانند به منزله مفاتیح‌الغیب باشند؛ در حالی که ما به دنبال علم در مرتبه غیب هستیم که شایسته ذات احدیت باشد و این مهم تنها با قاعده «بسیط الحقیقه» حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، صص ۲۲۴).

### ۳. نظریه تطابق عوالم و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»

بر اساس آنچه در نظریه تطابق عوالم به طور مبسوط آمد، اثبات این قاعده در نهایت وثاقت است؛ یعنی خداوند که بسیط محض است، بدون آنکه مقید به حد خاص وجودات گردد، بر اساس تحلیل اصالت وجودی از رابطه علیت، تمام حقیقت اشیا یعنی هستی آنها را به نحو وجود برتر با یک وجود جمعی در بر دارد؛ اما- همان طور

که گذشت- ملاصدرا در نظریه تطابق عوالم، هرگز به تطابق وجودی اکتفا نکردند و همت خویش را بذل اثبات تطابق ماهوی عوالم و نحوه حضور ماهیات نشئه طبیعت، نزد علتشان در عوالم برتر و عالم الهی نمودند؛ زیرا به‌خوبی فهمیده بود مسئله علم الهی بدون عنایت به آن قابل حل نیست. ایشان اثبات کردند بدون آنکه وجود ماهیات نشئه طبیعت در مرتبه الهی (علت‌العلل) حاضر گردند، خداوند مجلی و مظهر تمامی ماهیات می‌باشد و ظهور این ماهیات در مرتبه الهی هرگز به نحو ماهیات در مرتبه طبیعی و عنصری نیست، بلکه این ماهیات متناسب با نشئه الهی و آن وجود بی‌حدّ خداوند است؛ لذا خداوند اظهارکننده کمال و تمام ماهیات عالم طبیعت در مرتبه الهی می‌باشد. همان طور که ملاحظه گردید، صدرایک تغییر و توسعه اساسی در قاعده «بسیط الحقیقه» ایجاد می‌کند و «بسیط الحقیقه» علاوه بر دربرداشتن تمام و کمال حقیقت وجودی اشیا، تمام و کمال ماهیات اشیا را نیز در بر دارد. این فهم دقیق از قاعده «بسیط الحقیقه» همان چیزی است که به کمک صدرای می‌آید و آن گره قدیمی با دست پرتوان ایشان گشوده می‌شود.

#### ۴. حل نهایی مسئله علم الهی

بر اساس آنچه گذشت، هر صاحب ذکاوتی باید به راه حل نهایی در این مسئله پی برده باشد. صدرای بر اساس آن معنای دقیق مبتنی بر نظریه تطابق عوالم که از قاعده «بسیط الحقیقه» ارائه شد، خداوند را کل‌الاشیاء می‌داند؛ آن هم نه تنها از حیث وجود، بلکه از حیث ماهیت نیز چنین است؛ یعنی ذات خداوند به موازات آن وجود جمعی که وجود برتر اشیاست، مظهر و آئینه تمام‌نمای جمیع ماهیات است، آن هم نه ماهیات متناسب با نشئه طبیعت، بلکه ماهیات به گونه‌ای که متناسب با نشئه الهی باشد و بالطبع آن ماهیات در نشئه الهی نهایت کمال و تمام ماهیات نشئه طبیعی خواهد بود. در اینجاست که برای اثبات علم تفصیلی خداوند به اشیا در مقام ذات، همان علم خداوند به ذات خویش کفایت می‌کند. خداوند چون به ذات خویش علم حضوری دارد، هم به حقیقت برتر وجودی جمیع اشیا و هم به نهایت کمال ماهیات اشیا آگاه می‌باشد و این علم در

مرتبۀ ذات و قبل از هر گونه خلقتی است.

## ج) مسئله اصلی در معرفت‌شناسی و حل آن

### ۱. تبیین مسئله

در علم حصولی که علم از طریق یک صورت ذهنی حکایتگر از شیء خارجی حاصل می‌شود، این پرسش جدی وجود دارد که آیا این صورت ذهنی، حقیقت شیء خارجی را همان گونه که هست، نشان می‌دهد و بین آنها مطابقت وجود دارد؟ اینجاست که فلاسفه اسلامی حقیقت و ذات شیء را ماهیت آن دانسته‌اند و تطابق ماهوی عین و ذهن را برگزیده‌اند و معتقد شده‌اند در هنگام مواجهه انسان از طریق حواس پنج‌گانه با اشیای خارجی، همان چیستی و ماهیتی که از اشیا می‌یابد بعینه در ذهن به وجود ذهنی حاضر می‌گردد و در واقع یک ماهیت لباس دو نحوه از وجود را به تن می‌کند.

للشیء غیر الکون فی الاعیان      کون بنفسه لدی الاذهان

اما به تطابق ماهوی این چنین اشکال شده است که اگر قرار باشد بین عین و ذهن، تطابق و وحدت ماهوی برقرار باشد، لازمه‌اش آن است که همان ماهیت خارجی با همان آثار خارجی در ذهن حاضر گردد و این بالبداهه محال است؛ زیرا مثلاً اگر قرار باشد آتش با همان آثار خارجی در ذهن حضور یابد، مستلزم آتش گرفتن ذهن است؛ همچنین لازم می‌آید در هنگام علم ما به ماهیات خارجی که در زمره جواهر هستند، آن صورت ذهنی که به اعتقاد فلاسفه عرض و کیف نفسانی است، هم جوهر باشد و هم عرض و از آن گذشته در علم ما به دیگر مقولات عشر، همگی آنها نیز ضمن داشتن ماهیت خود در زمره کیف قرار گیرند و با توجه به رابطه تباینی میان ماهیات چنین چیزی محال است. حکیم سبزواری این شبهه معروف را این گونه بیان می‌کند.

فجوهر مع عرض کیف اجتماع      ام کیف تحت کیف کل قدوقع

بنابراین در اعتقاد به وحدت ماهوی عین و ذهن دو اشکال گریبانگیر فلاسفه شده است: یکی نبودن آثار ماهیت خارجی در ذهن و دیگری اجتماع دو مقوله متباین در وجود ذهنی.

صدرالمتألهین همچون سایر فلاسفه ماهیت اشیای خارجی را در دو موطن عین و ذهن بعینه یکی می‌داند و آن را نتیجه قطعی و ضروری اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌خواند:

ولا تظنن انّ ما ذکرناه هر بعینه مذهب القائلین بالشیخ والمثال، اذ الفرق بین الطریقین انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلاً فی الخارج ماهیته و ذاته و فی الذهن، شبیهه و مثاله دون ماهیته و نحن نری ان الماهیه الانسانیة و عینه الثابتة محفوظة فی کلا الموطنین، لاحظ لها من الوجود بحسب نفسها فی شیء من المشهدين علی ما قررناه، الا انّ لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود او انحاء (همان، ج ۱، ص ۲۸۶).

ملاصدرا هرچند به خوبی نشان می‌دهد بر خلاف پندار اولیه تطابق ماهوی عین و ذهن حاصل اصالت ماهیت نیست، بلکه بالعکس نگرش اصالت ماهیتی است که آنها را دچار آن اشکالات کرده است، با این حال در نظام اصالت وجودی ایشان با توجه به تفاوت وجودی عین و ذهن و حدّ وجودبودن ماهیت، چگونگی وحدت و یکی بودن ماهیت عین و ذهن یک پرسش جدی و اساسی است. اینجاست که نظریه تطابق عوالم با آن تقریر عالی از ایشان که به موازات تطابق وجودی عوالم، تطابق ماهوی عوالم را نیز به اثبات می‌رساند، به کمک می‌آید و گره کار را می‌گشاید.

خلاصه اینکه در نظام معرفت‌شناسی صدرایی به حسب آنچه در نظریه تطابق عوالم گذشت، تنها راه انحصاری در مناط علم، تطابق و این همان وجودی عین و ذهن است و این نگرش اصالت وجودی است که علاوه بر اثبات تطابق وجودی عین و ذهن، این‌همانی ماهوی عین و ذهن را نیز به اثبات می‌رساند و کشتی اصالت ماهیت حتی در اثبات تطابق ماهوی عین و ذهن هم به گل نشسته است. شرح و بسط آنچه آوردیم، تنها در سایه فهم دقیق از حقیقت علم در منظر ملاصدرا و در نظر گرفتن مطالب بیان‌شده در نظریه تطابق عوالم میسور خواهد بود.

## ۲. حقیقت علم در منظر صدرای

کمترین آشنایی با سبک و سیاق ملاصدرا محرز می‌کند که ایشان با یکی دانستن حقیقت

علم و وجود، مسائل علم با تمام گستردگی‌اش را گام به گام با نگرش اصالت وجودی پیش برده است؛ اما آنچه لازم است فراخور مقاله ما چنین است:

(۱) وجود یا ماهیت هر کدام که اصیل باشد، معلوم می‌گردد هموست که به نحو جزئی و متشخص، عالم خارج و عین را پر کرده، هموست که صاحب اثر می‌باشد و تنها با علم شهودی و حضوری می‌توان به محضر او ره یافت (همان، ص ۵۳) و علم حصولی در حق آن منتفی بلکه محال خواهد بود؛ زیرا علم حصولی همواره کلی است هرچند هزار تخصیص به آن زده شود؛ همچنین جایگاه آن در ذهن است که خصوصیت آن فقدان آثار خارجی است. بنابراین لازمه حضور امر اصیل در ذهن انقلاب در ذات خواهد بود؛ یعنی امر اصیل باید دو خصوصیت جزئی و صاحب اثر خارجی بودن را از دست بدهد و این محال است (همان، ج ۶، ص ۱۳۸).

به عبارت دیگر وجود یا ماهیت هر کدام که بتواند در ذهن حاضر گردد، آن نمی‌تواند اصیل باشد و فیلسوفان اسلامی با استناد به همین ویژگی ماهیت را اعتباری دانسته‌اند؛ یعنی بالوجدان ما تصدیق می‌کنیم که به چیستی و ماهیت اشیا علم پیدا کرده‌ایم و نزد ما حاضر است و وحدت ماهوی بین عین و ذهن وجود دارد. حکیم سبزواری برای اثبات اصالت وجود به این مطلب چنین اشاره می‌کند: «والفرق بین نحوی الکون یفی».

(۲) ملاصدرا وجود را اصیل دانست و از سوی دیگر ما بالوجدان «علم» را یک امر حقیقی می‌یابیم؛ از این رو صدرای در یک ابتکار «علم» را از ذیل مقولات عشر و «کیف نفسانی» که امور ماهوی هستند، خارج می‌کند و آن را یک امر وجودی که انیت آن عین ماهیت اوست، معرفی می‌کند و آن را هم وزن، هم سنگ، هم پایه و مساوق وجود می‌داند و در واقع این دو شیء واحدی هستند: «فوزان العلم وزان الوجود» (همان، ج ۶، ص ۱۴۴). «اذ العلم ضرب من الوجود و لو سألت عن الحق فالعلم والوجود شیء واحد» (همان، ص ۱۳۳). «شبهه ان یکون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها» (همان، ج ۳، ص ۲۲۱).

(۳) صدرالمتألهین بعد از آنکه علم را در زمره وجودات قرار می‌دهد، سراغ این

می‌رود که نشان دهد ما چه زمانی خود را عالم به مطلبی می‌یابیم و سخن از تحقق علم در خود می‌کنیم. آن‌گاه ایشان در یک بررسی پدیدارشناختی نفس در می‌یابد حقیقت علم زمانی رخ می‌دهد که شیء حضور داشته باشد. حال اگر آن حضور برای خود باشد، علم به خود حاصل می‌گردد و اگر حضور برای غیر داشته باشد، آن غیر به او عالم خواهد بود. «ان العلم عبارة عن وجود شیء بالفعل لشیء بل نقول العلم هو الوجود للشیء المجرد عن المادة، سواء كان ذك الوجود لنفسه او لشیء آخر، فان كان لغيره، كان علماً لغيره، و ان لم یکن لغيره كان علماً لنفسه» (همان، ص ۳۵۴).

۴) ملاصدرا بعد از آنکه علم را به حضور تعریف کرد، می‌گوید شرط حضور برای خود تجرید از مادیت است که خصوصیت ماده تفرق و پراکندگی است؛ ولی قطعاً برای علم به غیر تنها تجرد کافی نیست؛ زیرا در این صورت لازم بود هر مجردی به مجرد دیگر عالم باشد و بالضروره واقع خلاف این است. صدرا می‌گوید اگر بین آن دو شیء مجرد یک علاقه ذاتی و ارتباط وجودی برقرار گردد، علم حاصل خواهد شد و آن‌گاه این علاقه ذاتی را در سایه اتحاد این دو می‌داند. بنابراین طبیعی است اتحاد عالم و معلوم در نظر صدر المتألهین اختصاص به مرتبه عقل نداشته باشد و جمیع مراتب علم از حس و خیال و عقل را در بر بگیرد و ملاصدرا خود به این امر تصریح می‌کند (همان، ج ۳، صص ۲۳۷ و ۲۴۸).

۵) با دانستن اتحاد عالم و معلوم شرط تحقق هر گونه علمی در هر مرتبه‌ای چگونگی علم نفس ما که امری مجرد است، به اشیای خارجی بیرون از خود که همگی مادی هستند، جای پرسش است. ملاصدرا می‌گوید ارتباط ما با اشیای مادی درباره خود تنها یک علت اعدادی است که نفس بتواند صورت مجرد آن شیء محسوس را در صقع نفس ایجاد کند و آن‌گاه ارتباط اتحادی علت با معلول شکل گیرد و نفس سپس بعد از قوت یافتن می‌تواند آن صورت مجرد را در مرتبه خیال خویش بدون ارتباط با اشیای خارجی ایجاد نماید؛ لذا ملاصدرا در مخالفت با پیشینیان رابطه نفس با صور حسی و خیالی را رابطه حال و محل نمی‌داند، بلکه رابطه فاعل و فعل می‌داند که این

صورت نسبت به نفس قیام صدوری دارند نه قیام حلولی: «ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیة والحسیة اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و لنا براهین کثرة علی ثبوت ما ادعیناه مذکوره فی مواضعها» (همان، ج ۱، ص ۲۸۱).

با در نظر گرفتن آرای ملاصدرا در باب علم و آنچه از ایشان در نظریه تطابق عوالم ایراد شد، می‌توان گام آخر را در حل نهایی معضل معرفت‌شناسی برداشت و پرده از چهره حقیقت گشود.

### ۳. حل نهایی مسئله معرفت‌شناسی

#### ۳-۱. پاسخ اشکال اول

اولین اشکال باورمندان به نظریه «اشباح» که منجر به اعراض آنها از وحدت ماهوی عین و ذهن شد، این بود که لازم چنین وحدتی، حضور آثار خارجی ماهیت در ذهن است که این بالضرورة باطل است. این اشکال به جهت غفلت از ویژگی اولی است که در باب حقیقت علم گذشت. اگر ماهیت اصیل و صاحب اثر بود، این اشکال وارد بود و لازمه وحدت ماهوی عین و ذهن، حضور آثار خارجی ماهیت در ذهن بود و حضور بدون آثار خارجی در ذهن که ویژگی ذاتی ذهن است، مستلزم انقلاب در ذات می‌بود. اما با اعتباری خواندن ماهیت، ماهیت هم در خارج و هم در ذهن اعتباری خواهد بود و آثار خارجی اصلاً متعلق به ماهیت نیست که متوقع حضور آن در ذهن باشیم، بلکه این آثار متعلق به وجود است؛ بنابراین چنین اشکالی بر وحدت ماهوی عین و ذهن نابجا خواهد بود.

#### ۳-۲. پاسخ اشکال دوم

توجه به اعتباری بودن ماهیت برای رهایی از اشکال اول کافی بود؛ اما در اشکال دوم صرف عنایت به اعتباری بودن ماهیت کافی نیست. ملاصدرا خروج از این اشکال را با تفکیک میان دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی دنبال می‌کند. اشکال دوم این بود که در صورت وحدت ماهوی عین و ذهن لازم می‌آید همه ماهیات خارجی ضمن داخل بودن در مقوله خویش در ذیل مقوله کیف نفسانی قرار بگیرند و این با توجه به



متباین بالذات بودن مقولات محال است. *ملاصدرا* در حل این مشکل می‌گوید برای ایجاد تناقض علاوه بر هشت شرط، وحدت در حمل نیز واجب است و در بحث کنونی از آنجا که چنین وحدتی نیست، پس اشکالی وجود ندارد.

توضیح بیشتر آنکه حمل در واقع به معنای این است که محمول بر موضوع صادق است و بین دو اتحاد وجود دارد. حال این اتحاد یا در وجود است، به این معنا که موضوع از مصادیق خارجی محمول است که نام حمل شایع صنایع را برگزیده‌اند و یا اینکه اتحاد در مفهوم است و در جایی که موضوع امر ماهوی است، محمول خبر از ماهیت موضوع می‌دهد، فارغ از اینکه موضوع، مصداق محمول باشد و مطلق تعریفات حقیقی این گونه هستند و این قسم به نام حمل اولی ذاتی است.

در بحث ما مثلاً در هنگام علم ما به انسان، آن صورت ذهنی، خود یک امر وجودی و قائم به نفس است؛ بنابراین به حمل شایع صنایع کیف نفسانی و عرض است و از آنچه خبر از ماهیت انسان می‌دهد، جوهر است به محل اولی ذاتی و تناقضی در کار نخواهد بود و جمع دو مقوله متباین بالذات رخ نخواهند داد.

### ۳-۳. نقد پاسخ ملاصدرا

اساسی‌ترین نقد بر پاسخ *ملاصدرا* آن است که مطابق همان عبارتی که از ایشان نقل شد، *صدر* ماهیت را همواره و در هر موطنی که باشد، چه در خارج و چه در ذهن، امری اعتباری می‌داند که حداکثر به ضرب اتحاد با وجود موجود است. با اعتباری‌خواندن ماهیت، معنای پاسخ *ملاصدرا* این خواهد شد که صورت ذهنی انسان که خود یک امر وجودی است، در حالی که اظهارکننده ماهیت کیف نفسانی است، نشان‌دهنده ماهیت جوهری انسان نیز می‌باشد و در واقع یک وجود اظهارکننده دو ماهیت خواهد بود؛ در حالی که به گفته *صدر* ماهیت حد وجود است و هر وجودی منحصر در یک حد است. در میان شارحان حکمت متعالیه تنها استاد *مطهری* به این اشکال وقوف یافته است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۲). رهایی از این اشکال تنها در سایه توجه به مبحث شریف تطابق عوالم امکان‌پذیر است با آن تبیین دقیق ایشان که

از نحوه حضور ماهیات در عوالم برتر سخن به میان می‌آورد.

#### ۳-۴. نظریه تطابق عوالم و حل نهایی مسئله

حقیقت آن است که اشکال فوق در جایی که دو وجود در عرض یکدیگر باشند، کاملاً وارد است؛ برای مثال درخت و سنگ که در عرض یکدیگرند، هرگز نباید متوقع بود که هر کدام علاوه بر اظهار ماهیت خویش، ظاهرکننده ماهیت دیگری نیز باشد؛ اما در جایی که پای وجودات طولی در میان است که میان آنها رابطه تشکیکی برقرار است، این اشکال وارد نیست (همان). توضیح بیشتر آنکه در نظریه تطابق عوالم گذشت، همان گونه که وجود علت که در مرتبه بالاتر قرار دارد، حقیقت وجودی معلول را که در مرتبه نازل‌تر قرار دارد، به نحو وجود برتر و جمعی در خود دارد، وجود بالاتر (علت) اظهارکننده ماهیات بیشتری خواهد بود؛ به گونه‌ای که خداوند متعال که علت‌العلل و در نهایت درجه وجود است، مجلی و مظهر برای جمیع ماهیات است؛ بنابراین هیچ اشکالی ندارد - مثلاً - صورت ذهنی انسان که در مرتبه مجرد است، علاوه بر داشتن ماهیت خویش، اظهارکننده ماهیت جوهری انسان خارجی نیز باشد؛ به عبارت دیگر در نظر صدرالمتألهین از میان وجود ذهنی و وجود عینی، وجود ذهنی وجود قوی‌تر و برتر است و آن‌گاه میان آن دو تطابق وجودی برقرار است و مناط علم منحصر در همین تطابق وجودی عین و ذهن است که ظهور قطعی آن در تطابق و این‌همانی ماهوی است؛ لذا ملاصدرا به حسب آنچه در تطابق ماهوی عوالم گذشت، تصریح می‌کند که برای مثال آسمان خارجی که موجود به وجود ذهنی و در مرتبه خیال (نفسانی) است و همچنین آسمانی که مرتبه عقل است، بدون هیچ مجازگویی حقیقتاً آسمان است، بلکه آسمان خیالی و عقلی چون که با وجود اعلی و اشراف ظاهر شده‌اند، به آسمان بودن سزاوارترند تا آسمان نشئه طبیعت و عنصری؛ زیرا در تطابق ماهوی عوالم به اثبات رساندیم که کمال و تمام ماهیات عالم طبیعت در عوالم برتر است تا عالم الهی که بالاترین کمال ماهیات در آن نشئه است و در هر نشئه‌ای متناسب با همان نشئه است (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۳۲۱).

اما وجود برتر بودن وجود ذهنی در سایه مقدمات پیشین در باب حقیقت علم کاملاً اثبات پذیرست. ملاصدرا علم را در هر مرتبه‌ای تنها در صورت اتحاد نفس با معلوم ممکن دانستند؛ به همین جهت به علت مادی بودن شیء خارجی و عدم امکان اتحاد میان نفس مجرد و شیء مادی صورت محسوس و خیالی را مخلوق و مفعول، فاعلیت نفس دانست که مطابق آن معنای دقیق از رابطه علیت، اتحاد وجودی با نفس دارد و به جهت سنخیت میان علت و معلول آن صورت ذهنی همچون نفس در مرتبه تجرد و فوق عالم ماده قرار خواهد داشت.

خلاصه اینکه تطابق وجودی عین و ذهن دقیقاً به همان معنایی است که در تطابق وجودی عوالم آمد و همان گونه که تطابق وجودی عوالم اصل می‌باشد و تطابق ماهوی عوالم نتیجه و ظهور آن می‌باشد، فقط تطابق وجودی عین و ذهن می‌تواند مناط علم باشد و تطابق ماهوی عین و ذهن در سایه آن محقق است.

در مقام جمع‌بندی باید گفت که فلاسفه آخرین و بهترین پاسخ به شبهه معروف معرفت‌شناسی را همان گفتار ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌دانند که تفکیک میان دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی باشد؛ در حالی که این پاسخ بدون توجه به نظریه تطابق عوالم ناکافی است و در منظومه فکری ملاصدرا تنها با عنایت به این نظریه است که این پاسخ جایگاه حقیقی خود را می‌یابد و نظریه تطابق عوالم است که تطابق ماهوی عین و ذهن را به عنوان نتیجه قطعی تطابق وجودی عین و ذهن به اثبات می‌رساند.

### نتیجه‌گیری

دستاوردهای این نوشتار را این گونه می‌توان دسته‌بندی نمود:

۱. ملاصدرا تطابق وجودی عوالم را بر اساس اصالت وجود و تحلیل اصالت وجودی از رابطه علیت به بهترین وجه ممکن به اثبات می‌رساند و نشان می‌دهد حقیقت وجودی عوالم پایین‌تر با یک وجود برتر نزد علتشان در نشئه بالاتر حضور دارد تا برسد به نشئه الهی (علت‌العلل) که در آنجا تمام وجودات با یک وجود جمعی در وجود صرف و بحت و بسیط خداوند حضور دارند، بدون آنکه خداوند محدود به حدّ

خاص موجودات گردد.

۲. اما مهم‌ترین دستاورد صدرالمتألهین آنجاست که ایشان از نحوه حضور ماهیات در عوالم بالاتر و تطابق ماهوی عوالم سخن می‌گویند و این امری است که در فلسفه ایشان مغفول مانده است. ملاصدرا بدون آنکه گفتارش تالی فاسدی را به دنبال داشته باشد، پای ماهیت را در عوالم برتر و حتی در نشئه الهی باز می‌کند و اثبات می‌کند همان گونه که حقیقت وجود و هستی عالم پایین‌تر (معلول) در عالم مافوق با وجود برتر نزد علتش حضور دارد، به موازات آن، کمال و تمام ماهیات نشئه طبیعت در عوالم برتر توسط علت آن شیء اظهار می‌گردد تا برسد به نشئه الهی که نهایت کمال ماهیات در آنجا اظهار می‌گردد. صدرا می‌گوید این دستاوردی است که پیش از او در هیچ کتاب و اثری به اثبات نرسیده است.

۳. صدرالمتألهین با اثبات مجلی و مظهر بودن خداوند برای جمیع اشیا و ماهیات مهم‌ترین مسئله علم الهی یعنی علم تفصیلی خداوند به اشیا در مقام ذات را با توجه به علم خداوند به ذات خویش، به وجه شایسته‌ای به اثبات می‌رساند، بدون آنکه علم به این کثرات در مقام ذات کوچک‌ترین لطمه‌ای به بسیط محض بودن خداوند برساند.

۴. در حالی که همگان گمان کرده‌اند نهایت پاسخ در حل معضل اصلی معرفت‌شناسی یعنی چگونگی تطابق ماهوی عین و ذهن، تفاوت‌نهادن میان دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی است، حقیقت آن است که در منظومه فکری صدرالمتألهین و نظام معرفت‌شناسی ایشان، این پاسخ بدون عنایت به تطابق ماهوی عوالم و تقریر ایشان از این مبحث شریف، ناکافی است. این نظریه است که نشان می‌دهد که ملاصدرا ضمن باور قطعی به تطابق وجودی عین و ذهن به عنوان مناط حقیقی علم، ظهور قطعی آن را در این‌همانی ماهوی عین و ذهن می‌داند و وجود ذهنی که از مرتبه وجودی قوی‌تری برخوردار است، علاوه بر داشتن ماهیت خویش اظهارکننده ماهیت شیء خارجی نیز باشد. خلاصه اینکه در سایه نظریه تطابق عوالم است که دو مسئله علم الهی و معرفت‌شناسی از گزند اشکالات در امان می‌مانند.

## منابع و ماخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبهات؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ چ ۲، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۲. —؛ التعليقات؛ قم: انتشارات بیدار قم، ۱۴۴۳ق.
۳. —؛ الهیات من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۴۳۳ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح جلد ششم حکمت متعالیه اسفار اربعه؛ چ ۱، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۵. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین؛ المشارع و المطارحات؛ ترجمه و حاشیه سیدصدرالدین طاهری؛ چ ۱، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵.
۶. صدرالمتألهین؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ چ ۳، نشر طلیعه النور، ۱۴۳۰ق.
۷. —؛ الشواهد الربوبیه؛ تصحیح و تعلیق آشتیانی؛ چ ۴، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۸. —؛ شرح اصول الکافی؛ مکتبه المحمودی، چاپ سنگی، ۱۳۹۱.
۹. غفاری قره‌باغ، سیداحمد؛ «بررسی تأثیر نظریه تطابق عوالم در معرفت‌شناسی صدرا»، پژوهشنامه حکمت و معرفت اسلامی؛ ش ۴۳، بهار ۱۳۹۲.
۱۰. مطهری، مرتضی؛ مقدمه و پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.
۱۱. —؛ «شرح مبسوط منظومه»، مجموعه آثار؛ چ ۹، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۱۲. میرداماد؛ تقویم الایمان؛ چ ۱، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

