

ادراک کلی از منظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی علیه السلام

ابوالحسن غفاری*

چکیده

بحث از مفاهیم کلی و چگونگی شکل‌گیری آنها از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. ملاصدرا در این بحث بر خلاف نحوه حصول مفاهیم جزئی، حصول مفهوم کلی را محصول خلاقیت نفس نمی‌داند، بلکه معتقد است ناشی از اشتداد جوهری نفس و مشاهده عقول می‌باشد. این نظریه مورد پذیرش بیشتر حکمای پیرو حکمت متعالیه است؛ ولی علامه طباطبائی علیه السلام با پذیرش اصول فلسفه ملاصدرا مناقشانی بر ملاصدرا در این باره از جمله در مسئله عقول عرضی و ارباب انواع دارد و در صدد است با انتقال مسئله از عقول عرضی به عقول طولی، هندسه معرفتی صدرالمتألهین را تکمیل نماید. در این مقاله از اشاره به نحله‌ها و نظریات مهم درباره چگونگی شکل‌گیری مفاهیم کلی، به تحلیل و مقایسه نظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی علیه السلام پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: کلی، ادراک، نفس، ملاصدرا، علامه طباطبائی.

۹۱
دین

ادراک کلی از منظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی علیه السلام

مقدمه

نظر غالب درباره نحوه شکل‌گیری تصور جزئی آن است که این تصور توسط حواس از اشیا گرفته شده و با شیء خارجی منطبق می‌شود؛ ولی در نظر ملاصدرا عالم نفس شبیه خالق و باری نفس است؛ از این رو نفس پس از رؤیت شیء بیرونی شبیه آن را در صقع ذات خود می‌آفریند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). او در تبیین مفهوم کلی نیز از حکمای مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا فاصله گرفته و به افلاطون نزدیک شده است. به عقیده نگارنده ملاصدرا آنچه درباره مفاهیم جزئی می‌گوید، تحت‌تأثیر هیچ متفکری نیست، بلکه از آموزه‌های دینی که بر خلاقیت نفس اشاره دارند، متأثر است. بحث درباره این ادعا مقاله جداگانه‌ای می‌طلبد. آنچه در اینجا مراد و مقصود ماست، این است که مفاهیم کلی چگونه به دست آمده و بر چه چیزی در عالم خارج منطبق‌اند؟

این پرسش از دیرباز در میان حکما مطرح بوده است. در میان پیش‌سقراطیان این پرسش را آنتیس تنس (Antisthenes حدود ۴۴۵-۳۶۵) از شاگردان گرگیاس و سقراط و بنیان‌گذار مکتب کلیان یا سینیک‌ها مطرح شد. او به دلیل اینکه پاسخ روشنی به این پرسش نیافت، منکر مفاهیم کلی شد و به گزارش افلاطون او کلی را در واقع نام واحدی برای دسته‌ای از در اشیا دانست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۴۲۲-۱۴۲۳ و ۱۶۳۳-۱۶۳۴). ارسطو نیز همین گزارش را در متافیزیک آورده و آن را سخنی ابلهانه توصیف کرده است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸)؛ با این حال در کتاب هشتم همان اثر جایی که اشاره‌ای به صورت‌های جوهری و تعریف یک چیز دارد، به دشواری مسئله اشاره کرده، از این جهت تا اندازه‌ای حق را به آنتیس تنس می‌دهد (همان، ص ۲۷۰)؛ بنابراین تنس را می‌توان نخستین نومینالیست دانست. در مقابل نظریه او، نظر سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، ملاصدرا و بسیاری از حکما قرار دارد که با دیدگاه خاصی که درباره کلی دارند، هیچ کدام آن را صرفاً یک نام نمی‌دانند، بلکه حقیقتی می‌دانند که بر اساس فلسفه آنها دارای تبیین خاصی است. می‌توان ادعا کرد که ریشه تقسیم‌بندی کلی به نومینالیست‌ها، رئالیست‌ها و اصالت مفهومی‌ها (Coceptualism) از همین جاست.

الف) افلاطون

در تقسیم‌بندی گفته شد *افلاطون* جزو رئالیست‌ها قرار می‌گیرد؛ زیرا او کلی را هم از حیث انتولوژیک و هم از حیث اپیستمولوژیک اصل دانسته و مفاهیم جزئی را مغشوش و غیرمعتبر می‌داند. به عقیده او گرچه عالم محسوس می‌تواند مایزای مفاهیم جزئی باشد، ولی مایزای مفاهیم کلی در عالم محسوس نیست و از آنجاکه عالم هستی نیز الزاماً در جهان محسوس و طبیعت خلاصه نمی‌شود، بنابراین عالمی معقول و مفارقی وجود دارد که *افلاطون* از آن به آیدوس یا عالم ایده‌ها نام می‌برد (*افلاطون*، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۷). این نشئه ظرف تحقق کلیات و مرجع عینی مفاهیم کلی است و مفهوم کلی از روی‌گرفت مشاهده آن حقایق به دست می‌آید و به جهت اینکه *افلاطون* به عینیت کلی در عالم خارج معتقد بود، رئالیست (Realist) خوانده می‌شد؛ زیرا ایدئالیسم افلاطونی در واقع رئالیسم بوده و با ایدئالیسم آلمان فرق دارد. به عقیده او، کلی در عالم مثال با وصف وحدت و بساطت موجود بوده، آمیخته با کثرات نیست. این حقایق با جزئیاتی که در عالم محسوس وجود دارند، نسبت و ارتباط داشته و هر فردی از افراد موجود در طبیعت بهره‌ای از حقایق کلی دارند، اما اینکه این نسبت و ارتباط دقیقاً به چه صورت است، از نقاط مبهم فلسفه اوست. *افلاطون* در این باره بیان مشخص و قاطعی ندارد؛ گاهی این ارتباط را به صورت مشارکت و بهره‌مندی (Participation) و گاهی به نحو شباهت بیان کرده است (همان، ج ۳، بند ۱۳۲ و ج ۱، بند ۲۱۲). او خود اذعان کرده است، تبیین وی درباره نحوه ارتباط با اشکال روبه‌روست (همان، ج ۳، بند ۱۳۳).

ب) ارسطو

به عقیده *ارسطو* کلی به عنوان حقیقت عینی و مستقل از ذهن وجود ندارد؛ در عین حال اساس عینی در صورت‌های جوهری که از اشیای جزئی خبر می‌دهند را دارا است. بر این اساس مفهوم کلی در ذهن به عنوان «Concept» وجود دارد نه خارج از اشیا. *ارسطو*، هم در نحوه شکل‌گیری مفهوم کلی و هم وجود عالم مثال با *افلاطون*

مخالف بوده و معتقد است ایده‌ها یا صورت‌های ذهنی (Forms) در عالمی به نام عالم مثل قرار ندارند، بلکه در اشیا و در ضمن هر فرد وجود دارند. در واقع سخن ارسطو به تمایز بین ماده و صورت بر می‌گردد. به عقیده وی افراد موجود در عالم خارج از دو حیث ماده و صورت تشکیل شده‌اند؛ حیث صورت در هر فرد حیث مثالی اوست که عقل فعال در فرد ایجاد کرده است. این حیث کلی که همان صورت است، در ضمن هر فردی وجود دارد که نفس صورت خارجی را می‌گیرد و پس از تجرید و تقشیر خصوصیات خارجی، خصوصیات ماده ذهنی را به او می‌دهد و بدین ترتیب صورت شیء به صورت ماده ذهنی تحقق یافته و ادراک جزئی حاصل می‌شود، سپس جریان تجرید و انتزاع ادامه یافته و ماده ذهنی نیز از آن حذف شده، صورت محض باقی می‌ماند، این مرتبه که مرتبه تعقل است، صورت بدون ماده تحقق می‌یابد.

ج) ابن سینا

تبیین ارسطو از نحوه حصول کلی به شکل روشن و دقیق در ابن سینا دیده می‌شود. ابن سینا نیز همانند ارسطو آغاز معرفت را حس دانسته و معرفت قبلی برای نفس قائل نیست؛ ابن سینا معتقد است شیء ابتدا در حواس انسان تحقق می‌یابد، سپس صور حسی به مرتبه خیال و پس از آن به مرتبه عقل ارتقا می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۶). در عین حال ابن سینا کلی را از طریق دریافت حسی و تقشیر و تجرید توجیه کرده و در ادراک صور معقول از ناحیه عقل فعال به نظریه افاضه و اشراق تاکید دارد و بر خلاف افلاطون ادراک را امر تأسیسی می‌داند نه تذکر؛ چراکه اساساً به وجود نفس پیش از بدن اعتقاد ندارد. در نظر او نفس برای به دست آوردن ادراک حسی، سپس ادراک خیالی و عقلی ابتدا از حس آغاز و از بدن و آلات بدنی استفاده می‌کند و پس از سپری کردن مرحله ادراک حسی و خیالی به سوی دستیابی به ادراک عقلی پیش می‌رود. در واقع نفس با یاری حواس صورت‌های خیالی و معانی جزئی را به مصوره و ذاکره وارد کرده، سپس با بهره‌گیری از قوه وهم و مفکره به دخل و تصرف در این صورت‌ها می‌پردازد؛

آن‌گاه با تجرید و انتزاع صورت‌ها زمینه را برای افاضه و اشراق صورت‌های عقلی از سوی عقل فعال فراهم می‌نماید؛ زیرا همواره معانی مجرد و کلی با معانی مادی و جزئی مناسب دارند. او کیفیت نسبت و رابطه کلی به افراد را مثل نسبت پدران به فرزندان می‌داند نه نسبت پدر واحد به فرزندان (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵)؛ یعنی کلی که از آن به کلی طبیعی نام می‌برند، در ضمن افراد است، کلی طبیعی لاشرط از قید کلیت و جزئیت است؛ لذا می‌تواند در ذهن با صفت کلیت و در خارج با وصف جزئیت موجود شود. در واقع کلی طبیعی حقیقت نوعیه‌ای است که با تحقق یک فرد نیز محقق می‌شود. سخن ابن‌سینا به این حقیقت اشاره دارد که پدرداشتن مثلاً به معنای این نیست که همه یک پدر دارند؛ چنان‌که نظریه افلاطون همین را می‌رساند، بلکه به این معناست که هر شخصی پدر خود را دارد نه پدر دیگران را. به عقیده ابن‌سینا هر فردی نیز صورت خود را دارد که از آن صورت به کلی طبیعی نام می‌برد که موجود به وجود افراد در عالم خارج است.

در دوره قرون وسطی مسئله کلیات از جدی‌ترین مباحث متفکران آن دوره بود، حتی سبب به وجود آمدن کشمکش‌های زیادی گردید. بوئیسوس از مفسران آثار ارسطو، در مبحث کلیات، نظر ارسطو را پذیرفت. علاوه بر او جریان کلیات در ویلیام اوکامی، گیوم دوشامپو، آبلارد و دیگران با جدیت دنبال شد؛ ولی افرادی مثل گیوم دوشامپو (۱۰۷۰-۱۱۲۰م) که شاگرد روسلین و مخالف او در مسئله کلیات بود، طرفدار افلاطون شده و به وجود کلی در عالم عینی معتقد شد. به عقیده وی کلی در هر موجود جزئی به‌طور کامل موجود است. بدین ترتیب تمام آدمیان به‌طورذاتی صاحب کلی انسان هستند. وی در اواخر عمر این نظریه را رها کرده، به نظر ارسطویی نزدیک شد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۹).*

* در معتدل‌ترین بیان که در دوشامپو و در یک بیان از آبلارد وجود دارد، معتقدند کلی در ذهن است؛ ولی منکر مبنای ارسطو مبنی بر اینکه کلی در خارج و در ضمن افراد باشد، هستند؛ یعنی منکر وجود کلی در خارج به نحو ارسطویی هستند؛ بنابراین می‌توان گفت تعدادی از نومینالیست‌ها مثل آبلارد در

در دوره بعد از قرون وسطی جان لاک معتدل‌ترین نظر را در باب کلی پذیرفته و معتقد است انسان از داشتن الفاظ و مفاهیم کلی چاره‌ای ندارد. گرچه بیان او در نحوه حصول کلی مبهم و همراه با صراحت نیست، اما وی معتقد است تصورات کلی از طریق تجرید حاصل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۲۱). می‌توان گفت در دوره معاصر و قرن نوزدهم اغلب فیلسوفان تحلیلی مثل فرگه، ویگنشتاین، کارناب و دیگران منکر کلی به نحو ارسطویی و افلاطونی هستند.

(د) ملاصدرا

ملاصدرا گرچه بر خلاف فیلسوفان مشاء حقایق عقلی و ارباب انواع و مثل افلاطونی را با جای دادن در منظومه فلسفی خود و با اصلاحات لازم پذیرفته است، اما هرگز همانند افلاطون نفس را قبل از بدن موجود نمی‌داند و مشاهده حقایق عقلی را توسط نفس پیش از بدن نمی‌پذیرد. وی بر خلاف فیلسوفان مشاء نفس را در ابتدای پیدایش مجرد نمی‌داند، بلکه حقیقتی جسمانی الحدوث می‌داند که در اثر حرکت جوهری به مراتب تجرد نایل می‌شود. در عین حال او در مسئله ادراک به مشائیان نزدیک شده، آغاز ادراک و علم را حس می‌داند و تأکید دارد که نیاز نفس به بدن و حواس در ابتدای امر است تا به وسیله حواس خیالات صحیح به دست آید و نفس بتواند از طریق خیالات، معانی مجرد را به دست آورد؛ زیرا برای نفس امکان نیست که معرفت را بدون حواس کسب نماید؛ به همین دلیل گفته‌اند هر کسی حسی را از دست دهد، علمی را از دست داده است؛ بنابراین حس در ابتدا نافع و سودمند، اما در انتها مانع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۲۶).

تبیین کیفیت حصول مفهوم کلی در فلسفه ملاصدرا به مسئله ارتقای نفس فاعل

یک بیان، جان لاک و دوشامپو با Conceptualism مشارکت دارند؛ اما روسلین و ویلیام اوکامی با رویکردی که به نظریه آنتی‌تیس تنس داشتند، منکر وجود کلی، حتی در ذهن شده، کلی را صرفاً لفظ دانستند. این گروه سبب به وجود آمدن نحله‌ای به نام اصالت تسمیه یا نومینالیسم شدند.

شناسا ربطی وثیق دارد. وقتی فاعل شناسا در اثر علم و عمل ارتقا و نفس اشتداد وجودی یافت، میتواند به مرتبه ادراک عقلی نایل شود؛ بنابراین درک کلی از طریق تعالی نفس حاصل می‌شود. به عقیده ملاصدرا نفس می‌تواند همانند سایر انواع مادی در مسیر تکامل و حرکت جوهری اشتداد یابد و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد با صورت علمی آن مرتبه اتصال و اتحاد یابد. همان‌گونه که گذشت، نفس در مرتبه حس و خیال با مرتبه عقل تفاوت دارد، نفس در مرتبه حس و خیال از چنان قوت و قدرتی برخوردار است که صور حسی و خیالی را مطابق صور خارجی اشیا در صقع ذات خود ایجاد می‌کند. در این مرحله صور علمی قائم به نفس‌اند و نفس مصدر این صور است و این مصدر بودن از قبیل قوام فعل به فاعل است نه از قبیل قوام حلولی اعراض به موضوعات خود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۷).

اما در فرایند ادراک کلی وقتی نفس در اثر اشتداد جوهری و تکامل ذاتی از مرتبه مجرد برزخی گذشته، به مرتبه مجرد تام رسید، به عقول و مبادی عالی و ارباب انواع متصل شده، آنها را مشاهده می‌کند. این مشاهده اگر از دور باشد، صورتی که در نفس از این حقایق به دست می‌آید، صورتی مبهم است که قابل صدق بر کثیرین بوده و در نتیجه علم حصولی تصویری و تصدیقی به دست خواهد آمد. این مسئله ناشی از فتور و ضعف وجودی نفس است که به دنبال خود ضعف ادراک را نیز آورده است. ملاصدرا عواملی را که مانع از مشاهده نزدیک ذوات عقلی بوده و در نتیجه باعث حصول ادراک کلی می‌شوند، ضعف نفس (همان، ص ۲۸۹)، مانع خارجی (همان)، شدت و قوت نورانیت ذوات عقلی شمرده است (همان، ص ۲۹۰). اگر نفس از این مرحله فراتر رود، می‌تواند حقایق عقلی را از نزدیک و به علم شهودی و حضوری مشاهده و حقیقت گسترده عقلی را در خارج در یابد. البته این نحوه ارتباط نصیب اوحدی از نفوس شده و همه افراد نمی‌توانند به این مرتبه نائل شوند. با این حال نفس در مرتبه تعقل بر خلاف مرتبه حس و خیال صور را در خود ایجاد نکرده و مصدر صور نیست، بلکه مظهر صور بوده و اضافه اشراقی با ذوات عقلی پیدا می‌کند (همان، ص ۲۸۸). به

تعبیر شهید مطهری^{علیه السلام} در نظریه ملاصدرا این طور نیست که صورت حسی به مرحله خیال و صورت خیالی به مرحله عقل بالا روند؛ زیرا اینها مراحل و مراتب مختلف هستند که امکان ندارد هیچ کدام از مرتبه خود تجافی کند (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۹۳). در واقع به نظر ملاصدرا کلی آن نیست که چیزی از شیء کم گردد، بلکه دید انسان قوی تر و وسیع تر می شود؛ مثل اینکه من یک شیء را اول با چشم غیر مسلح می بینم، وقتی چشم مسلح شد، این شیء وسیع تر و درشت تر دیده می شود (همان ص ۳۰۹). ملاصدرا همچون جمهور حکما، تصریح دارد که نفس وقتی معقولات کلی را ادراک می کند، ذوات عقلی مجرد را مشاهده می کند نه اینکه آنها را از محسوس تجرید و انتزاع نماید. بنابراین نفس ابتدا از محسوس به متخیل و سپس از متخیل به عالم ماورای عالم حس و خیال که عالم ذوات عقلی است، ارتحال یافته، ادراک عقلی حاصل می شود (همان، ص ۲۹۰).

بدین ترتیب ملاصدرا در مسئله کیفیت حصول ادراک کلی از ارسطو و ابن سینا فاصله گرفته و به افلاطون نزدیک شده است؛ اما این تمایل به افلاطون بر اساس مبانی و اصول فلسفی ملاصدرا، به ویژه نظریه حدوث جسمانی نفس شکل گرفته است. بر اساس مبنای فلاسفه ای که نفس را مجرد و روحانی می دانند، جوهر نفس همواره ثابت و غیر سیال است و حرکت و تکامل و ارتقا به مراتب بالاتر برای امر مجرد معنا ندارد و اگر ارتقایی تصور شود، تنها در قلمرو اعراض نفس خواهد بود نه در جوهر آن؛ زیرا بر اساس عقیده آنان، نفس در مرتبه حس و خیال مجرد نیست و امر مادی نمی تواند مصدر و فاعل صور ادراکی باشد؛ چون ماده همواره منفعل است نه فعال. نفس تنها در مرتبه تعقل است که مجرد تام است و فعل تعقل فعل مباشر نفس بوده و ادراک حسی و خیالی محصول قوای نفس است. در نظر ابن سینا مسئله صور عقلی از طریق افاضه و اشراق تبیین می شود. در این مرحله نفس منفعل است نه فعال و اگر فعالیت در نفس باشد، در حوزه داخلی نفس است نه نسبت به پدیده های جهان خارج. اما به باور ملاصدرا نفس مقام ثابت و معلومی ندارد، بلکه دارای درجات و مقامات متفاوت و

نشئات سابق و لاحق است (همان، ج ۸، ص ۳۴۳). افزون بر این، نفس مقام تجرد و مرحله فوق تجرد را نیز دارد: نشئات لاحق بر نفس عقل منفعل، عقل بالفعل و بعد از آن عقل فعال و مافوق عقل فعال هستند (همان، ج ۸، ص ۳۷۸ و ج ۷، ص ۲۵۵). مقصود از مقام فوق تجرد این است که نفس در این مرحله علاوه بر اینکه مجرد است، مجرد از ماهیت نیز می‌شود و حقیقت واحد ظلّی می‌گردد؛ ولی این نوع تجرد یعنی تجرد عقلی برای همه نفوس بشری حاصل نمی‌شود (همان، ج ۸، ص ۲۶۴). این تبیین با اصول و مبانی که دارد تبیینی نو و مبتکرانه درباره کلی است و به اعتقاد شهید مطهری رحمته الله یکی از بهترین نظریات ملاصدرا است (همان، ج ۳، ص ۲۹۳).

درباره ادراک جزئی نیز باید گفت که به عقیده ملاصدرا، ادراک جزئی اعم از حسی و خیالی به انشای نفس است نه به صورت قیام و حلول در نفس. پس جزئیات معلول انشای نفس بوده و نفس مصدر پیدایش آنهاست. وقتی نفس در اثر حرکت جوهری به مرحله تجرد رسید، به حقیقت وجودی خود توجه کرده، در مرتبه حس و خیال خلق می‌کند؛ ولی در مرتبه عقل سخن از خلاقیت نفس نیست، بلکه سخن از مشاهده است؛ زیرا موجودات در مرتبه طبیعی و در اثر حرکت جوهری و از باب تبدیل قوه به فعل در وعای نفس قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که ذوات مجرد در مسیر حرکت جوهر قرار نمی‌گیرند تا با سیر و تکامل جوهری جزء نفس شوند؛ لذا نفس نمی‌تواند امور عقلی را خلق کند و باید با ارتقای ذات خود به مشاهده آنها راه یابد. ملاصدرا در المسائل القدسیة تأکید می‌کند، خداوند متعال نفس انسانی را طوری آفریده است که قدرت ایجاد صورت اشیای مجرد و مادی را داراست؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت و فعل است و آنچه مانع از تأثیر است، مصادفت احکام تجسم و جهات امکانی و فقر و حیثیت قوه و عدم و همراهی ماده و لواحق ماده با نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

نفس به منزله مثال باری تعالی خلق شده است که در ذات و صفت و فعل شبیه باری تعالی است، با این تفاوت که نفس مثال است و خدا حقیقت؛ بنابراین نفس انسانی در

ذات خود عالم خاص و مملکتی شبیه به خالق خود دارد که مشتمل بر انواع جواهر و اعراض مجرد و مادی است (همان، ص ۳۵). نفس در مقایسه با مدرکات خیالی و حسی خود به فاعل مبدع و منشی شبیه است تا به محل قابل و متصف (همان، ص ۵۱). او تأکید دارد، حسیات از نفس صادر می‌شوند. اما عقلیات با ارتقای نفس به ذوات عقلی و اتصال آنها به ذوات عقلی حاصل می‌شود، بدون حلول آنها در نفس؛ زیرا نفس برای انشای ذوات عقلی تسلط ندارد؛ ذوات عقلی اشرف از نفس‌اند و اخس احاطه به اشرف ندارد (همان، ص ۵۵).

هـ) علامه طباطبایی رحمته‌الله

۱. کلی نحوه وجود نه نحوه ادراک

پیش از بحث در نحوه حصول کلی لازم است به این مسئله اشاره گردد که آیا کلی و جزئی در واقع به نحوه ادراک بر می‌گردد یا نه؟ به این معنا که در ادراک جزئی شیء با همه ویژگی‌های جزئی و شخصی خود ادراک می‌شود و جز بر یک فرد منطبق نخواهد شد؛ ولی در ادراک کلی یک چیز به‌طور کامل و با همه ویژگی‌های جزئی و شخصی آن ادراک نمی‌شود؛ از این رو قابل انطباق بر کثیرین خواهد بود؛ به عبارت دیگر آیا کلی ماهیتاً همان جزئی است، جز اینکه حالت ابهام به خود گرفته و مانند سکه ممسوحه (ساییده‌شده) است که قابلیت صدق و انطباق بر کثیرین را دارد؟

علامه طباطبایی رحمته‌الله با این تحلیل درباره کلی مخالف است و کلیت و جزئیت را حاکی از دو نحوه وجود ماهیت می‌داند نه دو نحوه ادراک. علامه رحمته‌الله در نقد نظریه‌ای که کلی را نحوه ادراک می‌داند، معتقد است بر اساس نظریه مذکور در واقع کلی همان جزئی است که جز به ابهام و عدم آن تفاوتی میان آن دو وجود ندارد؛ از این رو کلی باید واجد همان مفهوم جزئی بوده، مانند جزئی یک مصداق بیشتر نداشته باشد و مفهوم کلی نیز به بیش از یک فرد به‌طور حقیقی صادق نباشد و اگر به بیش از یک فرد دلالت

کند، درواقع از باب توسع خواهد بود. بر این اساس درحقیقت چیزی به نام کلی وجود ندارد، بلکه صورتی که به نام کلی نزد انسان است، صورت یک فرد بیش نیست؛ ولی چون مبهم است، نمی‌دانیم آن فرد الف است یا ب، اما در واقع و حقیقت یکی بیش نیست و کلی به لحاظ حقیقت و ذات خود توان نشان‌دادن و مرئث‌شدن برای بیش از یک فرد را ندارد؛ بنابراین نمی‌توان به نحو حقیقی از قضایای کلی سخن گفت و همه قوانین کلی که بر موارد نامتناهی قابلیت انطباق دارد، تنها بر یک مورد انطباق خواهد داشت؛ مانند این قضیه: عدد چهار زوج است و هر ممکن دارای علت است؛ درحالی‌که بالوجدان این‌گونه نیست و قضیه کلی از آن جهت که قضیه کلی است، بر موارد بی‌شماری صدق می‌کند. بر این اساس کلیت و جزئیت نه به نحوه ادراک ماهیات، بلکه به نحوه وجود ماهیات بر می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۷۴-۷۵ و ۱۳۶۴، ص ۶۳)؛ به این معنا که کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت و جزئیت از لوازم وجود خارجی ماهیت است (همو، ۱۳۶۲، ص ۷۵).

۲. چگونگی حصول کلی

همچنان‌که گفته شد، نظریه غالب در مسئله کلی نظریه تقشیر و تجرید ارسطویی است. بر اساس این نظریه ادراک کلی به تقشیر معلوم از ماده و اعراض مشخصه‌ای است که شیء را فرا گرفته است. این تقشیر طوری صورت می‌گیرد که جز ماهیت عریان‌شده از یک شیء چیزی دیگر نمی‌ماند؛ مانند انسان مجرد از ماده جسمیه و مشخصات زمانی و مکانی و مانند آن (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۴۲)؛ اما این نظریه مورد پذیرش صدرالمتهلین نیست و علامه طباطبائی^{علیه السلام} نیز در این بحث از مشائیان فاصله گرفته و به صدرالمتهلین نزدیک شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۴). علامه چارچوب نظریه صدرالمتهلین را پذیرفته است، در عین حال در پاره‌ای موارد مناقشاتی بر نظریه او وارد کرده است؛ زیرا تبیین ملاصدرا ادراک کلی را مخصوص عده خاصی می‌کند؛ لذا آنچه بیشتر مردم به نام کلیات می‌پندارند، فرد منتشر خواهد بود؛ درحالی‌که بنا بر مبنای

ابن‌سینا ادراک کلی مقدور همه انسانهاست. به عقیده علامه رحمته‌الله نیز علم و ادراک از حس آغاز می‌شود؛ اما بر خلاف آنچه آمپریست‌ها (تجربه‌گرایان) می‌گویند، در مرحله حس نمی‌ماند، بلکه تا مرتبه ادراک خیالی، وهمی و عقلی ارتقا می‌یابد. علامه رحمته‌الله نیز مانند ملاصدرا ادراک کلی را مشاهده امور مجرد می‌داند و اتصال ادوات حسی به ماده خارجی و فعل و انفعال مادی را خواه در ادراک جزئی و کلی تنها برای حصول استعداد نفس جهت ادراک صورت معلوم و به عنوان معدات لازم می‌داند؛ لذا به عقیده او این سخن مشایبان که تعقل به تقشیر معلوم از ماده خارجی و دیگر اعراض مشخصه‌ای است که معلوم را فرا گرفته است، سخنی از باب تمثیل و تقریب به ذهن و از باب تشبیه معقول به محسوس است نه تبیین این ادراک؛ از این رو اشتراط حضور ماده و اکتناف اعراض مشخصه برای حصول استعداد در نفس برای ادراک حسی و اشتراط اکتناف به مشخصات برای تخیل، همگی مجازگویی است (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶).

به نظر علامه طباطبایی رحمته‌الله در ابتدا چنین می‌نماید که علم حصولی، ماهیتی است که ذهن آن را از موجودات و ماهیات خارجی انتزاع می‌کند و موجود ذهنی همان ماهیت خارج از ذهن است که انتزاع شده و به ذهن آمده است، ولی آثار موجود خارجی را ندارد و در علم حصولی ماهیت نزد ذهن حاضر می‌شود؛ اما با دقت و تعمق می‌توان در یافت که علم حصولی به حضوری منتهی می‌گردد. علامه رحمته‌الله این مسئله را بیان می‌کند که اخص خاصیت علم و صورت علمی تعری و تجرد از ماده است، خواه صورت علمی حسی باشد یا خیالی و یا عقلی و اگر صورت علمی مادی بود، خواص ماده مانند انقسام و زمانمندی و مکانمندی را داشت (همان، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵). صورت علمی چه محسوس باشد یا خیالی، قائم به خود در عالم نفس است و منطبع در جزء عصبی یا امر مادی نیست؛ لذا ارتباط صورت علمی با جزء عصبی و هر آنچه اعصاب به هنگام عمل ادراک انجام می‌دهد ارتباط اعدادی است و تنها برای آن است که نفس را مستعد نماید تا صورت علمی نزد او حاضر شود و صورت علمی چه حسی و خیالی

و عقلی مجرد از ماده و قوه هستند و به همین دلیل از معلوم و مصداق مادی خود که در عالم خارج وجود دارد، به لحاظ وجودی قوی‌ترند؛ از این رو صورت علمی مجرد که قوی‌تر از ماده خارجی است، نمی‌تواند از موجود مادی گرفته شود؛ بنابراین معلوم در علم حصولی موجود مجرد است (همان، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷) و چون صورت علمی مجرد و اقوی از مادیات است، مرتبه وجودی آن، فوق مرتبه مادیات است و تشکیک در مراتب اقتضا دارد که عالی علت سافل و مجرد علت مادی باشد؛ بنابراین در حقیقت صورت علمی از مبادی وجود مادیات و از علل مفید مادیات است و علم یعنی شهود آن علل مجرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۵۵). نکته مهم این است که گرچه در تحلیل علامه طباطبائی رحمته الله علیه مانند ملاصدرا ادراک کلی با مشاهده عقول و مبادی عالی تحلیل می‌شود؛ اما مبادی عالی در فرایند ایجاد ادراک حصولی کلی نیز دخالت داشته، صورت کلی را که پس از مشاهده عقول صورت می‌گیرد، بر انسان افاضه می‌کنند. علامه رحمته الله علیه این بحث را به این صورت مطرح می‌کند که افاضه‌کننده صورت علمی مجرد بر انسان کیست؟ او برای پاسخ به این پرسش می‌گوید مفیض صورت عقلی کلی که انسان را از مدرک بالقوه به مدرک بالفعل خارج می‌کند از سه صورت بیرون نیست:

۱. این صورت عقلی از ناحیه خود نفس بر نفس افاضه می‌شود. در واقع فاعل صور نفس است و خود نفس همین صور را نیز می‌پذیرد؛ یعنی نفس هم علت فاعلی و هم علت قابلی صور عقلی است. این احتمال مردود است؛ زیرا در این صورت اجتماع فاعل و قابل در یک شیء پیش می‌آید که محال است.

۲. مفیض صور کلی عقلی امر خارجی و مادی است. این احتمال نیز مردود است؛ زیرا موجود مادی به لحاظ وجودی ضعیف‌تر از موجود مجرد است و نمی‌تواند چنین چیزی فاعل صور عقلی باشد؛ چون فاعل باید اقوی از فعل خود باشد. علاوه بر این فعل علل مادی مشروط به وضع است و موجود مجرد وضع ندارد.

۳. علامه رحمته الله علیه با بطلان دو احتمال گفته شده نتیجه می‌گیرد که مفیض صورت کلی موجود مفارق و مجرد و نزدیک‌ترین عقول مجرد به جوهر مستفیض است که در آن،

جوهر مفارق و عقل مجرد همه صور عقلی به نحو اجمالی، یعنی بسیط وجود دارد و نفس مستعد برای تعقل به اندازه استعدادش با آن جوهر عقلی متحد می‌شود و به اندازه استعدادش از صور عقلی بهره‌مند می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ص ۱۷۴-۱۷۵ و ۱۳۶۴، ص ۱۴۵). نحوه وجود این صور در عقل مجرد از نظر مشائیان به این صورت است که این صور قایم به جوهر مجردند، مانند قیام وجود ذهنی به نفس؛ زیرا آنان علم واجب تعالی و علم عقول مجرد به غیر را حصولی می‌دانند؛ اما به عقیده علامه علیه السلام وجود صور در عقل مجرد به این نحو است که عقل مجرد واجد همه صور به وجود واحد بسیط است که عین وجود اوست؛ زیرا علت واجد وجود و کمال معلول به نحو اعلی و اشرف است (همو، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۷۴). چنین وجودی عقل فعال نزد مشائیان و رب‌النوع انسان نزد اشراقیان نام دارد. این عقل با وحدت خود همه صور کلی را داراست و نفس برای تعقل به اندازه توانش با آن مرتبط می‌شود.

به عقیده علامه طباطبایی علیه السلام در علم حسی و خیالی نیز نفس با موجود واحد مجرد مثالی مرتبط می‌شود که آن موجود با وحدت خود همه صور جزئی به نحو اجمالی است و وقتی نفس با آن مرتبط شد، صور جزئی بر نفس افاضه می‌شود (همان، ص ۹۳۰)، بنابراین مفیض صور علمی جزئی جوهر مفارق است که در آن همه صور مثالی جزئی به نحو علم اجمالی وجود دارد و نفس با آن به اندازه استعدادی که دارد متحد می‌شود (همو، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۳۶۴، ص ۱۴۶). جواهر مجرد مثالی در عالم مثال موجودند؛ عالمی که نفس در آن به مرتبه مثالی خود موجود است؛ زیرا نفس دارای درجات و مراتب است، مثالیات را که مدرکات حسی و خیالی هستند با مرتبه خیالی خود درک می‌کند و معقولات را که مدرکات عقلی او هستند، با مرتبه عقلی خود درک می‌کند؛ همچنان‌که با مرتبه مادی جسمانی خود بدن را حرکت داده و اداره می‌کند (همو، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۲۶).

تبیین علامه علیه السلام در این باره مبتنی بر این است که عوالم وجود متشکل از سه عالم عقل، مثال و عالم طبیعت باشد که در عالم عقل حقایق علمی بدون ماده و آثار و احکام

ماده وجود دارند و در عالم مثال حقایق به صورت مثالی، یعنی بدون داشتن ماده و همراه با آثار ماده موجودند. علامه طباطبائی^{علیه السلام} بر وجود این سه عالم تصریح و استدلال کرده است (همان، ص ۱۲۰۷). علامه^{علیه السلام} بازای این سه عالم معتقد می‌شود که نفس در مرتبه ادراک کلی و عقلی با عالم عقول ارتباط برقرار می‌کند. او نیز در اینجا مسئله مشاهده ذوات عقلی را مطرح کرده، معتقد می‌شود آنچه علم حصولی به مادیات نامیده می‌شود، درحقیقت علم حضوری به امور مجرد است و عقل به مادیات اعتباراً نسبت می‌دهد؛ چون انسان نیازمند اتصال به مادیات و انتفاع از آنهاست. بدین ترتیب علامه طباطبائی^{علیه السلام} نیز ادراک کلی را از طریق مشاهده حقایق مجرد عقلی تبیین می‌کند: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد مثالی أو عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک، وإن کان مدرکاً من بعید» (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۳۲). مقصود علامه^{علیه السلام} از اینکه ذوات عقلی از دور ادراک می‌شود، این است که نفس از این جهت که به ماده تعلق گرفته و مخلد در ارض است، در احاطه موجود مجرد قرار دارد؛ ازاین‌رو همان‌طورکه یک شیء را از نزدیک ادراک می‌کرد، نمی‌تواند آن موجود عقلی را آن‌گونه‌که شایسته اوست درک کند، گرچه عقل نزدیک نفس و محیط به آن است؛ ولی نفس دور از عقل است؛ زیرا عالم مثال و عقل به عالم ماده احاطه دارند و داخل در عالم ماده‌اند، اما نه به نحو ممازجت؛ بنابراین بُعد از یک طرف، یعنی نفس، است (فیاضی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۳۲، تعلیقه ۴۷)؛ از سوی دیگر نفس در مرتبه فعل به ماده تعلق دارد و همین امر سبب شده است نتواند مشاهده تام از مجردات مثالی و عقلی داشته باشد، لذا مشاهده ضعیف و ملاحظه ناقص انجام می‌دهد (عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۲).

علامه^{علیه السلام} در بدایه و نهاییه درباره عقل دو بحث تقسیمی بیان کرده است. در یک جا از انواع عقل بحث کرده و خود تعقل را به عنوان تعقل مورد ملاحظه قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۶۵) و در جایی که درباره مراتب عقل بحث می‌کند، چهار مرتبه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد برای عقل قائل می‌شود (همان،

ص ۹۶۹). در تقسیم دوم است که نفس در مرتبه تکاملی خود که رسیدن به عالی‌ترین مرتبه که همان تجرد عقلی است، کلی را درک می‌کند و در اینجاست که علامه علیه السلام سخن از اتحاد با عقل فعال به میان می‌آورد که نفس بر اثر اتحاد با عقل فعال همه حقایق را درک می‌کند. این اتحاد اتحاد وجود رابط و وجود مستقل است؛ زیرا نفس، خود، معلول عقل فعال است.

بدین ترتیب علامه طباطبایی علیه السلام در تبیین مسئله کلی تحت تأثیر ملاصدراست، با این تفاوت که علامه علیه السلام عقول عرضی و مُثُل افلاطونی را مورد اشکال قرار داده است، مگر اینکه کلام او را تأویل و به وجود امور عقلی به نحو بسیط در عقل واحد معنا کنیم (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۵۵). اما صرف نظر از تأویل و توجیه کلام علامه علیه السلام، او در ادله دال بر ارباب انواع و عقول عرضی با ملاصدرا تفاوت روشن و آشکاری دارد. ملاصدرا در تأیید و تثبیت ارباب انواع تلاش و کوشش کرده و آن را پذیرفته است؛ اما به نظر علامه طباطبایی علیه السلام ادله اثبات‌کننده آن، خدشه‌پذیر بوده و تام نیستند. مراد از ارباب انواع که عمدتاً به استناد قاعده امکان اشرف اثبات می‌شود، این است که یک سلسله کلیات مجرد که به وجود خارجی در عالم عقل موجودند، از لحاظ ماهیت نوعی همانند فرد موجود مادی مندرج تحت ماهیت کلی همان فرد موجود مادی‌اند و تفاوت ماهوی با فرد مادی ندارند و فقط در نحوه وجود خارجی از همدیگر امتیاز دارند؛ به این معنا که یکی فرد مادی و دیگری فرد مجرد است؛ اما سخن در اینجاست که آیا در جریان قاعده امکان اشرف اتحاد ماهیت فرد اخس و فرد اشرف شرط است یا نه؟ اگر اتحاد ماهیت شرط نباشد، صرف صدق مفهوم کلی بر یک موجود مجرد خارجی دلیل بر آن نیست که آن مفهوم، ماهیت آن فرد مجرد خارجی است.

گذشته از این اگر اتحاد ماهیت شرط نباشد، راهی برای اثبات امکان اشرف وجود ندارد و اگر اتحاد ماهیت شرط باشد، احراز آن شرط از کجا میسر است؟ زیرا هرگز صدق مفهومی کلی بر مصداق خارجی دلیل بر آن نخواهد بود که آن مفهوم همانند ماهیت آن مصداق خارجی است و همچنین صرف آنکه فرد مجرد خارجی همه

کمالات فرد مادی را واجد است، دلیل بر آن نیست که هر دو از یک ماهیت باشند، نظیر علت و معلول که تمام کمالات وجودی معلول را علت به نحو احسن داراست، ولی علت داخل در ماهیت معلول نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴).

با این همه آنچه در مسئله ادراک کلی از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه می توان گفت، این است که او در این باره از رویکرد مشایی فاصله گرفته و به رویکرد افلاطونی-ملاصدرايي نزدیک شده است؛ اما از آنجا که ادله *افلاطون*، *شیخ اشراق* و دیگر قائلان به مثل را در اثبات مثل و عقول عرضی قانع کننده نمی داند (طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴)، تمایل خود را نشان می دهد که این عقل را همان عقل فعال مشائیان بداند که در کثرت طولی عقول در آخرین مرتبه قرار دارد و نزدیک ترین عقول به مادیات و آثار مادی است (همان، ص ۱۷۶)؛ زیرا پذیرش موجودهای مجرد عقلی طبق براهین وجود عالم عقل کاملاً سهل است و نیز آن موجودات مجرد حقایق موجودات جهان ماده اند و اینکه موجودات جهان ماده نیز رقایق آنها هستند، مورد قبول و تصریح علامه طباطبائی رحمته الله علیه است؛ ولی اتحاد نوعی ارباب انواع با افراد مادی مورد نقد ایشان است و در نتیجه مثل افلاطونی و ارباب انواع با خصوصیتی که از حکمای الهی نقل شده است، مورد قبول علامه رحمته الله علیه نیست و صرف آنکه آن موجودات مجرد مسئولیت تدبیر افراد مخصوص را به اذن واجب داشته و مدبر امر آنها هستند، موجب اتحاد ماهیت مجرد و مادی نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).

آیت الله مصباح یزدی پس از توضیح آرا و انظاری که درباره کلی وجود دارد، به بیان نظر *افلاطون* پرداخته، می گوید: ادراک کلیات عبارت است از مشاهده حقایق مجرد از دور، ... بعضی از فلاسفه اسلامی مانند *صدرالمتألهین* و مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله علیه این تفسیر را پذیرفته اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۹). او خود رویکردی غیر از رویکرد *ملاصدرا* و علامه طباطبائی رحمته الله علیه را انتخاب کرده، با اشاره به رویکرد آنها در نقد آن می گوید بسیاری از مفاهیم کلی مانند مفهوم معدوم و محال، مثال عقلانی ندارد تا گفته شود ادراک کلیات مشاهده حقایق عقلانی و مجرد آنهاست (همان، ج ۱، ص ۱۹۳).

اولاً به نظر می‌رسد رویکرد علامه با رویکرد او درباره نفس مطابقت و سازگاری دارد و منظومه فکری علامه علیه السلام را تارپودی درهم‌تنیده و به هم پیوسته قرار می‌دهد؛ زیرا علامه علیه السلام نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۵۱) که در مرتبه حس و خیال فعال و در مرتبه ادراک عقلی منفعل است و چنین مبنایی به‌طور منطقی اقتضا می‌کند که کلی از راه مشاهده عقول تبیین گردد؛ ثانیاً درباره مفاهیم معدوم و محال و همانند آن نیز باید گفت نفس در ادراک چنین مفاهیمی که اصلاً مصداق خارجی ندارند، از مقایسه آن با امور وجودی بهره می‌گیرد و نیازی به تبیین آنها از طریق مشاهده ذوات عقلی نیست و این مسئله که چگونه نفس از روی امور وجودی مفاهیم غیر وجودی و عدمی را درست می‌کند، در آثار علامه علیه السلام به تفصیل بحث شده است.

نتیجه‌گیری

در نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی غیر از نومیالیست‌ها و فیلسوفان تحلیل زبان، دو گرایش عمده وجود دارد. این دو گرایش را می‌توان به شهودگرایان (افلاطون و ملاصدرا) و مفهوم‌گرایان (ارسطو و ابن‌سینا) نامگذاری کرد. به عقیده صدر المتألهین نفس در مرتبه ادراک جزئی فعال و خلاق، اما در مرتبه ادراک کلی منفعل و مشاهده‌گر است. او در این تبیین از ارسطو فاصله گرفته و به افلاطون نزدیک شده است. نفس در اثر اشتداد جوهری به مشاهده عقول و ارباب انواع نایل می‌شود. این مشاهده اگر از دور باشد، مفهومی از آن به دست می‌آید که کلی بوده و مصحح حمل بر کثیرین است. علامه طباطبایی علیه السلام با تحفظ بر اصول و چارچوب کلی هندسه معرفتی ملاصدرا تبیین او را مورد چالش قرار داده است. او ادله اثبات‌کننده عقول عرضی و ارباب انواع که نظریه بدان تکیه دارد، خدشه‌دار و ناتمام می‌داند؛ از این رو در صدد است با انتقال طرح ملاصدرا از عقول عرضی به عقول طولی، به تکمیل عقیده ملاصدرا در باره مفهوم کلی اقدام نماید. از آنجاکه علامه طباطبایی علیه السلام نیز همانند ملاصدرا از یک سو نفس را

جسمانية الحدوث می‌داند و از سوی دیگر به عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل اعتقاد دارد، رویکرد خود درباره کلی را در ساختاری سازگار و پیوسته به هم ارائه داده است. با این حال برخی متفکران بر علامه طباطبائی رحمته‌الله اشکال کرده‌اند که طرح او همانند ملاصدرا برای تبیین چگونگی مفاهیمی مانند مفهوم عدم و محال ناتمام است؛ زیرا چنین مفاهیمی مثال عقلانی ندارند تا از طریق مشاهده عقول عرضی در منظر ملاصدرا و عقول طولی از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله به دست آیند. در پاسخ می‌توان گفت اولاً رویکرد علامه رحمته‌الله با اصول فلسفه او همخوان و سازگار است؛ ثانیاً چنین مفاهیمی مصداق خارجی ندارند و حصول بدان‌ها از مقایسه با امور وجودی به دست می‌آید.

۱۰۹
ذهن

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا؛ الهیات من کتاب الشفاء؛ ج ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
۲. —؛ التعليقات؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ارسطو؛ متافیزیک؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۴. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی - رضا کاویانی؛ چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۵. ایلخانی، محمد؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ شمس الوحی تبریزی؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، قم: انتشارات موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۸. —؛ رسائل فلسفی صدرالمتهلین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ چ ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۹. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة؛ چ ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین؛ مجموعه رسائل علامه طباطبائی؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۱. —؛ بداية الحکمة؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۴.
۱۲. —؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح غلامرضا فیاضی، چ ۲، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۳. —؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری؛ چ ۶، قم: جامعه

مدرسين حوزه علميه قم، ۴۳۲ق.

۱۴. عشاقی، حسین؛ وعایة الحکمة؛ چ ۱، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۵. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۵، چ ۲، تهران: سروش، ۱۳۷۰.
۱۶. مصباح یزدی؛ محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۷. —؛ تعلیقة علی نهاية الحکمة؛ چ ۱، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ چ ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۷.

۱۱۱
ذهن

