

The Argument the Sameness of Mind and Mental on the Unity of Intellect and the Intelligible

Mohammad Reza Ershadinia*

Abstract

Introduction: Sabzavārī, with technical knowledge of the principles of ontology and the knowledge of soul, has established reasons for the unity of intellect and the intelligible (ittihad al-‘aqil wa-l-ma‘qul), including the proof of the objectivity of the mind and the mental. The basis of achieving the purpose of this argument is the precise ontology of the levels of mind and object and how the mind and mentalities are related. Rereading this reason and its validity to prove the unity of the intellect and the intelligible, and the separation of the first-order and consistent elements from the peripheral and second-order elements, as well as the statement of some foundations related and special to the Transcendental Philosophy, such as the quality of truth that exists on mentalities, the thing (or fact) itself (nafs al-amr), the affirmative and negative relationship of mind and mental, the identity and nature of science, and the unity of soul and powers, is unprecedented, and this article aims to point out the strength of the issue of the unity of intellect and the intelligible with the approach of proofs.

Method of Study: Studying the main elements of the argument and its foundations, with explanatory and analytical methods, can show the degree of implication of the argument and its effective role in proving the problem.

Findings: The relationship between mind and mental has two negative and positive aspects. The negative aspect negates the relationship between the placed and the place and the immanent rising in order to reach the affirmative position and the relationship of the

* Associate Professor at “The Philosophy Department” of Hakim Sabzevari University.
E-mail: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

Received date: 2021.12.01

Accepted date: 2022.04.09

emanational rising, which is of the illuminative correlation (al-idafa al-ishraqiyya) style. This negative aspect is enough for Sabzavārī to establish a proof of unity. Just as the nature of external exists is the same as the external so the nature that mental exists has a relationship of objectivity with the mind.

Many problems and defects on the mental existence are caused by blaming the view on the negative side, but the dignity of the mind in relation to perceptions, even to sensations and imaginations, should be changed from passivity and ability to activity and creativity.

In addition to paying attention to the negation of the relationship between the placed and the place and the establishment of the relationship of the immanent rising between the mind and the mental, the positive position of the transcendental theory should be sought in two other things, which are: attention to the identity and nature of science and the relationship between the soul and the powers.

Conclusion: From this point of view, the proof that the sameness of mind and the mental, explains and proves the issue of unity, that the mind is the levels of reality and does not have duality in the reality, reality and external. With a step-by-step approach to seek confirmation, first the mind and the mental are compared with the reality and the external, but according to the ontological criteria of the Transcendental Philosophy, there is no analogy and comparison, and the same principle of the unity of the reality and the external is also true for the mind and the mental, and different principles the sameness of reality and external is the guide to this.

Keywords: the Unity of Intellect and the Intelligible, Mind, Mental Existence, Unity of soul and Powers.



برهان عینیت ذهن و ذهنی بر اتحاد عاقل و معقول

محمدرضا ارشادی‌نیا*

چکیده

حکیم سبزواری در فضای حکمت متعالیه و با مبانی مسلم متعالی و گذر از چارچوب مماشات با مبانی فلاسفه پیشین، به اقامه براهینی در اثبات اتحاد عقل و عاقل همت گماشته است. برخی مبادی این براهین در پوسته و ظاهر، نه در مغز و محتوا، همان مبادی حکمای پیشین است. از جمله این براهین، تکیه بر عینیت ذهن و ذهنی است. این برهان بر مبانی مسلم و متقن حکمت متعالیه مبتنی است. از جمله این مبانی شناخت دقیق ذهن و رابطه وجودی آن با ذهنیات، نیز چیستی و هویت علم و رابطه اتحادی نفس و قواست که همه از مبانی خاص حکمت متعالیه است. این برهان در گام نخست به عنوان تأییدیه‌ای بر اتحاد عاقل و معقول مطرح شده است؛ زیرا به نظر می‌رسد از تشبیه رابطه ذهن و ذهنی با رابطه خارج و خارجی و تمثیل آن دو به یکدیگر کمک می‌گیرد. اما در گام واپسین، استناد به مبانی ویژه حکمت متعالیه و فضای حاکم بر آن، به قوت خود می‌گراید و به عنوان برهان مطرح می‌گردد و شائبه تشبیه و تمثیل ذهن به خارج را می‌زداید؛ از این منظر که ذهن از مراتب خارج است و رابطه خارج و خارجی بر همه مراتب عین از جمله ذهن حاکم است.

واژگان کلیدی: اتحاد عاقل و معقول، ذهن، وجود ذهنی، وحدت نفس با قوا.

مقدمه

در سویه تبیین ذهن به عنوان وجود ذهنی یعنی حکایت‌گری ذهن از خارج و مقایسه مرتبه‌ای از عین با مرتبه دیگر آن، مقالات متعددی منتشر شده است (اکبریان، ۱۳۹۰/دهباشی، ۱۳۹۳)؛ اما در سویه بیان رابطه ذهن و ذهنی، بدون نظر به جنبه حکایت‌گری و مقایسه‌ای، مقاله‌ای تبیینی یا نقدی به چشم نمی‌آید. حکیم سبزواری با تفتن و توجه به این رابطه، به اقامه برهان بر مسئله اتحاد عاقل و معقول پرداخته است. وی با یادآوری عظمت مسئله اتحاد عاقل و معقول، ابتدا به تبیین مقصود در این مسئله پرداخته است تا معلوم باشد برای چه مطلب مهمی به استدلال می‌پردازد. منظور از اتحاد در نگره اصالت وجود، چیزی جز اتحاد وجودی عاقل و معقول نخواهد بود و اتحاد مفهومی یا اتحاد ماهوی به کلی مردود است. بدیهی است مفهوم عاقل و معقول متغایر است و اتحاد آنها معنایی ندارد؛ بنابراین توهم اتحاد مفهومی بین آن دو نادرست است. مشکلی که در اتحاد مفاهیم بروز می‌کند، نیز مانع این تصور است؛ زیرا در این فرض عقل متشکل از مفاهیم صرف است که همان رأی مردود معتزله درباره تقرر ماهیات است. این سخن به لزوم رأی به واسطه بین وجود و عدم می‌انجامد:

و لنا براهین آخری علی هذا المطلب العظیم بعد تبیینه أما التبیین فهو أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإن مفاهیم المعقولات فی أنفسها و مع مفهوم العاقل متغایرة و لكن وجودها واحده فإذا سمع أن العاقل يتحد بالمعقولات لابد أن لا یذهب الوهم إلى شیئیات المفاهیم بما هی مفاهیم بل المراد أن وجودها وجوده و إلا لكان العقل مفاهیم صرفة كتقرر الماهیات الذی یقول به المعتزلة (صدرالمتألهین، تعلیقه سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۱).

نکته مؤثر دیگر در تبیین، این است که منظور از عقل و معقول نیز بیان شود. اگر منظور، معقول‌های مفصل باشد، این معقولات با مقام ظهور عاقل متحد است نه با مقام

نهان او. اگر منظور معقول بسیط باشد که همان عقل بسیط اجمالی در برابر عقل تفصیلی است، وجود این معقولات با مقام نهان عاقل متحد است. مقصود از مرتبه نهان عاقل همان کُنه ذات اوست. وجود معقول در این مرتبه به وجود اعلا موجود است. آموزه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بیانگر محتوای معنایی این مطلب است. مقام وحدت در کثرت، همان وجود معقولات مفصل در مرتبه ظهور عاقل است و مقام کثرت در وحدت همان مرتبه وجود معقولات در کُنه و نهان ذات عاقل است:

ان أريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه وإن أريد المعقول البسيط الذي هو العقل البسيط الإجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه و بعبارة أخرى مرتبة خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثرة في الوحدة و التفصيل في الإجمال كما أن المعقولات المفصلة مقام الوحدة في الكثرة و الإجمال في التفصيل للعاقل (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰ / صدرالمتألهین، تعلیقه سبزواری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۲۱).

در این تصویر که دورنمایی فشرده از مسئله اتحاد است، مبانی بسیاری از حکمت متعالیه نهفته است. مبانی هست‌شناخت به‌ویژه اصالت وجود و تشکیک مراتب وجود در صدر اهمیت است. نیز رابطه وحدت و کثرت و چگونگی همسازی آنها به گونه‌ای که تعبیر از «وحدت در عین کثرت» و گزاره مقابل آن «کثرت در عین وحدت» توجیه‌پذیر باشد، دخالت تام در بیان مسئله دارد. مبادی معرفت نفس و کیفیت نیل نفس به معرفت عقلی نیز از مهم‌ترین پیش‌شرطها برای فهم مقصود در مسئله اتحاد است. مباحث معرفت‌شناختی که در لابه‌لای مباحث وجود ذهنی، مبحث علم و عقل و مراتب آن در حکمت اسلامی به انجام رسیده، پشتوانه غنی برای مسئله اتحاد فراهم آورده است. حکیم سبزواری با آگاهی فنی از این مبادی و اعتماد به این پشتوانه‌ها دلایلی را اقامه

کرده که برهان عینیت ذهن و ذهنی یکی از آنهاست. اساس نیل به مقصود این برهان، وجودشناسی دقیق مراتب ذهن و عین و چگونگی رابطه ذهن و ذهنیات است که در تحلیل و تشریح برهان بیان خواهد شد. اگرچه حکیم سبزواری با عنایت به اینکه جای این ایهام هست که کسی مدعی باشد این برهان از قیاس ذهن به خارج حاصل شده و قیاس احکام ذهن با خارج صحیح نیست؛ زیرا امکان دارد خارج و خارجی، حال و محل نباشند؛ اما ذهن و ذهنی دارای این رابطه باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹، ص ۲۷۷/ر.ک: آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۹/مطهری، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۴۷)، به این سبب این برهان را در شرح منظومه به عنوان مؤید برای مسئله اتحاد، نه دلیل و برهان به شمار آورده است (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰). اما نگاهی ژرف و فراگیر به مواضع هستی‌شناختی و معرفت‌نفس در حکمت متعالیه این شبهه را به کلی می‌زداید. از این رو آن را در تعلیقه بر اسفار برهان بر مسئله اتحاد دانسته است (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۲۱). مباحث پیش رو نتیجه‌بخش چنین رهیافتی خواهد بود تا نشان دهد بیان گام به گام و آغاز از مواضع ابتدایی و سپس ترقی به مواضع نهایی از شیوه‌های مرسوم حکمت متعالیه است. بر این اساس بوده که سیر علمی از استشهاد و تأییدجویی به استدلال برهانی تغییر موضع داده است. استحکام این برهان به گونه‌ای است که آنان که به کوچک‌ترین بهانه با اهتمام فراوان، به خلق خدشه و ایراد بر براهین حکیم پرداخته‌اند، نتوانسته‌اند بر این برهان کمتر خدش‌های وارد کنند؛ به صورتی که یا با تأیید از کنار آن گذشته‌اند (شیدان‌شید، ۱۳۹۵، ص ۸۰) یا با اینکه ادعا کرده‌اند همه ادله حکیم مخدوش و مردود است، نتوانسته‌اند بر آن هیچ خدش‌های ارائه دهند و با سکوت محض در برابر این دلیل، ادعای خود را اثبات شده پنداشته‌اند (حسینی امین، ۱۳۹۸). بازخوانی این دلیل و میزان وثاقت و روایی آن برای اثبات اتحاد عاقل و معقول و تفکیک عناصر قوام‌بخش و درجه اول از مطالب

پیرامونی و درجه دوم، نیز بیان برخی مبانی مرتبط و ویژه به حکمت متعالیه، مسبوق به پیشینه‌ای نیست و این نوشتار در صدد است با غبارزدایی از متانت آن، استحکام مسئله اتحاد عاقل و معقول را با رویکرد تفنن ادله خاطر نشان سازد تا بطلان نفی کلی که برخی بر مسئله اتحاد متوجه ساخته‌اند، بیشتر نمایان گردد.

الف) استدلال حکیم سبزواری

از براهین مسئله اتحاد این است که خارج و ذهن دو عالم متطابق‌اند به‌سان دوهمزادی که از یک پستان شیر می‌نوشند. پس اگر بگویی زید در خارج است، او عین مرتبه‌ای از مراتب خارج است؛ زیرا خارج همانند مکان است و خارجی به‌سان جاگرفته در آن است؛ همین گونه است ذهنی که عین مرتبه‌ای از مراتب ذهن یعنی نفس و مشاعر آن است؛ زیرا ذهن ظرف برای ذهنی نیست: « و منها أن الخارج و الذهن عالمان متطابقان کتوأمین یرتضعان من ثدی واحد بلین واحد فإذا قلت زید فی الخارج فهو عین مرتبة من مراتب الخارج إذ الخارج کالمکان و الخارجی کالتمکن فکذلک الذهنی عین مرتبة من مراتب الذهن أی النفس و مشاعرها إذ لیس الذهن ظرفاً للذهنی» (صدرالمتالهین، تعلیقه سبزواری، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۳۲۱).

این مقایسه برای اثبات اتحاد مدرک به مدرک به این معناست که موجود در خارج و موجود در ذهن به عنوان مراتبی از وجود، هر دو تابع احکام کلی وجودند. تعبیر به دو همزاد و شیرنوشی از یک پستان، به مثابه این است که چون معنای «موجود در عین» این نیست که «عین» چیزی است و شیء موجود در آن مانند زید موجود در خارج چیزی دیگر، تا مثل ظرف و مظروف یا حال و محل باشند؛ بلکه به این معناست که وجود زید همان عین و خارج و مرتبه‌ای از مراتب عین است؛ همچنین معنای موجود در ذهن این نیست که ذهن یعنی نفس ناطقه چیزی است و موجود در آن، چیز دیگر؛ پس

مقصود این است که موجود در ذهن مرتبه‌ای از مراتب نفس است.

ب) مبادی برهان

در وهله نخست شناخت ذهن به عنوان مدرک ادراکات و کارکرد آن، نقش اساسی در تبیین رابطه ذهنیات با آن دارد؛ نیز تبیین کیفیت صدق موجود بر ذهنیات، نفس الامر، رابطه اثباتی و سلبی ذهن و ذهنی، هویت و چیستی علم و وحدت نفس و قوا از اهم مبادی است که در ریشه‌یابی و بیان استحکام استدلال تأثیر بسزا دارد. نگره حکمت متعالیه در بیان صدرالمتألهین و حکیم سبزواری در این باره بسیار گویاست. واکاوی این مبادی و ارتباط آن با اثبات برهانی مسئله اتحاد عاقل و معقول، مسیر این پژوهش را به خود اختصاص داده است.

۱. ذهن

صدرالمتألهین بر اساس تحلیل خلقت انسان و استاد به وحی، مراحل پیدایش ذهن را توضیح می‌دهد. بر اساس کریمه «أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (النحل: ۷۸)، انسان در بدو خلقت دنیوی بدون هر گونه دانش است و با توجه به کریمه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶)، غایت خلقت او شناخت و طاعت است. اگر روح انسان برای شناخت حقایق اشیا خلق نشده بود، باید در ابتدای خلقت نسبت به همه شناخت بالفعل می‌داشت نه اینکه تهی از همه باشد. همان طور که هیولا چون برای این خلق شده تا صور طبیعی در آن نقش بندد، در اصل جوهر خود قوه محض و خالی از صور جسمانی است؛ همین طور است روح انسان که اگرچه در اول خلقت، قوه محض و خالی از معقولات است، شأن شناخت حقایق و پیوند با آنها را داراست. بنابراین چون عرفان خداوند و شناخت ملکوت و آیات او غایت خلقت است، باید نفس تمکن تحصیل معارف و علوم را داشته باشد و همین توانایی یعنی هیئت استعدادی برای

نفس در تحصیل معرفت، ذهن نام دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۵۱۵).

ذهن همان قوه نفس بر اکتساب علمی است که هنوز برای انسان تحصیل نشده باشد، اما وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است؛ زیرا ذهن از امور خارجی است و چیزی که در آن موجود گردد و جنبه حکایت‌گری از خارج داشته باشد و آثار مترتب بر وجود خارجی بر آن مترتب نگردد، وجود ذهنی نام دارد:

الذهن و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة و الوجود
الذهني غير وجود الذهن فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية و ما يوجد
فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك
الشيء و هو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي
(صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۵۱۵).

۲. صدق موجود بر امور ذهنی محض

حکمت متعالیه در هستی‌شناسی به واقع‌گرایی مبتنی بر اصالت وجود، به معنای حقیقی آن پایبند است. بدون شک با هر موضوعی و از جمله ذهن از همین موضع روبه‌رو می‌گردد. بر این مبنا چون موجودیت ذهن امری واقعی و عینی است نه خیالی محض و اعتباری صرف، پس امور ذهنی هم واقعی و عینی‌اند و نگره خیال‌گرایی و انتزاعی بودن آنها در هر کم و کیف مردود است. واقع‌گرایی از همان آغاز کاوش موضوع برای حکمت الهی مورد نظر فیلسوفان اسلامی بوده و در سایر پژوهش‌های آنان نمایان است. رگه‌های مباحث ناب در این خصوص سررشته در مباحث سینوی برای تعیین موضوع فلسفه دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان این امر را در آینه پاسخ به شبهات مطرح شده در تنافی‌انگاری موضوعیت وجود برای فلسفه اسلامی با طرح بحث از «عدم» و «معدوم» در آن مشاهده کرد. پرسش این است که اگر موضوع حکمت الهی به معنای اعم خود، وجود یا موجود است، چرا از معدوم در آن بحث به میان می‌آید؟ پاسخ به‌اختصار آن

است که تصور معدوم و مفهوم آن امری ذهنی است و وجود بر ذهنیات نیز صادق است (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۱)؛ از این رو بحث از وجود ذهنی یکی از امور عامه فلسفی است و ذهن یکی از مراتب واقع به شمار می‌آید.

۳. نفس الامر

نفس الامر در ادبیات فلسفی، اصطلاحی با بار معنایی ویژه است. اگر وجود به دو بخش خارجی و ذهنی تقسیم شود، نفس الامر شامل هر دوست. موجود خارجی منشأ آثار خارجی است و در برابر آن موجود ذهنی منشأ چنین آثاری نیست. به جز این دو گونه وجود، چیزی وجود ندارد که مصداق نفس الامر باشد؛ از این رو از نفس الامر به «حد ذات شیء» تعبیر کرده‌اند و این حد در ضمن یکی از دو وجود تحقق می‌یابد و اگر شیء دارای هیچ کدام از دو گونه وجود نباشد، برای آن ذاتی تحقق ندارد تا برایش حدی باشد و ماهیت ماهیت باشد (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۲).

به تعبیر دقیق‌تر منظور از وجود شیء در نفس الامر وجود آن در حد ذات خویش است؛ زیرا منظور از نفس، ذات و منظور از امر، شیء است و نفس الامر ذهن و خارج را فرا می‌گیرد؛ همچنین است «خارج» که هم‌معنا و مترادف با نفس الامر است و از همان تعمیم برخوردار است (همان، ص ۳۸۲).

با تعمیم صدق «خارج» بر وجود ذهنی، گویا این نظریه درباره ممتنع‌الوجودها دچار مشکل می‌شود و صدق وجود خارجی بر آنها به ایهام تناقض منجر می‌گردد. مشکل جدی‌تر این است که چون وجود ذهنی جنبه حکایت‌گری دارد و ذهن مشیر به خارج است و مطابقت حاکی و محکی در این اشاره شرط است، این فرایند درباره ممتنع‌الوجودها امکان‌پذیر نیست؛ زیرا وقتی مفهوم ممتنع‌ها در ذهن نقش می‌بندد و مفهوم باید مشیر بوده و اشاره به امر خارجی داشته باشد، چگونه خارج در اینجا صدق

می‌کند؟ مگر اینکه بر موجود ذهنی خارج اطلاق شود که اشاره و مطابقت باز با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ چرا که مغایرتی بین مشیر و مشارالیه نیست.

راه حل این مشکل آن است که تغایر مشیر و مشارالیه تأمین است؛ زیرا مشیر مفهوم است و مشارالیه افراد آن. اما اطلاق خارج بر مشارالیه موجود در ذهن بنا بر این است که ارتسام اشیا در قوای عالی، وجود ذهنی برای آنها به شمار می‌آید. این قوای عالی اگرچه از مدارک محسوب می‌گردد، خود از مراتب خارج است. در غیر این صورت مغایرت اعتباری است؛ از این رو که موجود ذهنی دارای دو حیثیت است: حیثیت وجود ذهنی و حیثیت وجود فی‌نفسه. اگرچه حیثیت دوم با تحقق حیثیت وجود ذهنی محقق می‌گردد، حیثیت وجود فی‌نفسه با حیثیت وجود ذهنی مغایر است؛ از این رو نظر به مطلق وجود موجود ذهنی است، خواه در خارج باشد یا در ذهن؛ اما چون موجود ذهنی صلاحیت وجود خارجی را ندارد، در ذهن وجود یافته و وجود نفس‌الامری آن در ضمن وجود ذهنی محقق می‌گردد. با وجود این مغایرت بر موجود ذهنی، وجود خارجی به معنای نفس‌الامر اطلاق می‌گردد (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۸۳).

۴. رابطه ذهن و ذهنی

این رابطه دارای دو جنبه است؛ رابطه سلبی که رابطه اشتباه را می‌زداید و سپس رابطه اثباتی که رابطه درست را جایگزین می‌سازد. ابتدا باید به نفی رابطه اشتباه پرداخت و سپس به رابطه صحیح عطف نظر کرد. اگرچه به نظر برخی محققان (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹، ص ۲۷۵)، این برهان برآمده از این عبارت صدرالمتألهین است که به جنبه سلبی رابطه ذهن و ذهنی ناظر است.

آشکار است که منظور از خارج و ذهن در گفتار ما «این موجود در خارج است و آن موجود در ذهن است»، این نیست که خارج و ذهن از قبیل ظروف و مکان‌ها و

جایگاه‌ها باشند: «إن من البين الواضح أن المراد بالخارج و الذهن في قولنا هذا موجود في الخارج و ذاك موجود في الذهن، ليسا من قبيل الظروف و الأمكنة و لا المحال» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ب، ص ۱۲).

چنان‌که مشهود است، این عبارت نشان‌دهنده ضلع سلبی دیدگاه صدرالمتألهین درباره وجود ذهنی است. موضعی که رابطه‌ی حال و محل و قیام حلولی را نفی می‌کند تا به موضع اثباتی و رابطه‌ی قیام صدوری نائل شود. همین ضلع سلبی کافی است تا حکیم سبزواری از آن برهانی بر اتحاد اقامه کند.

مقصود این است که خارج مثل مکان برای خارجی نیست که خارج، مکان باشد و خارجی متمکن، بلکه خارج یعنی همین اعیان موجود؛ همچنین ذهن، ظرف ذهنی نیست، بلکه ذهن یعنی وجودات علمی در صقع نفس. در بیت «للشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدى الاذهان» شیء را تفسیر به ماهیت فرموده است. پس همان‌طور که ماهیت موجود در خارج، عین خارج است نه ظرف و مظهر؛ همچنین است ماهیت موجود در ذهن که عین ذهن است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۹۹، ص ۲۷۵-۲۷۷).

تأکید بر نفی این نگرش بسیار مهم است؛ زیرا بسیاری از اشکال‌ها و ایرادها بر وجود ذهنی ناشی از این گونه نگاه است. باید شأن ذهن نسبت به ادراکات، حتی به حسیات و خیالیات، از انفعال و قابلیت به فاعلیت و ابداع بدل گردد. در این صورت هیچ‌محدوری درباره انگاره وجود ذهنی قابل مشاهده نیست. البته تغییر نگرش منوط به نور قلبی و چشیدن از دانش ملکوتی است که کمتر برای مدعیان فراهم است.*

* نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شئنا من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه في صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدرکاتها الخيالية و الحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني التي منها على أن النفس محل للمدرکات و

موضع اثباتی نظریه متعالی را باید در نگره صدرایی به معقولات و کیفیت پیدایش آنها در ذهن جست و جو کرد. پس از نفی قیام حلولی صور و نفی رابطه حال و محل بین ذهن و ذهنی، این رابطه به قیام صدور می تبدیل می گردد. در این رابطه سخن از «اضافه اشراقی» بار معنایی را در خود تضمین کرده است. این نسبت وجودی تناسبی است که بین دو وجود برقرار می گردد و البته نباید از سنخ اضافه مقولی و رابطه دو ماهیت تصور گردد. نفسی که در افق عقلیات قرار می گیرد، به عالم موجودات ابداعی راه یافته و بدیهی است که خود از توانایی ابداع برخوردار باشد. در این عالم، نفس با موجودات مجردی روبه روست که اصالتاً مجردند و نیازمند تجرید نفس و انتزاع معقولات آنها از محسوسات نیستند. بر خلاف نیازمندی به انتزاع و تجرید که نظر بیشتر نظریه پردازان بر آن متمرکز است.

در نظریه متعالی، نفس برای ورود به افق عقلی و داشتن ذهن عاقل، نیازمند تکامل و سیر و سلوک است تا از محسوس به متخیل و پس از آن به معقول کوچ کند؛ به تعبیر دیگر باید نفس از دنیا به آخرت یعنی از عالم اجرام و اجسام به عالم مثال و در نهایت به عالم عقول سفر کند. این چنین نفسی توانایی ابداع صور معقول در عالم ذهن خویش دارد؛ نه چنان که تصور بدوی به اذهان ناآشنا سبقت می گیرد که با صرف معلومات مفهومی معقولات در ذهن جایگزین می گردد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۹۰).*

أن القیام بالشیء عبارة عن الحلول فیہ ... فإنه إذا ثبت و تحقق أن قیام تلك الصور الإدراکیة بالنفس لیس بالحلول - بل بنحو آخر غیره لم یلزم محذور أصلاً (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۸۷).

* أما حال النفس بالقیاس إلى الصور العقلیة من الأنواع المتأصلة فهی بمجرد إضافة إشراقیة تحصل لها إلى ذوات عقلیة نوریة واقعة فی عالم الإبداع ... أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلیة تشاهد ذواتا عقلیة مجردة لا بتجرید النفس إیها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من

حکیم سبزواری در مسیر حکمت‌پردازی در مواضع مختلف، دیدگاه صدر\ را همان دیدگاه حق دانسته، نظر وی را نظر برترین محققان و رأی صدر\ را در صدر آرا حاکم می‌بیند. وی درباره نظر صدر\ در خصوص ابصار، نظریه قیام صدوری را چنین تطبیق کرده است. از آن جهت که طریق انطباع مبتنی بر روش حلول است رأی صدر\ درست نقطهٔ مقابل آن است که به جاعلیت نفس و انشای آن بستگی دارد؛ به این گونه که نفس با حول و قوهٔ الهی صورتی مجرد از مادهٔ خارجی همانند با شیء دیده‌شدهٔ با واسطه ایجاد می‌کند که در درون نفس و عالم آن حاضر می‌گردد؛ زیرا مدرک بالذات همان است که وجودش برای مدرک وجود پیدا می‌کند؛ اما این وجود به قیام صدوری قائم به نفس است. اگرچه سلامت عضو و حصول شرایط ابصار اعدادی است، انشا از جانب نفس صورت می‌گیرد. پس صور به قیام صدوری نه قیام حلولی قائم به نفس است (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۴۷).

۵. هویت و چیستی علم

در حکمت متعالیه بر خلاف نظر مشهور، علم از سنخ ماهیات و از مقولهٔ کیف نیست، بلکه از سنخ وجود است؛ وجودی مجرد که نزد جوهر دراک حاضر است. همان طور که موجود مستقل (فی نفسه) محسوس یا معقول، مادی یا مجرد است و ماهیات آنها با وجود اتحاد بالعرض دارد، وجود رابطی معلومات و مشهودات حاضر نزد نفس همین گونه است. حسیات وجودی دوباره از نفس به خود می‌گیرند و در برابر نفس در غیر این جهان مادی تمثل می‌یابند. این تمثل بر اثر مظهری مانند جلیدیه و آینه و خیال و غیر آن است بدون اینکه در نفس حلول کنند. عقلیات نیز به ارتقای نفس به سوی آن عقلیات

المحسوس إلى المتخیل ثم إلى المعقول و ارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما وراءهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول (صدر المتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۰).

و اتصال با آنها بدون حلول آنها در نفس است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۹۱).
تعبیرهایی همانند «موجود رابطی»، مشهود بودن و حضور موجودات حسی و عقلی،
برای وجود ذهنی معلومات، بیانگر پویش راه جداگانه‌ای در تبیین صدرایی است. حکیم
سبزواری گونه وجود علم را این گونه توضیح می‌دهد:

منظور این نیست که همانند وجود آب و آتش یا دیگر موجودات محدود
طبیعی باشد، بلکه مقصود این است که وجود دیگری برای این ماهیات
صوری نوری است نه به‌سان این وجود مادی ظلمانی برای ماهیاتی که
صلاحیت معلومیت را ندارند. وجود ماهیات در عقل یعنی آیات انفس به‌سان
وجود آنها در آیات آفاقی است. همان گونه که وجود در اعیان، فیض مقدس
خداوندی و اضافه اشراقی است و در ذات خود نه جوهر است و نه عرض،
همین طور است علم که وجود است و فیض و اشراقِ نفس است و به ذات
خود نه جوهر است نه عرض؛ اما شیئیت ماهیات یا جوهر یا کم و کیف و غیر
آن است به حمل اولی نه حمل شایع؛ زیرا فردیت نیازمند وجود است و برای
ماهیات وجود بالذات نیست و وجودی که در ذهن است، فقط از آن نفس
است. از جهتی این وجود برای ماهیات را در ذهن می‌توان با وجود ماهیات در
نشئه علم ربوبی شبیه دانست که وجود شامخ از آن علم ربوبی است نه برای
ماهیاتی که معلوم حق است (سبزواری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۹۰).

با این بیان ربط علم با عالم و معلومات ذهنی با ذهن، وجودی است. البته نه به
گونه اتکای یک موجود به وجود دیگر. تمثیل علم نفس به ماهیات با نشئه علم ربوبی
بیش از هر چیز بر وجود اصیل عالم و وجود تبعی ماهیات و معلومات دلالت دارد.

۶. وحدت نفس و قوا

پیشرفت مشائیان در علم‌النفس به وحدت نفس برای هر انسان و نه تعدد آن انجامید و
نفس را اصل و اساس برای همه قوا دانسته، از رأی به عدم ارتباط افعال قوا به یکدیگر

اجتناب می‌کردند و منشأ بروز افعال انسانی، حیوانی و نباتی را در انسان، به نفوس متعدد یا قوای بدون ربط و ارتباط با یکدیگر منتسب نمی‌کردند. آنان نفس واحد را به عنوان فاعل احساس و ادراک و مصدر حرکت می‌دانستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵/ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۵)*؛ از این رو به طور حقیقی جملاتی را مانند «من احساس کردم»، «من ادراک کردم» و «من حرکت کردم»، به نفس نسبت می‌دادند؛ یعنی نفس در همه این موارد فعال است و قوا از لوازم آن است و رابطه ابزاری بین نفس و قوا برقرار است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۷/ ابن‌کمون، ۱۴۰۲، ق، ص ۴۴۳).**

در حکمت متعالیه این روند به پیشرفت خود ادامه می‌دهد و نگره «وحدت نفس با همه قوا» گزاره‌های جدیدی به معرفت نفس می‌افزاید و قوا را از ابزارانگاری بیرون آورده، به مراتب نفس بدل می‌سازد. صدرالمتألهین اعتقاد خود را در این باره چنین تصریح می‌کند: «اعتقاد ما بر این استقرار دارد که نفس خود همه قواست و مجمع یگانه قوا و مبدأ و غایت آنهاست» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ق، ج ۸، ص ۵۱).***

حکیم سبزواری بنیاد این مطلب نفیس را بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» استوار می‌کند و بیان مفاد آن را به آموزه کثرت در وحدت می‌سپارد که حکایت‌گر این‌همانی نفس با همه قواست و قوای متعدد همه با نعت وحدت، در نفس واحد موجود است؛ چنان‌که مقابل آن یعنی وحدت در کثرت، حکایت‌گر این‌همانی قوا با نفس است.

* فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو انت عند التحقيق (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۵).

** و النفس هي أصل القوى كلها، و ليس فينا نفس انسانية و أخرى حيوانية و أخرى نباتية، لا يرتبط فعل بعضها بفعل بعض، فان لك أن تقول، ص أحسست، فغضبت، و أدركت فحركت فمبدأ الجميع أنت، و أنت نفس شاعرة، كل القوى من لوازمها، و هي بجملتها آلات لها (ابن‌کمون، ۱۴۰۲، ق، ص ۴۴۳).

*** و أما الذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أن النفس كل القوى و هي مجمعها الوجداني و مبدؤها و غايتها (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ق، ج ۸، ص ۵۱).

از این منظر قوا شئون و فنون و جلوه‌گاه ظهور نفس و محل انبساط نور آن است و این نفس است که در قوای متعدد و متکثر ظهور و تجلی دارد و نورش بر همه بسط یافته است. تعبیرهای همسوی دیگری به‌سان شهود مفصل در مجمل و شهود مجمل در مفصل هم بیانگر همین واقعیت است؛ نیز این قاعده حکمی که علت حد تام معلول است و معلول حد ناقص علت به شمار می‌آید، بر وحدت نفس با قوا به‌خوبی دلالت دارد (صدرالمتألهین، تعلیقه سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۵۱/ همو، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۸۲). * چنان‌که صدرالمتألهین نفس را مبدأ و غایت قوا اعلام نموده، پس نفس سمت علیت به قوا دارد و حد تام برای قواست و البته هر یک از قوا برای نفس حد ناقص است، مگر اینکه کل قوا به صورت جمعی در یک کفه قرار گیرد تا بتواند با نفس در کفه دیگر برابری کند و حد تام برای آن باشد. بنابراین نفس خود مدرک همه ادراکات منسوب به قوا و محرک همه حرکات صادر از قوای حیوانی و گیاهی و طبیعی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۲۱). ** با این آهنگ است که عینیت نفس با مشاعر ادراکی از جمله ذهن این گونه اعلام می‌گردد. وجود ذهنی خود همان صورتی است که در عقل است و هرچه در مشاعر نفس و مدارک آن به وجود آید، در خود نفس موجود است؛ زیرا نفس خود عین

* فإن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء التي تحته فهي الكثرة في الوحدة بنحو أشد وأقوى كما أن القوى هي النفس بمعنى أنها شئونها و فنونها و مجالی ظهورها و محل انبساط نورها و هي الوحدة في الكثرة و الأولى شهود المفصل في المجمل - و الثانية شهود المجمل في المفصل و العلة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلة كما مر - فالنفس هي القوى و القوى هي النفس (صدرالمتألهین، تعلیقه سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۵۱/ سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۸۲).

** أن النفس كل القوى بمعنى أن المدرک بجميع الإدراکات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة و هي أيضا المحركة لجميع التحریکات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۲۱).

مشاعر اداری است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲)*.

حکیم سبزواری با عزم و وضوح‌افزایی، سویه سلبی معنای وحدت نفس با قوا را نیز بیان می‌کند و تحلیل فلسفی آن را به دقت بر مدار اصول منطق متعالی گوشزد می‌نماید. در نظر او وحدت به معنای افزودن قوا به نفس و گردآمدن آنها با نفس به عنوان یک مجموعه نیست؛ زیرا مجموعه، وجود اعتباری دارد نه وجود حقیقی و وحدت مطلوب در مبحث اتحاد عاقل و معقول بر اجزای مجموعه حاکم نیست؛ نیز وحدت نفس با قوا به سان اتحاد دو شیء با همدیگر نیست؛ زیرا این گونه اتحاد قابل تحقق نیست و از اصل باطل است؛ همچنین به معنای تجافی و تنزل از مقام وجودی خویش و درآمدن به مقامی دیگر نیست.

همه این گونه احتمالات پوچ است. معنای صحیح این است که نفس، اصل محفوظ در همه مراتب و روح ارواح و صورت صور است و به هنگام اتصاف به صفات مقام فروتر، هیچ گاه از مقام والای خود دست برنداشته، متقابل با آن هر گاه با حرکت جوهری و استکمال ذاتی، به اخلاق مرتبه کامل آراسته می‌گردد، با ویژگی‌های نشئه پستش به آن مرتبه منتقل نمی‌گردد. وی با خاطر نشان کردن آموزه «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت»، وحدت نفس را معنون به «وحدت حقه ظلّیه» کرده و مفاهیم متکثر برگرفته از مراتب طولی و عرضی نفس را ناسازگار با این وحدت ندانسته است (صدرالمآلهین، تعلیقه سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۲۱ و ج ۵، ص ۱۸۱). این گونه وحدت از سویی برای هشدار از تصور وحدت عددی برای وحدت نفس با قواست (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۲۱) که تأکید بر نفی آن در حکمت متعالیه متمرکز است

* الوجود الذهنی نفس الصورة التي فی العقل، و کل ما یوجد فی مشاعر النفس و مدارکها هو موجود فی نفس النفس، لأن النفس بعینها عین مشاعرها الإدراکیة (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲).

(صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹). از سوی دیگر متناظر با «وحدت حقّ حقیقیه» است که برای واجب تعالی ثابت است و حکیم سبزواری در مواضع متعدد از جمله بحث توحید افعالی جهات تناظر «وحدت حقّ ظلیه نفس» را با «وحدت حقّ متعال» به تفصیل بیان کرده (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۸) که پی‌جویی این روند، تابعی از فضای مبانی حکمت متعالیه است. صدر\ هویت واحد انسان و رابطه اتحادی نفس و بدن را بر اساس «وحدت جمعی ظلّ وحدت الهی» تصویر نموده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۴/ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۵۴)* همچنین این آموزه را برای نفس به عنوان تمثیلی از فاعلیت حق متعال ارائه داده است (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۵).

حکیم سبزواری دیدگاه حکمت متعالیه را مضاف بر شرح تعلیقی بر اسفار و الشواهد الربوبیه به صورت مبسوط در شرح منظومه گزارش کرده و براهین آن را به نظم درآورده و به نثر تبیین کرده است. همه مقصود در این بیت متبلور است:

النفس فی وحدته کلّ القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

نفس در یگانگی و وحدت خود همه قواست و فعل قوا در فعل نفس به هم تنیده شده است. بیان توضیحی این بیت فشرده منوط به وانمایی برخی مبانی مهم نهفته در آن

* النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیة هی ظل للوحدة الإلهیة فهی بذاتها قوة عاقلة و قوة حیوانیة متخیلة و حساسة و قوة نباتیة غاذیة و منمیة و قوة محرکة و طبیعة ساریة فی الجسم كما قال معلم الفلاسفة من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتیة و حیوانیة و نطقیة لا بمعنی ترکیها عن هذه القوی لأنها بسیط الحقیقة بل بمعنی کمال جوهریها و جامعیة ذاتها البسیطة لهذه الحدود الصوریة فالنفس ذات شئون ذاتیة تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات و استعمالها لآلات الحواس فهی عند الأبصار عین باصرة و عند السماع أذن واعیة و کذا عند الذوق و الشم و اللمس و التحریک لأن لها بحسب ذاتها ما هو مبدأ الكل من هذه القوی و الآلات و کذا یرتفع عند نیلها للمعقولات إلى مقام العقل الفعال صائرة إیاه متحدة به علی نحو ما یعلمه الراسخون (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۵۴).

است و نظرگاه انسان‌شناسی حکمت متعالیه را آشکار می‌سازد. ابتدا باید توجه داشت که نفس انسانی از وحدتی برخوردار است که سایه وحدت خداوند متعال است. نمود این وحدت در دو مقام است. مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که تعبیر دیگر از آن، «شهود مفصل در مجمل و شهود مجمل در مفصل» است؛ از این رو فعل قوا با فعل نفس درهم تنیده است و این نفس است که همان متوهم متخیل حساس محرک متحرک است و نفس اصل محفوظ در قواست و قوام آنها جز به نفس برقرار نیست (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۸۰-۱۸۲).*

با توجه به این نگرش که ذهن از قوای نفس است و قوا از مراتب نفس‌اند، ادراکات آنها به عنوان افعالشان نیز ادراکات و افعال نفس به شمار می‌آید. در این صورت فعل ذهن که ادراک است، به فعل نفس آمیخته، بلکه عینیت دارد و همان فعل نفس است. اکنون با توجه به فاعلیت نفس برای ادراکات، شائبه دوگانگی بین نفس و ادراکات و رابطه حلولی به کلی منتفی می‌گردد و برقراری رابطه قیام صدوری تحکیم می‌شود.

نتیجه

تعدد براهین بر مسئله‌ای نه تنها اثبات و قطعیت نتیجه را نشان می‌دهد، بلکه به همان میزان می‌تواند نشان‌دهنده مبانی مسئله و فضای نتیجه برآمده از آن نیز باشد. تعدد براهان‌های حکیم سبزواری بر مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌تواند با این معیار ارزیابی شود که از نقاط مختلف و مسیرهای گوناگون و با مبادی مسلم حکمت متعالیه، این

* النفس فی وحدته الّتی هی ظلّ الوحدة الحقة الّتی لواجب الوجود تعالی، کلّ القوی فی مقامین: مقام الکثرة فی الوحدة، و مقام الوحدة فی الکثرة. و بعبارة أخرى مقام شهود المفصل فی المجمل، و مقام شهود المجمل فی المفصل. و فعلها، أی فعل القوی فی فعله، أی فعل النفس قدانطوی، فالنفس بالحقیقة، هی المتوهمة المتخیلة الحساسة المحركة المتحركة، و هی الأصل المحفوظ فی القوی، لا قوام لها إلّا بها (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

مسئله قابل تبیین و اثبات است. برهان عینیت ذهن و ذهنی از این زاویه به تبیین و اثبات مسئله اتحاد می‌پردازد که ذهن از مراتب خارج است و در ظرف عین، خارج و خارجی دوگانگی ندارد؛ اگرچه مشی گام به گام برای اثبات که شیوه مرسوم در حکمت متعالیه است، در این مسئله نیز مشهود است. به این جهت ابتدا ذهن و ذهنی با خارج و خارجی مقایسه گشته و از آن به عنوان تأیید نام برده شده؛ اما با توجه به معیارهای وجودشناختی حکمت متعالیه، مشابهت و مقایسه‌ای در کار نیست و همان اصل اتحاد خارج و خارجی بر ذهن و ذهنی نیز صادق است؛ چه به ذهنیات از جنبه حکایت‌گری و مقایسه مراتب وجودی با همدیگر نظر شود که به مبحث وجود ذهنی مرتبط است و چه بدون لحاظ حکایت‌گری باشد که به مبحث علم مرتبط است. اگرچه در مبحث وجود ذهنی به نظر بدوی چنین خطور می‌کند که موجود در ذهن دارای اصالت نبوده و از احکام وجود عینی از جمله اتحاد خارج و خارجی برخوردار نباشد، اما فارغ از لحاظ و عدم لحاظ این مقایسه، خارجیت و عینیت بر موجود در ذهن نیز صادق است و همان اتحاد خارج و خارجی و رابطه بین آن دو بر ذهن و آنچه موجود در ذهن است نیز حکم فرماست و مبادی مختلف عینیت خارج و خارجی، هدایت‌گر به این مطلوب است. از این جهت شبهه کاربست تمثیل و تشبیه دو شیئی متفاوت و دارای فارق در این برهان جایگاهی ندارد.

منابع و مأخذ

۱. آملی، محمدتقی؛ درر الفوائد؛ قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۳۷۴.
۲. ابن سینا، حسین؛ الاشارات و التبیهاة؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸.
۳. —؛ النفس من کتاب الشفاء؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۴. ابن کمونه، سعد؛ الجدید فی الحکمة؛ بغداد: جامعة بغداد، ۱۴۰۲ ق.
۵. اکبریان، رضا؛ «حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملاصدرا»، معرفت فلسفی؛ ش ۳۱، ۱۳۹۰، ص ۱۱-۳۶.
۶. حسن زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل به معقول؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
۷. حسینی امین، حسین؛ «نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر؛ بهار و تابستان، ۱۳۹۸، ص ۳۱-۴۶.
۸. دهباشی، مهدی؛ «مطابقت وجودی ذهن و عین در معرفت شناسی ملاصدرا»، پژوهش های معرفت شناختی (آفاق حکمت)؛ ش ۳ (۷)، ۱۳۹۳، ص ۹-۲۷.
۹. سبزواری، هادی؛ شرح المنظومه؛ ج ۲ و ج ۵، قم: نشر ناب، ۱۳۸۰.
۱۰. صدرالمألهین، محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. —؛ التصور و التصدیق؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۲. —؛ المشاعر؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، الف.
۱۳. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ب.
۱۴. نراقی، مهدی؛ شرح الالهیات من کتاب الشفاء؛ قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۹، تهران: صدرا، ۱۳۷۱.