

نقد اشکالات فخررازی به ابن‌سینا درباره حقیقت علم

سیده زهرا موسوی بایگی^۱، وحید خادم‌زاده^۲

چکیده

فلاسفه مسلمان اگرچه بصورت خاص به مباحث معرفت‌شناسی نپرداخته‌اند اما در باب کلیات علم و معرفت، بتفصیل سخن گفته‌اند. شیخ‌الرئیس، در آثار متعدد خود، بمناسبت‌های مختلف، تعابیر متفاوتی درباره چستی علم بیان کرده و گاهی علم را صرفاً کیف، گاهی کیف دارای اضافه و گاه صرفاً اضافه دانسته است. همچنین تعبیر علم به مجرد از ماده نیز در آثار او بچشم میخورد. این تعدد عبارات، برای افرادی همچون فخررازی، دستاویزی شده تا اندیشه شیخ را مورد نقد و جرح قرار دهند. فخررازی در مواضع متعدد از آثارش تأکید میکند که دیدگاه ابن‌سینا در باب علم متشکست بوده و نتوانسته به دیدگاهی واحد درباره حقیقت علم دست یابد. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی - توصیفی و با رویکرد نقادانه نوشته شده، میکوشد پس از نقل ادعای فخررازی، صحت آن را ارزیابی نماید، سپس بسراغ آثار او رفته تا تعاریف علم نزد وی را بررسی نماید. نتیجه بدست‌آمده از بررسیها نشان میدهد که اگرچه برخی مشکلات مبنایی در دیدگاه شیخ‌الرئیس وجود دارد، اما سخنان ابن‌سینا بر اساس مبنایی او، مستحکم و قابل تحویل به دیدگاهی واحد است این درحالیست که رازی خود در مسئله مذکور دچار دوگانه‌گویی شده است.

۱۰۵

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ zmousavibaygi@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛

v.khademzadeh@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.3.4.4

کلیدواژگان: حقیقت علم، صورت، کیف، اضافه، ابن سینا، فخررازی.

* * *

مقدمه و طرح مسئله

اگرچه شناخت علم و نحوه حصول آن و بطور کلی مباحثی که ذیل آن قرار میگیرند، بعنوان شاخه‌یی مستقل، سابقه‌یی دیرینه در فلسفه اسلامی ندارد اما مسئله علم همواره برای اندیشمندان مسلمان مهم بوده است. آنها برای گریز از محذور سفسطه و گشودن راه علم، با اتکا به بداهت وجدانیات، از همان ابتدا پذیرفته‌اند که فارغ از انسان، واقعیت‌هایی مستقل وجود دارند و این واقعیت‌ها قابل شناخت هستند. پذیرش این پیش‌فرض بدیهی (دست‌کم بعقیده فلاسفه مسلمان) مستلزم پرداختن به مباحثی از جمله چیستی و ماهیت علم است. فلاسفه مسلمان، بویژه شیخ‌الرئیس بطور مفصل اما پراکنده، در باب ماهیت علم سخن گفته‌اند.

ابن سینا تأثیر بسزایی بر فلسفه و حکمت اسلامی داشت. پس از او افراد بسیاری به شرح یا جرح اندیشه وی پرداختند که یکی از آنها فخررازی است. او اگرچه شرح متعددی بر آثار شیخ نگاشته اما در بیشتر مواقع حد اعتدال در شرح‌نویسی را رعایت نکرده و به جرح اندیشه شیخ پرداخته است.^۱ یکی از مواردی که رازی به نقد، و بلکه طعن ابن سینا پرداخته، مسئله چیستی علم است.

فخررازی، تعبیر ابن سینا در باب علم را قطعاتی از هم گسیخته، مضطرب و بی‌ارتباط با هم میداند. بنظر او، ابن سینا در مجموع چهار نظر درباره علم ارائه داده که بر همه آنها نقدهایی وارد است. پژوهش حاضر درصدد است در گام نخست، انتقادات فخر را طرح، ارزیابی و تحلیل کرده و سپس به دیدگاه خود وی در باب علم بپردازد و آن را مورد ارزیابی قرار دهد. بنابراین دو پرسش اساسی در این پژوهش مطرح است؛ نخست آنکه آیا همانگونه که فخررازی ادعا میکند، دیدگاه ابن سینا در باب علم مضطرب و آشفته است؟ دیگر اینکه آیا فخررازی خود توانسته است دیدگاه منسجم و بدور از اضطراب درباره ماهیت علم، ارائه کند؟

تبیین ادعای فخررازی در باب ماهیت علم نزد شیخ‌الرئیس

همانطور که گذشت، بنظر رازی عبارات بوعلی پیرامون حقیقت علم، در نهایت

۱۰۶



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰

اضطراب است (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۴؛ همو، ۱۳۸۴: ۲/۲۲۶). او معتقد است بطور منطقی چهار فرض دربارهٔ ماهیت علم و ادراک محتمل بوده و ابن‌سینا در مواضع متعدد، یک نظر را برگزیده است.

(۱) ابن‌سینا هنگامی که از اتحاد عاقل و معقول در خداوند بحث میکند، علم را مجرد از ماده و غواشی جسمانی و در نتیجه، امری عدمی معرفی میکند (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۵).
(۲) او در موضع دیگری که درصدد اثبات علم شیء به ذات خود بوده، علم را حصول صورت معلوم نزد عالم دانسته است. همچنین در نمط سوم اشارات در تعریف علم مینویسد: «درک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۲).

(۳) شیخ در موضع دیگری علم را صرف اضافه دانسته است. او علم باریتعالی نسبت به ماسوی‌الله را از باب فیضان و ایجاد میدانند و بر این باور است که حق تعالی مبدأ خلاق برای صور تفصیلی اشیاء است (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۵). در حقیقت شیخ‌الرئیس در این تعریف، صور را علم نمیداند بلکه علم، صرف این اضافه و افاضه است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۷/۱۰۱).

(۴) افزون بر تعابیر فوق، ابن‌سینا در موضع دیگری علم را از اقسام کیف دارای اضافه برشمرده است. او در مقام تعیین مقولهٔ علم معتقد است علم اولاً و بالذات داخل در مقولهٔ کیف است و بالعرض ذیل مقولهٔ اضافه نیز مندرج میشود. همچنین ضمن توضیح این مسئله که با تغییر معلوم، علم تغییر میکند، علم را کیفیت دارای اضافه خوانده است (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۵).

بعقیدهٔ فخررازی در کنار آشفتگی دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ علم، هر یک از تعاریف او، دارای اشکالات متعددی است. بنظر او در حقیقت کلام شیخ در باب علم دو مشکل اساسی دارد: نخست اینکه، کلام شیخ آشفته و مضطرب است و دیگر اینکه، بدنبال هر چهار تعبیر، محذوراتی مترتب میشود. نقد دوم فخررازی خارج از موضوع این پژوهش است، بهمین دلیل به آن اشاره نمیشود.

برخی معتقدند این اضطراب را صدرالمتهلین به شیخ نسبت داده (ذبیحی، ۱۳۷۸)، درحالیکه این سخن، انتقاد فخررازی است که ملاصدرا در مرحلهٔ دهم اسفار، آن را بیان کرده است^۲ و در نهایت پس از نقل آراء متعدد حکما میگوید: این اقوال اگرچه در ظاهر

۱۰۷



سیده زهرا موسوی بایگی، وحید خادمزاده؛ نقد اشکالات فخررازی به ابن‌سینا دربارهٔ حقیقت علم

متعارض است اما شاید بتوان آنها را به مذهبی واحد ارجاع داد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۳).

ارزیابی و نقد صحت ادعای فخررازی

برای ارزیابی ادعای فخررازی، در این بخش سعی شده تا در پرتو عبارات مختلف شیخ‌الرئیس و پیروان وی، تعاریف نام برده در باب علم و دیدگاه فخر، بررسی و داوری گردد.

۱) نخستین تعریفی که فخررازی از شیخ نقل میکند، تعریف علم به مجرد از ماده است. ابن‌سینا در مواردی که از تعقل حق تعالی سخن میگوید، علم را مجرد از ماده معنا نموده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۶۰۲؛ همو، ۱۴۰۴: الف: ۳۶۸). بنظر رازی، شیخ خواسته با این تعبیر تعریفی تام از علم و در عرض سایر تعاریف ارائه کند، درحالیکه مقصود بوعلی صرفاً ارائه یک تعریف نبوده و تعبیر مذکور با هر تعریف دیگری که دارای علم باشد، سازگار است.

توضیح بیشتر اینکه، مجرد از ماده در حقیقت تعریف حقیقی علم نیست بلکه لازمه علم است. همانطور که ملاصدرا میگوید، مقصود شیخ‌الرئیس از ارائه تعریف سلبی آنست که ادراک متوقف بر امری زائد نیست. در حقیقت مقصود شیخ اینست که ادراک صفتی وجودی است که نشانه آن سلب ماده است، همانطور که جوهریت امری وجودی است که ملازم با سلب موضوع است (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲ / تعلیقه، ۳۸) و چون تعریف رسمی از امری وجودی با امر سلبی یا اضافی جایز است، شیخ در مواردی علم را به امر سلبی تعریف کرده است (همانجا).

به بیان دیگر، مجرد از ماده، تعریف رسمی با لازم شیء است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵۲) نه حد تام. بنابراین همانگونه که تعریف انسان به حیوان ناطق در تعارض و ضدیت با جسم ضاحک نیست، مجرد از ماده نیز با تعریف حقیقی علم (هرچه که باشد) در تقابل نیست.

ممکن است گفته شود «تجرد از ماده» لازمه علم نیست، زیرا چنین امری مستلزم آنست که همه علوم همواره مجرد از ماده باشند درحالیکه شیخ علوم جزئی (علم حسی، خیالی و وهمی) را مادی میدانند. در پاسخ باید گفت: ظاهراً علم در اندیشه ابن‌سینا حقیقتی مقول به تشکیک است؛^۳ مجرد لازمه مراتب عالیه علم است (یعنی علم معقول) اما مراتب اضعف علم، آمیخته با ماده و غواشی هستند. این نکته اگرچه کمتر در حکمت سینوی

۱۰۸



بیان شده اما با عباراتی از شیخ مطابقت دارد و راه‌حل ارائه نظریه‌یی منسجم از علم در اندیشه ابن‌سینا قلمداد میشود.

۲) قول دیگری که فخررازی با استناد به آن، آشفتگی را به کلام شیخ نسبت داده، قول به حصول صورت است. ابن‌سینا ادراک را اخذ صورت مدرک (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۰/۲؛ همو، ۲۰۰۷: ۶۹؛ همو، ۱۴۰۴: ج: ۳۴۴) یا بتعبیر دیگر حصول صورت مدرک در ذات مدرک میداند (همو، ۲۰۰۷: ۶۹). او در مواضعی متعدد به این تعریف اشاره کرده و معتقد است اگرچه علم به انحاء مختلفی حاصل میشود (همو، ۱۴۰۴: ۵۰/۲؛ همو، ۱۴۰۴: ج: ۳۴۴) اما در تمام آنها حصول صورت، یا بیارتی وجود ذهنی اشیاء خارجی، شرط ضروری تحقق ادراک است (همو، ۲۰۰۷: ۷۹). بعقیده شیخ تفاوت در حصول صورت بسبب تفاوت ادراکات است نه اصل ادراک؛ یعنی اگر ادراک حسی باشد، حصول صورت محسوس بگونه‌یی مناسب با محسوسات واقع میشود و اگر ادراک عقلی باشد، اخذ صورت بگونه‌یی دیگر حاصل میشود؛ اما در همه ادراکات «حصول صورت»، «حضور صورت»، «اخذ صورت» یا عبارت مشابه دیگری وجود دارد.

۳) با توجه به مطالب گذشته، اگر این تعریف در تعارض با سایر تعاریف باشد، باید با دو تعریف علم به کیف دارای اضافه و اضافه محض در تقابل باشد درحالیکه چنین نیست. توضیح بیشتر اینکه، اگرچه حکما بویژه ابن‌سینا، علم را حصول صورت معلوم نزد عالم دانسته‌اند، اما این باور بمعنای نفی اضافه عالم به معلوم نیست، زیرا عالم و معلوم معانی متضایفی هستند که (دست‌کم مفهوماً)، یکدیگر را طلب میکنند. در حقیقت برخی صفات مانند قدرت و علم، در سایه اضافه به غیر معنا پیدا میکنند. این قبیل صفات به هر موصوفی که متصف باشند (اعم از واجب و ممکن)، دو طرف میطلبند؛ عبارت دیگر، عالم جز در پرتو معلوم محقق نمیشود، اما حقیقت علم غیر از اضافه میان عالم و معلوم است که هرگز از یکدیگر جدا نمیشوند (همان: ۹۵).

شاهدی که تحلیل فوق را تأیید میکند، دیدگاه فلاسفه در باب برخی صفات حق تعالی است. آنها هم صفات حقیقیه محض - مانند حیات - و هم صفات حقیقیه دارای اضافه - همچون علم - را عین ذات میدانند اما بر این باورند که قسم اخیر در مقام تصور و فهم، بدون طرف اضافه فهمیده نمیشود (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۶۶). در حقیقت آنها معتقدند علم صفتی دارای اضافه معنایی است. ممکن است تصور شود شاید مراد آنان اضافی

۱۰۹



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۲۲ - ۱۰۵

سیده زهرا موسوی بایگی، وحید خادمزاده؛ نقد اشکالات فخررازی به ابن‌سینا درباره حقیقت علم

مقولی بوده است اما این سخن صحیح نیست، زیرا در این صورت عین ذات دانستن علم (در خداوند) محال بود. بر این اساس، اگرچه علم، حصول صورت معلوم در عالم است، اما نوعی ارتباط اضافی میان عالم و معلوم برقرار است. بتعبیر دیگر صفت علم بگونه‌یی است که نحوی از انحاء اضافه میان عالم و معلوم را اقتضا میکند^۴ (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۷۹). ممکن است از جانب فخررازی گفته شود، شیخ خود در موضعی تصریح دارد که علم و ادراک ملاحظه حقیقت شیء و صرف حصول صور است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۸). او در چنین موضعی نه تنها از اضافه میان عالم و معلوم سخن نگفته است بلکه هر امری جز حصول صورت را نفی میکند؛ به بیان دیگر، اگر ابن سینا در برخی مواقع نسبت به اضافه میان عالم و معلوم سکوت میکرد، بر اساس اینکه اثبات شیء نفی ما عدا نمیکند، میتوانستیم بگوییم شیخ‌الرئیس اگرچه تنها به حصول صورت اشاره کرده اما همراهی صورت با امر دیگری را نفی نکرده، بنابراین نمیتوان نتیجه گرفت که علم صرف حصول صورت است درحالیکه چنین نیست. او در برخی موارد تأکید میکند که علم، نفس حصول صورت است. بهمین دلیل بخوبی میتوان نوعی تقابل و اضطراب را در بیان شیخ مشاهده کرد.

به اعتقاد نگارنده این وجه قابل دفاع تام نیست، زیرا تفسیر متن و فهم مقصود مؤلف در پرتو مجموع عبارات متن معنا می‌یابد. در موارد مختلف، شیخ درصدد بیان این امر است که علم بیواسطه تحقق میپذیرد؛ بعبارت دیگر، علم نه با ملاحظه و اضافه به موجود خارجی است و نه بواسطه ملاحظه و اضافه سومی، بلکه علم نفس انتقاش و ارتسام صور است. دلیل بطلان دو فرض نخست اینست که اگر علم به ملاحظه خارج باشد، علم به معدومات ممکن نخواهد بود و اگر علم به ملاحظه و اضافه سومی باشد، موجب تسلسل میشود (همانجا). شیخ‌الرئیس در این موضع حقیقت و ماهیت علم را تبیین کرده اما به انکار اضافه معنایی‌یی که میان عالم و معلوم است، نپرداخته است (این معلوم، معلوم بالذات و صورت ذهنی است نه موجود خارجی). (همو، ۱۴۰۴: ج ۱۸۹) و میان این مسئله که حقیقت علم چیست و این مسئله که حقیقت علم با چه امری ملازم است، تفاوت وجود دارد.

به این ترتیب میتوان گفت: از نظر ابن سینا علم صرف حصول صورت معلوم است اما همراهی نحوه‌یی از التفات و اضافه با صورت مذکور ضروری است. بهمین دلیل است که خواجه نصیر ذیل تبیین قول به اضافی بودن حقیقت علم، میگوید: اگر کسی علم را

اضافه میان نفس و صورت منطبعه بداند، اختلافی با دیدگاه حکما ندارد (طوسی، ۱۳۸۳: ۸۶). بنابراین تعریف علم به حصول صورت و کیف دارای اضافه متعارض نبوده و هر یک به بُعدی از ابعاد علم اشاره دارند.

۴) تاکنون سه تعبیر از تعابیر چهارگانه شیخ‌الرئیس درباره علم بیان گردید و روشن شد میان این سه تعبیر تقابلی وجود ندارد. حال به آخرین قول درباره علم یعنی تعریف علم به اضافه محض اشاره میشود. شیخ‌الرئیس در مقام علم خداوند به اشیاء، معتقد است علم اضافه محض است، زیرا حق تعالی صوری را افاضه و ایجاد میکند و این صور همان علم خداوندند. چون این مطلب به نظریه صور مرتسمه، یعنی یکی از مراتب علم الهی مرتبط است، شایسته است نخست به انحاء علم خداوند اشاره شود.

علم الهی مراتب متعددی دارد؛ از جمله علم به ذاتش، علم اجمالی پیش از ایجاد به غیر، علم تفصیلی پیش از ایجاد به غیر و علم در مقام فعل. بعقیده شیخ‌الرئیس، از آنجا که حق تعالی مجرد از ماده است، به ذات خود علم دارد و این علم بنحو بسیط، علم به جمیع ماسوی‌الله نیز هست، زیرا خداوند علت تمام ممکنات است و علت به معلول خود علم دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۰؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۹؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۳-۵۲). این دو علم، عین ذات حق تعالی بوده و کثرتی در آنها نیست.

افزون بر این علم بسیط اجمالی، حق تعالی علم تفصیلی پیش از ایجاد به غیر دارد؛ این نحوه از علم از مشکلترین مراتب علم الهی است، زیرا از یکسو ذات خداوند بسیط محض است و از سوی دیگر، اقتضای علم تفصیلی، تمیز و کثرت است. فلاسفه برای حل این عویصه راه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۸۷-۴۷۶) که یکی از آنها نظریه صور مرتسمه است؛ علمی تفصیلی اما متأخر از ذات خداوند.

تاکنون نقدهای فراوانی به این نظریه وارد شده است؛ صرف‌نظر از همه آنها، در این بخش تلاش میشود ارتباط میان نظریه صور مرتسمه و اضافه محض بودن این نحوه از علم، تبیین گردد، چراکه آنچه در این پژوهش اهمیت دارد، مسئله اضافه محض عقلی بودن این صور است.

برداشت فخررازی از اضافه، اضافه مقولی بوده درحالیکه امر خلاف آن بنظر میرسد. ابن‌سینا برای پرهیز از وقوع کثرت در ذات واجب‌الوجود، علم تفصیلی پیش از ایجاد او را در حقیقت فعل و افاضه شده از ناحیه حق تعالی میداند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۲). او از

رابطه ایجابی میان مفیض (ذات حقتعالی) و مفاض (صور علمی)^۵، به اضافه محض عقلی تعبیر میکند، (همان: ۳۶۴؛ همو، ۱۴۰۴ج: ۱۲۴؛ ۱۲۵، ۱۵۳) که بنظر می آید استعمال کلمه اضافه برای نشان دادن رابطه علیت خاصی است که میان علم ذاتی حق (که عین ذات اوست) و صور مرتسمه برقرار است و واجب عقلی ناظر به معقول بودن صور مرتسمه است.

برای فهم تعریف مذکور از علم باید دو مسئله روشن شود: نخست اینکه آیا این اضافه، اضافه مقولی است؟ دیگر اینکه نسبت میان مضاف (صور مرتسمه) و اضافه (علم) چگونه است؟ آیا نسبت میان معلوم و علم، نسبت دو امر مابین است؟

درباره پرسش نخست، باید گفت: مقصود شیخ از اضافه، نمیتواند اضافه مقولی باشد، زیرا این اضافه اضعف از اعراض است (همو، ۲۰۰۷: ۱۸۶) و نمیتواند علم واجب تعالی باشد. اما دو احتمال دیگر به ذهن متبادر میشود: اول اینکه، مقصود ابن سینا همان اضافه میان عالم و معلوم است که یکدیگر را طلب میکنند. بدین ترتیب همانگونه که بین نفس و معلوم او اضافه برقرار است و شیخ گاه با نظر به آن اضافه تعبیر ذات اضافه را بکار برده، در باب علم حق تعالی نیز افزون بر حصول صورت (البته حصول متناسب با مرتبه وجوبی) دلیل رابطه اضافی مأخوذ در عالمیت، میان این صور و حق تعالی اضافه برقرار است؛ در عین حال چون حق تعالی منزله از ماهیت است و کیف ندارد، ابن سینا نمیتواند تعبیر کیف دارای اضافه را بکار ببرد، بهمین دلیل تعبیر اضافه محض عقلی را استفاده کرده است. به اعتقاد نگارنده پذیرش این احتمال همراه با تکلف است زیرا ابن سینا علم را صرف این اضافه دانسته و علم خداوند امری حقیقی است نه امری مفهومی؛ پس این احتمال قوی نیست.

احتمال دیگر آنست که مقصود شیخ از اضافه نوعی اضافه اشراقی و وجودی باشد؛ شیخ معتقد است واجب الوجود علت این صور بوده و وزان اضافه این صور به واجب، وزان اضافه فعل به فاعل است (همو، ۱۴۰۴ج: ۱۲۴-۱۲۵؛ همو، ۱۴۰۴الف: ۳۶۴) اما نه هرگونه فعلی! این صور از لوازم وجود محض فاقد ماهیت، یعنی ذات خداوند هستند که در موطن ربوبی و خارج از عالم اعیان مستقرند. از سوی دیگر، نزد ایشان مجعول وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳الف: ۴۷۱). بر این اساس میتوان گفت صور مرتسمه، بعنوان موجوداتی فاقد ماهیت، جعل میشوند، از اینرو رابطه اضافه میان واجب و این صور در محور وجود است و به این ترتیب اضافه میان آنها نوعی اضافه وجودی و غیرماهوی است.

ممکن است گفته شود اینکه صور مرتسمه لوازم وجود واجبند، مستلزم ماهیت نداشتن آنها نیست، زیرا از عقل اول تا هیولی اولی، همه بنوعی لوازم وجود او هستند و در عین حال زوج ترکیبی از ماهیت و وجودند. در پاسخ باید گفت: میان لوازمی مانند عقل اول و صور مرتسمه تفاوت وجود دارد، اولی در عالم اعیان و خارج از عالم ربوبی و دومی در موطن ربوبی است. بعبارت دیگر، این صور علم تفصیلی خداوند هستند و اگرچه کمال واجب‌الوجود محسوب نمی‌شوند (زیرا بها و کمال واجب به ذاتش است) اما بهر تقدیر از لوازمی هستند که در موطن الهی و ربوبی محقق گشته و حق تعالی به آن متصف می‌شود. بهمین دلیل صور مرتسمه را میتوان حقایقی فاقد ماهیت تلقی کرد و بر این اساس ممکن نیست اضافه میان واجب که فاقد ماهیت است و صور علمیه اضافه مقولی و ماهوی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۵-۳۶۴).

مؤید تفسیر فوق، عبارات صدرالدین قونوی است که پس از ابن‌عربی، برجسته‌ترین شخصیت علمی در حوزه عرفان نظری بشمار میرود. قونوی تصریح میکند که اعیان ثابته نزد عرفا همان صور مرتسمه نزد محققین هستند^۶ (قونوی، ۱۴۱۶: ۱۴۶-۱۴۵). از دیدگاه عرفا مراتب علم حق تعالی مختلفند؛ یکی از انحاء علم الهی، اعیان ثابته است. این اعیان صور معقول حق و با واسطه اسماء و صفات، از لوازم ذات او هستند (ابن‌عربی، ۱۴۴۶: ۵۱/۲).

حال که روشن شد صور مرتسمه وجود محض و فاقد ماهیت هستند، باید دید چه نسبتی میان صور (مضاف) و علم (اضافه) وجود دارد. با التفات به عبارات شیخ در اینباره میتوان گفت در این موضع او معتقد است عقل و معقول، علم و معلوم، با یکدیگر متحدند، زیرا نفس ایجاد این صور (یعنی مضاف)، همان معقولیت آنها (یعنی اضافه) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱۵۳ و ۱۹۰). پس صحیح است اگر گفته شود علم تفصیلی پیش از ایجاد واجب‌تعالی، صرف اضافه معقول است و مراد از آن اینست که علم تفصیلی خداوند صرف صور مرتسمه است.

بر اساس این تبیین از اضافی بودن علم، اکنون میتوان گفت تعریف علم به اضافه محض نیز با سایر تعاریف مذکور در تقابل نیست؛ شیخ‌الرئیس اگرچه در مواضع متعدد تصریح میکند که علم حصول صورت مدرک نزد مدرک است، اما تأکید دارد نحوه این حصولها متفاوت است. اگر علم انفعالی باشد، صورت مدرک بگونه‌یی محقق میگردد و اگر

علم تفصیلی فعلی باشد، صورت مدرک بگونه‌ی دیگر نزد مدرک حاضر است. علم تفصیلی خداوند، صورتهایی است که به افاضه حق حاصل شده و عین افاضه حق تعالی هستند. بتعبیری اضافه و مضاف دو چیز نیستند بلکه یک حقیقتند.

ماهیت علم نزد فخررازی

فخررازی اگرچه در برخی آثار خود میان کلماتی مانند «ادراک»، «علم»، «شعور»، «معرفت» و... تفاوت قائل شده (رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۶۷) اما در مواضعی دیگر تمام این عبارات را مترادف هم تلقی کرده است. نگارنده در این بخش بمنظور ارائه تصویری جامع از دیدگاه او، از تفاوت میان علم و ادراک نزد فخررازی صرف‌نظر کرده و میکوشد با کنار هم قرار دادن عبارات او، ماهیت علم نزد وی را بیان کند.

با مراجعه به آثار رازی روشن میشود که وی در باب مسئله حقیقت علم، دیدگاههایی متفاوت دارد؛ او برای تبیین و تنویر مسئله علم، درصدد پاسخگویی به دو پرسش اصلی است: «آیا ادراک لاجرم هنگام حصول حقیقت مدرک در ذات مدرک حاصل میشود؟» و «آیا ادراک همان نفس حصول صورت مدرک نزد مدرک است یا نه؟» (همو، ۱۳۸۴: ۲/۲۱۷). فخررازی در آثار متفاوت خود، پاسخهایی مختلف به این دو پرسش داده است.

رازی در آخرین اثر خود، المطالب العالیه (فنایی اشکوری، ۱۳۹۵: ۱/۴۶۲) تصریح میکند که حقیقت علم اضافه صرف است (رازی، ۱۴۰۷: ۳/۱۰۴). بنظر میرسد دیدگاه او در این اثر دلیل شهرت او به پذیرش اضافه محض بودن علم و انکار وجود ذهنی شده، اگرچه او به واقع وجود ذهنی را انکار نکرده است. رازی نخستین کسی است که مسئله وجود ذهنی را بعنوان یک مسئله مستقل فلسفی مطرح کرده است (همان: ۴۷۳). اگرچه خود وی تصریح میکند که بیان تفصیلی مسئله وجود ذهنی را در بحث علم مطرح نموده (همو، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۰ - ۳۱۹) اما در مباحث هستی‌شناسی نیز بتفصیل به وجود ذهنی و مسائل آن پرداخته است. اهتمام فخررازی بر اثبات وجود ذهنی قابل ستایش است؛ او علاوه بر اقامه برهان بر وجود ذهنی، تلاش کرده به دلایل منکران آن نیز پاسخ دهد (همان: ۳۲۲ - ۳۲۱). همچنین در مواضع مختلف برای حل یا بیان مسائل دیگر، از مسئله وجود ذهنی کمک گرفته است. بعنوان مثال او برای بیان تفاوت مقدار و جسم (همان: ۱۷۴؛ همان: ۲/۳ - ۲)، اثبات زیادت وجود بر ماهیت (همان: ۱/۲۵)، توضیح اجزاء ماهیت مرکب (همان: ۵۴ - ۵۵) و تبیین تفاوت میان ترکیب ذهنی و خارجی (همان: ۵۶ - ۵۸)، از

وجود ذهنی بهره برده است.

رازی در مواضعی علم و ادراک را تنها به حضور صورت مشعور در (ذات) شاعر تعریف میکند (همو، ۱۹۸۶: ۱۱۹). او همچنین علم و ادراک را حصول ماهیت خارجی در ذهن به شرط اضافه نفس (بعنوان عالم) بصورت ذهنی میداند (همو، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۳۳) و حتی میکوشد نشان دهد که ابن سینا نیز بر این باور نبوده که علم صرف حصول صورت معلوم است. بهمین منظور به دیدگاه شیخ در باب ابصار در شفا اشاره کرده و میگوید: بعقیده ابن سینا، برای تحقق ابصار (بعنوان نوعی از علم) صورت ماهیت خارجی، منطبع در جلیدیه میشود اما ادراک به صرف این انطباق صورت نمیگیرد بلکه بوسیله ملتقای دو عصب حاصل میشود (همانجا). این بیان شیخ نشان میدهد که علم صرف حصول صورت شیء نیست بلکه در ادراک، مانند ابصار، ادراک تحقق اضافه میان صورت ذهنی ماهیت خارجی و عالم است (همانجا).

شایان ذکر است که فخررازی در برخی مواضع بگونه‌ی اظهار نظر کرده که گویی میخواهد طرفین اضافه در حصول علم را صورت ذهنی (حال) و عضو مربوطه (محل) معرفی کند (همو، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۸۸). او همچنین گاهی نسبت به تحقق اضافه میان نفس بعنوان عالم و شیء خارجی، معتقد است (همو، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۳۶).

بنابراین فخررازی که بر ابن سینا خرده می‌گرفت، خود چند تعریف از چیستی علم ارائه داده است: (۱) گاهی علم را صرف اضافه معرفی میکند؛ (۲) گاهی آن را تنها حصول صورت در ذات عالم میداند و گاهی علم را حصول صورت بشرط وجود اضافه تلقی میکند؛ البته طرفین اضافه (۳) گاهی نفس عالم و وجود ذهنی معلوم هستند؛ (۴) گاهی عبارتند از صورت ذهنی و عضوی که صورت منطبع در آن شده است. (۵) گاهی نیز علم را حصول صورت بشرط اضافه میان نفس و شیء خارجی می‌شمرد.

اگرچه با توجه به سطور فوق، بطور کلی تفاوت بلکه تناقضات پیرامون مسئله حقیقت علم، در آثار فخررازی تبیین میگردد اما در سطور ذیل سعی شده بطور مقایسه‌ی به چند نمونه جزئیتر از تناقضات گفته‌های وی اشاره شود.

رازی در المباحث‌المشرقیه، در باب ماهیت تعقل و علم، چهار فرض را مطرح میکند:
۱- ماهیت علم، امری عدمی باشد؛ ۲- علم امری ثبوتی و صرفاً کیف نفسانی باشد؛
۳- علم امری ثبوتی و کیف دارای اضافه باشد، ۴- علم امری ثبوتی و صرفاً از مقوله

اضافه باشد (همو، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۴). او بترتیب فرضهای اول، دوم و چهارم را ابطال کرده و در نهایت تصریح میکند که علم عبارتست از کیف دارای اضافه (همان: ۳۲۷-۳۲۴). بعقیده او علم عبارتست از حالت اضافیه‌یی که میان عاقل بما هو هو و معقول که صورت منطبعه در نفس است، رخ میدهد. رازی اگرچه وجود عاقل و صورت معقوله را برای حصول علم ضروری میدانند اما میان علم به خود و علم به غیر تمایز قائل میشود. او در علم به خود، حصول علم را به اختلاف حیثیت عاقلیت و معقولیت باز میگرداند و معتقد است در علم به خود، ذات از آن حیث که عاقل است و آن حیث که معقول است، طرفین اضافه میباشند (همان: ۳۳۱).^۷

برغم تعابیر رازی در المباحث‌المشرقیه، وی در آخرین اثر خود نظریه دیگری را مطرح میکند. او در المطالب‌العالیه نیز از چهار اعتقاد در باب حقیقت علم و ادراک نام برده است. الف) علم صرف اضافه و نسبت است؛ ب) علم حصول صورت معلوم در عالم است؛ ج) علم اضافه و نسبتی ویژه میان عالم و امری است که آن امر با ماهیت معلوم برابر نیست بلکه صرفاً شباهت و مناسبتی میان معلوم و آن امر میباشد (نظریه شبح)؛ د) علم امری سلبی است (همو، ۱۴۰۷: ۳/۱۰۴). رازی تصریح میکند که دیدگاه حق و اعتقاد او نظر نخست، یعنی اضافه محض بودن علم است (همانجا).

با توجه به عبارات صریح فخررازی، بدون شک دیدگاه وی در دو اثر مذکور، تفاوت فاحشی با یکدیگر دارند. ممکن است گفته شود تغییر دیدگاه صرفاً نمیتواند دستاویزی برای استناد تناقضگویی به یک اندیشمند باشد بلکه ممکن است بر ارتقا و استكمال قوای فکری او دلالت نماید یا میتوان بگونه‌یی آنها را کنار هم قرار داد که سازگاری و نظم پیدا کنند. نگارنده بر این مسئله واقف است اما بنظر میرسد تحولات مذکور (در حوزه حقیقت علم) که در اندیشه فخررازی رخ داده است، شامل این حکم نمیشد. در ادامه مفصلاً بدلیل این مدعا پرداخته میشود.

داوری میان تصویر جامع علم نزد شیخ‌الرئیس و فخررازی

پیش از جمع‌بندی دیدگاه شیخ‌الرئیس و ارائه تصویری جامع از تعریف علم نزد ابن‌سینا، بیان چند نکته ضروری است. نخست آنکه، در آثار ابن‌سینا شواهدی وجود دارد که بیانگر وجودی بودن علم است، هر چند او خود بر آن تصریح نکرده باشد. بعنوان نمونه، وی درباره علم خداوند میگوید: «اعلم انه عالم بذاته و ان علمه و معلومیه و



عالمیته شیء واحد و انه عالم بغیره و بجمیع المعلومات و انه یعلم الجمیع بعلم واحد» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۸). از سوی دیگر، بوعلی همچون دیگر حکما، حق تعالی را منزله از ماهیت میدانند و معتقد است ماهیت خداوند همان انیت اوست (همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۸۷). بر این اساس علم حق تعالی به خودش و به ماسوا، علمی واحد و خارج از حوزه ماهیات است. همچنین شیخ در جای دیگر مینویسد: تعقل برای طبیعت وجود بما هو وجود ممکن است اما اگر وجود با ماده مقارن شد، مدرک و مدرک واقع نمیشود، بهمین دلیل هر مجردی بذاته و لذاته معقول است (همو، ۱۳۷۹: ۵۸۷). با توجه به آنکه موصوف وجودی نمیتواند صفت ماهوی بگیرد، از این عبارات میتوان وجودی بودن علم را استنباط کرد.

با وجود عبارات فوق، درباره علم انسان، ابن سینا بر ماهوی بودن و اندارج تحت مقولات ماهوی تأکید دارد. به این ترتیب بعقیده نگارنده تنها ابهامی که در باب علم در آثار شیخ وجود دارد اینست که او در واجب تعالی علم را امر وجودی و در انسان امر ماهوی میدانند که بنظر میرسد دلیل آن نیز عدم وضوح مسئله اصالت وجود و نیز غلبه نظام مقولات ارسطویی در آن دوران است. از اینرو بنظر می آید تعاریف بوعلی از علم با یکدیگر و نیز با مبانی او سازگار است.

نکته دوم اینکه، مشائیان اگرچه تشکیک در ذات را محال میدانند^۱ اما تشکیک در امور خارج از ذات که حمل آنها بر ذات بنحو عرضی است را جایز می‌شمارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۳). بر همین اساس، با التفات به این امر که مشائیان علم را حقیقتی عرضی تلقی میکنند (بجز در علم ذاتی واجب و علم به خود)، علم نزد آنان میتواند امری مشکک باشد. افزون بر اصل کلی جواز تشکیک در امور خارج از ذات، عباراتی در آثار شیخ‌الرئیس در باب علم وجود دارد که بیانگر تفاضل انحاء علم است و بوی تشکیک در مراتب ادراک از آن بخوبی به مشام میرسد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۳۷)؛ مثلاً در اشارات میگوید:

إدراک الأول للأشیاء من ذاته فی ذاته هو أفضل أنحاء کون الشیء مدرکاً و مدرکاً، و یتلوه إدراک الجواهر العقلية اللازمة للأول بإسراق الأول و لما بعده منه من ذاته، و بعدهما الإدراکات النفسانية التي هی نقش و رشم عن طبائع عقلی متبدد المبادئ و المناسب (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۰).

اکنون بر اساس مطالب گذشته و ملاحظه مجموع عبارات شیخ میتوان گفت: علم نزد

او حقیقتی دارای مراتب است و بسته به اینکه علم مربوط به چه مرتبه‌یی باشد، تعبیری متفاوت میتوان از آن ارائه کرد:

اگر سخن درباره علم به خود باشد، ابن‌سینا آن را علمی بیواسطه و صرف یافت فعلیت وجودی عالم میداند؛ بعبارت دیگر، علم حق تعالی به خودش، همان ذات بسیط اوست که برای خودش حاضر است. همچنین علم انسان به خودش، حضور و یافت همان صورت عینی و فعلیت وجودی اوست. در حقیقت حاضر و محصور در اینجا اعتباری است (همانگونه که در اتحاد عالم و معلوم در علم به خود اعتباری است)؛ چنانکه شیخ در برهان انسان معلق در هوا به این امر اشاره کرده است (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۶۰).

اگر سخن در مورد علم به غیر باشد، ابن‌سینا آن را حصول صورت معلوم نزد عالم میداند، خواه عالم حق تعالی باشد و خواه انسان (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج: ۸۲)؛ با این تفاوت که حصول صور در خداوند بطریق فعلی است (همانجا) و در انسان بر سبیل انفعال (همان: ۶۹).

در علم فعلی حق تعالی (علم تفصیلی) صور معقول متکثر (معلوم) خارج از ذات او و فعل و افاضه شده از جانب حق تعالی هستند اما در علم انفعالی، صورت معلوم نزد عالم حاضر میگردد. در این نوع اخیر اگر مدرک امر مادی بود (یعنی ادراک در حوزه محسوسات، متخیلات و موهومات) حصول بنحو انطباق است و اگر مجرد و معقول بود، بنحو حصول و حضور مجرد نزد مجرد است.

نکته قابل توجه اینکه، در علم به غیر اگر مدرک موجود مجرد ثابت باشد، با تغییر معلوم تنها اضافه میان عالم و معلوم تغییر میکند، زیرا تغییر موجود مجرد محال است. اما اگر مدرک خود نیز متغیر باشد، مانند نفوس مادامیکه با بدن در ارتباطند، افزون بر اضافه، کیف نفسانی نیز تغییر میکند. از اینرو پیش از عقل اول مخلوقاتی وجود دارند که آنها در واقع علم تفصیلی متأخر از ذات خداوندند؛ این صور فعل حق تعالی و حاصل افاضه او هستند. اگر علم به غیر عالم انسان باشد، این صورت بنحو کیف نفسانی و عارض بر ذات خواهد بود. این تفاوت در انحاء علم بجهت تفاوت خداوند و انسان است، نه بحسب اصل علم.

بنابراین میتوان گفت، شیخ‌الرئیس مناط عالمیت را حصول صورت میداند، اما حصول انواع متعددی دارد؛ ممکن است حصول برای قابل و بنحو حولی باشد، ممکن است حصول شیئی برای خود باشد و ممکن است حصول برای فاعل باشد. بر این اساس علم

به صور حسی و خیالی، حصول صورت مدرک نزد مدرک است، بگونه‌یی که شیء برای قابل خود حاصل است. علم به خود، بدلیل وحدت نفس با صورت ذاتی خود، حصول مدرک برای مدرک، حصول شیء برای خود است و در علم تفصیلی حق تعالی و مبادی عالیه (که علم فعلی است) صورت معلوم برای عالم حاصل است؛ آنگونه که فعل برای فاعل حاصل است.

حال که تصویری جامع از دیدگاه ابن‌سینا ارائه شد، به تصویر علم در اندیشه فخررازی اشاره میشود. رازی در آخرین اثر خود تأکید میکند که علم اضافه محض است و مقصود او اضافه مقولی است. اعتقاد به اضافه صرف بودن علم مستلزم اشکالات متعددی است که مشهورترین آنها عبارتست از عدم علم به ممکنات (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۳۶: ۳۵). از سوی دیگر نمیتوان پذیرفت که فخررازی به این اشکالات توجهی نداشته است، زیرا یکی از براهینی که وی بعنوان دلیل بر اثبات تحقق صورت ذهنی ماهیت ارائه داده، مسئله حکم به معدومات است. او با عنایت به این امر که طرفین حکم باید نزد حاکم حاضر باشند، اعتراف میکند اموری که در خارج معدومند، در ذهن موجود بوده و در قضایایی که ناظر به احکام معدومات است، طرف حکم واقع میشوند (رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۳-۴۲، ۳۲۰-۳۱۹). این درحالیست که فخررازی پس از اضافه محض دانستن علم، حتی اشاره‌یی به مشکلات این قول نکرده است. بر این اساس چگونه میتوان تحول دیدگاه او را ترقی تلقی کرد؟ به باور نگارنده با توجه به عدم ارائه یک نظام جامع فکری و نیز تناقضات صریح در عبارات وی، رازی در نهایت نتوانسته به دیدگاهی واحد و سازگار در باب علم دست یابد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس مجموع بررسیهای انجام شده در این پژوهش، بر خلاف آنچه فخررازی به ابن‌سینا نسبت داده، دیدگاه شیخ در باب علم منسجم بوده و با مبانی او سازگار است، هر چند اشکالی مبنایی یا عبارتی، ابهامی مبنایی در آثار او وجود دارد و آن ماهوی دانستن برخی مراتب علم است که به باور نگارنده دلیل آن نیز عدم تنقیح مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و رسوخ نظام مقولی در آن عصر میباشد. همچنین از برخی عبارات او میتوان لطائفی ناظر به وجودی بودن علم، تشکیکی بودن آن و اشراقی بودن علم تفصیلی خداوند به غیر یافت. این در حالیست که در آثار فخر رازی علم گاهی اضافه محض

(مقولی) تلقی شده و گاهی کیف دارای اضافه. او در مورد قسم اخیر، سه دیدگاه مختلف را مطرح کرده است. بر اساس تتبع و جستجوی نگارنده در آثار او مطلبی که بتواند این اقسام را با یکدیگر سازگار کند، وجود ندارد. به این ترتیب میتوان گفت فخررازی نتوانسته به دیدگاهی منسجم در باب حقیقت علم دست یابد.

پی‌نوشتها

۱. خواجه نصیر بسبب عدم رعایت اعتدال فخررازی در شرح بر اشارات میگوید: برخی نازک‌اندیشان شرح او را «جرح» نامیده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۱).
۲. صدرالمتألهین پیش از نقل عبارات فخررازی میگوید: «زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل و المعقول غاية الاضطراب» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۱). این نحوه گفتار بیانگر آنست که ملاصدرا یا اصلاً به این سخن اعتقاد ندارد یا اعتقاد راسخ ندارد و شأن حکمایی چون شیخ‌الرئیس را اجل از آن میدانند.
۳. ابن‌سینا خود تصریحی به این مسئله نکرده است اما برخی اساتید با التفات به سخنان او، معتقدند از عبارات شیخ میتوان تشکیک علم را دریافت (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۴۸-۲۳۶).
۴. «العلم حصول صورة المعلوم في العالم و مع ذلك فهو يقتضى إضافة ما للعالم إلى المعلوم».
۵. نکته جالب توجه آنست که اگرچه دیدگاه شیخ در باب آفرینش نظریه صدور است، اما او در این مواضع عباراتی را بکار میبرد که گویی دیدگاه وی درباره نظریه فیض است. بعنوان مثال: «إضافة عقلية الباري إلى الموجودات إضافة مخصصة و هي إضافة أنها معقولة له، فإنها تفيض عنه معقولة لا تفيض عنه فيعقلها بعد...الإضافة العقلية إليها ليست إضافة كيف وجدت، أي إضافة الباري إلى هذه المعقولات إضافة مخصصة معقولة، لا إضافة المادة إلى الصورة أي القابل أو وجود الصورة في المادة بل الإضافة إليها و هي معقولة لا من حيث هي موجودة لأنه يعقلها من ذاته لا من خارج و يعقل من ذاته أنه مبدأ لها... إضافة الباري إلى هذه المعقولات إضافة فاعل لها قابل، لأن وجودها من علمه بها فهو يعقلها من ذاته ثم يتبع وجودها عقليته لها، و هي إضافة الفاعل للشيء و لو كان يتبع عقليته لها وجودها كانت الإضافة إضافة قابل لأنها تحصل فيه من خارج. إضافته إليها إضافة المبدأ لها، و هي أنها فائضة عنه لا أنها فيه، فيكون إضافة قابل كإضافة المادة إلى الصورة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج: ۱۲۵-۱۲۴).
۶. «و هو [أعیان ثابتة] المعبر عنه عند المحققين بالارتسام و إنه عندهم وصف و مضاف إلى الحق من حيث النسبة العلمية باعتبار امتيازها عن الذات، لا من حيث الوحدة الذاتية».
۷. در تقریر فخررازی از احتمالهایی که درباره ماهیت علم میتوان مطرح کرد و ابطال آنها، یک ناهماهنگی وجود دارد. او در تقریر فروض، کیف دارای اضافه را بعنوان فرض سوم و اضافه

محض را در فرض چهارم مطرح میکند اما در ادامه، در موضع رد دیدگاههای فاسد، کیف دارای اضافه را بعنوان قسم چهارم و اضافه محض را بعنوان قسم سوم ذکر میکند.

۸. شایان ذکر است که ملاصدرا برغم انتقاداتی که گاه در اسفار به دیدگاه تبیین وارد کرده، در شواهد الربوبیه تصریح میکند که تبیینی که در باب وجود نزد مشائیان مطرح میشود همان تشکیکی است که در حکمت متعالیه از آن یاد میشود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱). البته گویی در کلام مشائیان تأکید بر جنبه مابه‌الافتراق است و ملاصدرا بر مابه‌الاشتراک تأکید دارد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۱) المباحثات تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۰ق) رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق/ الف) الشفاء (الالهيات)، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ق/ ب) الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ق/ ج) التعليقات، تصحیح عبد الرحمن بدوی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- _____ (۲۰۰۷ م) احوال النفس، تحقیق فؤاد الالهوانی، پاریس: دار بیلیون.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۴۶ق) فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶) ترجمه و شرح نمط هفتم اشارات، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) ریحیق مختوم، قم: اسراء.
- ذبیحی، محمد (۱۳۷۸) «دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین درباره علم الهی»، پژوهشهای فلسفی - کلامی، شماره ۲، ص ۱۱۵ - ۹۱.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمة، تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران: موسسه الصادق(ع).
- _____ (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبيهات، تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الإلهی، تحقیق سقا حجازی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- _____ (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقیة فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم: بیدار.
- _____ (۱۹۸۶م) لباب الاشارات و التنبيهات، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریة.



- سبزوارى، ملاهادى (١٣٨٣) تعليقات اسفار، در: ملاصدرا، الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج٣، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
- _____ (١٣٩٠) شرح المنظومة فى المنطق و الحكمة، تصحيح محسن بيدارفر، قم: بيدار.
- سعادت مصطفوى، حسن (١٣٨٧) شرح اشارات و تنبيهات، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- شيرازى، قطب الدين (١٣٩١) شرح حكمة الاشراق، به انضمام تعليقات صدرالمتألهين، تصحيح سيدمحمد موسوى، تهران: حكمت.
- طباطبايى، سيدمحمدحسين (١٤٣٦ق) نهاية الحكمة، قم: مؤسسه نشر اسلامى.
- طوسى، خواجه نصيرالدين (١٣٧٥) شرح الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- _____ (١٣٨٣) اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام عبدالله نورانى، تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگى.
- _____ (١٤٠٥ق) تلخيص المحصل، بيروت: دار الاضواء.
- فنايى اشكورى، محمد (١٣٩٥) درآمدى بر تاريخ فلسفه اسلامى، قم: سمت و مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
- قونوى، صدرالدين (١٤١٦ق) الرسالة المفصحة (المراسلات)، تصحيح گوردون شوبرت، بيروت: وزارت مركزى علوم و فناورى آلمان.
- ملاصدرا (١٣٦٠) الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تصحيح سيدجلال الدين آشتيانى، مشهد: مركز نشر دانشگاهى.
- _____ (١٣٨٣الف) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج١، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
- _____ (١٣٨٣ب) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج٣، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.