

هستی اعتباری

از دیدگاه صدرالمتألهین

رضا ملایی*

دانش آموخته دکتری فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)

چکیده

«اعتباریات» مهمترین مفاهیم بکار گرفته شده در حکمت عملی هستند. بکارگیری اصول حکمت متعالیه صدرالمتألهین در راستای شناخت «هستی» اعتباریات، افقهای نوینی پیش روی حکمت عملی معاصر خواهد گشود. این پژوهش بر پایه رویکرد حکمت متعالیه، سعی داشته به این پرسش که «آیا هستی اعتباریات، امری مجعول و ساختگی است یا همچون هستی حقیقی، دارای بهره‌ی از حقیقت و نفس الامر است؟» پاسخ دهد و آثار روش‌شناختی آن را بنمایاند. پاسخگویی به این پرسش متکی بر بکارگیری اصل تشکیک و تحلیل آراء صدرالمتألهین در حوزه حُسن و قُبْح ذاتی و مدركات عقل عملی است. بر این اساس، مقاله حاضر نشان میدهد که ۱. هستی اعتباری رقیقه و مرتبه نازله هستی حقیقی است نه امری در مقابل آن، بنابراین اعتباریات دارای بهره‌ی از نفس الامر هستند، نه صرفاً پدیده‌هایی مجعول. ۲. بهره‌مندی اعتباریات از هستی نفس الامری مختص به اعتبارات متکی به شرع و عقل است، نه هر نوع اعتباری. ۳. ارتقاء هستی اعتباری به رقیقه هستی حقیقی بودن، امکان جریان روشهای برهانی در حوزه حکمت عملی را فراهم می‌آورد.

کلیدواژگان

اعتباریات
نفس الامر
حکمت علمی
تشکیک
برهان
ملاصدرا

مقدمه

اعتباریات در دانشهای مختلفی مورد بحث قرار می‌گیرند؛ دانشهای فقهی و حقوقی از احکام تکلیفی‌یی همچون وجوب/حرمت و احکام وضعی‌یی همچون ملکیت/زوجیت بحث میکنند، حکمت عملی که مشتمل بر دانش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است، از حُسن و قُبْح یا بایدها و نبایدها رفتارهای انسانی (رفتارهای اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی) بحث میکند و دانشهای اجتماعی از نهادها و ساختارهای اجتماعی؛ همه این مفاهیم اعتباری‌اند.

حضور گسترده اعتباریات در دانشهای مختلف و اهمیتی که این امور دارند باعث شده علامه طباطبایی در آثار مختلفش وجوه گوناگون

*.Email: tamhid1359@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۱۱

اعتباریات را مورد بحث قرار دهد!

علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را اموری میداند که بر اساس مصالح واقعی و برای رفع نیازهای انسان در مقام عمل، بوسیله انسان ساخته شده‌اند. بر این اساس، اگرچه ادراکات اعتباری بر اساس نیازهای واقعی ساخته میشوند، اما ویژگی جعلی و ساختگی بودن آنها بمعنای اینست که این سلسله از امور، به خودی خود هیچ نفس الامری نداشته، از وجود حقیقی بهره‌ی ندارند^۲ و صرفاً این غایات آنها است که میتواند از واقعیت برخوردار باشد.

اما حکمت متعالیه صدرالمتألهین دارای اصول و مبانی‌یی است که ظرفیت گشایش افقهای نوینی در مورد اعتباریات را فراهم می‌آورد. اگرچه در هیچیک از آثار ملاصدرا اعتباریات بطور مستقل مورد بحث قرار نگرفته‌اند، اما مبانی هستی‌شناسی فلسفه وی و برخی آراء او در حوزه عقل عملی، میتوانند تصویری متعالی و دقیق از هستی اعتباریات ارائه دهند. بر این اساس، مسئله مورد کاوش این پژوهش اینست که «فلسفه صدرالمتألهین چه تصویری از هستی اعتباریات ارائه میدهد؟ آیا اعتباریات همچون حقایق، دارای بهره‌ی از وجود واقعی بوده و از نفس الامر برخوردارند، یا هیچ بهره‌ی از وجود حقیقی خارجی و نفس الامری ندارند؟ و یا اینکه باید قائل به تفکیک شد و اعتباریات شرع و عقل برهانی را دارای هستی حقیقی و نفس الامری دانست و اعتباریات وهمی را فاقد نفس الامر؟»، «پاسخ به این مسئله چه آثار روش‌شناختی‌یی برای حکمت عملی در پی خواهد داشت؟»

پاسخ به این پرسشها را بر اساس مبانی حکمت متعالیه و آراء صدرالمتألهین در حوزه مدرکات عقل عملی پی میگیریم.

۱- هستی اعتباری در هستی‌شناسی تشکیکی صدرالمتألهین

هستی‌شناسی صدرالمتألهین هستی‌شناسی‌یی است که ضمن پذیرش اصالت هستی^۱، آن را حقیقتی مشکک میداند^۲. هستی مشکک، هستی واحدی است که در عین وحدتش، دارای تکثر است. در هستی مشکک، وحدت هستی عین هستی، و کثرت هستی نیز عین هستی است، به همین دلیل وحدت هستی، عین کثرت هستی خواهد بود.

فلسفه از دیدگاه صدرالمتألهین دانشی است که موضوع آن «هستی بما هو هستی» و مسائل آن انقسامات «هستی بما هو هستی» است. هستی خارجی و ذهنی، هستی مستقل و رابط، هستی واجب و ممکن، هستی مجرد و مادی، هستی علت و معلول، هستی واحد و کثیر و ... از انقسامات «هستی بما هو هستی» اند. انقسامات «هستی بما هو هستی» بگونه‌یی است که وقتی دو شق یک تقسیم با یکدیگر در نظر گرفته شوند، برابر با تمام هستی خواهند بود، و این برابری بگونه‌یی است که هر هستی‌یی در نظر گرفته شود، از مجموع دو طرف تقسیم بیرون نخواهد بود. بعنوان مثال، وقتی هستی به مجرد و مادی تقسیم

۱. طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۲۰-۱۱۷ و ۱۲۲-۱۲۳؛ همو، رسالة الولاية، ج ۱، ص ۳۴؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۹۳-۹۲؛ همو، رسالة الاعتباریات، ص ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۵۳ و ۱۵۴؛ همو، مجموعه رسائل، ص ۳۴۷-۳۴۶؛ همو، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۰.
۲. همو، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۹۴؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۹۷-۲۹۶؛ همان، ج ۸، ص ۵۴-۵۳؛ همان، ج ۱۴، ص ۹۸-۹۶.
۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۷.
۴. همان، ص ۵۱۲.

میگردد، هستی مجرد و مادی در کنار هم، برابر با تمام هستی خواهند بود و هر هستی‌یی که در نظر گرفته شود یا مجرد خواهد بود یا مادی؛ محال است هستی‌یی وجود داشته باشد که نه مجرد باشد و نه مادی.

تقسیمبندی هستی به هر کدام از اقسام، نشانه پذیرش کثرت در هستی است و کثرتی که در فلسفه صدرالمآلهین پذیرش شده، کثرت تشکیکی است. کثرت تشکیکی هستی مقتضی آنست که اقسام هستی رابطه‌یی تشکیکی با یکدیگر داشته و یکی مرتبه تشکیکی دیگری باشد. بعنوان مثال، اگر هستی به مجرد و مادی تقسیم می‌گردد، هستی مادی مرتبه تشکیکی هستی مجرد است.

تقسیماتی که تاکنون در فلسفه اسلامی از هستی بعمل آمده، جامع و مانع نیست و امکان طرح تقسیماتی دیگر وجود دارد. تقسیم هستی به حقیقی و اعتباری یکی از این موارد که میتواند در فلسفه طرح شده و در مورد آن و احکام آن بحث و بررسی صورت گیرد.^۵ هستی حقیقی هستی‌یی تکوینی است که مربوط به حوزه عمل انسانی نیست و هستی اعتباری هستی است که مربوط به حوزه عمل انسانی بوده و برای رفع نیازهای انسانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. هستی حقیقی و اعتباری در کنار یکدیگر برابر با تمام هستی‌اند بطوریکه هر هستی‌یی که در نظر گرفته شود یا حقیقی است یا اعتباری، و محال است هستی‌یی وجود داشته باشد که نه حقیقی باشد و نه اعتباری.^۶ پذیرش هستی اعتباری بعنوان یکی از اقسام هستی، نشانه تکثر هستی در مراتب حقیقی و اعتباری است، و چون تکثر هستی از دیدگاه صدرالمآلهین تشکیکی است، رابطه بین هستی حقیقی و هستی اعتباری نیز تشکیکی خواهد بود،

■ بر اساس دیدگاه صدرالمآلهین مبنی بر تشکیکی بودن اقسام هستی، هستی اعتباری که یکی از اقسام هستی است، از مراتب هستی حقیقی بوده و رقیقه آن بحساب می‌آید. دیدگاه وی در مورد ذاتی بودن حُسن و قبح، و تأکید بر صدق و کذب پذیری مدرکات عقل عملی، این نتیجه را بدست میدهد که حُسن و قبح و مدرکات عقل عملی دارای بهره‌یی از واقعیت خارجی و نفس الامری هستند.

♦ ♦ ♦ ♦ ♦
یعنی باید هستی اعتباری مرتبه تشکیکی هستی حقیقی باشد^۷، و معنای این سخن آنست که هستی اعتباری نیز بهره‌یی از حقیقت و نفس الامر دارد. رابطه تشکیکی هستی اعتباری با هستی حقیقی، هستی اعتباری را تا جایگاه مرتبه‌یی از مراتب هستی حقیقی تعالی داده و بهره‌یی از حقیقت را برای آن اثبات میکند.

انقسام تشکیکی هستی به حقیقی و اعتباری، زمینه حضور احکام عام هستی در هستیهای اعتباری را فراهم می‌آورد. احکام عام هستی احکامی هستند که همراه با هستی، در سراسر هستی حضور دارند و هر هستی‌یی که در نظر گرفته شود، از آن احکام بهره‌مند خواهد بود. خارجیت داشتن، نفس الامر داشتن و حقیقت داشتن، نمونه‌یی از احکام عام هستی‌اند که هر هستی مفروضی از آنها برخوردار است. بنابراین هستی اعتباری نیز بعنوان یکی از اقسام هستی، دارای خارجیت، نفس الامر و حقیقت خواهد بود.

نشانه حقیقی بودن هستی اعتباری، تأثیری است

۵. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۰.

۶. همو، تحریر رسالة الولاية، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۷. همو، تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۰.

که هستی اعتباری در حوزه حقیقت دارد. بعنوان مثال، بایدهای اخلاقی یا احکام تکلیفی شریعت، بگونه‌یی هستند که انسان اگر به آنها عمل کند به درجات کمالی نائل می‌گردد و اگر آنها را ترک کند، درجات کمالی را از دست می‌دهد. بعبارت دیگر، بایدهای اخلاقی یا احکام تکلیفی شریعت، حداقل بنحو جزء العلة، علت پدید آمدن یک امر حقیقی - همچون کمال و نقص یا ثواب و عقاب - هستند. این مسئله نشانه آنست که این امور دارای بهره‌یی از واقعیت هستند.

هستی اعتباری چیزی در مقابل هستی حقیقی نیست بلکه از مراتب آن بحساب می‌آید، اما بقدری بهره‌مندیش از هستی ضعیف و ناچیز است که قسمی مستقل شمرده شده است. نمونه این نامگذاری را در هستی خارجی و ذهنی نیز میتوان دید؛ فیلسوفان هستی ذهنی را در مقابل هستی خارجی ذکر کرده‌اند، در حالیکه هستی ذهنی فی الواقع از مراتب هستی خارجی است ولی چون در خارجیت خود ضعیف است، آن را گونه‌یی مستقل شمرده‌اند. بنابراین میتوان گفت بر اساس تقسیم تشکیکی مراتب هستی، هستیهای اعتباری مرتبه تشکیکی هستی حقیقی بوده و دارای بهره‌یی از هستی حقیقی است و امری کاملاً ساختگی و مجعول نیست.

۲- هستی اعتباری در حکمت عملی صدرالمتألهین

چنانکه بیان شد، اعتباریات انواع گوناگونی هستند. حسن و قبح افعال، باید و نبایدهای اخلاقی که در نتیجه حسن و قبح تولید می‌گردند، احکام تکلیفی و وضعی که در حوزه‌های فقهی و حقوقی مطرحند، اموری همچون جامعه، نهادها، نظام، ساختارهای

اجتماعی و... از امور اعتباری هستند. صدرالمتألهین در حکمت عملی خود برخی از مفاهیم اعتباری را مورد بحث قرار داده است. تحلیل دقیق آراء او در این موارد، زمینه را برای فهم دیدگاه وی در مورد نحوه هستی اعتباریات فراهم می‌آورد.

۲-۱- هستی حسن و قبح

ملاصدرا در مورد حسن و قبح افعال دیدگاه‌های روشنی ارائه کرده است. اینکه حسن و قبح ذاتی است یا شرعی، اینکه مدرک حسن و قبح عقل نظری است یا عقل عملی، اینکه حسن و قبح متصف به صدق کذب میشود یا نه، اینکه حسن و قبح افعال بطور واقعی ناشی از روابط نفس انسانی است که بین افعال و کمالات نفس انسانی وجود دارد، از جمله مواردی است که مورد توجه صدرالمتألهین قرار گرفته و درباره آنها اظهار نظر کرده است. شرح آراء وی درباره این موارد مبانی‌یی در اختیار مینهد که میتوان بر اساس آنها دیدگاه وی در مورد هستی حقیقی و نفس الامری اعتباریات را استنباط کرد.

از دیدگاه صدرالمتألهین حسن و قبح افعال ذاتی است و بواسطه اعتبار و جعل شارع بوجود نمی‌آید. او حسن و قبحی شرعی را مردود و حتی مخالف شرع میدانند:

گروهی معتقدند... در حسن و قبح افعال هیچ مجالی برای حکم عقل نیست، بلکه چون شارع در ملک خود عمل میکند، عمل خود را حسن میکند [و لذا حسن و قبح شرعی هستند، نه عقلی]... لکن هیچ شکی نیست که این دیدگاه مستلزم بطلان حکمت... و عزل عقل از جایگاه خود... و حتی مستلزم ابطال نقل [و شریعت] است [بهمین دلیل

حسن و قبح اموری ذاتی هستند، نه شرعی]...^۸

او در جای دیگر به اقتضائات ذاتی افعال نسبت به حُسن و قبح اشاره کرده و نه تنها حُسن و قبح را واقعی و نفس‌الامری میداند بلکه احکام تکلیفی، یعنی بایدها و نبایدهای شرعی را هم دارای مطابقی در نفس الامر معرفی میکند:

معنای اینکه این خواص [حُسن و قبح] و احکام [تکلیفی بی همچون وجوب و حرمت و...] برای افعال و اعمال، شرعی هستند، این نیست که آنها فقط در شرایع وضع شده‌اند بدون اینکه مطابق با نفس‌الامری باشند [یعنی بدون اینکه حُسن و قبح، یا وجوب و حرمت واقعیت نفس‌الامری داشته باشد]، کما اینکه برخی اینچنین توهم کرده‌اند، بلکه مراد اینست که انسانهای کامل به این خواص آگاهی دارند و انسانهای ناقص آگاهی آنها در این زمینه ناقص است [و لذا خداوند از طریق انسانهای کامل شریعت را به ما رسانده است تا نسبت به این خواص آگاهی پیدا کنیم و الا این خواص در واقع و نفس‌الامر وجود داشته‌اند].^۹

معنای ذاتی بودن حُسن و قبح اینست که تصور فعلی که قرار است صورت گیرد و تصور حُسن یا قبح، برای تصدیق به حَسَن یا قبیح بودن فعل کافی است. بعنوان مثال، اگر عدالت بدرستی تصور شود و معنای حُسن نیز بدرستی تصور گردد، عقل حکم به حَسَن بودن عدالت میکند، یعنی عقل میفهمد که حُسن، عنوانی واقعی برای فعل عدالت است و این صفت در همان جهان واقع برای این فعل وجود دارد و فعل در همان واقع خود متصف به حُسن میگردد، لذا در ترتب این صفت برای فعل عدالت، اعتبار شارع

یا هر کس دیگر، هیچگونه دخالتی ندارد. بعلاوه، اینکه عقل درک کند که فعل عادلانه حَسَن است یا نه، نیز هیچگونه دخالتی در اتصاف فعل عادلانه به حُسن ندارد. اتصاف فعل به حُسن یا قبح در متن واقع، اثبات‌کننده وجود نفس‌الامر و نحوه‌ی وجود واقعی برای حسن و قبح در جهان خارج است.

تحقق واقعی حُسن و قبح در جهان خارج مستلزم یک رابطه واقعی و نفس‌الامری بین فعل و عنوان حُسن یا قبح است، این رابطه حقیقی بگونه‌ی است که مصالح و مفاسدی که در واقعیت فعل نهفته‌اند، علت پدید آمدن صفت حُسن یا قبح برای فعل هستند، و لذا مادامیکه این مصالح یا مفاسد واقعی در فعل حضور دارند^{۱۰}، بطور واقعی و در عالم واقع، عنوان حُسن یا قبح بر فعل مترتب میگردد و با پایان یافتن آن مصالح یا مفاسد، اتصاف فعل به حُسن یا قبح نیز پایان می‌یابد. صدرالمتألهین در عباراتی به این نکته اشاره میکند:

[حسن و قبح افعال به اعتبار مراتب نفس انسان نیز متفاوت است] افعال شرّ و معاصی از قبیل زنا،... قتل، خوردن مال یتیم و... برای مراتب پست و مرتبه حیوانیت نفس انسان [نه مرتبه نفس ناطقه] خیر و کمال است؛ چون این افعال اموری وجودی هستند و وجود نیز مساوق با خیر است. این افعال، از این حیث که به جنبه حیوانی انسان تعلق دارند، هیچ مدح و ذمّی، نه از جانب عقل و نه از سوی شرع، بر آنها وارد نمیشود، بلکه

۸. ملاصدرا، الواردات القلیبة، ص ۳۸۶؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۴۲.
۹. همو، کسر الاضنام الجاهلیة، ص ۱۵۱-۱۴۹.
۱۰. رک: همو، شرح الأصول الکافی، ج ۲، ص ۴۲۹؛ همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۷۵-۵۷۲؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۴۳۶-۴۲۹.

مدح و ذمّ، تنها به اعتبار مقایسه این اعمال با نفس ناطقه انسان تعلق میگیرد، [نفس ناطقه نفسی است که] راه استکمال و رسیدنش به مراتب عالی، تنها در ترک این افعال و غلبه بر قوای شهوی و غضبی و عدم تأثیرپذیری از قوای دانی و پست است... پس اگر این افعال نسبت به نفس ناطقه انسانی سنجیده شوند، قبح عقلی یا شرعی دارند، اما اگر این افعال نسبت به نفس ناطقه انسانی سنجیده نشوند بلکه نسبت به نفس حیوانی سنجیده شوند، قبح آنها تبدیل به حُسن شرعی یا عقلی خواهد شد... مثلاً در زنا فایده تولید مثل نهفته است... که نسبت به حیوانیت انسان قبیح نیست و ذمی به آن تعلق نمیگیرد،... ولی نسبت به مقام نفس ناطقه و انسانیت انسان و آثار سوئی که این عمل برای نفس ناطقه انسانی دارد و او را از کمال حقیقی باز میدارد، [عقلاً و شرعاً] مذموم است.^{۱۱}

بر اساس این بیان، حُسن و قبح ذاتی که واقعیتی از واقعیات جهان خارج هستند، معلول مصالح و مفاسد هستند، بگونه‌یی که اگر یک فعل (همچون زنا) با مصالح یک قوه سنجیده شود، مثلاً با مصالح نفس ناطقه انسانی سنجیده شود، قبیح خواهد بود و اگر همان فعل با مصالح قوه دیگر سنجیده شود، مثلاً با مصالح قوه شهوی حیوانیه، همان فعل حُسن خواهد شد.

بر این اساس، حُسن و قبح ذاتی دارای یک رابطه نفس الامری و واقعی با مصالح و مفاسد واقعی هستند. این رابطه نفس الامری از سنخ علیت است و این علیت بگونه‌یی است که عقل در مواجهه با مصالح و مفاسد، حکم به حُسن و قبح میکند. حکم عقل به حُسن و قبح در واقع کشف از صفت واقعی خارجی است، بنابراین این حکم نشان دهنده اینست که در

جهان واقع و نفس الامری، حُسن و قبح از صفات واقعیت خارجی هستند.

۲-۲- هستی مدرکات عقل عملی

از دیدگاه صدرالمতألهین عقل به نظری و عملی تقسیم می‌گردد. عقل نظری مدرک کلیات است، مفاهیم کلی‌یی که عقل نظری آنها را درک میکند یا از امور غیر عملی هستند، همچون درک کلی از هست‌ها، و یا از امور عملی هستند، همچون درک کلی حُسن عدالت. از دیدگاه صدرالمتألهین عقل عملی اگرچه مدرک امور عملی - همچون بایدها و حسن‌ها - است اما فقط مدرک مفاهیم جزئی امور عملی است، چرا که مفاهیم کلی امور عملی توسط عقل نظری درک میگردند. صدرالمتألهین در مقام تعریف عقل نظری و عقل عملی به این نکته اشاره میکند که:

برای نفس انسانی از آن جهت که اموری را از مافوق خود قبول میکند و از آن جهت که در مادون خود اثر میگذارد، دو قوه وجود دارد: علامه و عماله. انسان بوسیله اولی [قوه علامه] تصورات و تصدیقات را درک میکند و به حق و باطل در مورد معقولات و مدرکات خود معتقد میشود؛ نام این قوه عقل نظری است. و بوسیله دومی [قوه عماله] صناعات انسانی را استنباط میکند و جمیل و قبیح را در مورد آنچه انجام میدهد و آنچه درک میکند، تشخیص میدهد؛ نام این قوه عقل عملی است... ادراکات کلی توسط نظری [عقل نظری یا همان قوه علامه] درک میشوند و ادراکات جزئی مربوط به حوزه عمل، توسط عملی [عقل عملی یا همان قوه

۱۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷،

ص ۱۴۰-۱۳۹.

عمّاله [درک میگردند. پس برای نفس انسانی دو قوه وجود دارد، نظری و عملی، قوه نظری برای [درک] صدق و کذب است و قوه عملی برای [درک] خیر و شر، قوه نظری برای [درک] واجب و ممکن و ممتنع است و قوه عملی برای [درک] جمیل و قبیح و مباح.^{۱۳}

بر اساس این عبارت، نفس انسانی دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری مدرک کلیات است، حتی اگر کلیات از امور عملی باشند؛ بعنوان مثال، مفهوم کلی حُسن و قبح که از امور عملی هستند، باید توسط عقل نظری درک گردند. از سوی دیگر، بر اساس این بیان صدرالمتألهین، مدرکات عقل نظری حتی اگر از امور عملی باشند به صدق و کذب متصف میگردند و لذا مفهوم کلی حُسن و قبح باید متصف به صدق و کذب گردد و از آنجا که صدق بمعنای مطابقت با جهان خارج است، اتصاف حُسن و قبح به صدق و کذب نشان دهنده اینست حُسن و قبح دارای مطابقتی در جهان خارج هستند و الا هرگز متصف به صدق و کذب نمیشدند. چون در این عبارت به این نکته اشاره شده که همه مفاهیم کلی - مربوط به حوزه عمل باشند یا نباشند - قابل صدق و کذب هستند، معلوم میشود که از دیدگاه صدرالمتألهین همه مفاهیم کلی عملی دارای نفس الامری در جهان خارج هستند و اعتباری و ساختگی محض نیستند.

آنچه در این عبارت ممکن است باعث ابهام شود اینست که صدرالمتألهین وظیفه عقل عملی را درک حُسن و قبح معرفی کرده و به اتصاف آنها به صدق و کذب اصلاً اشاره‌ی نداشته است. برای برطرف شدن این ابهام لازم است به این نکته توجه شود که صدرالمتألهین کار عقل عملی را درک مدرکات جزئی

میداند. بعنوان مثال، درک حُسن و قبح جزئی کار عقل عملی خواهد بود. از سوی دیگر، چون از دیدگاه ایشان کلی حُسن و قبح، قابل صدق و کذب هستند، حتماً باید مفهوم جزئی حُسن و قبح نیز صدق و کذب بپذیرند، چراکه معنا ندارد یک مفهوم در صورت کلی بودن، صدق و کذب بپذیرد ولی در صورت جزئی بودن، صدق و کذب نپذیرد.

بر این اساس، در نگاهی دقیقتر به دیدگاه‌های صدرالمتألهین معلوم میشود که مدرکات عقل عملی همچون مدرکات عقل نظری، به صدق و کذب متصف میگردند، ضمن اینکه اگر در عبارت مذکور خوب دقت شود، روشن خواهد شد که صدرالمتألهین هرگز صدق و کذب پذیری مدرکات عقل عملی را نفی نکرده و فقط به این نکته اشاره کرده که کار عقل عملی درک مفاهیم جزئی عملی است. بنابراین، از این عبارت میتوان استنتاج کرد که هم مفاهیم کلی از امور عملی که مدرک عقل نظری هستند صدق و کذب میپذیرند و هم مفاهیم جزئی از امور عملی که مدرک عقل عملی هستند، صدق و کذب میپذیرند. صدرالمتألهین خود بر این نکته تاکید دارد:

برای نفس به اعتبار اینکه چیزی را از مافوق خود قبول میکند و به اعتبار اینکه در مادون خود فعلی را انجام میدهد، دو قوه هست، علامه و عمّاله. بوسیله قوه اول تصورات و تصدیقات درک میشوند و حق و باطل در مورد آنچه درک میشود و در مورد آنچه تعقل میشود، تشخیص داده میشود. نام این قوه عقل نظری است. این قوه از ملائکه جانب راست انسان میباشد. بوسیله قوه دوم، صناعات انسانی استنباط میگردند و قبیح و جمیل در مورد فعل و ترک تشخیص

۱۳. همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۲۴۰.

داده میشود، نام این قوه عقل عملی است. این قوه از ملائکهٔ جانب چپ انسان میباشد... کلیات [خواه از امور عملی باشند و خواه از امور غیر عملی] را عقل نظری درک میکند و جزئیات از امور عملی را عقل عملی.^{۱۳}

با توجه به آنچه که در توضیحات عبارت قبل ذکر گردید، میتوان از این عبارت استنباط کرد که مدرکات عقل عملی علاوه بر اینکه متصف به حُسن و قبح میگردند، متصف به صدق و کذب نیز میشوند، چراکه وقتی مفاهیم کلی از امور عملی متصف به صدق و کذب گردند حتماً مفاهیم جزئی از همان امور نیز دارای این قابلیت خواهند بود.

ملاصدرا در مبدأ و معاد بطور مفصل به خصوصیات عقل نظری و عملی اشاره میکند:

اخص خواص انسان، تصور معانی عقلی است که آن معانی مجرد کامل از ماده دارند، و تمسک به تصورات و تصدیقاتی که از معلومات عقلی هستند برای شناخت مجهولات... انسان میتواند هم در امور جزئی و هم در امور کلی تصرف داشته باشد. اما تصرف در امور کلی فقط از مقولهٔ اعتقاد است [یعنی صرفاً درک یک مفهوم کلی است] بدون اینکه بتواند سبب تحقق یک فعل خاصی بشود، مگر اینکه به درک امور کلی، درک امور جزئی هم ضمیمه گردد [در این صورت درک میتواند سبب برای حصول یک فعل خاص گردد]. بنابراین، برای انسان دو قوه وجود دارد: قوه‌یی که مختص به آراء کلی و اعتقادات [یعنی مفاهیم کلی، خواه مفاهیم کلی از امور عملی باشند و خواه از امور غیر عملی] است و قوه‌یی که مختص به تفکر در امور جزئی است، البته امور جزئی‌یی که در مورد فعل و ترک، منفعت و

مضرت، جمیل و قبیح، و خیر و شر است. حصول [یک اعتقاد و درک جزئی که سبب تحقق یک عمل خاص میگردد] تابع یک نوع قیاس است که غایتش یک درک در مورد امر جزئی [از امور عملی] است که [آن درک جزئی از امور عملی] در زمرهٔ ممکنات قابل تحقق است، زیرا معنا ندارد امور ضروری و مستحیل، موجود یا معدوم گردند... برای تشکیل این قیاس نیاز به قوه‌یی است که بتواند کلی را درک کند تا بتواند کبریات کلی این قیاس را بیان کند.

[همچنین] این قیاس نیاز به قوه‌یی دارد که درک جزئی داشته باشد تا صغرای قیاس را بیان کند تا اینکه در نهایت نتیجه‌یی حاصل گردد [که بتواند سبب حصول یک فعل خاص گردد. و لذا قیاس یا همان استدلال بر یک فعل، هم نیاز به عقل نظری دارد که کبری را بیان کند و هم نیاز به عقل عملی دارد که صغری را تأمین کند]، بنابراین نفس انسانی دارای دو قوه است، قوهٔ نظری و قوهٔ عملی. قوهٔ نظری برای صدق و کذب است و قوهٔ عملی برای خیر و شر در جزئیات. قوهٔ نظری برای واجب و ممکن و ممتنع است و قوهٔ عملی برای درک جمیل و قبیح و مباح.^{۱۴}

در این عبارت علاوه بر تعریف عقل نظری و عملی، بر این نکته تأکید شده است که عقل عملی یا همان قوهٔ عماله، وقتی میتواند زمینهٔ انجام و تحقق یک فعل را فراهم آورد که درک جزئی از امور عملی داشته باشد. سر اینکه قوهٔ عماله باید مدرک جزئیات باشد، اینست که افعال اموری جزئی و متشخص هستند، زیرا هر چیزی که در خارج تحقق دارد یا میخواهد در

۱۳. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۳۲-۸۳۱.

۱۴. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۶.

خارج تحقق پیدا کند، باید امری جزئی و مشخص باشد. عبارت دیگر، وجود مادامیکه تشخیص پیدا نکرده باشد، محال است تحقق پیدا کند و تشخیص پیدا کردن بمعنای جزئی شدن است. به همین دلیل تا یک درک جزئی از فعل وجود نداشته باشد قوه عماله نمیتواند فعل جزئی را بوجود آورد، ولذا قوه عماله ابتدا درک جزئی پیدا میکند و بعد، امکان تحقق فعل بوجود می‌آید.

حال باید به این نکته توجه داشت که جزئی بودن مدرکات عقل عملی منافاتی با اینکه مدرکات عقل عملی صدق و کذب بپذیرند، ندارد. در واقع، تأکید صدرالمتألهین بر اینکه عقل عملی مدرک امور جزئی از حُسن و قبح یا خیر و شر است، از این جهت است که تا درک جزئی از این امور حاصل نگردد، اساساً تحقق عمل جزئی محال خواهد بود، نه اینکه صدق و کذب پذیری مدرکات عقل عملی نفی گردد؛ بلکه بر اساس اینکه مفاهیم کلی عقل عملی صدق و کذب بپذیرند، حتماً باید مفاهیم جزئی آنها هم صدق و کذب بپذیرند.

در عبارت فوق، صدرالمتألهین به این مسئله اشاره کرده که درک جزئی از امور عملی بواسطه یک قیاس بوجود می‌آید. از طریق تأمل در خصوصیات این قیاس نیز میتوانیم صدق و کذب پذیری مدرکات عقل عملی را از عبارات صدرالمتألهین استنباط کنیم، لکن برای اینکه خصوصیات این قیاس را بیان کنیم به عبارت دیگری از صدرالمتألهین اشاره میکنیم که بنقل از بوعلی سینا، خصوصیات این قیاس را بوضوح بیان کرده است:

انسان یک تصرف در امور جزئی دارد و یک تصرف در امور کلیه. امور کلیه اعتقادی بیش نیستند ولو اینکه در مورد امور عملی باشند... از این اعتقاد بتنهایی هرگز فعل صادر نمیگردد... چراکه کلی مختص به یک شیء خاص دون

شیء دیگر نیست... به همین دلیل، انسان باید دارای قوه دیگری باشد که در امور جزئی فکر میکند، امور جزئی‌هایی که مربوط به فعل و ترک، منافع و مضار، جمیل و قبیح، خیر و شر هستند. درک جزئی در این موارد بواسطه قیاس و تأمل صورت میگیرد، این قیاس میتواند صحیح [حق] باشد و میتواند سقیم باشد [باطل].^{۱۵}

در انتهای عبارت فوق بوضوح این نکته بیان میگردد: قیاسی که منتهی به درک جزئی از امور عملی میشود و زمینه را برای انجام عمل فراهم می‌آورد، متصف به صحت و سقم یا حق و باطل میگردد. این اتصاف بمعنای آنست که نتیجه و مقدمات این قیاس دارای صدق و کذب هستند، ولذا بطور یقینی میتوان گفت، از دیدگاه صدرالمتألهین مدرکات عقل عملی نیز صدق و کذب بپذیرند.

صدق و کذب پذیری امور عملی – چه وقتی که کلی و از مدرکات عقل نظری هستند و چه وقتی که جزئی و از مدرکات عقل عملیند. نشان دهنده اینست که این سلسله از مفاهیم، در جهان خارج دارای مطابق و نفس الامر هستند و چنین نیست که امور ساختگی و مجعول محض توسط انسان باشند. بعنوان مثال، بر اساس بیانات صدرالمتألهین میتوان گفت حُسن و قبح که از امور عملیند، از جمله ادراکاتی هستند که در واقعیت خارجی تحقق دارند، یعنی فعل در جهان خارج بطور واقعی دارای صفت حُسن یا قبح است، بهمین دلیل حُسن و قبح، قابلیت صدق و کذب را پیدا میکنند؛ ممکن است فعلی که عنوان حُسن به آن نسبت داده میشود در واقعیت خارجی دارای حُسن باشد و ممکن است دارای قبح باشد.

۱۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۱۰-۱۰۹.

اتصاف حُسن و قبح به صدق و کذب، از یکسو اثبات کننده این مدعاست که حُسن و قبح دارای نفس الامر بوده و حظی از واقعیت دارند و امور ساختگی محض نیستند، و از سوی دیگر، اثبات کننده این مدعاست که گزاره‌های اخلاقی که محمول آنها حُسن یا قبح است – همچون «عدالت حَسَن است» – گزاره‌های اخباری، نه انشایی، چراکه بتعبیر صدرالمتألهین، حُسن و قبح، صدق و کذب می‌پذیرند و این خصوصیت از خصوصیت‌های گزاره‌های اخباری است.

۲-۳- هستی‌اعتباریات اجتماعی

اعتبارات اجتماعی یکی دیگر از مدرکات عقل عملی هستند که بر اساس فلسفه صدرالمتألهین، میتوان برای آنها بهره‌یی از حقیقت نفس‌الامری در نظر گرفت. در واقع، مصالح اجتماعی انسانها با اعتبارات اجتماعی رابطه نفس‌الامری دارند، ولذا اگر انسانها آنها را اعتبار و جعل نکنند، باز هم دارای واقعیتی در نفس‌الامر خواهند بود. مثلاً، مصالح زندگی دنیوی انسان بگونه‌یی است که تا جامعه نباشد آن مصالح تأمین نمی‌گردد. حال، حتی اگر اجتماع انسانی تشکیل نگیرد و جامعه جعل و اعتبار نشود، باز هم این سخن صادق است که جامعه تأمین کننده مصالح زندگی دنیوی انسان است. این نشان می‌دهد که جامعه دارای بهره‌یی از واقعیت است و یک اعتبار محض نیست. اگر جامعه یک امر ساختگی محض بود، باید پیش از اینکه تحققی ساختگی پیدا کند، هیچگونه معنایی نداشته باشد، در حالیکه جامعه پیش از تحقق و جعل نیز دارای معنا بوده و در معنای خود نیز با انسان و تأمین نیازهای اجتماعی او مرتبط است. همین مسئله نشان دهنده تحقق جامعه در موطن نفس‌الامر است.

مؤید این مدعا، دیدگاه‌هایی است که برخی

فیلسوفان نوصدراایی معاصر، همچون مطهری^{۱۶} و جوادی آملی^{۱۷}، در مورد هستی‌جامعه بیان کرده‌اند. آنها جامعه را بمثابة امری حقیقی پذیرفته و برای آن نفس‌الامر واقعی قائل شده‌اند.

۳- تفکیک هستی‌شناختی بین اعتباریات

نگاه صدراایی، برخی فیلسوفان معاصر را بر آن داشته که هستی واقعی را نه تنها به جامعه بلکه به هر نوع اعتبار برآمده از شرع و عقل برهانی، نسبت دهند. از این منظر، اعتباریات شرعی و عقلی، متکی به واقعیاتی یقینی و برهان‌پذیر هستند^{۱۸}. این اعتباریات نه تنها متکی به واقعیات خارجی و نفس‌الامری هستند، بلکه خود جزئی از واقعیات خارجی و موجودی از موجودات نفس‌الامریند، در حالیکه اعتباریات وهمی، اعتباریات محضی هستند که هیچ واقعیتی و رای وهم انسانی ندارند^{۱۹}.

بر پایه این نگاه صدراایی، اعتباریات شرعی و اعتباریات عقل برهانی، در نظام تشکیکی جهان هستی، مرتبه تنزل یافته موجودات حقیقی هستند^{۲۰}. این رابطه تشکیکی اقتضا میکند که واقعیت هستی وقتی از مراتب متعالی تجلی کند، تبدیل به اعتباریاتی شرعی و عقلی گردد، و اعتباریات شرعی و عقلی اگر به مراتب متعالی هستی صعود کنند، تبدیل به تکوینات موجود در عالم هستی شوند. بنابراین اگر گفته میشود اعتباریات شرعی و عقل برهانی «دارای هستی اعتباری هستند»، از آنروست که آنها بهره‌یی

۱۶. مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۳۶؛ همان، ج ۱۳، ص ۶۲۳-۶۲۰.

۱۷. جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۳۲۵.

۱۸. همو، شریعت در آئینه معرفت، ص ۲۴۲-۲۴۱.

۱۹. همو، تسنیم، ج ۱۳، ص ۵۶۵-۵۶۳.

۲۰. همو، تحریر رساله الولاية، ج ۱، ص ۱۱.

ضعیف از هستی حقیقی دارند و تنها هنگام سنجش آنها با حقایق، به آنها اعتباری گفته میشود و در صورتی که بخودی خود لحاظ گردند، این اعتباریات، حقیقتی از حقایق جهان خارجی خواهند بود^{۲۱}، همچون وجود ذهنی؛ وجود ذهنی وقتی با وجود خارجی سنجیده میشود، به آن وجود ذهنی گفته میشود و وقتی بدون مقایسه با خارج سنجیده شود، موجودی از موجودات جهان خارج است.

نتیجه اینکه، از منظر صدرایی به هستی اعتباریات، اعتباریات شرعی و عقل برهانی دارای هستی نفس الامری خواهند بود، بخلاف اعتباریات ساخته‌وهم.

۴- نتایج روش‌شناختی تفکیک هستی‌شناختی اعتباریات

تبیینی که از هستی اعتباریات ارائه میگردد تأثیر مستقیم بر روشهایی دارد که در دانشهای متکی به اعتباریات بکار گرفته میشوند، بویژه حکمت عملی. علامه طباطبایی معتقد است اگرچه غایات اعتباریات میتوانند واقعی باشند، اما خود اعتباریات فاقد هرگونه هستی‌یی در جهان خارج یا نفس الامر بوده و تنها در افق ذهن یا موطن عقل عملی انسان از هستی برخوردارند^{۲۲}. بر این اساس، گزاره‌های متشکل از اعتباریات، گزاره‌هایی فاقد مطابق در جهان خارج، فاقد نفس الامر، فاقد صدق‌پذیری و فاقد یقین‌پذیری هستند، ولذا گزاره‌هایی از سنخ مشهورات یا مسلماتند^{۲۳}.

لازمه روش‌شناختی این تبیین از هستی اعتباریات، برهان‌ناپذیری آنها و جایگزینی روشهای جدلی در حوزه اعتباریات است^{۲۴} و بتبع آن، چون حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن) از اعتباریات بحث میکند، از برهان‌پذیری محروم شده و چاره‌ی جز روی آوردن به روشهای جدلی نخواهد داشت که یک تنزل

روش‌شناختی شمرده میشود. این در حالی است که در سنت فیلسوفان مسلمان، حکمت عملی امتدادی از حکمت نظری بوده و همچون حکمت نظری متکی به روشهای برهانی است.

اما در صورتی که هستی اعتباری با نگاهی صدرایی تحلیل شود و بر اساس اصل تشکیک و تحلیل صدرایی از مدرکات عقل عملی تبیین گردد و نفس الامر در افق ذهن محبوس نگاه داشته نشود، اعتباریات نیز بهره‌مند از هستی خارجی و نفس الامری خواهند بود. بنابراین راه برای برهان‌پذیری اعتباریات^{۲۵} و بتبع آن، برهان‌پذیری حکمت عملی بازخواهد بود و این حوزه از حکمت محکوم به روشهای جدلی نخواهد شد. آنگاه در زمانه حاضر نیز میتوان سخن از حکمت عملی برهانی بمیان آورد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش با تکیه بر اصول فلسفه صدرایی و روی آوردن به تحلیل دیدگاه‌های صدرالمآلهین در حوزه حسن و قبح و مدرکات عقل عملی، و نیز توجه به آراء فیلسوفان نو صدرایی معاصر که برآمده از روح فلسفه متعالیه هستند، به نتایج ذیل دست یافت:

۱. تقسیم هستی به حقیقی و اعتباری میتواند یکی از تقسیماتی باشد که در فلسفه اسلامی مورد بحث قرار میگیرند.

۲. بر اساس دیدگاه صدرالمآلهین مبنی بر

۲۱. همو، سخنرانی در کنگره آخوند خراسانی.

۲۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۹۸-۹۶؛ همان، ج ۷، ص ۱۲۰ و ۲۹۷-۲۹۶؛ همان، ج ۸، ص ۵۴-۵۳.

۲۳. همو، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۵۹.

۲۴. همانجا؛ همو، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۱۶.

۲۵. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۲۹۴؛ همو، تسنیم، ج ۱۰، ص ۶۲۱؛ همان، ج ۱۳، ص ۵۶۳؛ همو، فلسفه حقوق بشر، ص ۲۴۴.

تشکیکی بودن اقسام هستی، هستی اعتباری که یکی از اقسام هستی است، از مراتب هستی حقیقی بوده و رقیقه آن بحساب می‌آید.

۳. دیدگاه صدرالمতألهین در مورد ذاتی بودن حُسن و قبح، و تأکید بر صدق و کذب پذیری مدرکات عقل عملی، این نتیجه را بدست می‌دهد که حُسن و قبح و مدرکات عقل عملی دارای بهره‌ی از واقعیت خارجی و نفس الامری هستند.

۴. هستی واقعی و نفس الامری که برای اعتبارات اثبات گردید، اولاً ناظر به اعتبارات اخلاقی، فقهی، حقوقی و اجتماعی است نه اعتبارات مربوط به حوزه زبان که ناظر به رابطه لفظ با معنا هستند. ثانیاً، این اعتبارات در صورتی که از طریق شرع و عقل برهانی بدست آمده باشند، دارای هستی واقعی و نفس الامری می‌باشند، وگرنه ممکن است بهره‌ی از واقعیت خارجی نداشته و اوهامی بیش نباشند.

۵. بهرمندی هستی اعتباری از واقعیت خارجی و نفس الامری، حکمت عملی را از فرو غلطیدن در روشهای جدلی حفظ کرده و امکان جریان روشهای برهانی در این حوزه از حکمت را حفظ خواهد کرد.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- ، تحریر رساله الولاية، قم، اسراء، ۱۳۹۳.
- ، تسنیم، ج ۱۰، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- ، تسنیم، ج ۱۳، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- ، جامعه در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
- ، سخنرانی در کنگره آخوند خراسانی، در تاریخ ۱۳۹۰/۹/۲۶، در: www.esra.ir
- ، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- ، شریعت در آئینه معرفت، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- ، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه رئالیسم، قم،

بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

-----، الرسائل التوحیدية، بیروت، مؤسسه النعمان، بی‌تا.

-----، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۰ق.

-----، ترجمه تفسیر المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.

-----، رسالة الاعتباریات، در: رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.

-----، رسالة الولاية، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.

-----، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، قم، نشر باقیات، ۱۴۲۸ق.

-----، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، بکوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

-----، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الواردات القلبية فی معرفة الربوبية، تصحیح، تحقیق و ترجمه احمد شفیعیها، در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.

-----، شرح الاصول الکافی، ج ۲، تصحیح و تحقیق سیدمهدی رجایی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.

-----، کسر الاصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.