

بررسی استدلال ابن‌سینا در الهیات شفا

بر عرض بودن وحدت

محمدهادی توکلی*

چکیده

بر اساس گزارشهای ارسطو، عده‌یی از فیلسوفان یونان باستان «واحد» را جوهری مستقل می‌پنداشتند که در نسبت با سایر جواهر، نقش علی دارد. ارسطو با تبیین «محمول» بودن «واحد» و نیز بیان تالیهای فاسد مترتب بر نظریه یادشده، بر ابطال آن کوشیده است. ابن‌سینا نظریه جوهر بودن واحد و نقدهای ارسطو بر آن را در مباحث الهیات از کتاب الشفاء بتفصیل مورد بررسی قرار داده و برخلاف ارسطو، به صرف «محمول» دانستن «واحد» بسنده نکرده بلکه از طریق یک استدلال غامض و مفصل، سعی نموده عرض لازم بودن «وحدت» را بعنوان مبدأ اشتقاق «واحد» به اثبات برساند. استدلال ابن‌سینا از جهاتی متعدد نقدپذیر است که مهمترین انتقاد وارده بر آن خلط میان عروض مقولی و عروض تحلیلی است. وحدت صرفاً عرض تحلیلی است و استدلال ابن‌سینا نمیتواند عرض مقولی بودن وحدت را اثبات نماید.

کلیدواژگان: وحدت، عرض، جوهر، محمول، ابن‌سینا، الهیات شفا.

مقدمه

بحث از چیستی وحدت و مسائل مربوط به آن در نخستین مراحل فلسفه یونانی حضوری چشمگیر دارد، تاجاییکه اغلب مورخان فلسفه مسئله واحد و کثیر را محور اصلی فلسفه یونان معرفی نموده‌اند (کاپلستون ۱۳۸۰: ۹۲).^(۱) در میان مسائلی که درباره واحد و کثیر مطرح شده است، ارسطو مسئله جوهر بودن واحد را - در کنار مسئله جوهر بودن موجود (وجود) - مسئله‌یی پیچیده‌تر از سایر مسائل دانسته و در راستای شناخت حقیقت، یافتن پاسخ برای آن را بسیار ضروری دانسته است (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۰۹). گویا تأکید ارسطو بر این مسئله ناشی از رواج گسترده نظریه جوهر بودن واحد و نظریه علت بودن واحد و سایر اعداد نسبت به جواهر عالم بوده، چراکه بطور مکرر و در مواردی متعدد از کتابهای آلفای بزرگ، بتا، زتا،

* استادیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ mhtavakoli@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.3.5.6

یوتا، مو و نو متافیزیکه به آراء فیثاغوریان، افلاطون و اسپوسیپوس در مورد جوهریت واحد و علیت آن نسبت به جواهر، اشاره کرده است.^(۲) ارسطو نظریه جوهریت واحد و علت بودن آن نسبت به جواهر را مردود دانسته و به نقد اندیشه‌های فیلسوفان مذکور پرداخته است. استدلالهای او را میتوان در قالب معارضه (= اثبات کلیت واحد و محمول عام بودن آن)^(۳) و دو نقض (= لزوم تالی فاسد نفی کثرات)^(۴) و نیز لزوم مشترک لفظی بودن واحد (همان: ۶۳)) سامان داد. با نفی جوهر بودن واحد، اعدادی که متشکل از واحدها هستند نیز بهره‌ی از جوهریت نخواهند داشت^(۵) و بر این اساس، نه واحد و نه اعداد متشکل از آن، نمیتوانند علت جواهر باشند (همان: ۱۱۱-۱۱۰).^(۶)

مقایسه آنچه ابن سینا در الهیات شفا در مورد وحدت بیان کرده^(۷)، با آنچه ارسطو در متافیزیک مطرح نموده است، نشان میدهد که اکثر مطالب ابن سینا در اینباره، توسعه و بسط، بازخوانی و نیز تجدید نظر در نحوه تنظیم و ارائه نظریات ارسطوست. علاوه بر مسئله علیت وحدت نسبت به جواهر، مسائلی همچون: چرایی طرح وحدت در مابعدالطبیعه (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۲۹-۱۲۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۶)، تبیین چیستی وحدت (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۸۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۵-۱۰۴)، بررسی نسبت وجود و وحدت (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۲۴، ۳۱۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۶، ۱۰۳، ۳۰۳؛ همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۶۸، ۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۴۹۳)^(۸)، بیان لازمیت عام وحدت بسان وجود (ارسطو،

۱۳۹۰: ۱۲۴، ۳۱۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۴؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۹)، اشتراک معنوی وحدت (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۸۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۸)، نحوه شناخت وحدت و کثرت (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۸۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۵)، چگونگی تقابل واحد و کثیر (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۹۵-۳۹۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۳۳-۱۲۶)، داخل نبودن واحد تحت مقولات (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۸۳)^(۹) و معرفی اقسام واحد (همانجا؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۳-۹۷) از جمله مواردی هستند که در متافیزیک و الهیات شفا مطرح شده‌اند. در موارد مذکور، تأثیر ابن سینا از ارسطو کاملاً مشهود است، در عین حال، مسائل مطروحه در الهیات شفا نسبت به متافیزیکه منظم، منسجم و همراه با اجتهادات فلسفی ابن سینا مطرح شده‌اند، بطوریکه بررسی هر یک از موارد یاد شده و بیان تمایز دیدگاه ابن سینا از ارسطو، مجالی مستقل میطلبد و البته باید توجه داشت که برخی از مسائل مربوط به وحدت، همچون تبیین چگونگی اطلاق وحدت بر خداوند، از ویژگیهای فلسفه ابن سیناست که در فلسفه ارسطو موضوعیت ندارند.^(۱۰)

مسئله اصلی این نوشتار، تبیین و بررسی دیدگاه ابن سینا درباره عرض بودن وحدت است. بنظر میرسد او در الهیات شفا و الهیات نجات، در رد نظریه علیت واحد و اعداد نسبت به جواهر، تنها به اثبات اینکه واحد صرفاً محمول است، بسنده نکرده بلکه برخلاف ارسطو که به صرف محمول بودن واحد بسنده نموده است، از طریق اثبات عرض بودن وحدت، تلاش میکند نظریه مذکور را ابطال کند.

فردا میرسد

تصریح به عرض بودن وحدت در آثار فیلسوفان مسلمان پیش از ابن سینا بچشم نمیخورد؛ فقط کندی به عرض بودن وحدت در مورد غیر خداوند تصریح کرده است (کندی، بی تا: ۱۰۴) (۱۱) اما اینکه مقصود کندی از عرض، امری در مقابل جوهر باشد یا بمعنای امر عرضی، چندان روشن نیست (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۰۴). پس از ابن سینا، استدلالهای وی در اثبات عرض بودن وحدت مورد قبول حکمایی نظیر بهمنیار، لوکری، فخر رازی، قطب‌الدین شیرازی، ابن کمونه و نجم‌الدین کاتبی قرار گرفت (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۶۶؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۸۰؛ رازی، ۱۴۱۱ الف: ۱/ ۸۶-۸۸؛ همو، ۱۹۸۶: ۲/ ۳۱؛ بغدادی، ۱۴۰۲: ۲۶۹؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۳۴-۵۳۵؛ کاتبی، ۱۳۵۳: ۱۲۰).

ابن سینا در منطق شفا با بیان اینکه «وحدت از امور زائد بر ماهیت است و عرض است و بهمین دلیل، عدد که مجموعه وحدات است نیز عرض است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۱۶) اذهان مخاطبان خود را برای پذیرش حکم به عرض بودن وحدت آماده میسازد و سپس در الهیات شفا، پس از تبیین نظریاتی که در مورد جوهر بودن واحد و علت بودن آن نسبت به جوهر (همو، ۱۴۰۴ الف: ۹۵) (۱۲) و بلکه نظریه اصالت وحدت (۱۳)، مطرح شده است، از طریق اثبات عرض بودن وحدت، تلاش میکند این نظریه‌ها را ابطال نماید. او در الهیات نجات نیز پس از حکم به عرض بودن عدد، سه استدلال در اثبات عرض بودن وحدت مطرح کرده است. در این نوشتار ما تنها به تحلیل

و بررسی استدلال او در الهیات شفا میپردازیم.

استدلال ابن سینا بر عرض بودن وحدت

ظاهر آنست که ابن سینا در راستای اثبات عرض بودن وحدت، بر اساس اینکه عرض باید دارای سه شاخصه باشد - ۱) موجود در جوهر باشد؛ ۲) جزء جوهر نباشد، اعم از جزء (صورت و ماده) و جزئی (فصل و جنس)؛ ۳) مفارق از جوهر موجود نباشد - سعی میکند تحقق این شاخصه‌ها را در وحدت نمایان سازد.

اثبات موجود بودن وحدت در جوهر

مقدمه اول: وحدت (به حمل ذو هو) هم بر جوهر حمل میشود و هم بر اعراض.

مقدمه دوم: جوهر (نه به حمل هو هو و نه به حمل ذو هو) وصف عرض قرار نمیگیرد.

نتیجه: وحدت، جوهر نیست.

ابن سینا این استدلال را در الهیات نجات برای اثبات عرض بودن وحدت کافی دانسته، اما در الهیات شفا به این مقدار بسنده نکرده و سعی دارد تحقق سه شاخصه مزبور در مورد وحدت را اثبات کند. بر همین اساس، وی در این بخش از استدلال، که در آن از موجود بودن وحدت در جوهر سخن بمیان آورده، در واقع در پی اثبات این نکته بوده که «وحدت محمول بر جوهر» جوهر نیست، پس موجود در «جوهر» است.

اثبات عدم جزئی بودن وحدت در نسبت با جوهر

وحدت از ذاتیات جوهر (=جنس یا فصل) نیز

فردنامه
اصول

نیست، زیرا وحدت در ماهیت هیچیک از جواهر داخل نیست (همان: ۱۴۰۴ الف: ۱۰۶).^(۱۴)

استدلال بر عدم مفارقت وحدت از جوهر

در فلسفه ابن سینا تمامی موجودات، غیر از خداوند متعال، داخل در مقوله جوهر یا یکی از عوارض هستند و از آنجاییکه وحدت، واجب الوجود نیست تا بعنوان امری فرامقوله تلقی گردد، این پرسش پیش می‌آید که چرا برای ابن سینا، موجود بودن وحدت در جوهر و عدم جزء بودن وحدت برای جوهر - که بر عدم داخل بودن وحدت تحت مقوله جوهر دلالت دارند - در حکم به عرض بودن وحدت کفایت نمیکند و او در استدلال خود سعی کرده عدم مفارقت وحدت از جوهر را اثبات نماید؟

در پاسخ میتوان گفت ابن سینا تنها درصدد اثبات عرض بودن وحدت نبوده بلکه مطلوب او اثبات عرض لازم بودن وحدت (= عدم مفارقت وحدت خاص یک جوهر از آن) است. او پیش از تقریر استدلال خود، مدعی لازم بودن واحد شده است^(۱۵) و همچنین، در پایان بخش اول از استدلال - چنانکه در ادامه خواهیم دید - به «عدم قوام وحدت بدون جوهر» تصریح میکند: «فقد بان أن الوحدة ليس من شأنها أن تفارق الجوهر الذي هي فيه» (همان: ۱۰۸). در پایان بخش دوم استدلال نیز بر عدم مفارقت وحدت از جوهری که محل آن است، تأکید کرده و به رد این اشکال که «عدم مفارقت محمول، دال بر عرضیت آن نیست»، می‌پردازد (همان: ۱۱۰-۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۶۵). بوعلی در نهایت میگوید: «فقد بينا أن الوحدة

غير داخله في حد جوهر أو عرض، بل نسبة لازم عام» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۹). بر این اساس، از آنجاییکه صرف موجود بودن یک امر در جوهر و جزء نبودن آن، در اثبات عرض لازم بودن آن امر کافی نیست، ابن سینا بر عرض لازم بودن وحدت استدلال کرده است. استدلال وی چنین است:

وحدت - که بمعنای «لا یتقسم» است - نمیتواند مفارق از جوهر موجود باشد، چراکه در اینصورت یا بثنهائی و بدون هیچ امری محقق است، یا همراه با امری دیگر.

- فرض اول ممتنع است، زیرا تحقق وحدت بمعنای موجودیت آن است و بهمین دلیل باید دست‌کم همراه با وجود باشد و بر آن حمل شود.^(۱۶)

- فرض دوم، وجودی که همراه با وحدت محقق است نیز به دو صورت قابل تصویر است: الف) یا در خارج مغایر با وحدت است و حمل وحدت بر «آن وجود»، بعنوان حمل امری خارج از آن وجود، بر آن است و آن وجود موضوع آن است،

ب) یا در خارج عین وحدت است و حمل وحدت بر «آن وجود»^(۱۷)، حمل امر خارج از آن وجود بر آن نیست و آن وجود موضوع خارجی برای آن نیست.

در ادامه، دو صورت (الف) و (ب) را در قالب دو بخش بررسی میکنیم.

بخش اول

در (الف) یعنی در فرض تغایر خارجی وحدت و وجود، وجود مقارن با وحدت یا

(الف-۱) عرض است؛ که در این صورت وحدت بر یک عرض، عارض شده است و عرض در تحقق خارجی چاره‌ی جز وجود در موضوع جوهری ندارد.^(۱۸)

یا جوهر است که در این صورت، یا (الف-۲) وحدتِ مقارن با آن وجود جوهری، قابلِ مفارقت از آن نیست. در چنین حالتی صورت عرض لازم بودنِ وحدت پذیرفته شده است، زیرا طبق فرض، وجود هم موضوعِ خارجیِ وحدت است و هم جوهر است، پس با قبول عدم مفارقت وحدت از آن، عرض لازم بودنِ آن پذیرفته شده است.

(الف-۳) یا وحدتِ مقارن با آن وجود جوهری، قابلِ مفارقت از آن هست. در این حالت، طبق فرض اولیه - یعنی مقارنت وحدت با وجودی که جوهر است - وحدت باید بر جوهر دیگری وارد گردد و مقارن آن شود. حال، از آنجاییکه محال است جوهر دوم پیش از مقارنت با وحدت، فاقد وحدت باشد^(۱۹)، بسبب مقارنت وحدت وارد شده بر آن، دارای دو وحدت میشود، که خود از دو حال خارج نیست:

(الف-۳-۱) جوهر دوم، از حیث واحد بودن، مقرون با وحدت جدید شده است؛ در این صورت، جوهر واحد از حیث واحد بودن، دو جوهر شده که ممتنع است.

(الف-۳-۲) جوهر دوم، در صورت عدم بساطت، از حیث کثیر بودن - یعنی دو

جوهر بودن، مانند ماده و صورت که با ترکیب انضمامی نوعی از وحدت را ایجاد میکنند -^(۲۰) مقرون وحدت جدید شده است؛ در این صورت:

(الف-۳-۱) تمامی وحدت عارض شده^(۲۱)

مربوط است به یکی از آن دو جوهری که جوهر دوم را تشکیل داده‌اند (= در عارض بر جزء جوهری جوهر دوم شده باشد). در این صورت با توجه به اینکه طبق فرض، یعنی (۳)، وحدت عارض بر جوهر دوم، با تمامی جوهر دوم مقارن شده است، نمیتوان گفت یکی از دو جوهر فاقد وحدت عارض شده است. از سوی دیگر، جزئی از جوهر دوم که مقارن با وحدت شده، یا خود از حیث یکی بودن، دو جوهر شده است، که پیشتر به محال بودن آن اشاره شد، یا اینکه این جزء جوهری خود متشکل از دو جوهر دیگر است، که سبب اعاده کلام میگردد.

(الف-۳-۲) یا تمامی وحدت عارض شده، با هر دو جوهری که جوهر دوم را تشکیل داده‌اند، از حیث کثیر بودنشان، مقارن شده باشد که در این صورت وحدت (= لیس بمنقسم) مبدل به دوئیت (= منقسم) شده است.

بخش دوم^(۲۲)

در صورت ب، یعنی عینیت خارجی وحدت و آن وجودی که وحدت با عینیت با آن، نه بنحو عارض بر آن، موجود است؛ اگر فرض کنیم که

خردنامه صدر

وحدت از جوهر مفارقت کرده، یا وجودِ وحدتِ مفارق:

(ب-۱) وجودی است که بذاته و بدون نیاز به موضوع، محقق است. در این صورت، وحدت، وجود غیر منقسم جوهری است. لازمه این امر آنست که:

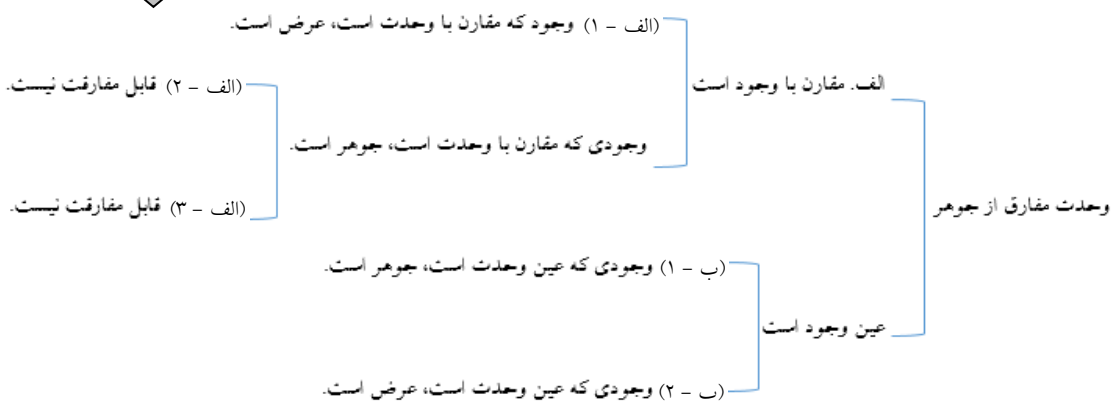
یا هیچ عرضی به وحدت متصف نشود و بر آن اطلاق واحد نشود؛ زیرا عارض شدن «وجود غیر منقسم جوهری» بر عرض، ممتنع است. یا آنکه اطلاق واحد بر عرض و اطلاق آن بر جوهر، بنحو اشتراک لفظی باشد. در این صورت، اطلاق دو، سه و سایر اعداد بر تعدادی از اعراض، با اطلاق دو، سه و سایر اعداد بر جواهر، بصورت اشتراک لفظی

این صورت یکی از آن دو نه «وجود لاینقسم» بلکه وجود منقسم است، و مسلم است که چنین امری صحیح نیست، زیرا ما در اطلاق وحدت بر جوهر یا عرض، امری دیگر غیر از عدم انقسام را در نظر نداریم. یا اشتراک معنوی میان آن دو محقق هست؛ در این صورت وحدت نمیتواند صرفاً «وجود لاینقسم جوهری» - که امکان اطلاق آن بر عرض نیست - باشد.

(ب-۲) یا وجودی است که در غیر، موجود است^(۲۳)؛ در این صورت مطلوب اثبات میگردد.

نمودار ذیل شقوقی که ابن سینا تصویر نموده را

نمایش میدهد:



فرضهای (الف-۲) و (ب-۱) ممتنع است؛ یعنی وحدت اگر از جوهر مفارقت کند، نه بنحو مقارن با وجودی جوهری و نه بنحو عینیت با وجودی جوهری، امکان تحقق ندارد.

فرضهای (الف-۱) و (ب-۲) مردود نیست؛ یعنی وحدت اگر از جوهر مفارقت کند، هم

خواهد بود؛ که امری پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر - بدلیل فرض عینیت میان وحدت با وجودی که با آن محقق است، یا بتعبیر دیگر، تلقی وحدت بعنوان «وجود لا ینقسم» - یا میان «وجود لا ینقسم» محمول بر عرض و «وجود لاینقسم» محمول بر جوهر، اشتراک معنوی محقق نیست. در

بنحو مقارن با وجودی که عرض است و هم بنحو عینیت با وجودی که عرض است، میتواند محقق باشد.

فرض (الف-۳) یعنی فرض اینکه وحدت مقارن با وجودی جوهری باشد که قابل مفارقت از آن وجود نباشد، مردود نیست.

نتیجه‌یی که ابن‌سینا از استدلال میگیرد اینست که وحدت بنحو جوهری محقق نیست و بناچار باید در جوهر موجود باشد. او از اینکه واحد امری عرضی و محمول است که نسبت به معروض جوهری خود زائد است (نه ذاتی آن)، و نیز مفارق از موضوع خود محقق نیست، نتیجه میگیرد که وحدت بعنوان مبدأ اشتقاق واحد، عرض است.^(۲۴)

نیست بلکه باید در غیر موجود باشد - از مطلوب خود فاصله گرفته است، زیرا قبول این دو فرض از سوی او، چنین مینمایاند که او تنها درصدد اثبات عرض بودن وحدت بوده است، نه عرض لازم بودن آن. این در حالی است که پیشتر اشاره شد که بتصریح خود او، عرض لازم بودن وحدت، مطلوب وی بوده است. اگر صرف اثبات عرض بودن وحدت مطلوب او بود، به اثبات عدم عینیت و عدم جزئیت وحدت نسبت با جوهر، بسنده میکرد. البته میتوان استدلال ابن‌سینا را با ابطال دو فرض (الف-۱) و (ب-۲)، بر اساس آنچه وی در ابطال فرضهای (الف-۲) و (ب-۱) بیان کرده، اصلاح نمود.

۲- خلط عروض تحلیلی و عروض خارجی

ابن‌سینا گمان کرده که در قضیهٔ موجه‌یی که در آن محمول ذاتی موضوع نیست، محمول باید عرضی باب ایساغوجی باشد و لازمهٔ این امر، تحقق مبدأ اشتقاق عرضی در خارج است.^(۲۵) مبدأ اشتقاق محمولی که عرضی باب ایساغوجی است، عرض است که در خارج مغایر با معروض (= موضوع) خود است، حال آنکه محمولی که ذاتی باب ایساغوجی نیست، منحصر به عرضی باب ایساغوجی نمیشد بلکه محمولات عرضی به دو دستهٔ عمده تقسیم میشوند:

الف) محمولهایی که «عرضی» باب ایساغوجی محسوب میشوند و مبدأ اشتقاق آنها عرض، در مقابل جوهر، است که در زمرهٔ ماهیات قرار دارد. از این محمولها با عنوان «عوارض الوجود» یاد

بررسی استدلال ابن‌سینا

استدلال ابن‌سینا در الهیات شفا بر اثبات عرض بودن وحدت، با چند اشکال مواجه است.

۱- ناهمگونی ساختار

اگر ابن‌سینا درصدد اثبات عدم مفارقت وحدت خاص یک جوهر، و اثبات عرض لازم بودن آن باشد، با پذیرش (الف-۱) - یعنی قبول این فرض که وحدت مفارق از جوهر، مقارن با وجودی باشد که آن وجود عرض است و بهمین دلیل آن وجود باید در جوهر موجود باشد - و نیز پذیرش (ب-۲) - یعنی فرض اینکه وحدتی که از جوهر مفارقت کرده، عین وجود خود باشد و آن وجود، وجودی باشد که بذاته موجود

میشود و نحوه عروضشان بر موضوعات، عروضی خارجی است.

ب) محمولهایی که مبدأ اشتقاق آنها اموری زائد بر ماهیاتند و بسبب خارج بودن از زمرة ماهیات، در زمرة مقولات دهگانه قرار ندارند. از این محمولها با عنوان «عوارض الماهیه» تعبیر میشود و عروضشان در ذهن و بصورت تحلیلی است نه خارجی.

در استدلال ابن سینا میان این دو دسته از محمولها خلط شده است؛ مبدأ اشتقاق «عوارض الماهیه» بطور کلی از دایره جوهر و عرض بودن خارج است و بهمین دلیل نمیتوان با صرف حکم به محمول بودن «وحدت» و حتی اثبات عدم امکان مفارقت آن از موضوع، آن را بعنوان «عرض» شناساند. اثبات عرض بودن وحدت منوط بر آنست که اثبات شود وحدت در زمرة «عوارض الماهیه» نیست، حال آنکه ابن سینا چنین استدلالی را مطرح نکرده است.^(۲۶)

۳- خلط واحد بالعدد و واحد عام

ابن رشد بارها از دیدگاه ابن سینا در مورد عرض بودن وحدت انتقاد کرده است. بعقیده او دو نکته سبب شده تا ابن سینا به عروض عینی و زیادت خارجی وحدت بر تمامی مقولات حکم کند. یکی اینکه عدد را امری خارجی تلقی کرده و تحقق آن را صرفاً در ظرف نفس ندانسته و بنابراین وحدت را بعنوان مبدأ اعداد، امری خارجی شمرده است. دیگر اینکه واحد را امری فراگیر درباره تمامی مقولات بحساب آورده است. ابن رشد ریشه این حکم را مغالطه اشتراک لفظ میان واحد عددی

و واحد عمومی^(۲۷) دانسته و میگوید:

ابن سینا، در مورد طبیعت واحدی که مبدأ عدد است و واحد مطلقى که تمامی مقولات را شامل میگردد، به خلط مبحث گرفتار شده است؛ وی حکم به عرض بودن واحدی که مبدأ عدد است را به واحد مطلق عام که مرادف (= مساوق) با موجود است، نسبت داده و آن را نیز عرض شمرده است (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۷۷ الف: ۱ / ۳۱۴؛ همان: ۳ / ۱۲۶۸ و ۱۲۸۰؛ همو، ۱۳۷۷ ب: ۱۰۳).

از نظر ابن رشد «واحد بالعدد» - بعنوان مبدأ اعداد - بهره‌ی از عینیت ندارد و امری کاملاً ذهنی است و در همان ظرف ذهن، داخل در مقوله «کم» است؛ اعداد حاصل از تکرار آن نیز امری ذهنی و داخل در مقوله کم هستند. واحد عام نیز مرادف با موجود است^(۲۸) و امری زائد بر طبیعت معروضه خود نیست.^(۲۹)

پاسخ اشکال: ابن سینا خود به داخل بودن عدد در مقوله «کم» تصریح دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۷۷ و ۱۲۱)، اما داخل بودن عدد در مقوله کم را مستلزم آن نمیداند که مبدأ عدد، یعنی وحدت، نیز داخل در مقوله کم باشد. او ادعای داخل بودن وحدت در مقوله کم بسبب داخل بودن اعداد در مقوله کم، را قول گزاف دانسته و بچالش کشیده (همان: ۷۷) و حتی استدلالی جداگانه بر عدم داخل بودن وحدت در مقوله کم نیز ارائه کرده است (همان: ۷۳-۷۲). این امر نشاندهنده آنست که بوعلی میان واحد بالعدد و واحد عام خلط

خودمانند

نکرده و اساساً به تمایز این دو باور نداشتند. البته ابن رشد خود به این امر التفات داشته که ابن سینا داخل بودن وحدت در مقوله کم را نپذیرفته (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۴۶)^(۳۰) و بهمین دلیل باید حکم ابن سینا به داخل نبودن وحدت در مقوله کم را ناشی از خلط مزبور، یعنی تفاوت نگذاشتن میان واحد عام و واحد بالعدد، بدانند.^(۳۱)

۴- چرایی عدم طرح واجب الوجود در کنار جوهر و عرض^(۳۲)

ابن سینا در مورد تحقق وحدت، از مقارنت یا عینیت آن^(۳۳) با وجود جوهری یا عرضی سخن گفته است، درحالیکه جوهر یا عرض بودن تنها مختص ممکنات است و واجب الوجود از دایره مقولات جوهری و عرضی خارج است. بنابراین فرض مقارنت یا عینیت وحدت با واجب الوجود مورد توجه ابن سینا قرار نگرفته است.

پاسخ اشکال: عدم طرح واجب الوجود، گرچه نشانگر عدم توجه ابن سینا به تمامی شقوق است، اما لطمه‌یی به استدلال وارد نمی‌کند؛ ادله‌یی که ابن سینا در بخش اول مطرح کرده، در مورد واجب الوجود نیز کاربرد دارند. درباره بخش دوم نیز اگر فرض شود که وحدت عین وجودی باشد که واجب است، در این صورت اشکال مشترک لفظی بودن وحدت میان واجب و ممکن پیش خواهد آمد که این امر - چنانکه در بخش دوم استدلال گذشت - مقبول ابن سینا نیست و با این حکم او که واحد همچون موجود از امور عامه است، تعارض دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ابن سینا در رد نظریه علیت واحد و اعداد در مورد جوهر، تلاش کرده عرض بودن وحدت را اثبات نماید. اما ادله او درباره اثبات عرض بودن وحدت با چالشهایی مواجه است که پذیرش آن را دشوار، بلکه ناممکن مینماید. سعی و توانایی ابن سینا در تحلیل مسئله وحدت، علاوه بر اینکه اندیشه‌های ارسطو را گامی پیش برد، سبب شکوفایی اندیشه‌های سایر فلاسفه و متکلمان پس از وی گشت. از یکسو، با بیان نظریه زیادت وحدت بر ماهیت و حکم به عرض بودن آن، دست‌مایه مناسبی برای حکم به اعتباریت وحدت از سوی سهروردی فراهم آمد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۳، ۱۶۹-۱۶۷ و ۳۵۸-۳۵۷؛ همان: ۲/ ۶۸-۶۷)^(۳۴) و باب مسئله‌یی با عنوان وجودی یا عدمی بودن وحدت در آثار متکلمانی همچون فخر رازی، تفتازانی و میرسیدشریف گشوده شد.^(۳۵) از سوی دیگر، حکم به خارجی بودن وحدت، راه را برای صدرالمتألهین در ارائه تبیینی نوین از نحوه تحقق معقولات ثانیه فلسفی هموار ساخت و در نیل او به این دیدگاه که «وحدت بسان وجود، نه جوهر است و نه عرض، بلکه در جوهر، جوهر است و در عوارض، عرض، زیرا وحدت بالذات [در خارج] با هر شیء متحد است و تنها در مقام تصور و مفهوم از آن متمایز میگردد» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/ ۴۴۰-۴۳۹ و ۴۵۳)، نقشی مهم ایفا نمود.

پی‌نوشتها

بتفصیل به بحث از اعداد و نحوه تحقق آنها پرداخته است.

۶. لازم به ذکر است که ارسطو میگوید: حتی اگر واحد جوهر باشد، باز هم اعداد جوهر نخواهند بود، چراکه اگر واحد جوهر باشد، چیز دیگری غیر از خود آن واحد، واحد نخواهد بود، زیرا واحد نمیتواند بسبب جوهریت بر غیر خود حمل گردد، و تنها بر خود حمل میشود (و بهمین دلیل عدد که مجموع وحدات است، و تنها یک امر واحد محقق است، موجود نخواهد بود) (همان: ۶۲-۶۳ و ۱۱۱-۱۱۰). همچنین میتوان استدلالی دیگر را در اینباره که اگر واحد جوهر باشد باز هم اعداد جوهر نخواهند بود، از بیانات ارسطو استنتاج کرد و آن اینکه بسبب تساوی وجود و وحدت، اگر این دو جوهر باشند، تنها یک جوهر محقق خواهد بود و اساساً کثرتی قابل فرض نیست تا عددی محقق گردد (همان: ۱۱۱-۱۱۰ و ۳۱۱-۳۱۰). مشابه استدلال اول ارسطو را در ادامه مقاله، هنگام بیان دیدگاه ابن‌سینا در ضمن «صورت ب» از استدلالی که در الهیات شفا مطرح کرده، مشاهده خواهیم نمود. البته ابن‌سینا بسبب توجه به تمایز وجود و ماهیت، بیانی متفاوت از ارسطو ارائه نموده است.

۷. بسبب مواجهه مستقیم ابن‌سینا با آثار ارسطو و شاگردان او، از بیان تطور تاریخی مسئله وحدت در میانه آنها صرف نظر میشود.

۸. فارابی نیز به تساوی وجود و وحدت تصریح کرده (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۹۴) و میگوید: بر موجود از حیث موجود بودن، واحد اطلاق میگردد (همو، ۱۹۹۵: ۳۵؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۵۸-۱۵۷ و ۱۶۶-۱۷۰). ابن‌سینا در مواردی از بیان تساوی وجود و واحد پرهیز کرده، زیرا از نظر او کثیر بما هو کثیر، موجود است و از

۱. کاپلستون بحث از وحدت و کثرت را ویژگی فلسفه پیش از سقراط نمیداند، چراکه این مسئله پس از سقراط نیز همچنان ادامه یافت. در نظر او وجه ممیزه فلسفه پیش از سقراط از فلسفه سقراطی، توجه به مسائل مربوط به جهانشناسی است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۴).

۲. ارسطو میگوید: افلاطون و فیثاغوریان برآنند که واحد و موجود، هر یک، بدون آنکه چیز دیگری مانند آتش، هوا و... باشند، واقعیت دارند، یعنی چیزی غیر از خود نیستند و طبیعت و جوهرشان همین است که یکی موجود است و دیگری واحد (ارسطو، ۱۳۹۰: ۴۲، ۴۵، ۶۳-۶۲، ۱۱۲-۱۰۹، ۳۸۱). او در موضعی دیگر به عقیده اسپوسیپوس مبنی بر جوهر بودن واحد نیز اشاره کرده است (همان: ۲۵۷، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۱۸). لازم به یادآوری است که ابن‌سینا نیز تصریح کرده که «واحد و موجود در این امر مشترکند که هیچیک مختص یک جوهر نیستند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۳).

۳. ارسطو در مورد تعارض عمومیت واحد با جوهریت آن، دو استدلال مطرح کرده است: (۱) محمول، امری کلی است و جوهر نیست، زیرا جوهر متعلق به چیزی نیست و تنها به خود متعلق است. (۲) امر کلی در مکانهای متعدد میتواند محقق باشد، درحالیکه برای یک جوهر چنین امکانی فراهم نیست (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰۱، ۳۱۱ و ۳۸۱).

۴. ارسطو در اینباره دو استدلال ارائه داده؛ یکی از طریق تساوی واحد و موجود، و دیگری از طریق بررسی اقتضائات خود «واحد» (همان: ۱۱۱، ۳۱۱-۳۱۰).

۵. ارسطو در کتاب سیزدهم و چهاردهم متافیزیک

فردا میرد

حیث کثیر بودن واحد نیست، گرچه از حیثی دیگر واحد بر آن صدق کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۳ و ۳۰۳). گویا ابن سینا در این موارد درصدد نقد دیدگاه ارسطو و فارابی بوده است.

۹. ابن سینا علاوه بر پذیرش داخل نبودن واحد در ضمن مقولات عشر، به زیادت آن بر ماهیات نیز تصریح کرده است (همان: ۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۹۹-۱۹۸؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۱۶؛ همو، ۱۴۰۴ د: ۶۵، ۱۴۵). حکم به زیادت وحدت بر ماهیت در برخی از آثار فارابی نیز بچشم میخورد (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۳؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۵۵-۱۵۴ و ۱۷۱).

۱۰. نگارنده در مقاله‌یی دیگر به تبیین معنای وحدت خداوند از دیدگاه ابن سینا پرداخته است.

۱۱. بر همین اساس، کندی باید به اشتراک لفظی واحد در اطلاق بر واجب و ممکن قائل بوده باشد؛ تأمل در بیانات او نیز احتمال التزام او به این دیدگاه را آشکار میسازد.

۱۲. ابن سینا ضمن ابطال نظریهٔ مثل نیز به این نظریه اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۱۳).

۱۳. ابن سینا اشاره میکند که اصحاب عدد چنین ابراز داشتند: «... (الوحدة) هی بما هی وحدة، مستغنیة عن أن تكون شیئاً من الأشياء، و کل شیء فإنما یصیر هو ما هو بأن یکون واحداً متعیناً» (همان: ۹۵). نگارنده این نظریه را - که میتوان آن را بعنوان اصالت وحدت معرفی نمود - در متافیزیک ارسطو نیافت، اما در تاسوعات فلوطین میتوان ردپای چنین نظریه‌یی را یافت (فلوطین، ۱۳۹۰: ۲/۱۰۷۷).

۱۴. اسفراینی دو استدلال بر زیادت وحدت بر ماهیت بیان کرده است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۷۳).

۱۵. «...بل هی امر لازم للجواهر» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۷).

۱۶. بنظر میرسد ابن سینا در اینباره از نظریهٔ زنون و نقد ارسطو بر آن (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۱۱۱) بهره برده است.

۱۷. فرض ابن سینا عبارتست از: عینیت وحدت با وجودی که وحدت همراه با آن محقق است. چنین فرضی مستلزم واحد بودن همهٔ وجودها نیست.

۱۸. لازم به ذکر است که فخر رازی تا این قسمت از استدلال را بعنوان استدلالی تام بر عرض بودن وحدت تلقی کرده و البته خود در استدلال ابن سینا تصرفاتی نموده است. رازی با برشمردن عدم امکان انتقال از محل بعنوان شرط چهارم برای عرض بودن، بخشی از استدلال بر «عدم صحت قوام وحدت بدون جوهر» - که ما آن را با عنوان «صورت الف» مشخص کردیم - را بعنوان استدلال بر تحقق شرط چهارم تلقی کرده است. او همچنین بخشی از «صورت ب» را استدلال دیگری بر عرض بودن وحدت دانسته است (رازی، ۱۴۱۱ الف: ۸۸-۸۶). ابن کمونه و قطب‌الدین شیرازی نیز استدلال دوم فخر رازی - که بخشی از استدلال ابن سینا بر اثبات «عدم صحت قوام وحدت بدون جوهر» است - را استدلالی تام بر عرض بودن وحدت دانسته‌اند (بغدادی، ۱۴۰۲: ۲۶۹؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۳۵-۵۳۴).

۱۹. تعبیر بوعلی چنین است: «...یکون ذلک الجواهر - لو لم تصر الیه هذه الوحدة - لم تکن له وحدة، و هذا محال» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۷). فخر رازی بر آنچه ابن سینا آن را مسلم دانسته، اینگونه استدلال نموده است: اگر جوهر دوم پیش از مقارنت با وحدت، فاقد وحدت باشد، پس کثیر بوده و با مقارنت با وحدت، واحد میشود؛ در این صورت واحد کثیر خواهد بود که خلاف فرض است (رازی، ۱۴۱۱ الف: ۸۷/۱).

۲۰. تفوه به ترکیب انضمامی ماده و صورت و ترکیب انسان از نفس و بدن، میتواند مصحح چنین فرضی باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۰ و ۲۴۵).

۲۱. بنظر میرسد باید عبارت «فان کانت کل وحدة فی جوهر آخر» در بیانات ابن سینا را طبق آنچه در متن ذکر شد، تفسیر کرد و تفسیر «کل وحدت» به وحدت جوهر دوم و وحدت عارض شده، صحیح نیست، چنانکه ادامه عبارت، یعنی «فاحد الجوهرین لم تتقل الیه الوحدة»، مؤید معنای مذکور در متن است.

۲۲. بنظر میرسد ابن سینا در این بخش متأثر از فصل دوم از کتاب دهم (یوتا) متافیزیک باشد. ارسطو میگوید: اگر افلاطونیان برآنند که یک واحد فی نفسه موجود است و آن مبدأ اول است، معلوم میشود که آنها اصطلاح واحد را در معانی متعدد بکار میرند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۶۳).

۲۳. این فرض را میتوان از بیان ابن سینا استنباط کرد که گفته: «لیس یلزم أن نقول له انه ان كان عرضاً لم يعرض للجوهر». اگر این استنباط صحیح نباشد، ابن سینا فرضی در مقابل فرض «ان کانت یمکن ان توجد بذاتها» مطرح نکرده است.

۲۴. «فإذا صح أنه غير مفارق صح أن المحمول الذی هو معنی لازم عام مشتق الاسم من اسم معنی بسیط هو معنی الوحدة، و ذلك البسيط عرض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۶).

۲۵. گویا ابن رشد تا اندازه‌یی به خطای ابن سینا در اینبار پی برده و معتقد است ابن سینا در مورد واحد و موجود دچار مغالطه شده است: «انه وجد اسم الواحد من الاسماء المشتقة و هذه الاسماء تدل علی عرض و جوهر» (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۱ / ۳۱۴؛ همو، ۱۳۷۷ ب: ۱۹۲۰). البته ابن رشد در اینبار از فارابی (۱۹۸۶:

۱۱۴-۱۱۳) متأثر بوده، چنانکه بصراحت از دیدگاه فارابی در این باب یاد کرده است (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۲ / ۵۵۷-۵۵۸؛ همو، ۱۹۹۳: ۲۱۱).

۲۶. اشاره ابن رشد به اینکه ابن سینا واحد بودن یک شیء را بمعنای «عادم للانقسام» دانسته و آن را مغایر با طبیعت شیء و زائد بر آن تلقی کرده است (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۱ / ۳۱۴)، را میتوان صورتی خام از این اشکال دانست. البته ابن سینا مطلقاً زیادت خارجی وحدت بر طبیعت شیء را نپذیرفته و چنانکه دیدیم از امکان عینیت وحدت با طبیعت عرض سخن گفته است.

۲۷. در مورد تفصیل و تمایز واحد بالعدد و واحد عام و نقد دیدگاه ابن سینا، رک: همان: ۱ / ۳۱۵-۳۱۳؛ همان: ۳ / ۱۲۶۸-۱۲۶۷ و ۱۲۸۰-۱۲۷۹؛ همو، ۱۹۹۴: ۴۵-۴۶، ۱۱۸-۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۳: ۱۲۲-۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۷ ب: ۱۰۳.

۲۸. وی بر همین اساس به نقد دیدگاه ابن سینا در نفی ترادف وجود و وحدت پرداخته (همو، ۱۳۷۷ الف: ۱ / ۳۱۳؛ همان: ۳ / ۲۸۲) که بررسی آن به مجال دیگری واگذار میشود.

۲۹. نفی زیادت «وحدت عام» و «وجود» - که در نظر ابن رشد واحد عام و موجود مساوق با یکدیگرند - از طبیعت معروضه (= ماهیت)، مورد توجه ابن رشد قرار گرفته، اما در آثار او تفسیری روشن درباره چگونگی ارتباط خارجی آنها با یکدیگر بچشم نمیخورد. بنظر میرسد ابن رشد در عین حکم دادن به عینیت خارجی آنها با یکدیگر، انتزاع موجود، ماهیت، واحد را موجب تعدد حیثیت در خارج نمیداند و تمایز را صرفاً مربوط به ذهن قلمداد میکند (همو، ۱۳۷۷ الف: ۱ / ۳۱۵-۳۱۲؛ همو، ۱۹۹۳: ۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۷ ب: ۱۹).

۳۰. البته ابن رشد در برخی موارد بیان کرده که ابن سینا واحد را از مقوله کم میدانند! (همو، ۱۹۹۴: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۷ب: ۱۰۳-۱۰۲).

۳۱. ادعای ابن رشد درباره تمایز میان واحد عام و واحد بالعدد، پذیرفتنی نیست. بحث از این موضوع مجالی جداگانه میطلبد.

۳۲. با معرفی وحدت بعنوان جوهر، دیدگاه ابن سینا در مورد واحد بودن واجب الوجود و نیز عقول که محل اعراض نیستند، قابل بررسی است.

۳۳. عدم ارائه نظر روشن ابن سینا در مورد اینکه وحدت مقارن وجود است یا عین وجود، خود یکی از معضلات استدلال او محسوب میشود که نگارنده در مقاله‌ی دیگری آن را بررسی کرده است.

۳۴. ابن رشد نیز نقدی مشابه نقد سهروردی درباره دیدگاه ابن سینا در مورد زیادت خارجی وحدت بر موضوع خود را مطرح نموده است (ابن رشد ۱۳۷۷الف: ۱ / ۳۱۵؛ ۳ / ۲۸۰). خواجه طوسی نیز دیدگاه سهروردی در اینباره را پذیرفته است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۴۰).

۳۵. فخر رازی میگوید: میان فلاسفه و متکلمان در وجودی یا عدمی بودن وحدت اختلاف است. او خود، وحدت را عرض و امری وجودی میدانند (رازی، ۱۴۱۱ب: ۲۲۹-۲۲۸؛ همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۱۸). در مورد دیدگاه تفتازانی و میرسیدشریف گرگانی بنگرید به تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۲۵؛ گرگانی، ۱۳۲۵: ۴ / ۲۶؛ همان: ۵ / ۶۹.

منابع

ابن رشد (۱۳۷۷الف) تفسیر مابعدالطبیعة، تهران: حکمت.

----- (۱۳۷۷ب) تلخیص کتاب مابعدالطبیعة، تحقیق و مقدمه عثمان امین، تهران: حکمت.

----- (۱۹۹۳م) تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق محمد العریبی، بیروت: دار الفکر.

----- (۱۹۹۴م) رسالة مابعدالطبیعة، مقدمه، تصحیح و تعلیق رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت: دار الفکر.

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۴۰۴ق/الف) الشفاء، الالهیات، تحقیق سعید زاید و...، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

----- (۱۴۰۴ق/ب) الشفاء، المنطق، کتاب المقولات، تحقیق سعید زاید و...، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

----- (۱۴۰۴ق/ج) الشفاء، المنطق، کتاب الجدل، تحقیق سعید زاید و...، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

----- (۱۴۰۴ق/د) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

ارسطو (۱۳۹۰) متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

اسفراینی، فخرالدین (۱۳۸۳) شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹) معقول ثانی فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بغدادی، سعد بن منصور بن کمونه (۱۴۰۲ق) الجدید فی الحکمة، تحقیق حمید مرعید الکبیسى، بغداد: جامعة بغداد.

بهمنیار (۱۳۷۵) التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.

تحقيق و تعليق جعفر آل ياسين، بيروت: دار المناهل.
 - - - - (م ۱۹۸۶) كتاب الحروف، مقدمه،
 تحقيق و تعليق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق.
 - - - - (م ۱۹۹۵) آراء اهل المدينة الفاضلة و
 مضاداتها، مقدمه، شرح و تعليق على بو ملحم،
 بيروت: مكتبة الهلال.
 فلوطين (۱۳۹۰) دوره آثار فلوطين، ترجمة
 محمدحسن لطفی و رضا كاويانی، تهران: خوارزمی.
 كاپلستون، فردريك (۱۳۸۰) تاريخ فلسفه، ج ۱: يونان
 و روم، ترجمه سيدجلال الدين مجتبوی، تهران: سروش.
 كاتبي، نجم الدين (۱۳۵۳) حكمة العين و شرحه، مقدمه
 و تصحيح جعفر زاهدي، مشهد: دانشگاه فردوسی.
 كندی، يعقوب بن اسحاق (بی تا) رسائل الكندی
 الفلسفية، تصحيح محمد ابوريده، قاهره: دار الفكر
 العربی.
 گرگانی، ميرسيدشريف (۱۳۲۵) شرح المواقف،
 تصحيح بدرالدين نعلانی، قم: الشريف الرضی.
 لوكری، ابوالعباس (۱۳۷۳) بيان الحق بضمان
 الصدق، تهران: مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی.
 ملاصدرا (۱۳۸۲) شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر
 الهيات شفاء، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران:
 بنياد حكمت اسلامی صدرا.

تفتازانی، سعدالدين (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد،
 مقدمه، تحقيق و تعليق عبدالرحمن عميره، قم:
 الشريف الرضی.
 رازی، فخرالدين محمد (۱۴۱۱ق الف) المباحث
 المشرفية في علم الالهيات والطبيعات قم: بيدار.
 - - - - (۱۴۱۱ق ب) المحصل، تحقيق اتای،
 عمان: دار الرازی.
 - - - - (م ۱۹۸۶) الأربعين في أصول الدين،
 القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
 سهروردي، شهاب الدين (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات
 شيخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات
 فرهنگي.
 شيرازی، قطب الدين (۱۳۶۹) درة التاج، به اهتمام و
 تصحيح سيدمحمد مشكوة، تهران: حكمت.
 طوسی، خواجه نصيرالدين (۱۴۰۵ق) تلخيص
 المحصل، المعروف بنقد المحصل، بيروت: دارالاضواء.
 - - - - (۱۴۰۷ق) تجريد الاعتقاد، تصحيح
 حسيني جلالی، قم: دفتر تبليغات اسلامی.
 فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق) المنطقيات، تحقيق و
 مقدمه محمدتقی دانش پزوه، قم: كتابخانه آيت الله
 مرعشی نجفی.
 - - - - (۱۴۱۳ق) الاعمال الفلسفية، مقدمه،