

عقل مستمع (مظهر) و عقل منبع (مصدر) از دیدگاه استاد جوادی آملی (با ملاحظاتی از استاد مصباح‌یزدی بر آن)

روح اله آدینه^(۱)

سیده رقیه موسوی^(۲)

چکیده

گروهی خاص است و در نوع دیگر، عقل، منبع است و ادراک کلی حاصل کارکرد ذهن و فعالیت نفس است و عموم مردم از این ادراک عقلی بهره‌مندند.

بحث از ادراک عقلی و نحوه تعقل، از مباحث مهم معرفت‌شناسی است. فلاسفه اسلامی ضمن تأکید بر ارزش ادراک عقلی، در تبیین سازوکار تعقل رویکردهایی گوناگون داشته‌اند. در این میان، ملاصدرا نیز در تبیین فرایند ادراک کلی، تعبیرات مختلفی دارد؛ او گاهی عقل را مظهر (مستمع) و گاهی مصدر (منبع) صور عقلی میدانند. از اینرو هر یک از پژوهشگران و شارحان حکمت صدرایی نوعی، در صدد توجیه اختلاف تعبیر صدرالمتألهین برآمده‌اند. استاد جوادی آملی در آثار خود، در مقام یک فیلسوف نوصدرایی مباحثی را مطرح می‌کند که می‌تواند نگاهی نو به مسئله فرایند ادراک عقلی باشد. پژوهش حاضر با روش توصیفی – تحلیلی نشان می‌دهد که استاد جوادی آملی به دو نوع ادراک عقلی و لزوم تفکیک آنها تصریح نموده است؛ در یک نوع عقل، مستمع است و ادراک کلی حاصل شهود آگاهانه عقلی و انفعال نفس می‌باشد و درک آن مختص به

کلیدواژگان: ادراک کلی، ادراک عقلی، حکمت صدرایی، عقل، مثل، جوادی آملی، مصباح‌یزدی.

مقدمه

در حکمت متعالیه حس و خیال و عقل ابزار معرفت بشری هستند؛ ابتدا مفاهیم حسی و خیالی توسط حواس ظاهری و درونی ایجاد می‌گردند و سپس عقل به مفهوم کلی یا معقول آنها دست می‌یابد (معلمی، ۱۳۸۶: ۲۷۷). کلی و معقول دو حیث از یک حقیقت هستند، اما بلحاظ منشأ پیدایش، معقول و از جنبه حکایتگری، کلی نامیده شده‌اند (شریفی، ۱۳۹۲: ۶۴).

ادراک عقلی و کلی بالذات برای ناطق و سپس بواسطه آن برای انسان اثبات می‌گردد (مصباح‌یزدی،

(۱). استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)؛ dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir

(۲). مربی و دانشجوی دکتری دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران؛ mosaviroghaye688@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۲۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.27.1.4.0

۱۳۸۴ الف: ۲ / ۱۷۵). این ادراک میان تمام عقلاً مشترک (همو، ۱۳۹۱ ب: ۳۱)، شاکله الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۵۲۱/۳ - ۵۲۰)، منشأ خیرات برای زن و مرد (همو، ۱۳۸۸ الف: ۵۰/۲؛ همو، ۱۳۸۹ ج: ۴۳۴ / ۵)، قویترین مرتبه ادراک (همو، ۱۳۸۸ الف: ۵۰/۲)، برترین معرفت (همو، ۱۳۸۴ ب: ۳۳۲)، علم حقیقی (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۵۱)، کمال عاقل (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۰/۵) و کمال نفس (شیرازی، ۱۳۶۹: ۷۷۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۲۲؛ ساوی، ۱۳۷۰: ۳۶) معرفی شده است، زیرا جزئی کاسب و مکتسب نیست و تنها تعقل کلی است که میتواند ادراک کلیهای دیگری را بدنبال داشته باشد یا از تعقل کلیهای دیگر حاصل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۷). بنابراین هر معرفتی در باب معرفت و حجت و قدرت داوری برهان عقلی، وابسته به ادراک کلی و در مدار مفاهیم کلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۳۵ - ۳۴؛ همو، ۱۳۸۴ ب: ۴۹ - ۴۸؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۳۶). از سوی دیگر، پیشرفت علوم و صنایع نیز مرهون نیروی عقلانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب: ۶۶-۶۷)، حتی معرفت عقلی منجر به اعتباربخشی به معرفت حسی، تبیین معرفت شهودی و رساندن سالکان به وحی نیز میگردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۰).

بنابر آنچه گذشت و با توجه به جایگاه و اهمیت ادراک عقلی، حکمای اسلامی در آثار خود به آن پرداخته و سازوکار تعقل را تبیین نموده‌اند. در این میان ملاصدرا نیز با تأکید بر اکتسابی بودن ادراکات عقلی، بصراحت بیان میکند که تجرید صورت محسوس، موجب پدید آمدن صورت معقول

نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۹ / ۱۲۶). او سازوکار ادراک عقلی را با دو رویکرد متفاوت تبیین کرده است؛ در رویکرد اول، نفس انسانی را از سنخ ملکوت، توانمند در ایجاد صور (همو، ۱۳۸۱: ۷۰۹ / ۲؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۳۱۵)، فعال و مصدر صور عقلی دانسته است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۸ / ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۳۴۳). در رویکرد دوم، نفس، منفعل و مظهر صور عقلی (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۳۳۹) است که گاهی تعبیر مشاهده صورتهای عقلی از دور و اشراق صور به نفس و اضافه شهودی با صورتهای مفارق و ذوات نوری عقلی (که در عالم ابداع واقعند) را بکار برده (همو، ۱۳۸۰: ۲ / ۶۵؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۳۳۹؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۴۴) و گاه به صورت ارتباط و توجه به صور عقلی که موجوداتی قائم به نفسند، تعبیر نموده است (همو، ۱۳۸۳ ج: ۳ / ۴۰۶).

در نتیجه، بنظر میرسد سازش بین این دو رویکرد (یعنی فعال و منفعل بودن نفس نسبت به صور عقلی) روشن نیست و بیان ملاصدرا در نحوه حصول کلی مبهم بوده و صراحت ندارد. بهمین دلیل برخی از شارحان حکمت متعالیه و پژوهشگران حکمت صدرایی در آثار خود، از طریق حرکت جوهری نفس و مراحل مختلف تکامل نفس به حل این تناقض پرداخته‌اند، بطوریکه منفعل بودن و مظهریت نفس را مربوط به آغاز وجود نفس و فعال بودن و مصدریت نفس را بعد از تحول جوهری آن دانسته‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۳؛ شریفی، ۱۳۹۲: ۷۷-۷۶؛ کاوندی، ۱۳۸۴: ۸۹؛ غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۴: ۸۹).

برخی دیگر از مفسران حکمت متعالیه همچون

استاد مصباح‌یزدی نیز، دو رویکرد فعالیت و انفعالیّت نفس را نتیجه عملکرد ذهن در ساحت‌های مختلف ادراک کلی مفهومی اعم از معقولات اولی و ثانیه تلقی کرده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۸۳ / ۲)، بگونه‌یی که ذهن در پیدایش معقولات اولی منفعل است نه فعال. عبارتی، نقش ذهن در بوجود آمدن معقولات اولی شبیه نقش فیلم عکاسی در پیدایش تصویر روی آن است؛ یعنی فیلم عکاسی فقط پذیرنده تصویر است و بهیچ وجه بوجود آورنده آن نیست. بوجود آورنده تصویر، نوری است که از شیء خارجی به فیلم می‌تابد، پس فیلم عکاسی در پیدایش تصاویر روی خود فقط منفعل است و نه فعال (همو، ۱۳۸۳ / ۱: ۳۱۳؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۸۳ / ۲). اما ذهن در پیدایش معقولات ثانیة فلسفی و منطقی فعال است نه منفعل و کثرت آنها تابع کثرت مدرکات نیست و نفس میتواند با یافتن یک واقعیت چندین معقول ثانی در خود بوجود بیاورد (همو، ۱۳۹۱ الف: ۸۳ / ۲؛ همو، ۱۳۸۳ / ۱: ۲۳۱ - ۲۲۹). بنابراین از دیدگاه استاد مصباح‌یزدی، فعالیت و انفعالیّت نفس مربوط به ادراک عقلی مفهومی است.

مبحث مذکور در آثار استاد جوادی‌آملی شکل دیگری بخود می‌گیرد و او نگاهی جدید در حل این تعارض ارائه می‌دهد. بهمین دلیل، مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش مهم است که در نگاه جوادی‌آملی، نحوه تحقق ادراک عقلی برای عقل انسان چگونه است؟ به بیان دیگر، براساس آنچه او در کتاب دین‌شناسی بیان نموده، در فرایند ادراک عقلی، عقل، مستمع و مخاطبی فهیم است یا منبع؟ (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰ - ۱۲۹). در این راستا به پرسش‌های فرعی ذیل نیز پاسخ داده میشود:

۱. از منظر استاد جوادی‌آملی در حکمت متعالیه ادراک عقلی چند نوع است؟
۲. از منظر وی، سازوکار ادراک عقلی چگونه است؟
۳. بر اساس مبانی و دیدگاه استاد مصباح‌یزدی، چه ملاحظاتی بر این دیدگاه میتوان ارائه داد، بگونه‌یی که حاکی از نیاز به بررسی و تدقیق بیشتر باشد؟

۱. انواع ادراک عقلی در حکمت متعالیه از دیدگاه استاد جوادی‌آملی

حکمت متعالیه - برخلاف حکمت بحثی صرف که حقایق مشهود عارف را انکار میکند یا به آنها بیتوجه است و فقط در محدوده مفاهیم بحث میکند - رویکردی است که با ارج نهادن به معرفت عرفانی در صدد ترجمه مفهومی حقایق مشهود اهل عرفان است و در آن، فکر با شهود و حصول با حضور هماهنگ و همراه است. حکیم متأله همان عارفی است که مشهود خود را در وسع مفاهیم کلی ارائه میدهد (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۷ - ۱۰۶). از اینرو هر آنچه عارف مشاهده کند، عقل به تناسب خود آن را در لباس مفهوم، پوشش داده و در ظرف فهم و اندیشه جای میدهد. پس تفاوتی بین مدرک حکیم و شهود عارف نیست زیرا مدرک هر دوی آنها، حقیقتی کلی است که تعریف عقل بر آن صادق است؛ یعنی ادراک هر دو، ادراک عقلی است، با این تفاوت که حکیم از طریق مفهوم به این ادراک نائل میشود و عارف بوسیله شهود؛ یعنی یکی میفهمد و دیگری میبیند (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۶ / ۳).

ادراک قلبی عارف و ادراک عقلی حکیم، هر دو

در ارتباط با مجرداتند، با این تفاوت که ادراک عقلی حکیم، ادراک کلی و مفهومی و ادراک قلبی عارف، ادراک شهودی و حضوری آن حقایق است. این دو ادراک منافاتی با یکدیگر ندارند، بلکه در طول یکدیگر و ممد هم میباشند (همو، ۱۳۸۶ ج: ۱۹۰)، زیرا نفس انسان مجرد است و اگر اشتغال به طبیعت آن را غبار آلود نکند، میتواند متعلقات فراطبیعت را بخوبی با برهان عقلی بفهمد یا با شهود قلبی واجد آن شود (همو، ۱۳۸۷ ج: ۲۸۶ / ۳).

بطور کلی تعقل در حکمت متعالیه بمعنای تجرید از مرتبه وجود حسی، مادی، خیالی و وهمی است (همو، ۱۳۸۶ ج: ۲۲۷ / ۳). عبارت دیگر، نحوه ادراک طبیعت جامع، از راه تجرید محض و تعمیم صرف نیست که دگرگونی و تغییر در صور علمی راه یابد، بلکه نفس برای آنکه بتواند معقولی جامع را درک کند، باید مراتب طبیعت و مثال را پشت سر بگذارد و به مرتبه عقل برسد (همان: ۶۰). همانگونه که جهان هستی متشکل از سه عالم، طبیعت، مثال و عقل است، انسان نیز در تناظر با آن، از همه این نشئه‌ها برخوردار است. در نشئه طبیعت با طبیعت است، در نشئه مثال با برزخ و در نشئه عقل با مجردات عاقل (همو، ۱۳۸۹ ج: ۱۷۷ / ۷)؛ یعنی مرتبه‌یی از انسان، طبیعت، مرتبه‌یی از وی مثال و مرتبه‌یی از او عقل است. چرا که طبیعت نمیتواند، موجد مرتبه‌یی عالیتر از خود، یعنی مثال و عقل باشد، پس هر مرتبه‌یی از وجود انسان وابسته به عالمی از سنخ خود است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۰۶۱ / ۶). بنابراین تجرید از وجود مادی، حسی، خیالی و وهمی، هم در نفس رخ میدهد که حاصل آن ادراک عقلی مفهومی است

و هم در خارج اتفاق می افتد که نتیجه آن ادراک عقلی شهودی است.

نتیجه آنکه، مدرکات عارف و حکیم، حقیقتی کلی است که هر دو عقل نامیده میشود، اما یکی ادراک عقلی مفهومی است و دیگری ادراک عقلی شهودی که در ادامه به آن پرداخته میشود.

۱-۱. ادراک عقلی مفهومی

کسب علم در انسان از دو طریق حضوری و حصولی صورت میگیرد. علم حصولی، علم نفس به خارج از حوزه وجودی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۸۵ / ۳). انسان مفاهیم عقلی را ابتدا بواسطه این علم می یابد (همو، ۱۳۸۹ ج: ۳۷). در این ادراک، معقول، مفهوم ذهنی کلی و معنایی مشترک بین افراد فراوان است که بر همه آنها صادق و از قید هر یک از آنها مبرا است (همو، ۱۳۸۸ ج: ۲۱۵ / ۱). این مفاهیم کلی برغم مغایرت با امور جزئی بر همه آنها حمل میشود و هنگام حمل نیز با آنها ممزوج و همراه میگردد (همو، ۱۳۸۴ ج: ۳۳۸).

مفهوم ذهنی کلی بتنهایی نمیتواند حقیقت و وجود بسیط را که کمالات بسیاری در خود دارد، ارائه دهد. بناچار باید چند مفهوم کلی ترکیب شوند تا بتوانند آن وجود بسیط را بیان کنند. دلیل ناتوانی مرکب از نشان دادن بسیط و راز ضعف کثیر از ارائه واحد آنست که هر مفهومی به اندازه خود ظرفیت نشان دادن مصداق را دارد. همچنین مفاهیم ذهنی جدای از یکدیگرند، در حالیکه آن محکی هیچگونه ترکیب، گسستگی، کثرت و پراکندگی بی ندارد (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۳۳۰ - ۳۲۹).

همچنین لازم بذکر است کلی در حیطة علم

حصولی یا کلی مفهومی، اعم از ماهیات کلی است (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲- ۴/۴۸۱)، زیرا کلی مفهومی اعم از معقولات اولی یا همان مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی فلسفی و منطقی است.

۲-۱. ادراک عقلی شهودی

یکی دیگر از اقسام علم، علم حضوری است و این علم با توسع وجودی نفس حاصل میگردد؛ به اینصورت که وجود نفس محیط بر وجود اشیاء دیگری میشود و آن اشیاء در قلمرو وجود او واقع میشوند و در نتیجه، معلوم حضوری او خواهند بود (همو، ۱۳۸۷ ب: ۳/۲۸۵). در واقع انسان با قوت گرفتن نفسش، حقیقت عقلی مفهوم عقلی را با علم حضوری ادراک میکند (همو، ۱۳۸۹: ۳۷)؛ حقیقت عقلی‌یی که بسیط و واحد است (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱/۳۳۰-۳۲۹).

انسان در مراتب عالیة ادراک شهودی قادر به مشاهده حقایق مجرد عقلی و کلی سعی است که بر افراد جزئی بنحو حقیقت و رقیقت حمل میشوند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲- ۱/۴۵۷)، بدون اینکه ممازج با آنها بوده یا از آنها رنگی بپذیرند، بلکه آن حقیقت واحده در متن همه امور متکثر مشاهده میشود (همو، ۱۳۸۴ ب: ۳۳۸).

کلی در ادراک عقلی - شهودی، کلی سعی است. کلی سعی از سنخ کلی ماهوی نیست (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲- ۴/۴۸۱)، بلکه کلی سعی یا وجود منبسط، در متن هستی گسترده و عین تحقق و صرف تحصیل و فعلیت است و بحسب ذات خود، جمیع تعینات وجودی و تحصیلات خارجی را واجد است (همان: ۲- ۵/۴۹). فیض منبسط از جهت شمولی که دارد به کلی مفهومی شبیه است و از

همین حیث نیز توهم کلی بودن آن ظاهر میشود، اما چون این فیض حقیقت وجودی است، شمول آن مفهومی نیست و از قبیل سعة وجودی است (همان: ۵۲).

۲. فرایند ادراک عقلی در حکمت متعالیه از منظر

استاد جوادی آملی

فرایند ادراک عقلی، با فعالیت حواس و قوای مادی آغاز میشود. البته حواس و قوای مادی را نمیتوان بعنوان علت فاعلی برای ادراکات نظری دانست بلکه تنها علت قابلی و معدّ برای علوم مفهومی - بلکه علوم شهودی - هستند زیرا حواس ظاهری و نظایر آنها تنها معدّ تحصیل مفاهیم مجردة عقلی هستند (همو، ۱۳۸۷ ب: ۳/۲۶۱)، چراکه روح انسان گرچه مجرد است، لیکن تجرد تام عقلی ندارد تا در مبادی ادراک نیازی به احساس و مانند آن نداشته باشد (همو، ۱۳۸۸ ب: ۱/۲۱۵).

هیچ کلی‌یی را نمیتوان از راه احساس بدست آورد، اما بدون احساس جزئی نیز مفهوم کلی حاصل نمیشود (همو، ۱۳۸۴ ب: ۲۵۹)، چون در اینصورت، نوعی طفره است و هر طفره‌یی، خواه در خارج و خواه در محدوده نفس محال است. بنابراین نفس گاهی با مشاهده مراحل نازله هستی خویش از راه شهود، مفهومی خاص را انتزاع کرده و به مفهومی جامع دست می‌یابد و گاهی از طریق حواس و با علم حصولی، مفهوم معینی را بدست آورده و به مفهومی جامع میرسد. اگر نفس هیچیک از این دو راه را طی نکند و خود، مفهومی را اختراع نماید، هیچ ارزش ارائه و حکایت برای آن مفهوم خودساخته نیست زیرا با هیچ موجودی، نه از درون و نه از بیرون رابطه ندارد؛ بهمین دلیل بر هیچ

موجودی صدق نمیکند و اگر بنا بر صدق و انطباق آن مفهوم خودساخته باشد، باید بر تمام اشیاء جهان هستی، اعم از متضادین یا متمثلین یا متساویین و... صدق نماید (همو، ۱۳۸۶: ۷۳/۳).

البته ادراک معنای معقول گرچه در حدوث نیازمند صورت جزئی یا معنای جزئی است، اما در بقا از آن بینا است (همو، ۱۳۸۴: ۲۹۸). پس این سخن که «من فقد حساً فقد علماً»، تنها شامل علم حصولی نیست بلکه جامع علم شهودی هم هست و اگر کسی درون بین نبوده، از خصائص تجردی نفس انسانی آگاه نشود؛ هم از شهود معارف والا بینصیب است و هم از ادراک مفاهیم کلی منتزع از آنها.

تفاوت مفاهیم کلی مستفاد از حس ظاهر، با معانی جامعی که از مشاهده باطن نشئت میگیرند، هم در شدت و ضعف و حصول و حضور و... است و هم در مهمترین ادراکات علم استدلالی و ادراک مقوله جوهر است، زیرا هرگز از طریق حس نمیتوان جوهر جزئی را احساس کرد، تا در مراحل بعدی با عبور از معبر خیال، به حوزه عقل و ادراک کلی راه یافت (همو، ۱۳۸۶: ۳۹/۳) بلکه از راه شهود، وجود جوهری روح و وجود بدن که تابع اوست، مشهود نفس قرار میگیرد و از این راه میتوان به مفاهیم کلی جوهری و مقوله جوهر راه یافت که البته اثبات وجود جوهر در خارج از قلمرو نفس با استدلال قیاسی است؛ نه احساس جزئی (همان: ۴۰).

در علم شهودی قبل از شهود قلبی، تمثیل صورت برزخی است (همو، ۱۳۸۶: ج: ۱۹۰) و کسی که تکامل عقلی و تجرد روحی یافته، کلیات عقلی را بدون دخالت قوه تخیل و تمثیل مصداق آنها در

مرحله خیال و تجسد آن در مرتبه مثال متصل یا با صرف نظر از آنها ادراک میکند (همو، ۱۳۸۶: ۳/۳۴۲). نفس با کسب امور شخصی از طریق حواس و استعداد حرکت جوهری، سیر بسوی عالم برزخ و مثال را شروع نموده، در نهایت به مقام تجرد عقلی و یافتن کلی میرسد، چراکه نفس جسمانی الحدوث و روحانیة البقاء است (همان: ۳۶).

بنابراین بر اساس حکمت متعالیه، نفس با گذر از مرحله حس، خیال و وهم به حقیقت کلی و عقلی آنها علم پیدا میکند (همو، ۱۳۸۶: الف: ۱-۴/۴۱۲) که در ادامه بتفصیل فرایند ادراک عقلی مفهومی و شهودی از منظر استاد جوادی آملی تبیین میگردد.

۲-۱. فرایند ادراک عقلی شهودی

در فلسفه ملاصدرا یکی از عوامل مهم در ادراک کلیات و صور معقول، مثلی هستند که ادراک عقلی را برای نفس ممکن الحصول میسازند. وجودات عقلانی (مثل افلاطونی) افراد مجرد ماهیات مادیند که در عالم عقل موجودند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۱/۳۴۰) و نفس پس از ادراک جزئیات، توان مشاهده و ادراک مثل افلاطونی را پیدا میکند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: الف: ۱-۴/۱۰۶)؛ یعنی ارتباط با حقایق خارجی استعداد نفس را برای مشاهده افراد مجرد انواعی که دارای افراد مادی هستند و ارباب انواع فراهم میسازد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: الف: ۱-۴/۳۰۰-۲۹۹).

در ادراک کلی شهودی، موجودات مجرد عقلی در جایگاه خود ثابت هستند و نفس که در آغاز پیدایش، جسمانی و متحرک است، بر اثر حرکت جوهری با آن موجودات مجرد متصل میشود و در

نهایت با مراتبی که متصل شده، متحد میگردد (همو، ۱۳۸۶ب: ۳/۳۶)، زیرا گرچه عقل نزدیک نفس و محیط به آن است، ولی نفس دور از عقل است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۹۳۲) و باید خود را به آن نزدیک کند. از اینرو نفس ضمن حرکت جوهری خود کمالات حسی و خیالی را کسب میکند و از درجه ادراک موجودات طبیعی و حسی به ادراک حقایق خیالی و برزخی و پس از آن با حرکتی دیگر، به درجه حقایق عقلانی میرسد. در این سلوک که در منحنی صعود واقع میشود، پیمودن مراتب سافل، برای رسیدن به مراتب عالی مُعدّ است (جوادی آملی، ۱۳۸۶الف: ۱-۴/۱۶۰-۱۵۸). در نهایت برخی، حقیقتهای سبّعی را از نزدیک و برخی از دور (غبار آلود و تیره‌گون) شهود میکنند که دلیل آن رفتن به بیراهه، حرکت بدون راهنما، عدم تزکیه و... است (همو، ۱۳۸۶ب: ۳/۳۷).

اگر مثل افلاطونی و موجودات مجرد عقلی از نزدیک و با قرب وجودی شهود شوند، حاصل آن معرفت شهودی قوی است و اگر از دور و با بعد وجودی شهود گردند، محصول آن معرفت شهودی ضعیف است؛ نه علم حصولی. برای کسی که اهل مراقبت و شهود ذات خود نیست، ادراک مُثُل افلاطونی با فاصله دور وجودی همانند ادراک شهودی نفس نسبت به شئون نفس است. در این حالت نیز اصل علم نفس بعنوان معرفت شهودی ضعیف، حاصل است و هرگز محصول آن علم حصولی و وجود ذهنی نیست (همو، ۱۳۸۶الف: ۲-۱/۴۵۸). از اینرو گفته میشود که براساس حکمت متعالیه، نفس در ابتدا محل صور علمی است (همان: ۳۶۷) و ادراک کلی شهودی به مشاهده مثل است، نه اینکه بر اثر مشاهده مثل

نوری، مفهومی در ذهن و قائم به نفس حاصل گردد. از آنجا که مثل، وجود برتر موجودات مادیند، دارای احاطه وجودی و نسبت وجودی یکسانی با افراد مادی آن ماهیت هستند، بهمین دلیل نفسی که با آنها متحد شده نیز دارای نسبتی یکسان با افرادی مادی آن ماهیت نوعیه خواهد شد (علم الهدی، ۱۳۹۰: ۲۰).

تعقل شهودی و رسیدن به مرحله ادراک عقلی شهودی بسیار دشوار است و اکثر کسانی که گمان میکنند به مرحله تعقل و ادراک عقلی رسیده‌اند، گرفتار حس، وهم و خیال هستند. خلاصه آنکه، هر متفکری نمیتواند به مرحله ادراک عقلی شهودی برسد، بلکه فقط کسی که از مراتب عالی وجود برخوردار باشد، به مرحله تعقل راه می‌یابد و هر چه مرتبه وجودی او کاملتر شود، تعقل او نیز کاملتر میگردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف: ۲/۲۲). از اینرو گفته میشود اکثریت مردم از ادراک کلی مجرد محرومند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ب: ۸/۳۱۵-۳۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ب: ۳/۳۴۳). فردی که ادراک عقلی شهودی قوی بی‌دارد و همواره با تعقل شهودی بسر میبرد، دارای حیات عقلانی بی‌است که از هر گناهی منزجر است و دوری میکند (جوادی آملی، ۱۳۸۹د: ۳۸)؛ همواره در بهشت است و به دوزخ راه ندارد زیرا عامل جهنمی شدن انسانها، شیطان است که هرگز به مقام عقل راه ندارد (همو، ۱۳۸۷ج: ۹/۲۴۲).

۲-۲. فرایند ادراک عقلی مفهومی

همانطور که بیان شد ادراک حضور ضعیف معلوم عینی و مشهود خارجی، هرگز معرفت حصولی نخواهد بود زیرا علم حصولی نوع دیگری از علم

است و هرگز علم حضوری و مشاهده ضعیف، علم حصولی نیست. البته میتوان از خود مشاهده، معنایی را انتزاع کرد که آن معنا از سنخ عین خارجی نیست و مفهوم است (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲-۱ / ۴۵۸).
 بعبارت دیگر میتوان گفت ادراک عقلی شهودی، زمینه ادراک عقلی مفهومی را فراهم میکند (مصباح یزدی، بی تا: ۱ / جلسه ۹۷)؛ به اینصورت که نفس از همان موجود مجرد عقلی، مفهومی انتزاع میکند (که معنای نزع و کندن چیزی از چیز دیگر را ندارد) و همان مفهوم واحد، هنگام تطبیق بر مصادیق مادی آن، که نموداری از وجود آن موجود مجرد عقلی هستند، صادق خواهد شد و در این حال، چنین تلقی میشود که نفس مفهوم جامع و کلی را با تقشیر و تجرید صورت حسی بدست آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۳ / ۳۶). در اینجا فرقی بین ادراک شهودی قوی و ضعیف مثل نیست؛ یعنی پس از ادراک شهودی مُثُل و مجردات عقلی - خواه با فاصله وجودی و خواه از نزدیک - میتوان مفهومی کلی را از آنها انتزاع کرد و علم حصولی و وجود ذهنی را کسب نمود و چون اصل مفهوم کلی است، معنای منتزع از موجود مجرد عینی قطعاً کلی خواهد بود.

خلاصه آنکه ادراک مفهوم کلی و محمول بر افراد در قضایای شایع صناعی، هم در اختیار کسی است که بسبب کمالات وجودی خود مُثُل عقلی را از نزدیک شهود میکند و هم در اختیار فردی است که از دور دست معرفتی نسبت به مُثُل دارد، زیرا هر دو قضایای شایع در علوم رایج را دارند و بر اساس آن تفکرات علمی خود را سامان میدهند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲-۱ / ۴۵۷). البته کسی که کلی سعی را شهود قوی میکند، هم با بصیرت قلبی از وجود

شخص جامع اطلاع میدهد و هم بارای مصیب از مفهوم کلی شامل گزارش میکند و کسی که از مشاهده کلی سعی سهمی نداشته باشد، تنها از مفهوم شامل گزارش میدهد، نه از شخص کلی و جامع (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳ / ۳۷).

در ادراک عقلی مفهومی، آنچه نزد عالم حاصل است، کلی مفهومی است که در ظرف ذهن تحقق دارد (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱-۴ / ۴۱۲). مجرد مفهومی قابلیت صدق بر افراد کثیر دارد و چنین مفهومی که با علم حصولی (و نه حضوری) ادراک میشود، هرگز در خارج از حوزه ذهن وجود نخواهد داشت، گرچه خودش نزد ذهن حاضر است (همان: ۴۵۷). مفاهیم کلی، حقایقی مکانی و اموری زمانی نیستند و این امر بیانگر آن است که کلیات بهیچ وجه در سلولهای مغزی و امثال آن جای ندارد؛ یعنی آدمی با اینکه مفاهیم کلی را در ذهن خود می یابد، میدانند که این مفاهیم در مغز او یا در سلولی از دیگر سلولهای بدن او جای ندارد زیرا هر آنچه در جهان طبیعت است، از جمله سلولهای انسان، دارای خصوصیات زمانی و مکانی ویژه‌ای است که مانع از حمل و اتحاد آنها بر دیگر اشیاء میشود (همو، ۱۳۸۴ ب: ۳۳۲).

در فرایند ادراک عقلی مفهومی، عقل نقش اساسی را ایفا میکند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۳۰). عقل بعنوان یکی از درجات نفس ناطقه (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۳ / ۵۵۵)، قوه‌ای است که انسان بکمک آن میتواند معانی کلی را ادراک کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲ / ۲۲). مفاهیم ذهنی مانند آینه‌هایی هستند که بطور مستقیم یا غیرمستقیم حاکی از خارج میباشند و این مفاهیم هرگز از طرف انسان بر خارج تحمیل نمیشوند، بلکه آنها ظرف ظهور و

بروز خارج هستند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱-۴/۴۸۳). البته ذهن در مسئله علم و معرفت مانند آینه‌یی نیست که نسبت به موجودات خارجی انفعال محض داشته و فعالیتی را در کسب مسائل علمی و مفاهیم نداشته باشد، بلکه بعد از انتقال حقایق از خارج به ذهن، داده‌های نخست مانند ماده خامی برای فعالیتهای بعدی ذهن هستند. بعبارتی، نفس پس از مواجهه با صورتهای محسوس، استعداد ارتباط با حقایق عقلی را می‌یابد و در مراتب بعدی در ایجاد صور مجرد عقلی که قیام صدوری به آن دارند، توانمند می‌گردد (همان: ۴۸۰). از اینرو گفته میشود که بر اساس حکمت متعالیه، نفس در نهایت مصدر صور علمی است (همان: ۳۶۷).

۳. بررسی مطالب گذشته بر اساس دیدگاه استاد مصباح‌یزدی

همانگونه که گذشت، در منظر استاد جوادی آملی، پیوند و رابطه‌یی عمیق بین مسائل ماهوی حوزه علوم مفهومی با حقایق وجودی در متن دانش شهودی برقرار است. به بیان دیگر، از نظر وی مفاهیم ماهوی به دریافتهای حضوری از هستی متکی هستند و دانش حصولی از آگاهی حضوری تغذیه میکند (همان: ۲-۱/۲۴۶).

در این نگاه، مثل نقشی مهم در ادراک کلی دارند، گرچه برخی فلاسفه ادله اثبات‌کننده ارباب انواع را غیر تام و خدشه‌پذیر دانسته‌اند. بعنوان مثال، استاد مصباح‌یزدی یکی از ناقدین نظریه مثل افلاطون است و آن را دارای ابهاماتی میدانند. او در اینباره چنین می‌گوید:

آیا برای هر شیء مادی یک مثالی معتقد هستید؟ مثلاً برای اعراض هم مثالی دارید؟

یا نه فقط برای جواهر است؟ آیا در جواهر برای بسائط جدا قائل هستید و برای مرکبات جدا؟ یا فقط برای بسائط است یا فقط برای مرکبات؟ آیا برای هر جوهری ولو جواهر پست جوهر عقلانی قائل هستید؟ (افلاطون قائل است، جوهر خبیث و چرک جوهر عقلانی ندارد) آنگاه سؤال میشود، اینها که صور عقلانی ندارند و همینطور مفاهیم انتزاعی چگونه درک میشوند؟ ماهیت شیء برای آن جوهر عقلانی ثابت است یا نه؟ مثلاً آیا جوهر عقلانی انسان همان ماهیت انسان را دارد؟ (مصباح‌یزدی، بی تا: ۱/جلسه ۸۹).

همچنین کسانی که عقول عرضی را قبول دارند، معتقدند کلی بودن عقول عرضی به اینست که کمالات ماهیات را دارند و باور دارند که رب النوع و افرادش دارای یک ماهیت هستند. در اینجا این سؤال مطرح میشود که چطور ممکن است، حد وجود آنچه مجرد است با حد وجود شیء مادی یکسان باشد؟ البته کسانی که اختلاف ماهیات را تباین به تمام ذات میدانند و ماهیات را مقول به تشکیک، قلمداد میکنند میتوانند این حرف را بزنند، ولی کسانی که ماهیات را حد وجود می‌شمارند، چگونه این حرف را می‌زنند؟ (همان: جلسه ۹۲). استاد جوادی آملی نیز در اینباره می‌گوید: «صرف آنکه موجودات مجرد مسئولیت تدبیر افراد مخصوص را به اذن واجب داشته باشند و مدبر امر آنها باشند، موجب اتحاد ماهیت مجرد و مادی نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/۲۰۵).

از دیدگاه استاد مصباح‌یزدی، همچنین معلوم نیست که نظریه مثل بیانگر اینست که واقعاً یک ماهیتی داریم که هم یک فرد مجرد دارد و هم یک

فرد مادی، یا اصل ماهیت همان مجرد است و اینها نمودی از آن ماهیت هستند؟ بنابراین چنین احتمالی هم وجود دارد. آیا کسانی که نظریه مُثل را پذیرفته‌اند، استدلال عقلی هم دارند، یا اتکا آنها فقط به کشف بوده است؟ خود آنها ادعا میکنند که کشف بوده است (مصباح‌یزدی، بی تا: ۱/ جلسه ۹۲)، ولی هر مکاشفه‌ی صحیح نیست و صرف اینکه چیزی در اصل مکاشفه صحیح باشد، دلیل بر این نیست که بیانش هم صحیح باشد، اگر هم وجود چنین عالمی – عالم مثل و عقول عرضیه – را با کشف و شهود بدست آورده‌اند، به چه دلیل میگویند ادراک عقلی، یعنی مشاهده آنها؟ (همانجا).

استاد مصباح‌یزدی پرسش دیگری مطرح میکند بدین صورت که ملاک شما درباره این که ادراک کلی به ادراک مجردات است، چیست؟ از چه راهی آن را اثبات میکنید؟ یکی از استدلالها برای اثبات مُثل افلاطونی اینست که چون ادراک مجرد و کلی است و مادیات کلی ندارند، پس باید مجردی باشد. ولی این استدلال، تام و تمام نیست زیرا بیان شما این بود که وجود آنها شخصی است و چون توأم با ماهیتند، کلی هستند. ولی همین مطلب در مورد محسوسات نیز صادق است زیرا محسوسات شخصی هستند و چون توأم با ماهیتند، کلیند. پس این مسئله حل نشده باقی میماند! (همان: جلسه ۸۹). همچنین مشخص نیست که آیا ادراک عقلی همان شهود است، یا اینکه شهود زمینه‌ی میشود تا مفهوم عقلی در ذهن بوجود بیاید؟

بعضی از عبارات صدر المتألهین فقط به این مطلب اشاره دارند که ادراک عقلی، شهود مجردات است. اما در بیان دیگر ادراکات عقلی بصورت مفاهیمی در ذهن وجود پیدا میکنند و اینها بالذات

کیف و عرض هستند. این دو مطلب با هم ناسازگارند، مگر آنکه به اینصورت توجیه کنیم که منظور آنها از اینکه ادراک عقلی همان شهود است، اینست که شهود زمینه ادراک عقلی را فراهم میسازد و گرنه مفاهیم در ذهن محقق میشوند و از مقوله کیف هستند. در اینجا این مسئله مطرح میشود که اگرچه شما اثبات کردید که این مفاهیم در ذهن تحقق می‌یابد و این اشکالی برای شما ایجاد نمیکند، و در نتیجه دیگر لزومی ندارد که شهود را اثبات کنیم و دخالتی در این مسئله ندارد اما نهایتاً باید مشخص کنید این مفاهیم چگونه تحقق پیدا میکنند و قیامشان حلولی است یا صدوری؟

در مورد مفاهیم عقلی گفته میشود یک عقل اصغری غیر از عالم عقول وجود دارد که مرتبه‌ی از نفس است و مفاهیم، اموری هستند که در مرتبه عقلانی نفس محقق میشوند و صرف شهود خارجی نیستند، زیرا اگر بتوان گفت که اینها شهودند، ابتدا باید عقول عرضیه اثبات گردد، بعد محرز شود که نفس میتواند آنها را شهود کند و نهایتاً میان شهود از نزدیک و شهود از دور فرق گذاشته شود. همچنین باید مشخص شود شهود امور عقلانی، چگونه کلی میشود؟ زیرا کلی از صفات مفاهیم است و شهود امر عینی شخصی است نه کلی (همان: جلسه ۹۷).

حکیم سبزواری در تعلیقه بر اسفار این حقیقت را گوشزد مینماید که چون درجات مثالی و عقلی بگونه‌ی واحد تبیین میشوند، مانند مثال متصل (مثال اصغر)، عقل اصغر نیز در برابر عقل اکبر منفصل است و متصل به نفس انسانی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱/ ۶۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱- ۴/ ۲۱۷). برای اثبات مطلب فوق، این برهان ارائه شده است:

اصل ادراک به ربطی است که بین نفس با مدرک حاصل میشود. چون بر اساس اصالت وجود، ربط جز بر مدار علیت نیست. ادراک صور عقلی از طریق ربط و پیوند علی نفس با آن صور حاصل خواهد شد و این بمعنای قیام صدوری صور عقلی به نفس و در نتیجه اثبات عقل متصل، نظیر خیال متصل میباشد. بر این اساس در قبال عقل متصل نظیر آنچه در برابر مثال منفصل است یعنی عقل منفصل اثبات میگردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱-۴/۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۸ د: ۱/۲۸۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ادراک کلی و عقلی یکی از اقسام ادراک است که جایگاهی مهم در علوم و فنون مختلف دارد. فلاسفه در تبیین فرایند ادراک عقلی آراء مختلفی ارائه دادند؛ برخی همچون مشائیان ادراک عقلی را حاصل تجرید و تقشیر صور جزئی از عوارض دانسته‌اند و بعضی همچون پیروان حکمت متعالیه پیروی از ملاصدرا نفس را مظهر - و گاهی مصدر - ادراک عقلی معرفی نموده‌اند. اما از آنجا که صدور و حلول با یکدیگر تقابل دارند، جمع آنها در زمان و مکان و جهت واحد امکانپذیر نیست. بهمین دلیل پژوهشگران حکمت صدرایی صدور و حلول صور کلی در نفس را مربوط به دو مرحله مختلف تکاملی جوهری نفس دانسته‌اند. بدین صورت که مظهریت نفس برای صور کلی، مربوط به اوایل وجود نفس و مصدریت نفس برای اواخر وجود نفس و پس از حرکت جوهری نفس و تکامل آن است. در نوشتار حاضر بیان شد که استاد جوادی آملی ادراک عقلی و کلی را دو نوع میداند؛ ادراک عقلی شهودی که حاصل شهود و اتحاد و ارتباط با مثل و

انفعال نفس است و در این حالت نفس محل و مظهر صور عقلی شهودی است، و ادراک کلی مفهومی که حاصل عملکرد و فعالیت ذهن و عقل است و نفس مصدر صور عقلی مفهومی است. بنابراین در نگاه ایشان دانش حصولی و علوم مفهومی، از آگاهی حضوری و شهودی بهره‌میرند و کلیت مفهومی اگرچه همان اطلاق مفهوم بر مصادیق کثیر است، ولی رمز این کلیت از سعه و احاطه وجودی مثل نسبت به افراد مادی آن نشئت میگیرد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا (۱۳۷۳) برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف) وحی و نبوت در قرآن، تحقیق علی زمانی قمشاهی، قم: اسراء.
- (۱۳۸۴ ب) معرفت‌شناسی در قرآن، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- (۱۳۸۶ الف) ریحی مختوم، ج ۱ و ۲، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- (۱۳۸۶ ب) سرچشمه اندیشه، ج ۳، تحقیق عباس رحیمیان، قم: اسراء.
- (۱۳۸۶ ج) شریعت در آینه معرفت، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- (۱۳۸۷ الف) دین‌شناسی، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.
- (۱۳۸۷ ب) عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱ و ۳، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- (۱۳۸۷ ج) سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ج ۹، تحقیق حسن واعظی محمدی، قم: اسراء.
- (۱۳۸۸ الف) ادب فنای مقربان، ج ۲، تحقیق محمد صفایی، قم: اسراء.
- (۱۳۸۸ ب) تسنیم، ج ۱، تحقیق علی اسلامی، قم: اسراء.

- (۱۳۸۸ج) شمس الوحی تبریزی، تحقیق
علی‌رضا روغنی موفق، قم: اسراء.
- (۱۳۸۸د) فلسفه صدر، ج ۱، تلخیص
محمدکاظم بادپا، قم: اسراء.
- (۱۳۸۹الف) تفسیر انسان به انسان، تحقیق
محمدحسین الهی‌زاده، قم: اسراء.
- (۱۳۸۹ب) تنسیم، ج ۳، تحقیق احمد قدسی،
قم: اسراء.
- (۱۳۸۹ج) ادب فنا، مقربان، ج ۵، تحقیق محمد
صفایی، قم: اسراء.
- (۱۳۸۹د) امام مهدی (عج) موجود موعود،
تحقیق سیدمحمدحسن مخبر، قم: اسراء.
- (۱۳۸۹ه) سیره پیامبران در قرآن، ج ۷، تحقیق
علی اسلامی، قم: اسراء.
- (۱۳۸۵) ده رساله فارسی، قم: الف
لام میم.
- (۱۳۹۳) اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان
کتاب.
- (۱۳۷۰) شرح رساله الطیر، تهران:
الزهراء.
- (۱۳۶۹) شرح المنظومة، ج ۵، تصحیح
حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی. تهران: ناب.
- (۱۳۹۲) «شهود عقلانی در ادراک
معقولات»، ذهن، ش ۵۳، ص ۸۵-۶۳.
- (۱۳۶۹) درة التاج، تصحیح سیدمحمد
مشکوة، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۶) نهاية الحکمة،
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاية الحکمة،
تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۰) «ملاصدرا و ادراک کلیات»،
خردنامه صدرا، ش ۶۳، ص ۲۴-۱۱.
- (۱۳۹۴) «تبيين ادراك عقلي از دیدگاه
حکمت متعالیه»، آیین حکمت، سال ۷، ش ۲۵، ص ۱۱۰-۸۹.
- (۱۳۸۴) «معرفت شناسی ادراک عقلي از نظر
ملاصدرا»، نامه حکمت، ش ۶، ص ۱۰۷-۸۹.
- (۱۳۸۳) آموزش فلسفه، ج ۱، تهران:
امیرکبیر.
- (۱۳۸۴الف) شرح برهان شفا، ج ۲، تقریر و
نگارش محسن غرویان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی (ره).
- (۱۳۸۴ب) به سوی خودسازی، نگارش کریم
سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۱الف) شرح نهاية الحکمة، ج ۲، تحقیق
عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی (ره).
- (۱۳۹۱ب) چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین
اسلامی، ترجمه و تدوین حسین علی عربی و محمد مهدی
نادری قمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (بی تا) دروس صوتی آثار مصباح یزدی (شرح
اسفار)، قم: گنجینه معرفت.
- (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ج ۶، بی جا، بی نا.
معلمی، حسن (۱۳۸۶) پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی
اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲،
تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.
- (۱۳۸۱) المبدأ والمعاد، ج ۲، تصحیح و تحقیق
محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.
- (۱۳۸۲الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا
- (۱۳۸۲ب) الشواهد الربوبیة فی المناهج
السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.