

ثمرات تلازم علمی علت و معلول بر اساس اصول حکمت متعالیه

سیدعباس حکیمزاده^۱، علیرضا حسن پور^۲، سیدمحمد موسوی بایگی^۳

چکیده

صحیح برای کشف مجهولات تصدیقی معرفی

کنند و این بدان معناست که هر مجهول تصدیقی را یا از راه علت میتوان شناسایی کرد یا از راه معلول. آنچه در نوشتار پیشرو مورد بررسی قرار گرفته است، بررسی میزان معلوم شدن مجهولات از راه علت در برهان لم و نیز از راه معلول در برهان إنّ است. برای رسیدن به این هدف، ابتدا نظریات حکما نقل شده، سپس مبنای ملاصدرا در بحث رابطه خاص علت و معلول مطرح گردیده است. حاصل بحث اینست که سیر علمی از علت به معلول، با توجه به مبنای خاص ملاصدرا، در عین فقیر بودن معلول نسبت به علت و حمل حقیقت و رقیقت میان این دو یقین آور است، اما

بیترید انسان در سیر استکمالی خود در این عالم، با ماده و لوازم آن درآمیخته است و همواره مجهولات بسیار و معلوماتی اندک دارد. یکی از مسائل مهم در معرفت شناسی که در طول تاریخ حکمت اسلامی نظر فیلسوفان را بخود جلب کرده، طریقه یافتن پاسخ مناسب برای مجهولات اعم از تصویری و تصدیقی است. درباره مجهولات تصویری کارچندان سخت نیست، زیرا از راه تعریف مفهوم اشیاء میتوان مجهولات تصویری را معلوم کرد، اما راه یافتن پاسخ مناسب برای مجهولات تصدیقی چندان هموار نیست. حکما با ارائه برهان إنّ و لم سعی کرده اند طریقی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ s.a.hakim69@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)؛ a.hasanpour@ilam.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ moosavi@razavi.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.3.6.1

فردا
مرد

سیر علمی از معلول به علت یقین آور نیست. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژگان: برهان لم، برهان إن، حمل حقیقت و رقیقت، امکان فقری، ملاصدرا، رابطه علت و معلول.

مقدمه

یکی از راههای کشف مجهولات علمی، سیر میان ملازمات علی و معلولی آنهاست. در منطق صوری ارسطویی دو راه برای رسیدن به پاسخ مجهولات تصدیقی وجود دارد: برهان لم و برهان إن. در برهان لم، از پی بردن به وجود علت، بر وجود معلول حکم میشود و در برهان إن، از مشاهده معلول، وجود علت کشف میگردد. در هریک از این دو برهان، بلحاظ معرفتی و علمی واسطه‌یی بنام واسطه در اثبات وجود دارد، اما برهان لم علاوه بر واسطه در اثبات، دارای واسطه در ثبوت نیز هست. برای روش‌تر شدن مطلب نخست، لازم است واسطه و انواع آن توضیح داده شود.

در منطق و فلسفه از سه قسم واسطه بحث شده است؛ واسطه در عروض، واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات.

۱. واسطه در عروض: این واسطه بمعنای چیزی است که حقیقتاً به صفت یا محمولی متصف میشود و اتحاد یا اقتران با یک موضوع

دیگر، سبب اتصاف مجازی آن موضوع به آن وصف یا محمول نیز میگردد؛ مانند سفیدی دیوار که سفید بودن برای خود سفیدی، امری ذاتی است اما برای دیوار با واسطه سفیدی حاصل شده است (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۷۳). سبزواری با سه مثال مختلف، سه نوع واسطه در عروض را از جهت تفاوت وضوح و خفا میان واسطه و ذی‌الواسطه، بیان کرده است:

(الف) اتصاف مسافر کشتی و خود کشتی به حرکت؛

(ب) اتصاف جسم به سفیدی و اتصاف سفید به سفیدی؛

(ج) اتصاف جنس به تحصیل و اتصاف خود فصل به تحصیل.

همانگونه که ملاحظه میشود، در هر یک از اقسام، مجازی بودن اتصاف ذی‌الواسطه به محمول خفیه‌تر از قبلی است. بعنوان مثال، سرایت مجازی حرکت به مسافر کشتی بواسطه اتحاد وی با کشتی، بسیار روشن و آشکار است و کسی در مجازی بودن آن تردید نمیکند، اما در قسم دوم و سوم، این مطلب به وضوح قسم اول نیست.

۲. واسطه در ثبوت: واسطه در ثبوت بمعنای منشأ و سبب تکوینی پیدایش یک وصف یا یک محمول برای یک موضوع است؛ مانند پیدایش گرمی برای آب که بواسطه حرارت آتش صورت میگیرد و آتش در اینجا واسطه در ثبوت است.

۳. واسطه در اثبات: این نوع از واسطه، تنها

وساطت علمی و معرفتی داشته و بمعنای آن چیزی است که سبب و واسطه تصدیق به حکم میشود. بیان دیگر، آنچه واسطه میشود تا حکم مجهولی برای ما از لحاظ علمی کشف شود، واسطه در اثبات نامیده میشود.

مفهوم واسطه در اثبات نیازمند توضیح بیشتر است. در عملیات معلوم نمودن مجهولات تصدیقی، که آن را قیاس مینامند، سه رکن اصلی وجود دارد: اصغر، اکبر و حد وسط. حد وسط تمایز ذاتی با اصغر و اکبر ندارد بلکه تنها دارای تمایز مفهومی است، به این معنا که جزء مشترک در صغری و کبری در هر قیاس، حد وسط نامیده میشود، که ممکن است بر اساس شکل قیاس در اصغر یا اکبر هریک از صغری و کبری قرار گیرد. در این عملیات، نقش تعیین کننده و اساسی در رسیدن به مجهولات برعهده حد وسط است، چراکه حد وسط که حد مشترک قیاس است، واسطه ثبوت دو حد مختص دیگر قیاس برای یکدیگر در نتیجه است. بیان دیگر، آنچه سبب میشود دو جزء مختص قیاس در نتیجه قیاس، قضیه‌یی حمله‌ی تشکیل دهند، حد وسط است. به چنین وساطتی که از ناحیه حد وسط در قیاس انجام میشود، واسطه در اثبات میگویند،

زیرا حد وسط است که سبب اثبات نتیجه میشود.

اما میان دو نحوه برهان که پیشتر بیان شد، یعنی برهان *إن و لم*، در نقش حد وسط تفاوت وجود دارد؛ در براهین *لمی*، حد وسط علاوه بر اینکه در علم ما سبب ثبوت دو جزء دیگر در نتیجه شده، در خارج نیز حقیقتاً علت خارجی ثبوت این دو جزء برای یکدیگر است؛ مانند این قیاس که میگوییم:

این آهن حرارت دیده است؛

هر آهنی که حرارت ببیند منبسط میشود؛

این آهن منبسط شده است.

در مثال فوق، حد وسط همانگونه که واسطه در اثبات انبساط برای آهن در علم ماست، در خارج نیز حقیقتاً واسطه در ثبوت و وجود انبساط برای آهن است؛ بنابراین حد وسط هم واسطه در ثبوت است هم واسطه در اثبات. اما در برخی براهین که برهان *«إن»* از این قبیل است، حد وسط فقط نقش روشنگری علمی در قیاس دارد و در وجود خارجی، اغلب معلول ثبوت دو جزء مختص قیاس است؛ مانند مثال زیر:

این آهن منبسط شده است؛

هر آهنی که منبسط شده باشد حرارت دیده

است؛

این آهن حرارت دیده است.

خودنام صریح

در این مثال حد وسط فقط واسطه در اثبات دو جزء دیگر قیاس است.

با توجه به مطالب مذکور، این بحث میان حکما و منطقدانان مطرح شده که در هر کدام از دو قسم برهان، یعنی «سیر از علت به معلول» یا «سیر از معلول به علت»، شناخت ما نسبت به مجهولات تا چه حد یقینی است و با شناخت علت، آیا میتوان ادعا کرد که تمام حقیقت معلول، شناسایی شده است؟ یا بالعکس، با شناخت معلول، آیا میتوان به تمام ویژگیهای علت پی برد؟ و اگر پاسخ منفی است، تا چه حد این ویژگیها قابل شناخت است و براهین مذکور تا چه مقدار قابل اعتماد و یقینی هستند؟ مقاله پیشرو در پی یافتن پاسخی صحیح به این پرسشهاست.

۱. سیر علمی از علت به معلول

میان منطقدانان مسلمان مشهور است که برهان «لم»، یعنی رسیدن به معلول از راه علت، یقین‌آور است و اگر در موردی برهان «لم» اقامه شود، جایی برای شک و شبهه باقی نماند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۰۳). پیش از بررسی این ادعا و تدقیق در رأی حکما و منطقدانان درباره این مسئله، لازم است اقسام علت در برهان «لم» و همچنین اقسام برهان «لم» بیان شود.

۱-۱. علت ماهوی و وجودی

علت از نگاه فلسفه قدیم، به چهار قسم تقسیم میشود. این تقسیم نخستین بار توسط ارسطو مطرح شد. او بر این باور بود که هر جسم مادی برای موجود شدن به چهار علت نیاز دارد؛ عبارت دیگر، تکون موجودات در عالم عناصر با بودن چهار علت امکانپذیر است. این چهار علت عبارتند از:

الف) علت فاعلی: علت فاعلی بمعنای موجودی خارج از وجود معلول است که بر معلول تأثیر وجودی دارد و سبب مستقیم پیدایش آن میشود. بتعبیر حکما، «ما به الوجود» یا عبارت دیگر، آنچه هستی معلول از مجرای او بوجود می‌آید، علت فاعلی نام دارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۵/ ۴۰۱). نکته حائز اهمیت درباره علت فاعلی، تفاوت اصطلاح علت فاعلی یا عبارت دیگر اصطلاح فاعل، از نگاه الهیدانان و طبیعییدانان است. در فلسفه اسلامی علت فاعلی به دو معنای عام و خاص بکار برده میشود. معنای عام همان اصطلاح طبیعییدانان است که به مطلق فاعل، اعم از طبیعی و الهی، علت فاعلی اطلاق میگردد، همانگونه که در کتب منطق رایج است که نجار را علت فاعلی میزدانند (مظفر، ۱۳۶۶: ۳۷۰). اما الهیدانان اصطلاح دیگری در علت فاعلی در نظر دارند که بمعنای مفیض وجود و علت هستی‌بخش است. بر اساس این

اصطلاح، علت فاعلی در عالم طبیعت وجود ندارد، چراکه هیچ موجودی وجودبخش موجود دیگر نیست و در نتیجه، علت فاعلی را باید در مبادی عالیه فوق عالم ماده جستجو کرد. تفاوت این دو اصطلاح در اینست که طبعیدانان هرگونه ایجاد تغییر در ماده‌ی شیء، حتی از طریق ایجاد حرکت در آن، را فعل علت فاعلی میدانند اما الهیدانان اینگونه تغییرات را ناشی از علل معده دانسته و تنها فاعلی که خارج‌کننده‌ی ماهیت از عدم به وجود است و ماده و صورت شیء را ابداع میکند، علت فاعلی میخوانند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۴۱۸).

ب) علت غایی: علت غایی یا «ما لأجله الوجود»، بمعنای هدف و انگیزه‌ی علت فاعلی از انجام کار است. در حقیقت، علت غایی ربطی به نتیجه‌ی خارجی وجود معلول پس از پیدایش ندارد، بلکه امری است در ذات فاعل که وی را بسمت انجام فعل و ایجاد معلول میکشاند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/ ۱۰۱). علت غایی از دو جهت قابل بررسی است و از هریک از این دو جهت، دو حکم مختلف میپذیرد. جهت اول، مفهوم و تصور علت غایی است، یعنی صورت ذهنی علت غایی که قائم به نفس علت فاعلی است؛ از این جهت، علت غایی مقدم بر معلول است و پیش از حدوث معلول در ذهن فاعل موجود میشود. جهت دوم ناظر به وجود خارجی

علت غایی است؛ از این جهت، علت غایی پس از بوجود آمدن معلول پدید می‌آید.

ج) علت صوری: آنچه فعلیت و تحصیل وجودی شیء متوقف بر آن است، در مرکبات مادی، علت صوری نام دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/ ۷۴۴).

د) علت مادی: جنبه‌ی پذیرش فعلیت و حامل قوه‌ها و استعداد اشیاء مادی را ماده، و توقف مرکب مادی را بر آن، علت مادی میگویند. عبارت دیگر، جوهری که فاقد فعلیت است و تنها محل حلول صورت و فعلیت است، ماده نام دارد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

۲-۱. علت تامه و ناقصه

علت در یک تقسیمبندی دیگر، به تامه و ناقصه تقسیم میشود. علت تامه بمعنای مجموعه‌ی از علل و عواملی است که در وجود معلول تأثیر دارد و وجود معلول متوقف بر آن است، و علت ناقصه هر یک از اجزاء این مجموعه، بتنهایی است. بیان دیگر، علت یا بگونه‌ی است که برای تحقق معلول کفایت میکند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست عبارت دیگر با فرض وجود آن، وجود معلول ضروری است، که در این صورت آن را علت تامه مینامند. یا بگونه‌ی است که هر چند معلول بدون آن تحقق نمی‌یابد، ولی خود

آن هم بتنهایی برای وجود معلول بسنده نمیکند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلول ضرورت یابد؛ در این صورت، آن را علت ناقصه میگویند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۹/۲). بطور مثال، اگر برای بوجود آمدن یک گیاه ده عامل نیاز باشد، هریک از این عوامل بتنهایی علت ناقصه‌اند و جمع این علل و عوامل که مجموعاً سبب پیدایش یک گیاه میشوند، علت تامه نام دارد.

۳-۱. تحلیل منطقی اخذ علل ناقصه در برهان «لم»

پس از تقسیم علت به تامه و ناقصه، این مطلب باید روشن شود که مقصود از سیر علمی از علت به معلول یا عبارت دیگر، کشف وجود معلول از راه علت، در کدام جزء از ارکان چهارگانه علت تامه، یقینی است. عبارت دیگر، از آنجا که علت به چهار قسم فاعلی، غایی، مادی و صوری تقسیم شد، از کشف کدام قسم از علت میتوان پی برد که معلول وجود دارد؟ آیا وجود هریک از علتها بتنهایی میتواند کاشف وجود معلول باشد یا هر چهار قسم علت باید در برهان لم حد وسط قرار گیرند تا بتوان وجود معلول را نتیجه گرفت؟ پر واضح است که در بسیاری از موارد، امکان اخذ هر چهار علت بعنوان حد وسط در برهان لم نیست و معمولاً

یکی از چهار علت در برهان لم بعنوان حد وسط وجود دارد. حال با توجه به این مطلب، آیا میتوان از صرف بودن یک علت پی برد که معلول نیز وجود دارد یا خیر؟ پاسخ منطق مظفر به این پرسش اینست که ما تنها در جایی میتوانیم حکم به وجود معلول از راه علت بدهیم که حد وسط برهان، مجموعه متشکل از علت تامه باشد و بصرف بودن علت ناقصه نمیتوان حکم به بودن معلول کرد، زیرا در بسیاری از موارد علت ناقصه موجود است، درحالیکه معلول موجود نیست^۱ (مظفر، ۱۳۶۶: ۳۶۱).

به اعتقاد مظفر، شاید بتوان از راه ملازمات وجودی که میان علل چهارگانه برقرار است، وجود معلول را نتیجه گرفت، اما برای چنین نتیجه‌گیری‌یی باید هریک از علل را بتنهایی بررسی کرد تا روشن شود بودن کدام علت با بودن تمام علتها ملازمه دارد و در نتیجه وجود معلول نیز از آن کشف میشود؟

الف) علت فاعلی: از فرض حضور علت فاعلی بتنهایی و صرفنظر از سایر علل مؤثر بر وجود شیء، نمیتوان وجود معلول را نتیجه گرفت، زیرا در بسیاری از موارد مشاهده میشود که علت فاعلی موجود است اما معلول بوجود نمی‌آید (همان: ۳۶۲). مانند اینکه مثلاً سیم‌رغ در عالم وجود ندارد، با اینکه علت فاعلی آن که مبادی عالی و خداوند است، موجودند، اما بدلیل

فقدان سایر علل، چنین ماهیتی موجود نشده است.

ب) علت صوری: علت صوری از جمله علمی است که میتوان ملازمه علمی میان علت و معلول را از آن نتیجه گرفت. درواقع، اگر در جایی علت صوری مشاهده شود، از آنجا که علت صوری بمعنای فعلیت شیء است، یعنی معلول فعلیت یافته و موجود شده است و چنین فعلیتی پیش از خود، حتماً دارای علت فاعلی بوده و همچنین علت فاعلی، غایتی از این فعل داشته و این صورت به ماده افاضه شده است.

بنابراین، اگر در جایی علت صوری کشف شود و حدوسط برهان قرار گیرد، میتوان حکم به وجود معلول نمود (همانجا).

ج) علت غایی: در علت غایی نیز همانند علت صوری میتوان از راه کشف علت به وجود معلول حکم کرد. از آنجا که غایت همواره ملازم با وجود معلول و متأخر از اوست، پس اگر در جایی غایت را بیابیم، میتوانیم وجود معلول را نتیجه بگیریم.

د) علت مادی: بر اساس نظر مظفر، در علت مادی باید قائل به تفصیل شد. اگر معلول از امور طبیعی باشد، ملازمه میان وجدان علت مادی و حکم به وجود سایر علل، وجود دارد، زیرا اگر علت مادی را در شیء مادی یافتیم، یعنی آن شیء موجود شده و قطعاً سایر علل مؤثر در

وجود این شیء، همراه آن هستند. اما اگر معلول از اجسام صناعی باشد، صرف بودن علت مادی در حکم به بودن معلول کفایت نمیکند، همانطور که بصرف اثبات اینکه چوب هست، نمیتوان نتیجه گرفت که پس میز هم موجود است (همانجا).

بنابراین، در بعضی از علتها میتوان از وجود علت، وجود معلول را استنباط نمود و در بعضی از علتها چنین ملازمه‌یی وجود ندارد.

۴-۱. علت یقینی بودن برهان لمّ

چنانکه گذشت، از نظر منطقدانان تنها برهان لم مفید یقین است و برهان إنّ ظنّ‌آور است. ممکن است در اینجا اشکال شود که اگر سبب یقینی بودن برهان لمّ، حضور علت همراه با هویت علت اوست، و همین هویت سبب یقین در برهان لم میشود، در برهان إنّ نیز معلول با هویت معلولیتش حد وسط قرار میگیرد، پس از این جهت تفاوتی میان برهان لم و إنّ نیست، زیرا میان این دو هویت رابطه تضایف برقرار است و در رابطه تضایف، هیچ اولییتی برای هیچیک از دو طرف اضافه نسبت به دیگری، وجود ندارد. همانگونه که وجود معلول هنگام فرض وجود علت، ضروری است، وجود علت نیز هنگام فرض معلول،

ضروری است، زیرا رابطه تضایف نسبت متکرر از هر دو طرف است. بنابراین، تفاوتی از این حیث میان برهان لم و برهان إن نیست (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۷۵).

در پاسخ به این شبهه باید گفت: میان علت و معلول در هویت علت که مورد استناد در برهان لم و إن است، تفاوت هست که سبب تمایز این دو گونه از برهان، و یقین در یکی و عدم یقین در دیگری میشود. توضیح اینکه، در هریک از دو برهان لم و إن، باید دو مرحله طی شود تا برهان به نتیجه برسد: مرحله اول، علم به موجودیت چیزی است؛ که آن چیز در برهان لم، علت است و در برهان إن، معلول. مرحله دوم اینست که مستدل علم داشته باشد به ملازمه بین موجودیت هریک از علت و معلول با موجودیت دیگری. با توجه به این دو مرحله، میتوان گفت آنچه در مورد برهان لم و إن مشترک است، ملازمه دوطرفه میان علت و معلول است که مربوط به مرحله دوم است و این دو برهان در آن مشترکند. اما در مرحله اول، اشتراکی میان این دو برهان دیده نمیشود، زیرا وجود علت بر وجود معلول، تقدم بالعلیه دارد و معنای این تقدم اینست که موجودیت علت در رتبه مقدم علت با معدومیت معلول در همان رتبه، یکجا جمع میشود و بنابراین، عقل با توجه بهمین تقدم علت بر معلول، میتواند علم به وجود علت را با علم

به عدم معلول جمع کند؛ یعنی در همان حالی که علم دارد که معلول معدوم است، یقین دارد که علت موجود است. بنابراین، حتی یقین به معدوم بودن معلول با یقین به موجودیت علت، منافات ندارد، چه رسد به مشکوک بودن وجود معلول که بطریق اولی با یقین به موجودیت علت منافات ندارد. از اینرو، مرحله اول در برهان لمی بدون اشکال است و سرمایه علمی نسبت به وجود علت از آن جهت که علت است، بدست می‌آید. ولی در برهان إنی مسئله چنین نیست، زیرا وجود معلول از وجود علت تأخر بالمعلولیه دارد که موجب میشود عقل نتواند نامعلوم بودن وجود علت را با معلوم بودن وجود معلول جمع کند، زیرا معلول تنها از راه علت است که موجود میشود و هنگامی که وجود علت نامعلوم باشد، عقل ۵۰٪ احتمال معدوم بودن علت را میدهد؛ این احتمال معدوم بودن به معلول نیز سرایت میکند، چراکه عدم علت عدم معلول را نتیجه میدهد؛ بنابراین، با نامعلوم بودن وجود علت، عقل نمیتواند به وجود معلول یقین داشته باشد و در برهان إنی، مرحله اول دچار مشکل میشود، چراکه سرمایه علمی لازم نسبت به وجود معلول را ندارد (همانجا).

تفاوت میان برهان إن و لم سبب میشود برهان لم یقینی باشد اما برهان إن دارای چنین یقینی نیست.

۵-۱. ملازمه علمی میان علت و معلول بر

اساس مبانی حکمت متعالیه

آنچه تاکنون درمورد تلازم علمی میان علت و معلول بیان شد، بنا بر تمایز ماهوی علت و معلول است که بر این اساس، رابطه علیت رابطه دو فرد مختلف الهویه است که یکی در دریافت وجود و کمالات وجودی، نیازمند دیگری است. بر این مبنا، علیت بر مدار امکان ماهوی ترسیم میشود و افاضه، ایجاد و جعل نیز در همین فضا مطرح میگردد. اما بر اساس مبانی خاص ملاصدرا - که در حکمت متعالیه علیت بازتعریف شده است و همچنین استفاده از حمل حقیقت و رقیقت که پیشتر بیان گردید - رابطه علت و معلول، از سنخ اضافه اشراقی است و معلول ظهور تنزل یافته ذات علت و شعاع و پرتوی از وجود علت است. برای روشنتر شدن مطلب لازم است علیت از نگاه ملاصدرا بیشتر توضیح داده شود.

۵-۱-۱. علیت از نگاه ملاصدرا

صدرالمآلهین با طرح مسئله اصالت وجود، تحولی عظیم در مسائل بنیادین فلسفه اسلامی ایجاد کرد. از نظر او، همه مفاهیم فلسفی باید بر محور اصالت وجود تعریف شوند و مسائل فلسفی با نگرش وجودی تبیین گردند. یکی از مسائلی که بر اساس اصالت وجود و در نظام

فلسفی ملاصدرا، دستخوش تغییرات جدی شد و به اوج تعالی خود رسیده، مسئله علیت است. ملاصدرا همه مفاهیم مرتبط با علیت - از جمله ملاک نیازمندی به علت، صدور، ربط معلول به علت و بسیاری دیگر از مفاهیم مرتبط با علت و معلول - را بتناسب مبانی خاص خود و در مدار وجود، تعریف و تبیین کرد.

مبنای دیگری که در تعریف خاص ملاصدرا از علیت تأثیرگذار است، تشکیک است. بنظر او، وجود حقیقتی واحد اما دارای مراتب شدید و ضعیف است که از واجب الوجود شروع میشود تا هیولای اولی، و همه یک وجود واحدند که تفاوت مراتب و شدت و ضعف، وجود آنها را از یکدیگر متمایز میسازد (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۲۱). بنابراین، موجوداتی که میان آنها رابطه علیت وجودی برقرار است، در یک نظام طولی، بترتیب از شدید به ضعیف، قرار میگیرند، بگونه‌یی که هر حلقه یا فعل، حلقه قبل یا فاعل حلقه بعد یا جامع هردو وصف است. چون سلسله متشکل از علل فاعلی است، خود مستلزم تشکیک است و از شدیدترین مرتبه وجود که حق تعالی است، آغاز میشود و به ضعیفترین مرتبه که مرز عدم است و پذیرش محض دارد (ماده اولی) ختم میشود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۵۹). از آنجا که وجود اصل است، هیچ کثرت حقیقی‌یی خارج از خود وجود نیست. از اینرو اگر در عالم، کثرت طولی

میان موجودات مشاهده میشود، حاصل شدت و ضعف مراتب مختلف وجود عینی است. بر این اساس، وجود یک حقیقت دارای شدت و ضعف است که امری از خارج سبب اختلاف افراد آن نشده، بلکه خود وجود است که در یک مرتبه شدید و در مرتبه دیگر، ضعیف میشود.

بر اساس نظام تشکیکی وجود در حکمت متعالیه، شدت یافتن وجود در یک مرتبه، هویت وجود مستقل را بوجود می‌آورد و ضعف وجود در مراتب نازل، موجب ایجاد هویت ربطی برای یک موجود میشود. بنابراین، وجود رابط و مستقل نیز حاصل تفاوت مراتب خود حقیقت وجود است و حاصل اضافه امری خارج از وجود، نظیر ماهیت یا عدم، نیست. تقسیم وجود به رابط و مستقل و درک صحیح آن، تأثیر بسیاری در فهم صحیح علیت صدرایی دارد.

بیان تفصیلی مطلب اینست: در حکمت صدرایی، موجودات دو دسته‌اند: مستقل و رابط. موجود مستقل موجودی است که قابلیت این را دارد که در قضیه محمول واقع شود. بعنوان مثال، در قضایای «واجب موجود است»، «درخت موجود است» و «سفیدی هست»، وجود، محمول واقع شده است. خاصیت وجود محمولی اینست که میتوان آن را از حیث مفهومی مستقل تصور نمود و بهمین دلیل، طرف قضیه

قرار داد و هویتی مستقل برای آن لحاظ کرد. در برابر وجود مستقل، وجود رابط قرار دارد که دارای استقلال مفهومی نیست و فقط در پرتو غیر، قابل تصور است. بیان دیگر، وجود رابط عین فقر و ربط محض به موجود مستقل است و نه در تقرر ماهوی و نه در هویت وجودی، هیچگونه استقلالی از خود ندارد. کلمه «است» در قضایا و همچنین معنای حرفی در ادبیات، نمونه‌هایی از وجود رابط هستند. از نظر ملاصدرا، نظام هستی قائم به حق تعالی است و عین ربط به اوست؛ بتعبیر دیگر، همه مخلوقات وجود رابط هستند و تنها موجود مستقل، حق تعالی است.

از این معنای ربط محض بودن، امکان فقری بدست می‌آید. امکان فقری که در حیطه وجود ترسیم میشود، در مقابل امکان ماهوی است که بمعنای تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم است. امکان فقری یعنی آمیختگی و یگانگی نیاز و احتیاج با هستی محتاج و نیازمند. بر اساس امکان فقری، در رابطه علت و معلول نیز یک موجود تماماً فقیر و عین فقر به بینای مطلق است که در اصل تحقق و قوام ذات و مفهوم ذات خود، نیازمند مستقل است، نه فقط در افاضه و ایجاد. بنابراین، آن ذات و هویتی که از ناحیه غیر برای معلول حاصل میشود، از ناحیه غیر بودن او و احتیاج داشتن به غیر، عین

ذات اوست، و تصور استغنا و بینیزی از غیر برای او غیر ممکن است، چراکه مستلزم انقلاب حقیقت است. همچنین بر اساس امکان فقری، نیاز و وابستگی معلول در حدوث و بقا به فاعل، بعد از تبیین امکان فقری واضح و آشکار است، زیرا بر اساس امکان فقری، علت نیاز ممکن به علت، همان وجود آن است که با ربط و تعلق به فاعل همراه است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳/۲۰۰).

با توجه به مطالب بیان شده، معلول عین اضافه و ربط و فقر محض به علت است و جلوه‌یی از جلوات و شأنی از شئون اوست. حکمای صدرایی از این معنا به بازگشت علت به تشان تعبیر میکنند.

۱-۵-۲. تلازم علمی میان علت و معلول بر اساس حمل حقیقت و رقیقت

نتیجه بازگشت علت به تشان در حکمت متعالیه، اختلاف تشکیکی میان علت و معلول است که سبب حمل حقیقت و رقیقت میان علت و معلول میشود و درواقع، معلول وجود تنزل یافته و مرتبه ضعیف شده علت خواهد بود. بتعبیر دیگر، حمل حقیقت و رقیقت بر اساس وحدت تشکیکی مراتب وجود است، اگرچه بر اساس وحدت شخصی نیز میتوان این حمل را توجیه نمود؛ که تشکیک در مظاهر و تجلیات

شخص واحد وجود، سبب اتحاد مظاهر ضعیفتر با مظاهر شدیدتر میشود.

با توجه به معنای خاص علت در فلسفه ملاصدرا و اتحاد تشکیکی میان علت و معلول، که حاصل آن حمل رقیقت بر حقیقت است، در پاسخ به این پرسش که آیا میتوان از درک وجود معلول، وجود علت را کشف کرد، باید گفت: با توجه به این اصل که کمالات موجود در معلول عیناً کمالات موجود در علتند اما بنحو ضعیف، و تنها تفاوت میان علت و معلول، به تمام و نقص و شدت و ضعف است، علم به علت سبب میشود هیچ حدی از حدود معلول مجهول و ناشناخته باقی نماند و علم به علت تماماً منجر به کشف همه ابعاد و حقیقت وجودی معلول میشود. شاهد مطلب این جمله معروف حکماست که: «علت، حد تام معلول است و معلول، حد ناقص علت است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۲). دلیل این ادعا اینست که در حمل معلول بر علت که حمل رقیقت بر حقیقت است، معلول نسبت بهمان مقداری از کمال که داراست، بر علت بصورت لابشرط حمل میشود و علت که بشرط شیء و مشروط به کمالات افزون بر معلول است، با معلول که لابشرط نسبت به آن کمالات زائد است، جمع میشود و چون معلول بنحو لابشرط در اینجا حمل میشود، کمالاتی که در علت یافت میشود، ابایی از اینکه

بر معلول نیز حمل گردد، وجود ندارد، زیرا معلول بنحو لا بشرط اخذ شده است. مثلاً اگر «ب» معلول «الف» باشد و صد درجه کمال داشته باشد و «ب» بیست درجه از کمال را دارا باشد، «ب» از همان لحاظ بیست درجه کمالی که از علت خود داراست، با او اتحاد دارد و بر او حمل میشود و جهات سلبی «ب» در این حمل مأخوذ نیست (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۷/ ۱۰۷).

حاصل مطلب اینکه، حقیقت عیناً از همه کمالات رقیقت برخوردار است و رقیقت نیز بیرون از چارچوب وجودی حقیقت نیست، چراکه رقیقت مقید است و حقیقت مطلق، و مقید هیچگاه خارج از وجود مطلق نیست، بلکه خود مطلق است که در قالب مقید ظهور کرده است.

۲. سیر علمی از معلول به علت

پس از بررسی و بحث از ملازمه و سیر علمی از سوی علت به معلول، به سویه دیگر بحث یا روی دیگر ملازمه، یعنی ملازمه علمی میان معلول و علت میپردازیم. سؤال اینست که همانگونه که از علت میتوان به معلول پی برد و علت دارای تمام حقیقت معلول و حد تام آن است، معلول تا چه اندازه نمایانگر و شناسنده علت است؟ عبارت دیگر، با شناخت معلول تا چه حد میتوان علت را شناخت؟ پیش

از ورود به تحلیل فلسفی مطلب و اشاره به رأی ملاصدرا در اینباره بر اساس حمل حقیقت و رقیقت، ضروری است مباحث منطقی این مسئله مطرح گردد.

۱-۲. تحلیل منطقی سیر علمی از معلول به علت

همانطور که در ابتدای بحث گذشت، سیر علمی از معلول به علت، در منطق در قالب برهان «إن» صورت میگیرد؛ یعنی هرگاه در استدلال، حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد و همچنین واسطه در اثبات محمول برای موضوع در نتیجه باشد، برهان «إِنّی» خواهد بود. برهان «أن» دارای دو قسم است: اگر حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، به آن «دلیل» میگویند و در صورتی که حد وسط و اکبر، هر دو معلول علت سومی باشند، به آن «إنّ مطلق» میگویند. در مورد قسم اخیر، شکی در یقینی بودن آن میان منطقدانان وجود ندارد، سخن در عدم افاده یقین در دو قسم دیگر برهان إنی است؛ در اینجا به نقل آراء و ادله آنها خواهیم پرداخت.

۲-۲. دلیل ابن سینا بر یقینی نبودن برهان إنّ
ابن سینا در بخش منطق کتاب شفا، در فصل هشتم از مقاله اول، متعرض این مطلب شده و

تصریح کرده که برهان *إِنَّ* یقین‌آور نیست و اگر مطلوب ما از امور دارای سبب است، تنها از راه سبب میتوان به معرفت یقینی نسبت به آن دست یافت. استدلال شیخ‌الرئیس در اثبات این مدعا اینست که در برهان *إِنَّ* که حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر است، یا مقدمات مورد نیاز، بدیهی و یقینی هستند، یا یقین در خود قیاس وجود ندارد و باید از مقدمات به یقین رسید. در این فرض، یقین به وجود معلول در گرو حصول دو شرط است: آگاهی یقینی از وجود علت؛ آگاهی یقینی به متابعت آنچه معلول است از آنچه علت است. در برهان *إِنَّ* حفظ دو شرط مذکور موجب دور خواهد شد، زیرا یقین به وجود معلول باید از ناحیه وجود علت بدست آید، چراکه تا علت نباشد، معلول نیست و از سوی دیگر، چون برهان *إِنِّی* است، یقین به وجود علت را باید از وجود معلول بدست آورد (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۷۱).

ابن‌سینا این مطلب را در قالب مثال چنین بیان میکند: اگر بخواهیم برای انسان از راه ضاحک‌بودن، ناطقیت را نتیجه بگیریم، به این‌صورت که بگوییم: «انسان ضاحک است؛ هر ضاحکی ناطق است؛ انسان ناطق است»، چنین استدلالی یقینی نخواهد بود چراکه اولاً، ثبوت ضاحک‌بودن برای انسان بدیهی نیست و محتاج علت است؛ یعنی ضاحک‌نبودن برای او محال

نیست. پس ثبوت ضحک نیازمند علت است، حال آنکه علت ثبوت ضحک برای انسان، همان قوه نطقیه‌ی است که در قیاس، معلول وجود ضحک قرار گرفته است، یعنی لازم می‌آید علت ضحک که نطق است و در رتبه مقدم بر ضحک قرار میگیرد، در رتبه متأخر از او باشد و معلول او؛ اگر چنین چیزی صحیح باشد، مستلزم دور خواهد بود. بنابراین، حکم ما به ثبوت ناطقیت یقینی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/۲۲۶). بیان دیگر، از کجا میتوان یقین کرد که بدون در نظر گرفتن دو مرحله قبل از معلول، حکم ما به ثبوت معلول یقینی است؟

ابن‌سینا در ادامه اشکالی را مطرح کرده و به آن پاسخ میدهد. اشکال این است: ممکن است کسی بگوید ما از طریق حس، پدیده‌ها و رویدادهایی را مشاهده میکنیم که معلول هستند و از راه این مشاهده، پی به علت آنها میبریم -مانند اینکه از مشاهده علائم بیماری پی به وجود بیماری میبریم، یا از مشاهده وجود یک بنا پی به سازنده آن میبریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۳۳). پاسخ بوعلی اینست که نتیجه قیاسی را که مقدمات آن از راه استقراء بدست آمده باشد، نمیتوان یقینی دانست، زیرا ما موضوع را از طریق حس و در حالت خاص شخصی، همراه محمول یافته‌ایم، حال آنکه ممکن است در حالت دیگری، متصف به

وصف دیگری شود، یا نسبت به حالتی که ما آن را احساس کردیم، دگرگون شود و نتیجه تغییر کند، حال آنکه ملاک ثبوت محمول برای موضوع در نتیجه، وجود صورتی بود که آن را احساس میکردیم و اکنون زائل و متبدل شده است (همو، ۱۳۷۳: ۷۴).

۳-۲. سیر علمی از معلول به علت بر اساس حمل حقیقت و رقیقت

همانطور که گذشت، حمل حقیقت و رقیقت میان علت و معلول بمقتضای وحدت تشکیکی میان آن دو است. وجود یک حقیقت واحد مقول به تشکیک است که مراتب شدید و ضعیف آن، همه از اصل حقیقت و کمالات وجود بهره دارند اما به تفاوت کمال و نقص و شدت و ضعف، به این نحو که هر مرتبه نسبت به مرتبه پایینتر، بهره بیشتر و شدیدتر از کمالات وجود دارد و نسبت به او علیت دارد، و هر مرتبه ضعیف که معلول مرتبه عالی است، وجود تنزل یافته مرتبه عالی بوده و کمالات مرتبه عالی را بنحو ضعیف داراست. بنابراین، این جمله معروف حکما معنا می یابد که «علت، حد تام معلول است و معلول، حد ناقص علت است» (سبزواری، ۱۳۹۴: ۱/ ۴)، چراکه علت، وجود جمعی معلول است؛ یعنی آنچه از کمال که معلول بنحو ناقص، محدود و متعین داراست، علت بصورت کامل مطلق و

جامع دارد، بگونه‌ای که وحدت اطلاقی و سعی نسبت به او دارد. اما معلول واجد همه کمالات علت نیست، بلکه کمالات او را بنحو ناقص و محدود دارد، بنابراین حکایتگری کامل از طرف معلول نسبت به علت نیست.

بر این اساس، ملازمه علمی میان علت و معلول از طرف معلول، همانند علت نیست که شناخت علت، موجب شناخت معلول شود، بلکه بدلیل محدودیت معلول نسبت به علت و حکایت ضعیف او از کمالات وجودی علت، نمیتوان حکم کرد که شناخت معلول، شناخت علت را نتیجه میدهد. اینجا پرسشی به ذهن متبادر میشود و آن اینکه: آیا مقصود از شناخت علت، صرف تصدیق به وجود علتی است که شدیدتر از معلول است و او را بوجود آورده است؛ صرف نظر از کیفیت وجودی او؟ یا منظور شناخت تام علت و احاطه علمی به کمالات وجودی اوست؟ بر اساس نظر ملاصدرا درباره علت و معلول و آنچه از وحدت تشکیکی میان این دو بدست می آید، تنها میتوان حکم اول را نتیجه گرفت. در حقیقت، با مشاهده معلول فقط میتوان گفت علتی ورای این معلول هست که وجود این معلول در حیطة وجود اوست؛ یعنی صرف این امر را که این معلول نیاز به علتی دارد میتوان اثبات کرد، اما اینکه ماهیت و هویت این علت چیست و چه جایگاه وجودی دارد، از

شناخت معلول قابل دستیابی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۳۳).

۲-۴. استفاده از حمل حقیقت و رقیقت در تصحیح علم نفس به خود

یکی دیگر از کاربردهای حمل حقیقت و رقیقت در رفع اشکالی است که متوجه علم حضوری نفس به ذات خود میشود. ملاصدرا در اسفار این اشکال را نقل کرده و بر طریق وحدت تشکیکی علت و معلول، یا همان حمل حقیقت و رقیقت، به آن پاسخ داده است. تقریر اشکال چنین است: بنا بر این مبنا که بین علت و معلولیت رابطه‌ی وجودی هست و ماهیت خارج از این رابطه است، علم انسان به ذات خود، عین ذات اوست و ذات او از جمله امور دارای مبدأ و علت است، و همانگونه که پیشتر بیان شد، علم به امور دارای مبدأ، حاصل نمیشود مگر از راه علم به مبدأ این امور. از سوی دیگر، هرچه علم به یک موجود شدیدتر باشد، علم به مبدأ آن شیء نیز شدیدتر خواهد بود. در میان علوم، ما علمی شدیدتر و محکمتر از علم خود به ذاتمان نداریم. بنابراین، ضرورتاً باید علم ما به علت ذاتمان نیز در نهایت قوت باشد، درحالیکه چنین چیزی ممکن نیست، زیرا سلسله علل ما در نظام طولی به واجب‌الوجود منتهی میشود و

در جای خود بیان شده است که ما به حقیقت واجب‌الوجوب نمیتوانیم علم پیدا کنیم.

پاسخ این اشکال آنگونه که سبزواری در تعلیقه خود ذیل اشکال مذکور بتفصیل بیان کرده، اینست:

برای حل این اشکال لازم است به سه مقدمه توجه شود: (۱) وجود علت مقوم وجود معلول است و ظهور معلول چیزی جز پرتو و شعاع وجود علت نیست. (۲) حقیقت علت و رابطه خالق و مخلوق عبارتست از وجود منبسط که اضافه اشراقی حق تعالی است و وجه ساری علت‌العلل در همه معالیل است. (۳) فاعلیت خداوند دارای درجاتی است که نسبت به برخی مراتب، بصورت مستقیم و نسبت به برخی مراتب دیگر، با واسطه است. عالیت‌ترین مراتب فاعلیت او نسبت به عقل اول است که بدون واسطه است و نسبت به سایر مراتب، با واسطه عقول، تا برسد به عالم طبیعت؛ همگی مراتب فاعلیت خداوند است که همه مظهر و مجلای ظهور فیض او هستند.

سبزواری پس از بیان این سه مقدمه، میگوید:

بر اساس اینکه عالم تماماً ظهور و تجلی حق تعالی است و وجه واحد خداوند در همه اشیاء و معالیل، سبب ایجاد آنها شده است، صفات و کمالات خداوند از طریق وجود

منبسط که وجه واحد اوست، به همه مخلوقات راه یافته است؛ البته که در هر مخلوق بقدر وسع و میزان قابلیت او برای دریافت صفات و کمالات الهی (همان: ۶۸۴؛ تعلیقه سبزواری).

بیان دیگر، عالم از طریق اضافه اشراقی خداوند که وجود منبسط نام دارد و هویت ساری خدا در همه اشیاء است، با علت‌العلل در ارتباط است و همین ارتباط سبب میشود شناخت معلول نسبت به خود، سبب شناخت علت گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سیر علمی میان علت و معلول یکی از مهمترین راههای کشف مجهولات تصدیقی از منظر منطق ارسطویی بشمار میرود. این روش در قالب دو برهان لم و إن ظهور میکند. در برهان لم، سیر از علت به معلول است و در برهان إن، از معلول به علت. پرسش مهمی که در این پژوهش مطرح شد، این بود که سیر علت از معلول و سیر معلول از علت، تا چه حد مجهول مورد نظر ما را منکشف میسازد؟ بحث در دو شاخه سیر از علت به معلول و سیر از معلول به علت بررسی شد. در بخش اول، مسئله، یعنی تلازم علمی میان علت و معلول، ابتدا از منظر منطقی مورد توجه قرار گرفت و بیان گردید که علت به چهار قسم

فاعلی، صوری، مادی و غایی تقسیم میشود. علت فاعلی هستی‌بخش معلول است؛ علت صوری فعلیتی است که معلول مرکب از ماده و صورت، متوقف بر آن است؛ علت مادی قابلیت است که معلول مرکب از ماده و صورت متوقف بر آن است؛ و علت غایی انگیزه و هدف فاعل از انجام فعل است. در تحلیل منطقی تلازم علمی میان علت و معلول مشخص شد که بنا به نظر منطق‌دانان، تلازم تام میان همه اقسام علل و کشف معلول وجود ندارد، بلکه تنها برخی از اقسام علل هستند که از کشف وجود آنها، میتوان معلول را نتیجه گرفت. در تحلیل این نظر گفته شد که راهکارهای منطقی، حاصل رویکرد ماهوی به رابطه علت و معلول است که اغلب بیان‌کننده تفسیری جامع از رابطه علت و معلول نیست. در ادامه به این مطلب پرداخته شد که تفسیر خاص ملاصدرا بر اساس رابطه علت و معلول که بر پایه وجود رابط و مستقل، امکان فقری و اضافه اشراقی بنا میشود و نتیجه آن وحدت تشکیکی میان علت و معلول، یا بیان گویاتر، حمل حقیقت و رقیقت میان این دو است، نشان میدهد که شناخت کامل علت موجب شناخت تام معلول میشود، چراکه علت واجد تمام کمالات معلول بنحو اعلی و اتم است و هیچ حدی از حدود معلول نمیتوان یافت که

علت فاقد آن باشد. اما در طرف دیگر مسئله، یعنی سیر علمی از معلول به علت، منطقدانان بیان کرده‌اند که از آنجا که سیر از معلول به علت، که در حقیقت مؤدای برهان این است، سبب بوجود آمدن دور میشود و دور نیز محال است، چنین برهانی یقین‌آور نیست. همچنین، بر مبانی فلسفی نیز از آنجا که معلول حد ناقص علت است و نشان‌دهنده تمام کمالات و ابعاد وجودی علت نیست، نمیتوان از شناخت معلول، علت را بطور کامل شناسایی کرد. تنها چیزی که میتوان از معرفت معلول نسبت به علت بدست آورد، اصل نیازمندی معلول به علت است؛ یعنی تنها میتوان به این نکته رسید که اگر معلول را مشاهده میکنیم، قطعاً علتی و رای معلول وجود دارد، ولو هویت آن علت برای ما مجهول باشد.

پی‌نوشتها

۱. لا شک انما يحصل البرهان على وجه يجب ان يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلة اذا كانت العلة على وجه اذا حصلت لا بد أن يحصل المعلول عندها. ومعنى ذلك ان العلة لا بد أن تكون كاملة تامة السببية والا اذا فرض حصول العلة ولا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به.
۲. فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً و لكن بوصف معلوليته و نقص إمكانه علة للحاجة إلى

علة ما من العلل فكون برهان الإن برهاناً مفيداً لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلاً مفيداً للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة و أثراً من آثارها كما حقق في مقامه و بالجملة الاعتقاد الحاصل بالشئ لا من أسبابه و علله و إن كان في غاية الجودة و نهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير و الزوال.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا (۱۳۷۳) الشفا: المنطق، تهران: فکر روز.
- (۱۳۷۹) النجاة، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) رحيق مختوم، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷) شرح فارسی اسفار اربعة، قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه، قم: بیدار.
- (۱۳۹۴) شرح اسماء الحسنی، تهران: بیدار.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵) فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیرکبیر.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷) شرح مصطلحات بداية الحکمة و نهاية الحکمة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶) المنطق، قم: اسماعیلیان.
ملاصدرا (۱۳۴۰) رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۹۳) برهانهای صدیقین، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۹۱) شرح برهان شفا، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

