

معناشناسی، هستی‌شناسی و خاستگاه کثرت تحلیلی در حکمت متعالیه

سید مصطفی موسوی اعظم^۱

چکیده

جستار حاضر، بنیانی از سامانه معرفتی حکمت متعالیه را در حوزه هستی‌شناختی آشکار می‌سازد: «کثرت تحلیلی». کثرت تحلیلی، از جایگاه حیاتی در حکمت صدرایی برخوردار است، به گونه‌ای که مباحثی چون رابطه وجود و ماهیت، ماده و صورت، جنس و فصل، جوهر و عرض و ... متأثر از آن است. مسأله اصلی این جستار تحلیل معنایی کثرت تحلیلی و تعیین جایگاه معرفتی و هستی‌شناختی آن است. کثرت تحلیلی از نگاه صدر کثرت برآمده از معانی و مفاهیم متعددی است که عقل با تحلیل عقلانی از وجود واحد درمی‌یابد. تصریحات صدر بر نفس‌الامری بودن کثرت تحلیلی حکایت دارد. از مبانی پیدایش و توسعه این کثرت می‌توان به مسأله اتحادی وجودی و امکان تحقق موجودات کثیر به وجود واحد اشاره داشت.

کلمات کلیدی: کثرت، کثرت تحلیلی، نفس الامر، هستی‌شناسی، نسب تحلیلی.

۱. مقدمه

پژوهش از ابعاد هستی‌شناختی نظام حکمت متعالیه، علاوه بر شناسانش تمایز معرفتی آن از دیگر رقبا، بر وجه حل مسائل بنیادین متافیزیک تأکید دارد. گذشته از گزارش‌های این حوزه وجودشناختی، نحوه برگرفتن آن‌ها به مثابه ابزار برای تحلیل مسائل مهم است. از جمله مؤلفه‌های بنیادین این رویکرد، می‌توان به اصطلاح «کثرت تحلیلی» اشارت نمود. به باور نگارنده، کثرت تحلیلی به عنوان یکی از مهم‌ترین دست-آوردهای حکمت متعالیه آثار و دست‌آوردهای بسیاری در نظام فلسفی صدرایی به بار آورده است. پژوهندگان حکمت متعالیه، در ادبیات صدرایی بسیار با واژگان و اصطلاحاتی چون اتصاف تحلیلی، عروض تحلیلی، نسبت تحلیلی و تغایر تحلیلی مواجه شده‌اند. هرچند که تمامی روابط و نسب تحلیلی، برخاسته از کثرت تحلیلی است، با وجود این، پژوهشی معطوف به آن صورت نگرفته است. به بحث نشانیدن کثرت تحلیلی، به عنوان یکی از مبادی و مبانی حکمت متعالیه، از ابعاد گوناگون حائز اهمیت است. از آنجا که بسیاری از روابط تحلیلی در چارچوب کثرت تحلیلی، معنا می‌یابد، مفهوم‌شناسی، هستی‌شناسی و مبانی طرح این ایده و توسعه آن در حکمت متعالیه ضروری است.

هرچند ریشه و خاستگاه کثرت تحلیلی را می‌توان در سیستم‌های فلسفی قبل از صدرا جستجو نمود، اما توسعه، تأکید و کاربرد آن در حکمت متعالیه بیش از پیش نمایان است. از این‌رو، تمامی این مراحل با بررسی آثار ملاصدرا و با استناد به عبارات ایشان انجام شده است. بر اساس اصل روش‌شناختی مهم «تصویرسازی مناسب و دقیق از مسائل»، گام نخست برای هر پژوهش‌گونه‌ای در حوزه تحلیل وجودشناختی صدرا، تحلیل خود مسأله مورد نظر است. از این‌رو، اگر تصور صحیحی از موضوع مسأله نداشته باشیم، گو که به بیراهه می‌انجامد؛ لذا نخستین قدم، چستی کثرت تحلیلی است. این امر، خود، مسبوق به گذاری تاریخی بر تحولات کثرت در متافیزیک است. بدین منظور، بعد از بحثی کوتاه از پیشینه کثرت و تحولات معناشناختی آن، معنای تحلیل مورد واکاوی قرار می‌گیرد. با استقصای معانی تحلیل، مراد فیلسوفان مسلمان را از مفهوم تحلیل و در کنار آن کثرت تحلیلی روشن می‌سازیم. بعد از روشن‌داشتن این مهم، اصطلاح تحلیل از حیث هستی‌شناختی مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

بر این اساس، مسأله جستار حاضر، تحلیل کثرت تحلیلی و ابعاد شناختی آن است و می‌کوشد به برخی سؤالات در این حوزه پاسخ دهد: [۱] رابطه کثرت تحلیلی با سایر کثرت‌های طرح شده در فلسفه اسلامی چیست؟ [۲] آیا کثرت تحلیلی در سایر مکاتب فلسفی مد نظر بوده است؟ [۳] آیا اساساً کثرت تحلیلی مرتبط با واقع است؟ در صورت ارتباط با واقع چه تفاوتی با کثرت خارجی دارد؟ [۴] صدرا در چه مواردی تصریح بر کثرت تحلیلی دارد؟ و [۵] واقع‌انگاری کثرت تحلیلی بر چه مبانی استوار است؟

۲. رهیافت‌ها به کثرت در فلسفه اسلامی

مسئله «کثرت و وحدت» و رابطه این دو با یکدیگر، از قدیمی‌ترین مسائل متافیزیکی است. از این حیث، شاید مهم‌ترین دغدغه‌ها و مسائل دوره پیشاسقراطی، چگونگی رویکردها به مسئله کثرت و وحدت و چگونگی بازگشت کثرت به وحدت است. تالس مسأله‌ای را طرح ساخت که مسیر و ویژگی کل فلسفه پیشاسقراطی را تعیین نمود. اندیشه آن دوره این بود که در بُن کثرت‌های جهان می‌باید اصل نهایی یگانه‌ای وجود داشته باشد. (استیس، ۱۳۸۵، ص ۴۱) فلسفه الثایی تلاش دارد که با موهم‌نگاری تمامی کثرت محسوس، کل نظام هستی را بر اساس اصلی واحد تبیین کند که همان وجود است. (همان، صص ۶۰، ۶۷، ۷۵) در نظر هراکلیتوس «واقعیت»، «واحد» است اما در عین حال کثیر است و این کثرت عرضی نیست بلکه ذاتی است. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۱) افلاطون تحت تأثیر تعلیمات الثایی، هراکلیتوس و سقراط نظریه مُثل را بیان می‌دارد و در لوای آن، سعی در جمع کردن تمامی کثرت جزئی و متفرد در ذیل یک وحدت کلی و مثالی دارد. (استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶) ارسطو بر این باور است که تبیین جهان متشکل از کثرت و ارجاع آن‌ها به عالم مُثل، نه تنها تبیین وحدت‌گرایانه از کثرت بدست نمی‌دهد بلکه بر آن می‌افزاید. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳۹) ارسطو، مأمّن مفاهیم کلی را خارج از خود اشیاء نمی‌بیند بلکه در درون خود اشیای جزئی جستجو می‌کند. (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹)

برخلاف آنچه از سنت یونانی فهم می‌شود، در میان فیلسوفان مسلمان، بحث از جایگاه کثرت و وحدت، به کل عالم هستی تعمیم می‌یابد و تنها محدود به عالم محسوسات و مفاهیم کلی نیست. در این موضع، سخن از تبیین رابطه کثرت و وحدت در عالم هستی دارند و معطوف به رابطه این دو مقوله در مفاهیم کلی و یا موجودات هم‌نوع نیستند. در فلسفه اسلامی، در آغاز نوعاً می‌توان از سه گونه کثرت سخن گفت: کثرت تبیینی، کثرت تشکیکی، و کثرت نمود یا تجلی.

کثرت تبیینی: کثرت تبیینی دیدگاهی منسوب به مشائیان است که بر چهار اصل مبتنی است: (۱) همه وجودها اصیل‌اند؛ (۲) همه وجودها به تمام ذات تبیین دارند؛ (۳) همه وجودها در یک امر عام لازم، یعنی مفهوم وجود، شریک‌اند؛ (۴) این مفهوم به طور تشکیکی بر وجودهای مختلف صدق می‌کند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴) مشائیان، اصل وحدت‌بخش کثرت تبیینی را مفهوم وجود می‌دانند که عارض بر تمامی موجودات است و عَرَض لازم آن‌ها است. این لازم عام (مفهوم وجود) به تمام موجودات به نحو تشکیکی حمل می‌شود. بنابر این نظریه ذات خارجی اشیاء به کلی باهم متباین‌اند و اشتراکشان در یک مفهوم ذهنی است که خارج از ذات آن‌ها است. (همان)

در نظریه کثرت تبیینی، کثرت در اعیان خارجی اصل قرار می‌گیرد و به شدت بر آن تأکید می‌شود و وحدت از میان اعیان، رخت بر بسته و به امری انتزاعی و خارج از ذات اشیاء مبدل می‌گردد. (همان، ص ۱۵۵)^۱ هرچند که حمل وجود بر ذات اشیاء به تشکیک است اما از آنجا که وحدت به یک واحد مفهومی باز می‌گردد و کثرت به ذات اعیان خارجی، از آن تعبیر به تشکیک عامی کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۷)

اشراقیان نیز از آنجا که اصالت ماهوی‌اند، اصل و عین حقایق موجودات را مشترک با یکدیگر و دارای یک حیث واحد نمی‌دانستند و از این جهت قائل به کثرت تبیینی موجودات هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۷۴)

کثرت تشکیکی: ملاصدرا با بنیان نهادن اصل محوری فلسفه خویش، یعنی «اصالت وجود»، در اندیشه بازسازی مبانی فلسفه مشایی، به پردازش و طراحی کثرت تشکیکی میان موجودات نائل آمد. صدرا با آگاهی از لوازم نظریه خود، حساب «مفهوم وجود» را از دیگر مفاهیم از نظر صدقشان بر امور خارجی جدا نمود. تمایزی که ملاصدرا در پرتو بحث اصالت وجود میان «مفهوم عام وجود» و «حقیقت عینی وجود» می‌نهد، کلیدی‌ترین نکته بحث حاضر است. هر چند سخن مشاییان درباره انتزاعی بودن و خارج از ذات بودن «مفهوم وجود» در اینجا نیز پذیرفته است اما در عین حال تأکید می‌گردد که آن‌ها از دریافت این نکته اساسی باز مانده‌اند که این مفهوم عام، برخلاف دیگر مفاهیم مشابه، از متن خارج و عین واقع خارجی حکایت دارد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶)

از نگاه صدرا اگر مفهوم وجود، در ذهن ما مفهوم واحدی بیش نیست و اگر همین مفهوم است که همواره از متن واقع حکایت می‌کند، بنابراین، تمام آنچه که در متن واقع یافت می‌شوند باید در ذات و اصل هویت خارجی‌شان با یکدیگر اشتراکی داشته باشند که مصحح انتزاع مفهومی واحد باشد. این اشتراک و جهت وحدت، همان است که در اصطلاح صدرا به «حقیقت عینی وجود» معروف است. همین حقیقت عینی و نه حمل مفهوم عارضی وجود بر مصادیق است که مراتب و شدت و ضعف دارد و گفته می‌شود که این حقیقت، یک «حقیقت واحد دارای مراتب» است. در تشکیک خاصی که کثرت تشکیکی در ذیل آن معنا می‌یابد، وحدت و کثرت به امر واحد که همان حقیقت وجود است بازگشت می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۷) از نظر ملاصدرا، همان‌گونه که کثرت اعیان خارجی حقیقی است، وحدت آن‌ها نیز حقیقی است. از این‌رو، جوادی آملی، تصدیق هم‌زمان چهار گزاره را برای تشکیک خاصی صدرا به لازم دانسته است: (۱) وحدت حقیقی معنای مشکک؛ (۲) کثرت حقیقی چیزی که به تشکیک متصف می‌شود؛ (۳) وحدت حقیقی، محیط به کثرت و ساری در آن باشد و احاطه آن مجازی نباشد بلکه حقیقی باشد؛ (۴) کثرت حقیقی به نحو حقیقت، منطوقی در واحد حقیقی باشد. (همو، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۴۸)

کثرت نمود (تجلی): برخلاف کثرت تشکیکی که حقیقت عینی وجود در عین اینکه وحدتی حقیقی دارد، در بردارنده کثرتی حقیقی در مراتب تشکیکی آن حقیقت واحد نیز هست، عرفا برآنند که وجود به عنوان حقیقت عینی و خارجی اصیل شناخته می‌شود، یکی بیش نیست. از نظر عارفان، پذیرش کثرت به عنوان واقعیتی انکارناپذیر، مستلزم پذیرش حقیقی بودن حمل وصف وجود بر کثرات نیست بلکه این کثرات بالمجاز به وجود متصف می‌شوند. زیرا مصداق بالذات وجود، ویژگی خاصی به نام اطلاق و عدم تناهی دارد که اصولاً مانع اتصاف حقیقی هر امر دیگری به وصف وجود می‌شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱) البته

این ادعا، به معنای نفی هرگونه کثرت در عالم واقع نیست و در عین حال تأکید می‌کند که کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست بلکه در مظاهر و شئون آن وجود مطلق است.

۳. معناشناسی کثرت تحلیلی

علاوه بر کثرت‌های سه‌گانه، می‌توان به شناسانش کثرت دیگری نیز پرداخت که در کلمات فیلسوفان اسلامی نمایان‌گر است. کثرت حاصله از مفاهیم و معانی منتزعه از وجود واحد، که فیلسوفان پیشاصدرایی، از آن به کثرت ذهنی، عقلی، اعتباری و انتزاعی یاد کرده‌اند. صدرالمتألهین، به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی، به صورت سازمان‌مند و منسجم از اصطلاح کثرت تحلیلی بهره می‌جوید. در ترکیب کثرت تحلیلی آنچه از حیث معنایی از اهمیت فراوانی برخوردار است، وصف تحلیلی است، به‌گونه‌ای که کثرت در پرتو آن، تعیین و تشخیص می‌یابد. به منظور فهم وصف تحلیلی، می‌بایست به تفکیک تمامی معانی به کار رفته در تحلیل پرداخت و بر آن اساس، تعریفی دقیق از کثرت تحلیلی بدست آورد تا از این رهگذر، گذارمان به راهزنی مغالطه اشتراک لفظ نیفتد!

تحلیل در لغت به معنای «تجزیه»، «واشستگی» و «گسستگی» است و مقابل آن، «ترکیب»، «آمیزه» و «پیوستگی» است. (معین، ۱۳۸۸، ص ۲۹۰؛ قیوم، ۱۳۸۲، ص ۴۲۰) تمامی علوم به‌گونه‌ای واجد «تجزیه» و «ترکیب» هستند و از این حیث تحلیلی‌اند. بنابراین، افرادی نظیر شهید مطهری تمایز فلسفه از سایر علوم طبیعی را نه در اصل تحلیل بلکه در نوع تحلیل می‌بینند. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۷، صص ۳۰۸-۳۰۷) از نظر ایشان، مبنای علوم طبیعی و تجربی، تحلیل خارجی است؛ حال آنکه علوم عقلی و خصوصاً فلسفه با تحلیل عقلانی سروکار دارند. (همان)

به یک اعتبار، تحلیل به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود. تحلیل خارجی همان تجزیه به اجزای مادی است. دانشمندان علوم تجربی از این قسم تحلیل بهره می‌گیرند. شیمی‌دان آب را در خارج به هیدروژن و اکسیژن تجزیه می‌کند. فیزیک‌دان ماده را به مولکول‌ها و مولکول‌ها را به اتم‌ها تجزیه می‌سازد و اتم‌ها را متشکل از اجزای هادرونی (hadron) می‌داند و خود هادرون‌ها از ترکیب کوارک‌ها به وجود می‌آیند. این قسم از تحلیل، هیچ وقت با فکر کردن به دست نمی‌آید، یعنی با نشستن و اندیشیدن نمی‌توان دانست که آب مرکب از دو جزء اکسیژن و هیدروژن است. مراد از تحلیل خارجی، همان تحلیل ماده و اجزای ماده است. (همان، ص ۳۰۷)

تحلیل ذهنی بر خلاف تحلیل خارجی قوامش بر اندیشیدن است و به واسطه ذهن انجام می‌پذیرد. تحلیل ذهنی در مرتبه عقل و خیال میسر است و از این حیث، به عقلی و خیالی قابل انقسام است. تحلیل‌های خیالی، خود می‌توانند به امور ممکن الوقوع و ممتنع الوقوع تعلق پذیرند. تحلیل عقلانی، برخلاف تحلیل خیالی، اجزای حاصله آن نه تنها در اثر تجزیه خارجی به دست نمی‌آید بلکه تطابق اجزای حاصله آن با اجزای حاصله تحلیل خارجی، محال به نظر آید. (همان، ص ۳۰۸)

تحلیل عقلانی به «تصدیقی»، «تصوری»، «گزاره‌ای» و «مصدیقی» تقسیم می‌شود که در ادامه به توضیح هر یک از آن‌ها پرداخته می‌شود.

[۱] در بستر تحلیل تصدیقی، فرایند اندیشه تحقق می‌یابد و آن زمانی است که اندیشمند در مواجهه مجهول، با اخذ تصدیقات بدیهی و معلومات قبلی به سوی مطلوب رهنمود می‌شود. بنابراین، به بیان استاد مطهری اینکه ارسطو در منطق خویش «باب قیاس» را به عنوان تحلیل اول نام نهاد، مرادش تحلیل تصدیقی بوده است (همان، ج ۶، ص ۳۲۹) و چنین تحلیلی منوط به تصدیقات بدیهی هستند. تحلیل عقلانی تصدیقی، تمایز روشی فلسفه از علوم طبیعی را نمایان می‌سازد و حدود و قصور خود را از سایر علوم جدا می‌سازد و بر این اساس، بیان استاد مطهری در باب نوع تحلیل فلسفه از علوم تجربی در اینجا بیشتر نمایان می‌گردد.

[۲] تحلیل تصوری به معنای تکه تکه کردن تصور ذهنی، به منظور درک دقیق آن است. در فلسفه اسلامی تصورات به دو قسم وجودی و ماهوی تقسیم می‌شود و تحلیل تصوری در هر دو نوع قابل طرح است. نزد فیلسوفان مسلمان تحلیل تصوری از بیشترین اهمیت برخوردار است، (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵) به گونه‌ای که قرارگیری بحث «تعریف» در چارچوب آن از مهم‌ترین دلایل آن است. ارسطو از باب حد و تعریف به تحلیل دوم یاد کرده است. (Aristotle, 1991, p 160) آنچه فراچنگ تعریف می‌آید تصورات ذهنی است اما به راستی تعریف، چه تصوری به دست می‌دهد؟ حکمای مشاء بر مبنای نظریه کلی طبیعی، تعریف را دال بر ماهیت موجودات می‌دانند. (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶) مبنای دیگر در باب تعریف تحلیل مفهومی است. این دیدگاه را می‌توان نظر غالب منطق‌دانان و روش‌شناسان جدید دانست. این نظریه برخلاف تعریف ماهوی لزوماً بر نظریه کلی طبیعی استوار نبوده است و در صدد ارائه ماهیت شیء و تحلیل ماهوی نیست. (همان، ص ۱۷۰) به بیان دیگر: تحلیل مفهومی جامع تحلیل تصوری مفاهیم وجودی و ماهوی است. البته اگر تحلیل مفهومی ناظر به مفاهیم انتزاعی و وجودی باشد، دانشمندان مسلمان از آن به «شرح الاسم» یاد می‌کنند.

[۳] لازم به ذکر است که آنچه در مقابل تحلیل تصوری قرار می‌گیرد، تحلیل گزاره‌ای است نه تحلیل تصدیقی. هدف از تحلیل گزاره‌ای، به دست آوردن معنای جمله است. این نوع تحلیل با تحلیل تصدیقی متفاوت است؛ چراکه مراد از تحلیل در گزاره‌ها، یافت معنای گزاره است اما مراد از تحلیل در تصدیقات، اندیشه‌ورزی و نیل از معلومات بر مجهولات مبتنی بر تصدیقات است. تحلیل گزاره‌ای به رغم اهمیتش، مورد غفلت فیلسوفان مسلمان بوده است. اندیشمند اسلامی تصور محور هستند و بر تحلیل تصور، بیش از تحلیل گزاره تأکید دارند. حال آنکه نزد فلاسفه تحلیلی و معرفت‌شناسان غربی، تصور و تحلیل آن، جایگاه چندانی ندارد و در مقابل تحلیل گزاره، اهمیت فراوان به خود می‌گیرد. زیرا اتم اندیشه را گزاره می‌دانند. (همان، ص ۲۵۵)

[۴] قسم دیگری از تحلیل عقلانی در سیاق کلمات فلاسفه قابل رصد است که کمتر بدان توجه شده است. در این معنا از تحلیل، شیء بدون آنکه وجودش تکه تکه شود با حفظ وحدت مصداقی‌اش تحلیل می‌شود. در این قسم، مقام متعلق تحلیل نه تصور، نه تصدیق و نه گزاره است بلکه مصداق و وجود خارجی است. توضیح آنکه غالب فلاسفه و متکلمان اسلامی و خصوصاً ملاصدرا در مواضع گوناگون قاعده‌ای را تحت عنوان «انتزاع مفاهیم کثیر از واقع واحد» پیش‌فرض بحث‌های خود قرار می‌دهند. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۳۴۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۴) فاعل شناسا در مواجهه با شیء خارجی، مفاهیم و معانی گوناگونی انتزاع می‌کند و از آنجا که این مفاهیم همه از مصداق واحد منتزع هستند، گویی وجود خارجی مورد جدانگری و تحلیل قرار گرفته است و اجزایی از آن به دست آمده است. مرتضی مطهری بر این قسم از تحلیل نیز اشاراتی دارد: «عقل آن قدر قدرت دارد که این وجود واحد را به معانی و مفاهیم متعدد تحلیل می‌کند و همه این تحلیل‌ها هم انتزاعاتی صادق بر این شیء است و میان این مراتب تقدم و تأخر هم قائل می‌شود.» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۱۵۷)

هرچند فلاسفه کمتر به این قسم از تحلیل تصریح داشته‌اند، با این حال مواردی که سخن از کثرت تحلیلی، نسبت تحلیلی، اجزای تحلیلی و ... به میان می‌آورند، ارجاع‌پذیر به این قسم از تحلیل است. در تحلیل مصداقی، معیار اتحاد مصداقی و وجودی است.^۳ از این رو، سایر تحلیل‌های عقلانی در صورت داشتن چنین خصیصه‌ای با تحلیل مصداقی هم‌پوشانی خواهند داشت. برای مثال تحلیل تصویری «خط» عبارت است از: «کمیت متصل ذی بُعد واحد.» با فرض تحقق ماهیت خط، معانی «کمیت»، «اتصال» و «بعد واحد»، همه به وجود واحد موجوداند؛ (همان، ج ۹، ص ۳۳) لذا تحلیل تصویری ماهیات موجوده، مصداقی از تحلیل مصداقی است. اما تحلیل تصویری ماهیات معدومه، تنها در ساحت ذهن امکان‌پذیر است و تحلیل مصداقی شامل آن نمی‌گردد.

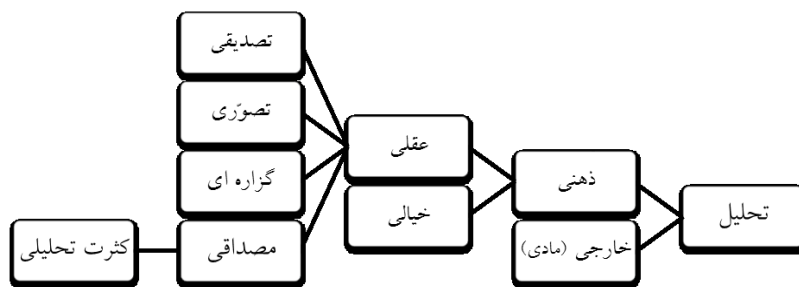
۳-۱. تحلیل مصداقی و کثرت تحلیلی

ملاصدرا و شارحانش هر چند تصریحی به تحلیل مصداقی نداشته‌اند اما متفرعات و روابط حاصله از تحلیل مصداقی را چون کثرت، ترکیب، تغایر و تمایز متصف به وصف «تحلیلی» می‌سازند. بنا به تصریحات صدرا، نسبت معانی وجود و ماهیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶)، جنس و فصل (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰)، ماده و صورت (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷) و جوهر و عرض (همو، بی‌تا، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۷۸؛ همو، ۱۳۸۱، صص ۱۱۱، ۲۸۹) به تحلیل عقل بوده و از آنجا که این معانی از وجود واحد به دست آمده‌اند، واجد کثرت تحلیلی هستند.

هیچ تحلیلی بدون کثرت تحقق‌پذیر نیست و از دل تحلیل، کثرت بر می‌خیزد. آنچه مراد از کثرت تحلیلی است، کثرت متحقق در بطن تحلیل مصداقی است. اگر تحلیل مصداقی را به معنای «انتزاع معانی و مفاهیم متعدد از واقع واحد» بدانیم، (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۹) مراد از کثرت تحلیلی، کثرت حاصل از آن است.^۴

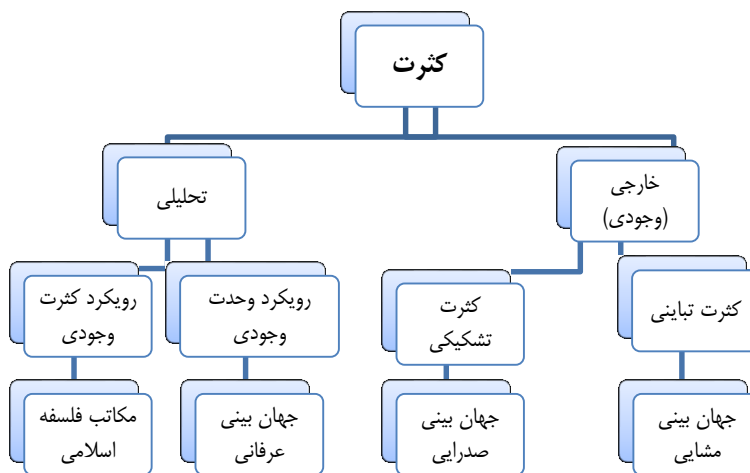
کثرت تحلیلی از نگاه ملاصدرا عبارت است از: کثرت حاصل از معانی و مفاهیم متعدد که عقل با تحلیل عقلانی از وجود واحد در می‌یابد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۱۶، ج ۶، ص ۳۸۹، ج ۷، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۲۱)

قبل از صدرا، کثرت این‌چنینی را ذهنی، عقلی، اعتباری و انتزاعی می‌نامیدند و قید تحلیلی نخست از سوی وی بیان می‌شود. برای مثال: صدرا هر چند رابطه ماده و صورت را تحلیلی بیان می‌کند و نه یک رابطه خارجی اما متقدمان و متأخران ایشان از این رابطه به عنوان امری ذهنی، عقلی، اعتباری و انتزاعی نیز نام برده‌اند. (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۳۰؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۳) وقتی صدرا اصطلاحاتی مانند: کثرت، نسبت، تغایر و تمایز را متصف به تحلیل می‌کند مرادش از تحلیل، تحلیل مصداقی است و آن‌ها در مقابل کثرت خارجی، نسبت خارجی، تغایر خارجی و تمایز خارجی قرار می‌دهد که لازمه آن کثرت مصداقی و وجودی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۱۶؛ همان، ج ۷، ص ۲۳۰؛ همان، ۱۳۷۵، ص ۴۲۱) چنین انقسام و تقابلی در کثرت، خود را در تحقق نسب‌گوناگون نمایان می‌کند که برای نمونه می‌توان به کاربرد کثرت تحلیلی در نسبت‌هایی چون عروض، انصاف و علیت، از سوی صدرا و ایجاد تحولات ساختاری و بنیادی در نظام فلسفی خود اشاره داشت.



۲-۳. رابطه کثرت تحلیلی با کثرت‌های سه‌گانه

به نظر می‌آید سه‌قسم کثرت تباینی، کثرت تشکیکی و کثرت نمود را بتوان در یک تقسیم‌بندی نوین، در ذیل کثرت خارجی و تحلیلی گنجانند. از آنجا که کثرت تباینی و تشکیکی مستلزم تغایر وجودی‌اند، در ذیل کثرت خارجی قرار می‌گیرند و در کثرت نمود، از آنجا که کثرت بالمجاز است و خللی در وحدت مطلقه الهی وارد نمی‌سازد، از مصادیق کثرت تحلیلی برشمرده می‌شود. با این وجود، در صورت عدم پذیرش جهان‌بینی عرفانی، امکان طرح کثرت تحلیلی در بطن کثرت‌های وجودی امکان‌پذیر است. زیرا هر چند بیش از یک مصداق بالذات برای وجود فرض می‌شود، اما در بطن هر یک از مصادیق، کثرت‌های تحلیلی برقرار است.



بنابراین، قول به کثرت تحلیلی از دو حیث قابل طرح است و پذیرش کثرت تحلیلی در نظام هستی به معنای نفی کثرت وجودی از همه مراتب هستی نیست. کثرت تحلیلی قابل طرح در کثرت تباینی، کثرت تشکیکی و کثرت نمود است. پیش‌تر گفته شد که یکی از مؤلفه‌های کثرت تحلیلی، حفظ وحدت مصداقی است که در هر یک از کثرت‌های سه‌گانه قابل فرض است. در کثرت تباینی و کثرت تشکیکی هر چند با کثرت وجودها و مصداق‌ها مواجه‌ایم، با این حال، در بطن هر یک از وجودها و مصداق‌ها، تحقق کثرت تحلیلی، امری مسلم است. از سوی دیگر، کثرت نمود، نیز چیزی غیر از کثرت تحلیلی نیست؛ چرا که این نگرش عرفانی قائل به یک مصداق وجود در کل هستی است و در پرتو آن تنها کثرت تحلیلی قابل فرض است و کثرت خارجی (وجودی) با تمام اقسامش از جهان هستی رخت برخواهد بست. از این حیث، تمامی شئون، تعینات و مظاهر، از مصداقیق کثرت تحلیلی خواهند بود؛ چرا که در بطن یک مصداق واحد، که همان وجود حق تعالی است متحقق‌اند.

۴. ملاصدرا و طرح کثرت تحلیلی نفس الامری

هم‌ردیفی کثرت تحلیلی در کنار قیودی چون کثرت اعتباری، ذهنی، انتزاعی و عقلی این انگاره را به میان می‌آورد که گویی نَسَب و کثرات تحلیلی، صرفاً ذهنی، اعتباری و جعلی‌اند. اما عبارات صدرا، ما را از این تلقی برحذر می‌دارد و در عوض تأکید بر کاشفیت تحلیل عقلانی از واقع و نفس الامر دارد. از منظر صدرالمتألهین، تحلیل عقلانی تنها بر اموری جاری می‌شود که به لحاظ نفس الامر، تعددبردار باشند:

الف: «إن التحليل العقلي للشيء الموجب بحكم العقل بأن الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء أنما يجرى في أمور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر و جهة وحدة في الواقع كأجزاء الحد من الجنس و الفصل - في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلاً فإن للعقل أن يعتبر له بحسب ماهيته جزءاً

جنسیاً كاللونیه و جزءاً فصلیاً كالقابضیه للبصر فیحكم بعد التحلیل بتقدمهما فی ظرف التحلیل علی الماهیه المحدوده بها ثم بتقدم فصله علی جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد و أما فی غیرها فالحكم بتعده و تفصیله إلى ما یجرى مجرى الأجزاء له لیس إلا مما یخترعه العقل من غیر حالة باعثة إیاه بحسب الأمر فی نفسه.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۹)

ب: «فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر كاختلاف أجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية و الناطقية فی الإنسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن.» (همان، ج ۷، ص ۲۰۷)

در عبارت نخست تصریح می‌شود که در برخی موارد، عقل در خارج و به تحلیل، شیئی را بر شی دیگر مقدم می‌سازد و این تقدم و تأخر عقلی ریشه نفس‌الامری دارد: «...بأن الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء إنما یجرى فی أمور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر و جهة وحدة فی الواقع.» در این عبارت این تصریح وجود دارد که تقدم و تأخر تحلیلی در اموری جاری است که در نفس الامر تعددپذیرند. بر این اساس ذهن تابع واقع است و تحلیل عقلانی تنها نمایانگر نوعی از نسب و کثرت‌هایی است که مستلزم تعدد وجودی (و خارجی) نیست. تحلیل عقلانی در این مقام چاقویی نیست که واقعیت را تکه تکه سازد بلکه واقعیت واحد، خود واجد حیثیات درونی است که تحلیل عقلانی بر آن‌ها نازل می‌شود و از آن‌ها مفاهیمی را دریافت می‌کند. بدیهی است که حیثیات بدون فاعل شناسا نیز موجودند اما فهم این موجودیت تنها از راه تحلیل عقلانی ممکن است. صدرا در عبارت دوم نیز، تحلیل ذهن را با تعدد نفس-الامری متعلق تحلیل گره زده است.

از جمله مسائلی که بحث کثرت تحلیلی اهمیت فراوانی به خود می‌گیرد، بحث رابطه اسماء و صفات با ذات الهی است. در آنجا صدرا هر چند قائل به عینیت وجودی صفات با ذات و کثرت معنایی صفات می‌شود اما کثرت معنایی را غیر از کثرت تحلیلی می‌داند. صدرا عینیت صفات الهی با ذات را نه تنها در ساحت وجود بلکه در ساحت تحلیل بیان می‌دارد که این امر حاکی از تغایر کثرت معنایی و مفهومی با کثرت تحلیلی از منظر ایشان است:

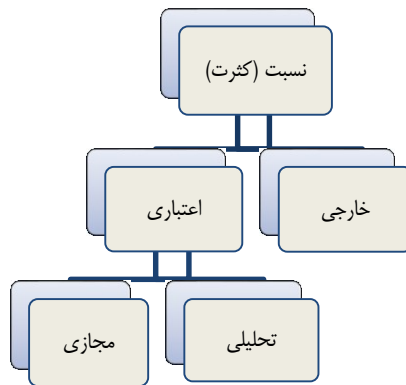
۱. «... إنا قد أشرنا سابقاً أن تغایر المفهومات و اختلافها بحسب المعنى لا یوجب تكثرأ فی الذات لا فی الخارج و لا فی العقل بحسب التحلیل و هكذا الحال فی صفات الواجب تعالی...» (همان، ج ۷، ص ۲۳۰)
۲. «أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه فی الأبحاث لم یفهم الفرق بین مفهوم الشيء و وجوده و توهم أن المغایرة فی المفهوم عین المغایرة فی الوجود و لم یفتطن بأن صفات الله تعالی الذاتیه الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حیاته و سمعه و بصره کلها ذات واحدة و هویه واحدة و وجود واحد و کذا وجوبه و وجوده

و وحدته کلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل و لا في الخارج و لا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء.» (همان، ج ۳، ص ۳۴۹)

در عبارات فوق صدرا تنها به کثرت مفهومی اسماء وصفات اذعان دارد و در عین حال به نفی کثرت خارجی و تحلیلی از حق تعالی مبادرت می‌ورزد. اما تمایز کثرت مفهومی از کثرت تحلیلی و نفی کثرت تحلیلی از ذات الهی، حداقل نمایانگر تفاوت رتبی کثرت خارجی، تحلیلی و مفهومی نزد صدرالمتألهین است. ایشان در جایی دیگر از اسفار/اربعه، با ارائه تفسیری مجازانگارانه از کثرت مفهومی و در عین حال تمایز کثرت مفهومی از کثرت تحلیلی، نفس الامری دانستن کثرت تحلیلی را به ذهن مخاطبان متبادر می‌سازد:

«فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة و البنوة و الكاتبة و المكتوبة أوجبت تغاير الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتاً واحدة و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضاً في ظرف النسبة و بحسبها و هذا القسم الثاني على وجهين. أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية في ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالمهية و الوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضاً و الآخر معروضاً- فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض و هو التصور و هناك يكون العارض مغايراً للمعروض زائداً عليه مبيناً له- بذلك الاعتبار كسائر المتضامین و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلاً لا بحسب الخارج و لا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته، كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجوداً لذاته أو قائماً بذاته أو عالماً بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإن هناك بالحقيقة لا نسبة و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شيء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر الكمالات فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه بالإضافة بينه تعالى و بين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيهاً على سلب الزوائد عنه تعالى لا على إثبات بالإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب و الكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية.» (همان، ج ۳، صص ۳۵۴-۳۵۶)

ایشان نسبت (و کثرت) را به خارجی و اعتباری تقسیم می‌کند و اعتباری را به تحلیلی و مجازی و نسبت و روابط صفاتی و اسمائی در ذات الهی را صرفاً مجازی بر می‌شمارد. تفکیک کثرت اعتباری مجازی از کثرت اعتباری تحلیلی، بهرمندی کثرت تحلیلی از واقعیت راه، ولو به نحو ضعیف، نشان می‌دهد.



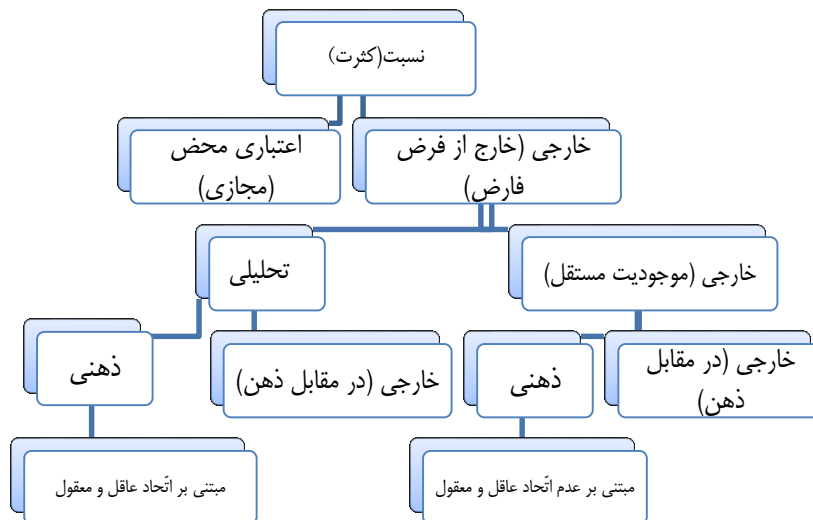
از دیدگاه برخی صاحب‌نظران، قول به خارجی بودن کثرت تحلیلی و در عین حال مقابله آن با کثرت خارجی، بیان‌کننده نوعی تناقض است. به بیان دیگر: چگونه کثرت تحلیلی برخاسته از تعدد نفس الامری است و در عین حال مقابل کثرت خارجی است؟

به نظر، با دقت در معانی خارجیت و تفکیک آن‌ها می‌توان پاسخی از سوی ملاصدرا در رفع این تهافت مطرح ساخت. توضیح آنکه نسب نفس‌الامری همگی خارجی‌اند و مراد از خارجیت نفس‌الامری، خارج از فرض فاض است، (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۵؛ اردستانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱)^۵ در خارج از فرض فاض دو نوع نسبت تحقق می‌پذیرد: نسبتی که منجر به تعدد دو وجود است که از آن تعبیر به نسبت خارجی می‌شود و نسبتی که ولو نفس‌الامری است اما منجر به تعدد وجودی نمی‌گردد. بنابراین، خارجیت نفس‌الامری امری اعم از خارج (معنای تعدد وجودی) در مقابل تحلیل (کثرت مندمج در وجود واحد) است. از این رو، تحلیل می‌تواند به خارجیت نفس‌الامری متصف گردد و ناظر بر آن باشد.

با روشن‌داشتن رابطه خارجیت نفس‌الامری و کثرت تحلیلی و گنجاندن کثرت تحلیلی و خارجی در ذیل آن این پرسش طرح می‌گردد که تفاوت کثرت خارجی و تحلیلی به چیست؟ به بیان دیگر: اینکه فلاسفه برخی نسب را خارجی و برخی دیگر را تحلیلی انگاشته‌اند، به چه دلیل بوده است؟ به عبارت روشن‌تر: زمانی که فیلسوف سخن از کثرت، تمایز و تغایر خارجی در مقابل تحلیلی به میان می‌آورد، مرادش از قید «خارجی» چیست؟

با استقصای معانی خارج، سه معنا قابل طرح است. نخست؛ هر آنچه که خارج از فرض فاض است و در مقابل اعتبار محض و نیش غولی است که به آن اشاره شد. دوم؛ خارجیت به معنای وجود. (موجودیت بالذات) سوم؛ خارجیت در مقابل ذهن است، یعنی امری که در مقابل ذهن قرار دارد.

از کلمات فلاسفه چنین بر می‌آید که مرادشان از خارج در کثرت خارجی معنای دوم است؛ بدین معنا که نسبت خارجی نسبتی است که وجود دارد، حال آنکه نسبت تحلیلی چون وجود علی حده‌ای ندارد در خارج تحقق ندارد؛ چراکه تحقق نسبت فرع بر تحقق طرفین است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۲) و زمانی که طرفین به وجود متغایر موجودند و خارجیت (به معنای نخست) داشته باشند، نسبت نیز موجود است و حائز خارجیت است. اما گاهی نسبت میان دو امری است که دو وجود مغایرت ندارند و چون طرفین تغایر وجودی ندارند، چنین نسبتی به معنای دوم خارجیت در خارج نیست، حال آنکه در لحاظ عقل تحلیل و اعتبار ذهنی چنین تغایری وجود دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۱۶؛ ج ۳، ص ۳۴۹؛ ۱۳۷۵، ص ۴۲۱) از این‌رو، اگرچه نسب تحلیلی به معنای نفس الامری، خارجی‌اند اما حظی از وجود مستقل (موجودیت بالذات) ندارد. شایان توجه است که گاهی تحلیل به امور ذهنی ناظر است و تحلیل را می‌توان به ذهنی و خارجی تقسیم کرد. اما قول به تحلیل ذهنی در اینجا ناقض خارجی‌انگاری و نفس‌الامری دانستن تحلیل نیست؛ چراکه وقتی امر ذهنی چون ماهیت ذهنی آن هنگام که مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرد، خود واجد حقایقی است که در بطن خود دارد. برای مثال: هر ماهیت ذهنی در دل خودش جنس و فصلی نهفته دارد که اگر آن جنس و فصل نباشد، ماهیتی قابل تصور نیست. از سوی دیگر، تحلیل خارجی (به معنای خارج از ذهن) نیز ممکن به نظر آید. از این منظر جمع «اجزای تحلیلیه» و «اجزای خارجیه» ممکن می‌نماید؛ چنان‌که مطهری در عبارتی می‌گوید: «ترکیب خارجی که با تحلیل عقلی، ترکیب آن معلوم شود مانند ترکیب جسم از ماده و صورت.» (مطهری، ج ۷، ص ۲۸۴) چنین خارجییتی که مطهری بیان می‌دارد، خارجیت در مقابل ذهن است. با التفات به معانی سه‌گانه خارجییت می‌توان چنین تقسیمی از نسبت ارائه داشت:



۵. اتحاد وجودی؛ مبنای کثرت تحلیلی نفس‌الامری

آن‌چنان که بیان شد، آن هنگام سخن از نسب تحلیلی است که تغایر وجودی بین طرفین نسبت در میان نباشد؛ لذا اتحاد وجودی ضرورت تحقق کثرت تحلیلی است^۶ و از این منظر؛ هرگاه دو معنا و مفهوم در وجود واحد متحد باشند تمامی روابط میان این معانی و مفاهیم، اعم از تغایر و تمایز، عروض، اتصاف، علیت و... تحلیلی است. از این‌رو، چگونگی پیدایش و ترویج معنای تحلیل در فلسفه اسلامی و خصوصاً در حکمت متعالیه به معنای «اتحاد» گره خورده است. از منظر نگارنده پرننگی استعمال معنای کثرت تحلیلی و روابط تحلیلی در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر حل چالش اتحاد وجودی است که از سوی ایشان ارائه شده است.

از رهگذر تاریخ فلسفه اسلامی، شاید اصل معنای اتحاد و امکان وقوع آن نخستین بار از سوی ابن‌سینا مورد بررسی قرار گرفته است. بوعلی در راستای مخالفت با مسئله اتحاد عاقل و معقول، اساساً اتحاد دو موجود را محال دانست. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۲۹۵-۲۹۶) سهروردی تحت تأثیر ابن‌سینا، عینیت یافتن دو شیء در موجود واحد را با استدلال به مناقشه کشاند. از نظر سهروردی اتحاد دو شیء اساساً ناممکن است. زیرا در اتحاد، یا طرفین موجوداند که در آن صورت اتحادی روی نداده است و اگر هر دو معدوم شوند باز اتحادی در کار نیست و در صورتی که یکی از طرفین باقی ماند و دیگری از بین رود، «اتحادی» تحقق نیافته است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۰؛ ج ۴، ص ۲۲۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۸) این نگرش از سوی فیلسوفانی چون فخر رازی و خواجه نصیر طوسی نیز مورد پذیرش بوده است و در آثار خود بر استحاله اتحاد شیئین دلیل می‌آورند. (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۷۷-۷۸) صدرا بر خلاف پیشینیان، نه تنها اتحاد وجودی و موجودیت اتحادی را یک امر محال ندانست بلکه با استناد بر قاعده «صدق معانی کثیر بر امر واحد»^۷ آن را امری مسلم می‌داند. به منظور روشن‌داشتن این مسئله، به استدلال ابن‌سینا بر استحاله اتحاد عاقل و معقول باز می‌گردیم.

ابن‌سینا این‌گونه استدلال می‌آورد که بر فرض اتحاد عاقل و معقول، اگر عاقل «الف» را تعقل کند و «الف» شود، اگر «ب» را تصور کند سه فرض پیش می‌آید: ۱. ذات عاقل که همان «الف» است از بین می‌رود و با «ب» متحد می‌شود که در این صورت، ذات با هر تعقلی تغییر می‌یابد. ۲. ذات عاقل از بین نمی‌رود و همان «الف» باقی می‌ماند که در این صورت خلف پیش می‌آید. ۳. ذات عاقل با «الف» و «ب» متحد شود. لازمه این فرض آن است که عاقل با تمام معقولات مختلف، درحالی که واجد ماهیات گوناگون اند متحد گردد، حال آنکه عقل چنین امری را نمی‌پذیرد. جالب آنکه خواجه طوسی فرض سوم را از دیگر فروض شنیع‌تر و قبیح‌تر برمی‌شمارد! (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴)

صدرا در نقد فرض سوم ابن‌سینا و کلام خواجه به این نکته اشاره می‌کند که تحقق طرفین به وجود واحد امکان‌پذیر است و اتفاقاً حل مسئله اتحاد عاقل و معقول مبتنی بر «تحقق معانی و مفاهیم کثیر در وجود واحد» است^۸ و مشکل ابن‌سینا و نافیان مسئله اتحاد عاقل و معقول را در عدم توجه به این قاعده کلیدی می‌داند:

«إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور في الإشارات فقولته إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان. قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى - موجودة بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان.... و قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۶)

در عبارت فوق ملاصدرا به تصریح ملازمه میان تحقق دو امر و تحقق دو موجود مجزا را رد می‌کند. به بیان دیگر: موجودیت دو معنا، لزوماً به معنای موجودیت انضمامی آن دو معنا نیست. در قالب موجودیت اتحادی است که معانی متعدد به وجود واحد تحقق می‌یابند. از این رهگذر تنها معنای وجود نیست که متحقق است بلکه دیگر معانی نیز در سایه‌سار وجود از تحقق تبعی برخوردارند. حاصل آنکه این امکان وجود دارد که «وجودات کثیره» در «وجود واحد» اجتماع یابند. به بیان دیگر: دو موجود در مقایسه با یکدیگر به دو نحو قابل تحقق هستند: یکی موجودیت انضمامی و دیگری موجودیت اتحادی است. موجودیت انضمامی به معنای تحقق دو معنا به دو وجود منحاز و علی‌حده است؛ حال مراد از موجودیت اتحادی تحقق دو معنا به وجود واحد است و وحدت مصداقی نافی موجودیت یکی از طرفین نیست. فرض تحقق موجودیت اتحادی برای برخی از اندیشمندان و فلاسفه مسلمان چون شیخ اشراق قابل پذیرش نبوده و او عدم مغایرت خارجی یک مفهوم با اعیان خارجی را مساوی با عدم موجودیت می‌پنداشت. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴) اما در نظام فلسفی صدرا موجودیت اتحادی نقش محوری در مباحث گوناگون دارد. از جمله آن‌ها می‌توان به ترکیب اتحادی وجود و ماهیت، ماده و صورت، جوهر و عرض اشاره داشت که صدرا خواستگاه همه این ترکیب‌ها را کثرت تحلیلی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰؛ همو، بی‌تا، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۷۸) ترکیب اتحادی از سوی صدرا خود به خود برآورنده کثرت تحلیلی است؛ چراکه تمامی ترکیب‌های اتحادی ذیل موجودیت اتحادی تحقق پذیر هستند: «أقول التركيب الاتحادي بين الشئيين لا يقتضى أن لا يكون أحدهما موجوداً بل يقتضى أن يكون كلاهما موجوداً بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۰۷) و از آنجا که اساساً فرض ترکیب بدون کثرت میسر نیست؛ کثرت موجود در ترکیب اتحادی کثرت تحلیلی است و کثرت موجود در ترکیب انضمامی، کثرت خارجی است.

مباحث دیگری در حکمت متعالیه و در سایه‌سار موجودیت اتحادی طرح می‌گردد مانند: اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با قوای خود و اتحاد ذات الهی با اسماء و صفاتش که البته صدرا فرض کثرت تحلیلی را در آن‌ها منتفی می‌داند.^{۱۰} بنابراین، در ادبیات صدرایی موجودیت اتحادی مستلزم کثرت تحلیلی نیست. هرچند کثرت تحلیلی مستلزم موجودیت اتحادی است. با واکاوی عبارات صدرا این نکته به دست می‌آید

که اگرچه در معنای اتحاد استلزامی برای کثرت است اما لزوماً این کثرت، تحلیلی نیست؛ چنانکه در عباراتی بیان شد که هرچند تمامی اسماء و صفات به وجود حق تعالی متحقق‌اند و با آن متحدند، با این وجود این اتحاد مستلزم کثرت معنایی (مفهومی) است، نه کثرت تحلیلی. از نظر صدرا، اتحاد وقتی با کثرت تحلیلی سازگار است که ترکیبی در میان باشد؛ لذا هر جا که سخن از ترکیب اتحادی به میان آید ملازم آن کثرت تحلیلی است.

۶. گستره و خاستگاه کثرت تحلیلی

موجودیت اتحادی همواره ملازم کثرت تحلیلی نیست. تنها آنگاه که طرفین و یا حداقل یکی از طرفین موجودیت اتحادی، معقول اولی (مفهوم ماهوی) باشد، مستلزم کثرت تحلیلی است. برشمردن مصادیقی که صدرا سخن از تحلیل به میان می‌آورد ما را به چنین نتیجه‌ای می‌رساند.

ملاصدرا قدر مسلم، محمل و خاستگاه تحلیل را در ماهیات می‌بیند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۹) اما آیا چنین امری در بسیط‌الحقیقه جاری است؟ پاسخ به این پرسش به گونه‌ای گستره کثرت تحلیلی را از منظرگاه صدرالمتألهین نمایان می‌سازد. اشاره شد که ملاصدرا در بحث عینیت صفات با ذات، قائل به کثرت معنایی صفات است اما کثرت معنایی را غیر از کثرت خارجی و کثرت تحلیلی می‌داند (همان، ج ۷، ص ۲۳۰) و بیان می‌کند که کثرت معنایی یک کثرت مجازی است. (همان، ج ۳، صص ۳۵۴-۳۵۶) چنین اشاراتی از سوی صدرا بیان‌گر این نکته است که هرچند کثرت تحلیلی در موجودات دارای ماهیت امکان‌پذیر است اما در بسیط‌الحقیقه ناممکن است. اتخاذ چنین رویکردی از سوی ملاصدرا در خداشناسی، مدققان و باریک‌اندیشان را به این امر می‌کشاند که اساساً کثرت تحلیلی در حوزه مفاهیم وجودی جایگاهی ندارد.

زمانی که سخن از تحلیل به میان آید لاجرم پای مفاهیم ماهوی در میان است، حال چه یک طرف نسبت باشد مانند: کثرت وجود و ماهیت، چه دو طرف نسبت باشد مانند: رابطه ماده و صورت و یا رابطه جوهر و عرض. در کلمات صدرا، موردی یافت نشد که طرفین کثرت تحلیلی، مفاهیم وجودی و از معقولات ثانی فلسفی باشد. دلیل نفی کثرت تحلیلی در معقولات ثانی فلسفی و از جمله اسماء و صفات الهی در مساوق دانستن این سخن از مفاهیم است. قاعده «صدق مفهومات متغایر بر شیء واحد مستدعی تغایر جهات صدق نیست»، انحصار در مفاهیم وجودی دارد، چه مصداق آن امر واجب باشد و یا ممکن. مساوقت معقولات ثانی فلسفی به معنای عینیت همه جانبه حیثیت صدق این سخن از مفاهیم است. چنین نکته‌ای بیانگر عدم راهیابی کثرت تحلیلی در معقولات ثانی فلسفی از سوی صدرالمتألهین است.

چالش تعارض کثرت با وجوب وجود و تلاش فلاسفه بر نفی تمامی کثرت‌ها از ذات الهی، فلاسفه را بر آن واداشت که صفات الهی را که مفاهیم وجودی‌اند، حتی به لحاظ حیثیت صدق، عین هم بدانند. قول به عدم عینیت حیثیت صدق معقولات ثانوی ناسازگار با قول به عدم راهیابی کثرت تحلیلی در ذات الهی است. از این رو، بسیاری از فلاسفه عینیت حیثیت صدق معقولات ثانوی را پذیرفته‌اند.

با مقدمه فوق، جایگاه کثرت تحلیلی در رابطه با حیثیات روشن‌تر می‌شود. برای تبیین چنین رابطه‌ای در منظومه فکری ملاصدرا، نخست می‌باید اقسام و انواع حیثیات بیان گردد. حیثیت در یک تقسیم‌بندی به «تعلیلی» و «تقییدی» و «اطلاقی» تقسیم می‌گردد. عمده فلاسفه وقتی سخن از «حیثیت تعلیلی» به میان می‌آورند، مرادشان «واسطه در ثبوت» است و «واسطه در عروض» را مرادف با «حیثیت تقییدی» بر می‌شمارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۳۸-۳۹ پانویس سبزواری؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، صص ۵۰۲-۵۰۴)

اگر اتمصاف موضوع به محمول به هیچ‌کدام از حیثیت‌های فوق مقید نباشد، آنگاه می‌گویند محمول به حیثیت اطلاقی بر موضوع حمل می‌شود مثلاً: موضوع در گزاره «حق تعالی موجود بالذات است» بدون حیثیت تعلیلی و تقییدی موجود است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲) حیثیت تقییدی خود به نفادی، شأنی و اندماجی تقسیم می‌شود. حیثیت تقییدی نفادی در نظام فلسفی صدرا، برای تبیین رابطه ماهیت و وجود به کار رفته است. اما علاوه بر وساطت وجود برای ماهیت، می‌توان به وساطت وجود برای معقولات ثانی فلسفی اشاره داشت. همانطور که تحقق ماهیت در خارج منجر به تعدد و کثرت وجودی نمی‌شود، تحقق معقولات ثانی فلسفی نیز چنین است. معقولات ثانی فلسفی را که اسماء و صفات از جمله آن‌ها محسوب می‌شوند، متحقق به حیثیت تقییدی اندماجی می‌دانند. (همان، صص ۱۸۱، ۳۳۶) اما گاه سخن از تحقق شئون وجودی به میان می‌آید و به مانند تحقق ماهوی و تحقق معقولات ثانی فلسفی منجر به تکثر متن واقع نمی‌گردد. برخی چنین حیثیات تحلیلی را، حیثیات تقییدی شأنی نام نهاده‌اند. چنین نمونه‌ای در عرفان اسلامی تمامی حیثیات و تعلقات را در برخواهد داشت. اما در فلسفه صدرایی بهترین نمونه آن تحقق قوای نفس به وجود نفس است. (همان، ص ۱۸۷) تفاوت امر اندماجی از امر شأنی آن است که امر اندماجی از تمام حقیقت متن واقع انتزاع می‌گردد، حال آنکه امر شأنی از مرتبه‌ای از مراتب انتزاع می‌گردد و نه از تمام متن واقع. برای مثال: حیات، علم، قدرت و ... هرچند در وجودشان متوقف بر وجود حق تعالی هستند اما از تمام حقیقت حق تعالی چنین صفاتی انتزاع می‌گردد، ولی از تمام حقیقت نفس نمی‌توان قوه عاقله را انتزاع کرد؛ چراکه نفس تنها منحصر در قوه عاقله نیست. (همان، ص ۱۹۰) مقصود از شأن مقیداتی است که به امر اطلاقی تعیین می‌بخشد.

بر اساس قول مشهور، اساساً حیثیت تعلیلی زمینه‌ساز کثرت تحلیلی نخواهد بود. زیرا در حیثیت تعلیلی بر اساس ملازمه کثرت و تمایز وجودی علت و معلول، لزوماً قید، مغایرت وجودی با موضوع دارد. چنین پیش‌فرضی است که منجر به مخالفت در تعلیلی دانستن حیثیات اندماجی و شأنی شده است. از آنجا که میان معنای «وجود» و حیثیات اندماجی و شأنی تمایز وجودی برقرار نیست، جایی برای حیثیت تعلیلی که لازمه‌اش تغایر علت و معلول است، باقی نخواهد گذاشت. (همان، ص ۱۸۵) برای نمونه در گزاره «علم موجود است»، در حقیقت «وجود علم» موجود است اما از آنجا که «علم» و «وجود» واجد یک تحقق‌اند، نمی‌توان وساطت وجود برای موجودیت علم را به حیثیت تعلیلی دانست. (همان، ص ۱۸۹) از سوی دیگر،

از آنجا که هر کثرتی به جز کثرت مفهومی از ذات الهی میرا است، حیثیت اطلاقی که مختص به وجود ذات الهی است از کثرت تحلیلی در امان خواهد ماند.

نفی رابطه کثرت تحلیلی با حیثیت تعلیلی و حیثیت اطلاقی، خاستگاه کثرت تحلیلی را به سمت حیثیت تقییدی سوق می‌دهد. از این رو، موطن کثرت تحلیلی را می‌باید در حیثیت تقییدی جستجو کرد اما آیا هر سه قسم از حیثیت تقییدی کثرت تحلیلی را به دنبال دارند؟ بر اساس مبانی و عبارات ملاصدرا، حیثیت اندماجی در ذات الهی کثرت تحلیلی را به دنبال نخواهد داشت که بیان آن گذشت. اما حیثیت نفادی که در رابطه میان ماهیت و وجود تبیین می‌شود، در بردارنده کثرت تحلیلی است، همان‌گونه که عبارات صدرالمتألهین گویای چنین ادعایی است. چنین امری بر حیثیت شأنی نیز صادق است. زیرا از تکرر مراتب در مصداق واحد مفاهیم ماهوی گوناگونی اخذ می‌گردد. البته به باور نگارنده اگر چنین خوانشی از سیستم فلسفی ملاصدرا صحیح باشد، قابل نقد است. به نظر تمامی اقسام حیثیت تقییدی مستلزم کثرت تحلیلی است و در تمامی مصداق مذکور تعریف کثرت تحلیلی به یک معنا صادق است. هرچند که از حیث وجودشناسانه می‌توان قائل به تقدم و تأخر رتبی شد.

۷. نتیجه‌گیری

در این جستار، معناشناسی، هستی‌شناسی و چرایی توسعه کثرت تحلیلی به بحث نشانده شد. در راستای معناشناسی، تقسیمی از تحلیل در فلسفه اسلامی طرح گردید و از این طریق به مفهوم‌شناسی کثرت تحلیلی پرداخته شد.

کثرت تحلیلی مورد بحث برخاسته از یکی از انواع تحلیل است که از آن به تحلیل مصداقی نام برده شد. تحلیل مصداقی، ناظر بر مصداق است و در صورتی امکان تحقق دارد که اتحاد مصداقی و وجودی برقرار گردد. اندیشه تحلیل مصداقی، برخاسته از قاعده «انتزاع مفاهیم کثیر از واقع واحد» است. پیش از صدرا، کثرت حاصله از مفاهیم و معانی متحقق در وجود واحد را، ذهنی، عقلی، اعتباری و انتزاعی می‌نامیدند. چه بسا قبل از صدرا نیز قید «تحلیلی» در کنار سایر قیده‌های فوق مطرح بوده است اما صدرالمتألهین است که به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی به صورت سازمان‌مند و منسجم از این اصطلاح بهره می‌جوید. کاربرد کثرت تحلیلی در نسبت‌هایی چون عروض، اتصاف و علیت تحولات مهمی را در روابط هستی‌شناختی از منظر حکمت متعالیه رقم زده است.

صدرا رنگ و بوی واقعی و نفس‌الامری به کثرت تحلیلی می‌بخشد. از نگاه وی تحلیل عقلانی، نمایانگر نوعی از نسب و تعدد نفس‌الامری است که مستلزم تعدد وجودی (و خارجی) نیست.

همچنین، در این جستار روشن شد که ریشه‌یابی کثرت تحلیلی و چگونگی بسط و توسعه آن در حکمت متعالیه میسر نیست؛ مگر آنکه به بررسی تاریخی معنای اتحاد پرداخت. از رهگذر تاریخ، اصل معنای اتحاد و امکان وقوع آن، نخستین بار از سوی ابن‌سینا مورد بررسی قرار گرفت. بوعلی در راستای مخالفت با

مسئله اتحاد عاقل و معقول، اساساً اتحاد دو موجود را محال می‌دید. این نگرش از سوی فیلسوفانی چون فخر رازی و خواجه طوسی مقبول افتاد. آن‌ها در آثار خود بر استحاله اتحاد شیئین تأکید می‌ورزیدند. اما ملاصدرا شاه کلید درک تحقق طرفین به وجود واحد را در قاعده صدق معانی و مفاهیم کثیر در وجود واحد می‌بیند و از این حیث به حل مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد. پذیرش اتحاد وجودی از سوی صدرا، زمینه‌ساز طرح ایده موجودیت اتحادی است. موجودیت اتحادی به معنای تحقق دو مفهوم به وجود واحد است و وحدت مصداقی نافی موجودیت یکی از طرفین نیست.

تمامی ترکیب‌های اتحادی در ذیل موجودیت اتحادی تحقق‌پذیر هستند. در سیستم صدرایی، ترکیب اتحادی از طریق موجودیت اتحادی تفسیر می‌شود و از مصادیق آن است. ایده موجودیت اتحادی، جواز تحقق ترکیب اتحادی را فراهم می‌سازد. اتحاد «جوهر و عرض»، «ماده و صورت» و «وجود و ماهیت» از مواردی است که مستلزم ترکیب است؛ لذا صدرا، موارد سه‌گانه را از مصادیق «ترکیب اتحادی» و ملازم کثرت تحلیلی می‌یابد.

یادداشت‌ها

^۱ این قرأت از مشائیان در باب وحدت و کثرت، از سوی برخی از محققین یک دیدگاه افراطی و رادیکال تلقی میشود و بر این باورند این دیدگاه با بسیاری از مسائل طرح شده از سوی خود مشائیان قابل طرح نیست.

^۲ پروتن و «نترون» از معروف‌ترین مصادیق «هادورن» هستند و از جمله ذرات بنیادی به شمار می‌آیند.

^۳ مراد از اتحاد مصداقی، اتحاد در مصداق وجودی است؛ و الا هر مفهومی مصداق بالذات خود را دارد حال این مفهوم با سایر مفاهیم اتحاد وجودی داشته باشد و یا تعابیر وجودی.

^۴ ملاصدرا از تحلیل عقلانی مصداقی به تحلیل عقلانی و ذهنی نام می‌برد. (همان)

^۵ در تعریف مشهور نفس‌الامر گفته‌اند که مقصود از کلمه «نفس»، «خود» و «ذات» و مراد از کلمه «امر»، «شان» و «چیز» است. (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۳۹۲-۳۹۳؛ شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۵۶) بنابراین، معنای عبارت «فلان شیء حکمش در نفس الامر چنین است»، این است که حکم شیء در نفس خود، چنان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۷) نفس‌الامر به این معنا در مقابل فرض فرض است؛ (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۵) لذا مراد از خارج به معنای «موجود عینی» در مقابل «موجود ذهنی» و یا خارج به معنای موجودیت نیست و به دیگر سخن: مراد از خارجیت و نفس‌الامریت، خارج از وعای ذهن نیست بلکه مقصود خارج از اعتبار عقل، یعنی خارج از فرض عقلی است. (اردستانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱)

^۶ باید در نظر داشت که مراد از اتحاد در اینجا عینیت وجودی است و نه معنای عام آن. (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص ۱۱؛ ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۵۶ و ۱۰۰)

^۷ از این اصل به اُنحای مختلف تعبیر شده است: «صدق حقایق و معانی متعدد بر وجود واحد»، (زنوزی، ۱۳۸۱، صص ۳۱۶ و ۳۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۴۰)؛ دوم: «صدق مفاهیم گوناگون بر وجود واحد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۱۷۴-۱۷۶؛ ج ۳، صص ۳۴۷-۳۵۰)؛ ج ۷، صص ۲۳۰-۲۳۲)؛ سوم: «صدق حقایق گوناگون بر وجود واحد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۲۵-۳۲۶ و ۳۲۹ و ۲۱۸؛ همان، ج ۶، صص ۳۳۵ و ۲۸۲ و ۲۷۵-۲۷۶ و ۱۲۴)؛ چهارم: «صدق ماهیات متعدد بر وجود واحد» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۳۷ و ۳۵۲ و ۳۲۹؛ ج ۵، ص ۳۰۱) و روشن است که بیان چهارم اخص از سه بیان دیگر است.

^۸ ملاعبدالله زنوزی در جواب ابن سینا می‌گوید: «و جواب از دلیل دوم که نافی مطلق اتحاد است آن است که اختیار می‌کنیم که هر دو موجودند و مسلم نمی‌داریم که لا محاله باید متمایز در وجود باشند. نمی‌بینی که معنی حیوان و ناطق، در نوع شریف انسانی موجود به یک وجودند با اینکه حیوان در نوع دیگر بدون ناطق متحقق و موجود می‌باشد و حال آنکه در ذیل مقدمات مذکور گردید که معانی متعدد و

ماهیات متکثره به یک وجود موجود می‌توانند شد، چه جای از دو معنی، ... و آنچه که در علم کلی از علم الهی ثابت است که اتحاد اثنین محال است مراد از اثنینیت، اثنینیت در وجود است به این معنی که دو چیزی هر یک به وجود خاص خود موجود باشند متحدالوجود نمی‌توانند شد و الا برهانی قائم نیست که معانی متعدده به حسب بدایت یا نهایت بوجود واحد موجود نمی‌توانند شد؛ بلکه براین متکثر از جهات متعدد بر خلاف این معنا قایم است.» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵)

^۹ اینکه ترکیب اتحادی مستلزم «موجودیت اتحادی» است، از سوی برخی قابل قبول نیست و در این حالت می‌توان به نگرش ملاحادی سبزواری در باب ترکیب اتحادی اشاره کرد. ملاحادی مانند دیگر شارحان حکمت متعالیه ترکیب وجود و ماهیت را ترکیب اتحادی می‌داند اما بر این باور است که طرف ماهیت تحقق ندارد و موجودیت آن بالعرض است، حال آنکه در «موجودیت اتحادی»، طرفین حقیقتاً تحقق دارند. نویسندگان بر این باور هستند که با قرائتی نوین از اصالت وجود می‌توان کماکان چنین لازمه‌ای را برقرار دانست.

^{۱۰} علی‌رغم آنکه ملاصدرا تصریح بر تحقق مفاهیم متعدد بر وجود واحد دارد؛ با این حال در برخی از کلماتش تحت تاثیر شیخ اشراق بوده است؛ چون «اتحاد» را بین دو شیء متصل و موجود امکان‌پذیر نمی‌داند و بر این باور است که اگر «اتحاد» تحقق یابد لاجرم بین دو شیء متصل و لامتصل خواهد بود مانند: جنس و فصل. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰)

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- اردستانی، محمد علی، (۱۳۹۱)، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۵)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، جلد ۵، چاپ اول، قم، الشریف الرضی .
- جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، ۱۰ جلد، قم، مرکز نشر اسراء.
- زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۸۱)، *لمعات الهیة*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاحادی، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، ۵ جلد، چاپ اول، تهران، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۷۳)، *شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ هفتم، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، ۳ جلد، چاپ اول، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبية فی المنهاج السلوكية*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، ۱ جلد، تهران، حکمت.

شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۷)، *سه رسائل فلسفی*، ۱ جلد، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۹ جلدی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (بی‌تا)، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ۱ جلد، قم، انتشارات بیدار.

طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ۳ جلد، قم، نشر البلاغ.

فارابی، ابونصر، (۱۳۸۱)، *فصوص الحکمة و شرحه*، شارح: سید اسماعیل غازانی، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قراملکی، احد فرامرز، (۱۳۸۵)، *روش شناسی مطالعات دینی*، چاپ اول، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ۹ جلد، مجتبیوی، تهران، علمی فرهنگی.

گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ۳ جلد، محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.

لاهیجی، فیاض، (بی‌تا)، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ۲ جلد، اصفهان، انتشارات مهدوی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری*، ۲۷ جلد، انتشارات صدرا.

معین، محمد، (۱۳۸۸)، *فرهنگ فارسی معین*، چاپ دوم، تهران، انتشارات گلی.

میرداماد، محمد باقر، (۱۳۶۷)، *القیسات*، ۱ جلد، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

یزدان پناه، یدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.