



نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی

دو تحلیل در حوزه ادراکات حصولی انسان - اعم از ادراکات جزئی و کلی - در نگاه صدرای مطرح می‌شود که در هر دو تحلیل، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش آفرینی می‌کند.

دو تحلیل در حوزه ادراکات حصولی انسان - اعم از ادراکات جزئی و کلی - در نگاه صدرای مطرح می‌شود که در هر دو تحلیل، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش آفرینی می‌کند.

به گزارش [خبرگزاری مهر](#)، مقاله «نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی» اثر مشترک حجت الاسلام مصطفی جمالی (عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی قم) و حجت الاسلام رضا برنجکار که در آخرین شماره (35) در دو فصل نامه علمی پژوهشی انسان پژوهی دینی منتشر شده است. در ادامه متن کامل این مقاله را می‌خوانید:

- چکیده

از مباحث مهم در حوزه معرفت‌شناسی، تاثیر عوامل غیر معرفتی بر شکل‌گیری معرفت می‌باشد که در این میان تاثیر اراده بر معرفت بسیار مهم می‌باشد. در نگاه صدرای به دلیل اتخاذ مبنای اصالت وجود و تشکیک و... بر خلاف نگاه پیشینیان تحلیلی دقیق از نسبت اراده و معرفت ارائه داده است. بر اساس نگاه او در حوزه ادراکات حضوری بنا بر حرکت اشتدادی نفس انسانی متناسب با سعه وجودی و تکامل انسانی - که امری ارادی است - درک حضوری انسان وضوح و اشتدادی متناسب پیدا می‌کند. در حوزه ادراکات حصولی انسان - اعم از ادراکات جزئی و کلی - در نگاه صدرای دو تحلیل مطرح می‌شود که در هر دو تحلیل، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش آفرینی می‌کند. در تحلیل نخست، نفس با تکامل ارادی و اختیاری خود مستعد پذیرش صور ادراکی از مبادی عالی وجود یا عقل فعال می‌گردد و در تحلیل دوم این نفس انسانی است که با تکامل جوهری خود و در سایه اتحاد با عقل فعال به انشای این ادراکات می‌پردازد و مواجهه با واقعیت تنها معد و زمینه ساز این انشای ارادی انسان است.

- کلید واژه: اراده، معرفت، علم حصولی، علم حضوری

- مقدمه

یکی از پرسش‌های جدی که امروزه پیش روی معرفت‌شناسان قرار دارد این است که آیا عوامل غیرمعرفتی ای مانند اخلاق، ایمان، اراده و... بر معرفت تأثیرگذارند یا خیر. نگاهی به آموزه‌های دینی، چه در حوزه عرفان و چه در حوزه اخلاق، نشانگر این معناست که تشویق انسان به کسب معرفت، همواره با توصیه پاک‌سازی اخلاقی قرین بوده است و بدون کسب این مهم، امکان دستیابی به معرفت صحیح حتی برای انسان منتفی است.

در این میان نسبت اراده و اختیار با معرفت از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مباحث فکری است؛ چراکه هم مسئله اختیار و اراده و هم مسئله معرفت از دیرباز به شکل استقلالی، اندیشه بسیاری از فیلسوفان را به خود معطوف کرده است؛ تبیین نسبت این دو بر صعوبت بحث می‌افزاید و البته به دلیل داشتن ابعاد متعدد، نتیجه این مبحث می‌تواند در علوم مختلفی مانند فلسفه، کلام، فلسفه علم، معرفت‌شناسی و... تأثیر جدی داشته باشد.

البته ذکر این نکته لازم است که امروزه در مباحث علم و معرفت، مسائل مهمی مانند روان‌شناسی علم و جامعه‌شناسی علم به عنوان مسائلی جدی مطرح هستند که اندیشمندان در آنها به دنبال بررسی تأثیر عوامل غیرمعرفتی در شکل‌دهی علم و معرفت آدمی هستند.

در روان‌شناسی علم با تحقیقات میدانی و کاربردی همواره به دنبال اثبات این معنا هستند که شرایط ذهنی، هیجانی، انگیزشی و شخصیتی افراد و یا ساختار فیزیولوژیکی ذهن دانشمند، خانواده او، آرزوها و منافع او و نوع ارتباطی که با همکاران خود و با جامعه بزرگ‌تر برقرار می‌کند، همگی در شکل‌گیری معرفت تأثیرگذار هستند.

در جامعه‌شناسی معرفت به ابعاد اجتماعی معرفت پرداخته شده و رابطه معرفت با مناسبات، منافع و نهادهای اجتماعی بررسی می‌گردد؛ پرسش اصلی در این حوزه به تأثیر عوامل اجتماعی بر باورها می‌پردازد.

البته شیوه هماهنگی و جمع این نگرش‌های روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به علم و معرفت با دعاوی فلسفی و معرفت‌شناسانه مبنای‌گرایان نیز مسئله ای مهم است که در جای خود باید به آن پرداخت؛ ولی مهم این است که نوع این مباحث معمولاً در مباحث معرفت‌شناسی و علم‌شناسی مکاتب غربی یافت می‌شود؛ درحالی‌که در حوزه مباحث فکر اسلامی کمتر بدان پرداخته شده است؛ از این رو لازم است که با توجه به تراش علمی فلسفه و با دقت‌های جدید فلسفی، تقریرات صحیح و جامعی نسبت به این مباحث عرضه گردد.

از این رو در این مقاله تنها بر پایه اندیشه صدرایی از منظری هستی‌شناسانه به بررسی نسبت اراده و معرفت می‌پردازیم.

1- تبیین مسئله

نگاه غالب فیلسوفان در تبیین نسبت اراده و معرفت، نگاهی خطی می‌باشد بدین معنا که در شکل‌گیری افعال ارادی انسان،

فرایندی حاکم است که از تصور و تصدیق آغاز گردیده و سپس شوق و اراده و در آخر انجام فعل توسط قوای انسانی صورت می گیرد.

بر اساس این نگاه اراده تأثیری در شکل‌گیری معرفت ندارد؛ بلکه برعکس این معرفت است که در شکل‌گیری اراده از علل و مقدمات شکل‌گیری آن مؤثر است؛ ولی آیا تمام سخن در این باره فقط در این مباحث خلاصه می‌شود و به همین راحتی می‌توان این مبحث را به پایان رساند؟ به نظر این گونه تحلیل ریشه در اندیشه‌های فیلسوفان یونان به‌ویژه «علم النفس» و «انسان‌شناسی» آنان دارد. ارسطو که نماینده عالی‌ترین اندیشه یونانی است، سه قوه متمایز برای نفس معتقد است؛ «نفس را سه قوه ممتاز است که هم مبین حقیقتند و هم مبنای عمل؛ آن‌ها عبارتند از: احساس، تعقل و میل» (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴) وقتی که قوای نفسانی در این سه قوه منحصر باشد، سایر قوا و خصلت‌های انسانی به‌گونه‌ای توصیف می‌شوند که به این سه قوه بازگردند.

بدین‌گونه اراده به‌عنوان یکی از ویژگی‌ها و اوصاف ذاتی نفس مطرح نمی‌شود؛ از اینجاست که در تحلیل رفتار، اراده و انتخاب به همان ویژگی‌های ذاتی و اولیه نفس، یعنی تعقل و میل، بازگردانده می‌شود. بی‌گمان هر فلسفه‌ای که در «انسان‌شناسی» خویش «اراده» را یکی از «اوصاف اولیه نفس» به‌شمار نیاورده و آن را در «تعریف انسان» مأخوذ ندارد و در عرض سایر قوا بلکه حاکم بر آنان ننشاند، قادر به توصیف مشخصی از اراده نخواهد بود؛ لاجرم جبر و اضطرار، لباس آزادی و اختیار می‌پوشد و طبیعی است که چنین فلسفه‌ای به تمام لوازم و آثار جبر و الزام گرفتار خواهد شد. (برنجکار، ۱۳۷۱، ص ۹۸)

به نظر می‌رسد ملاصدرا چه در مبحث مبادی افعال ارادی و چه در مباحث علم و معرفت نگاهی متفاوت در باب نسبت و اراده و معرفت ارائه داده است و تفاوت هم ریشه در مبنای اصالت وجود و نوع نگاه ایشان در حرکت جوهری و نفس‌شناسی ایشان دارد. از این رو ابتدا به صورت مختصر چیهستی ادراک و اراده و سپس نسبت آن دو در نگاه صدرا بررسی می‌گردد.

۱- چیهستی معرفت و اراده

در زبان فارسی و عربی عمدتاً معرفت و علم معنی مترادفی دارند و به‌معنی مطلق شناخت و ادراک (تصوری و تصدیقی) می‌آیند. (تنهاوی، ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۱۵۸۳) در قرآن و سنت هم معرفت و علم با یک معنا به‌کار رفته است؛ زیرا معرفت و ادراک به‌معنی لقاء و وصول است و در علم هم شخص عالم به صورت شیء لقاء و وصول پیدا می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۱۲۹)

اما در باب حقیقت معرفت و علم در اصطلاح فلسفی، دیدگاه صدرا تفاوتی جدی با نگاه فیلسوفان پیش از او دارد. در یک تقسیم‌بندی اولیه علم و معرفت به بی‌واسطه و با واسطه تقسیم می‌گردد؛ منظور از وساطت، همان وساطت حکایی است.

صدرا به دلیل اتخاذ مبنای اصالت وجود، علم را مساوی وجود می‌داند؛ لذا همان‌گونه‌که از امتناع تعریف وجود سخن می‌گوید، از امتناع تعریف علم هم سخن می‌گوید. البته همه دلایل صدرا درباره ناممکن بودن تعریف ماهوی از علم است؛ ولی تعریف مفهومی از آن امکان‌پذیر است؛ همچنان‌که صدرا در موارد متعددی به تعریف علم یا به بیان دقیق‌تر به تبیین خواص علم پرداخته است. با این توجه صدرا علم را به وجود تعریف می‌کند و البته به نحوه خاصی از وجود موجود علم می‌گوید.

بنابراین علم واقعیت خاصی از واقعیت‌های جهان نیست، بلکه در بین واقعیت‌هایی که موجودند و دارای ماهیت‌های گوناگونی هستند - و حتی شاید مانند ذات الهی ماهیت هم نداشته باشند - برخی از آن‌ها وجودشان به‌شکلی است که برای خود یا برای شیء دیگری مکشوف هستند؛ لذا علم ماهیت نیست؛ اگرچه در ممکنات همواره با وجود ماهیتی موجود است. (صدرالدین محمدابن‌ابراهیم، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰) به دیگر سخن علم همان وجود موجود است؛ ولی نحوه‌ای خاص از وجود که آن نحوه خاص، حضور موجود نزد موجود دیگری است؛ این حضور موجب می‌شود که موجود برای خود یا برای موجود دیگری مکشوف شود. (همان، ج ۳، ص ۴۱۶)

پس شرط تحقق هر نوع علمی، حضور است؛ این حضور، هم در علم حضوری، هم در علم حصولی مطرح است؛ هرچند که این حضور در علم حصولی همراه با انطباق است. در نگاه صدرا حضور فقط در میان موجودات مجرد رخ می‌دهد؛ یعنی مجرد شرط حضور است. (همان، ج ۳، ص ۲۹۸). همچنین حضور در نگاه صدرا به‌معنی لقاء و وصول نفس است؛ یعنی نفس برای ادراک هستی به حضور هستی می‌رسد، نه اینکه هستی را احضار کند. البته نفس با تکامل جوهری خود از عالم مجرد حسی به عالم مجرد خیالی و از عالم مجرد خیالی به عالم مجرد عقلی سیر کرده و در هر مرحله شهود و علم حضوری متناسب پیدا می‌کند. (همان، ج ۳، ص ۵۰۷) بنابراین در این مکتب، علم همان تعالی است و تعالی همان لقاء و وصول است، نه تحلیل و تجرید و تعمیم و ... (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۷)

در حوزه علم حصولی هم صدرا نگاهی متفاوت از نگاه پیشینیان دارد. بر اساس دیدگاه فیلسوفان پیشین در حوزه علوم حصولی معلوم بالعرض واقعیت خارجی و معلوم بالذات صورت ذهنی (ماهیت) است. ولی ملاصدرا معتقد است که معلوم بالذات در علم حصولی واقعیت علم است، نه ماهیت معلوم؛ یعنی صورت ذهنی نیز معلوم بالعرض است و خود با وساطت امر دیگری معلوم است؛ ولی این واسطه صورت دیگری نیست؛ زیرا این امر به تسلسل می‌انجامد و بلکه این واسطه واقعیت علم است و این واقعیت خود بی‌واسطه معلوم است؛ «ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقیقه لا غیر الا بالعرض».. (صدرالدین محمدابن‌ابراهیم، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۴)

بنابراین در تعبیر صدرا صورت ادراکی - که معلوم بالذات است - غیر از ماهیت معلوم است؛ «ان العلم و هو صورة الشیء المجردة عن المادة نسبتة الی المعلوم به (ای الی ماهیة المعلوم) نسبة الی الوجود الی الماهیة الموجودة به».. (صدرالدین محمدابن‌ابراهیم، ۱۳۹۱، ص ۳۸۹) دلیل بر این امر، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است؛ براین‌اساس تحقق علم حصولی در

نفس مستلزم سه امر است: واقعیت علم، ماهیت معلوم که با واقعیت علم به نحو ذهنی موجود است و به اصطلاح در ظل این واقعیت موجود است، نه با او؛ ماهیت علم، یا به تعبیر دقیق‌تر ماهیت همراه علم که با واقعیت علم به نحو خارجی موجود است؛ عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۷) البته اعتباریت ماهیت با معلوم حقیقی بودن آن با واسطه منافاتی ندارد؛ پس براساس این مسلک این‌همانی وجودی، جایگزین این‌همانی ماهوی می‌شود. (همان، ص ۵۸)

اراده در لغت از ریشه رود و به معنی نخستین است. «رود» در لغت عرب به معنی رفت و آمد در مسیر واحد، برای رسیدن به هدفی مشخص است؛ بنابراین به کسی که در پی یافتن چراگاه در صحرا رفت و آمد می‌کند، راند گفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۷) اما در اصطلاح ملاصدرا معتقد است که اراده مفهوم خاصی جدای از قدرت و سایر صفات است؛ البته از برخی از سخنان او برمی‌آید که اراده به معنی علم است. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵) ولی در جای دیگر آن را به محبت یا ابتهاج معنی کرده است و این معنی را هم درباره خداوند (البته با لطافت و شدت بیشتر)، هم درباره انسان جاری می‌داند. (همان، ص ۳۵۵) به عبارت دیگر ملاصدرا برای نفس انسان، قوایی را مطرح می‌کند که یکی از این قوا، قوه شوقیه است. علامه در تعلیقه به اسفار آورده است: به این قوه شوقیه در انسان از آن جهت که در خدمت عقل عملی قرار می‌گیرد، اراده می‌گویند و در حیوان از آن جهت که در خدمت وهم قرار می‌گیرد، شهوت می‌گویند. (همان، ج ۹، ص ۸۳)

البته ملاصدرا در اسفار به بیانی دیگر به تقسیم‌بندی قوای نفس انسان اشاره می‌کند که در آن جنود و یا قوای نفس به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اراده: قوه‌ای که برانگیزنده نفس به سمت جلب منفعت و یا دفع ضرر است؛
۲. قدرت: قوه‌ای که محرک اعضا برای تحصیل غایات و مقاصد است؛
۳. شناخت: قوه‌ای که مدرک اشیاست که در اعضای معینی وجود دارد که عبارت است از: حواس ظاهر و باطن. (همان، ج ۸، ص ۱۳۸)

براساس این تقسیم‌بندی آنکه باعث و تحریک‌کننده نفس به سوی جلب منفعت و دفع ضرر است، اراده نام دارد؛ از این تقسیم‌بندی به این نکته هم می‌توان پی برد که اراده در ذیل نفس ناطقه آمده که نفس ناطقه دارای قوه تعقل و تفکر است؛ بنابراین اراده در خدمت مطلق نفس قرار می‌گیرد و تنها در ذیل عقل عملی تعریف نمی‌شود؛ چنان‌که علامه در حاشیه اسفار بیان نموده بود. البته در مواردی نیز اراده را ذیل عقل عملی تعریف می‌کند. (همان، ج ۶، ص ۳۵۴)

مطلب دقیق دیگری که صدرالمتألهین درباره اراده بدان معتقد می‌شود این است که در انسان دو گونه اراده و مشیت وجود دارد؛ یکی مشیت زائد بر ذات که مغایرت با ذات مرید دارد و همان اراده نشأت‌گرفته از انگیزه است. این انگیزه، داعی و شوقی است که متأخر از علم در انسان و یا در حکم علم (شهوت و غضب) در حیوان است؛ یعنی در انسان مشیت و اراده برخاسته از تصور و تصدیقی است که به سبب تفکر و اندیشه درباره امری سودمند یا زیان‌بار به وجود می‌آید.

قسم دیگر مشیت یا اراده، مشیتی است که برخاسته از نفس فاعل از جهت حب ذاتی‌اش نسبت به ذات خود است؛ به سخن دیگر مشیتی برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به کمال است. این مشیت به واسطه قصد زائد بر ذات و علم عارض از خارج ذات از قبیل تخیل و تفکر و اندیشه و حتی علم حضوری نیست. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۷۸، ص ۳۴)

دلیل بر وجود چنین مشیتی در نفس آدمی، نسبت به افعال ذاتی‌اش آن است که نفس در آغاز وجود به حسب عقل هیولانی خود، خالی از همه علوم حضوری و حصولی است؛ باین‌حال در آغازین افعال ارادی خود، علم حضوری به نفس و قوای خود پیدا می‌کند و حواس را به کار می‌برد و به وسیله آن محسوسات را ادراک می‌کند. نخستین چیزی که نفس قصد می‌کند همان به‌کاربردن اندام‌های حسی است که موجب ادراکات حسی می‌شود. شکی نیست که تحقق این علوم حضوری و کاربرد اندام‌های حسی، امری نفسانی است و مربوط به طبیعت انسان نبوده و امری طبیعی به‌شمار نمی‌آید. انگیزه نفس در تحقق این افعال درونی مسبوق به علم دیگری نیست؛ بلکه تنها مسبوق به اراده و مشیت برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به طلب کمالی است که شایسته آن است.

بدین‌سان در نفس انسان، هم اراده زائد بر ذات، هم اراده برخاسته از ذات تحقق دارد. همان‌طور که در تحلیل اراده از این نوشتار گذشت، اراده مانند وجود است؛ گاهی عین ذات و گاهی غیر ذات است؛ در مواردی از حیث مصداق، عین سایر صفات کمالی است و در برخی موارد غیر از آن‌هاست.

۳- نقش اراده در شکل‌گیری معرفت

تبیین این مسئله در مباحث ملاصدرا در دو طیف از مباحث امکان‌پذیر می‌باشد. نوعاً نسبت اراده و معرفت در مبحث مبادی افعال ارادی و اختیاری دنبال می‌شود و طبق تقریر مشهور اراده از مبادی و مقدمات فعل ارادی می‌باشد و دیگر این مقدمات به دلیل امتناع تسلسل خود ارادی نمی‌باشند. البته ملاصدرا در همین مبحث هم بر خلاف روبه مشهور بین افعال درونی و افعال بیرونی نفس قائل به تفکیک شده است و تمام مباحث مشهور را در باب افعال بیرونی قائل می‌شود ولی در باب افعال درونی و نسبت این افعال درونی با مقدمات خود و مخصوصاً مقدمات شناختی (تصور و تصدیق) نظر دقیق و بدیعی ارائه کرده است که تبیین این مطلب موضوع این نوشتار نمی‌باشد.

اما اجمالاً در نگاه صدرا در باب افعال درونی نفس مانند استعمال قوا و آلات (حواس) یا تحقق تصورها و تصدیق‌های آدمی دیگر آن معادله خطی جریان ندارد. البته در باب استعمال قوا و آلات، اراده و مشیت انسانی متوقف بر ارتسام صورتی از قوا و

آلات نمی باشد چرا که لازم می‌آید این علم متوقف بر استعمال آلتی باشد که خود این استعمال آلت، متوقف بر علم به آن آلت است؛ در این صورت یا باید به دور و یا به تسلسل گردن نهاد که هر دو باطل هستند؛ پس علم نفس به آلات از این گونه علوم نیست؛ بلکه علم نفس به ذات خود و به قوا و آلات خود - که حواس باطن و ظاهرند - علم حضوری است. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۲) و در مقام استعمال قوا دیگر نمی توان از تقدم و تاخر اراده و معرفت سخن گفت بلکه اراده و علم حضوری (علم نفس به ذات خود و علم نفس به قوا و آلات خود) عین یکدیگر و قابلیت تفکیک ندارند.

در اینجا شاید بتوان سؤال را کمی دقیق‌تر کرد و آن اینکه: تحقق علم حضوری نفس به ذات و قوا و آلات به عنوان یک فعل درونی انسان، آیا فعلی ارادی است؟ در صورت ارادی بودن آیا این فعل ارادی خود متوقف بر علم حضوری دیگری است؟ و هلم چرا؟

آنچنان که در تبیین مفهوم اراده مطرح گردید، صدرالمتألهین به دو گونه مشیت یا اراده قائل است؛ یکی مشیت زائد بر ذات که مغایرت با ذات مرید دارد و همان اراده نشأت‌گرفته از انگیزه است؛ این انگیزه، داعی و شوقی است که متأخر از علم در انسان است و گونه دیگر مشیت یا اراده، مشیتی است که برخاسته از نفس فاعل از جهت حب ذاتی‌اش نسبت به ذات خود است؛ به بیان دیگر مشیتی برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به کمال است. این مشیت به واسطه قصد زائد بر ذات و علم عارض از خارج ذات از قبیل تخیل و تفکر و اندیشه و حتی علم حضوری نیست. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۷۸، ص ۳۴)

دلیل بر وجود چنین مشیتی در نفس آدمی، نسبت به افعال ذاتی‌اش آن است که نفس در آغاز وجود به حسب عقل هیولانی خود فاقد همه علوم حضوری و حصولی است؛ باین حال در آغازین افعال ارادی خود علم حضوری به نفس و قوای خود پیدا می‌کند و حواس را به کار می‌برد و به وسیله آن محسوسات را ادراک می‌کند. نخستین چیزی که نفس قصد می‌کند همان به کاربردن اندام‌های حسی است که موجب ادراکات حسی می‌شود.

شکی نیست که تحقق این علوم حضوری و کاربرد اندام‌های حسی، امری نفسانی است که مربوط به طبیعت انسان نبوده و امری طبیعی به‌شمار نمی‌آید. انگیزه نفس در تحقق این افعال درونی، مسبوق به علم دیگری نیست؛ بلکه فقط مسبوق به اراده و مشیت برخاسته از نفس فاعل به سبب شوق فطری‌اش به طلب کمالی است که شایسته آن است. در این سطح اراده به مقتضای ذات خود تحقق پیدا می‌کند و دیگر مسبوق به مقدماتی هم نمی‌باشد و از طرفی دیگر مشکل تسلسل هم پدید نمی‌آید. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۷)

اما طیف دوم مباحث ملاصدرا که می‌توان این مسئله را (نسبت اراده و معرفت) در آن دنبال نمود مباحث معرفت‌شناسی ملاصدرا به‌ویژه با نگرش هستی‌شناسی به معرفت است. در تبیین ادراکات بیان گردید که ملاصدرا مانند سایر فیلسوفان مشاء به دو نوع ادراک حضوری و حصولی قائل بوده و ادراک حصولی را به ادراک حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند. بررسی موضوع نسبت اراده و معرفت باید در هریک از این اقسام به‌شکل جداگانه دنبال گردد؛ چراکه تقریر ملاصدرا در هریک از این اقسام متفاوت است.

۱. نقش اراده در کیفیت شکل‌گیری ادراک حضوری

نخستین و مهم‌ترین حوزه ادراک در نگاه ملاصدرا ادراک حضوری است؛ آنچنان که در بحث ادراک بیان شد، ملاصدرا بر اساس اصالت وجود معتقد است که علم همان وجود موجود است؛ ولی نحوه‌ای خاص از وجود که آن نحوه خاص، حضور موجود نزد موجود دیگری است؛ البته این حضور هم موجب می‌شود که موجود برای خود یا برای موجود دیگری مکشوف شود؛ پس هر حکمی که برای وجود هست، برای علم نیز ثابت است؛ زیرا علم و وجود به حقیقت واحدند. از سویی بر اساس اصل تشکیک در وجود - که وجود حقیقتی است ذومراتب و تشکیکی - و اصل حرکت جوهری، علم نیز به همین سیاق دارای درجات شدید و ضعیف است. وجود نفس با تکامل جوهری خود از عالم مجرد حسی به عالم مجرد خیالی و از عالم مجرد خیالی به عالم مجرد عقلی سیر می‌کند و در هر مرحله شهود و علم حضوری متناسب پیدا می‌کند؛ همچنین در هر مرتبه ای ویژگی‌های آن مرتبه را واجد می‌شود؛ در مرتبه واجب، واجب و در مرتبه ممکن، ممکن است. (همان، ج ۳، ص ۳۸۳)

پس مراتب علم قدم‌به‌قدم دوشادوش مراتب وجود است. بر این اساس علوم حضوری، هم به اعتبار ذات عالم و مراتب وجودش، هم به اعتبار رابطه علم و معلوم ذومراتب است. رابطه و پیوند عالم و معلوم هرچه قوی‌تر باشد، علم شدیدتر است. (همان، ج ۶، ص ۱۷۱)

حکیم ملاحی مدرس در این باره چنین می‌گوید:

«بدان که علم عبارت باشد از حضور معلوم از برای عالم؛ لکن حضور را مراتب مختلفه و درجات متفاوته بود. به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص. و اضعف مراتب او در میان دو موجود حضور مقبول بود از برای قابل به آن اعتبار که مقبول مابین بود با قابل و حلول حال بود در محل ... و اقوی از این دو حضور مجعول بالذات باشد در نزد جاعل بالذات». (زنوزی، ۱۳۱۴ق، ص ۳۸۹)

بنابراین علم حضوری افراد انسانی از نظر کمال و نقص نفوسشان مختلف است. همچنین علم به ذات و شئون ذات و علم به خالق یکسان نیست. شدت و ضعف علم حضوری گاهی به شدت و ضعف وجود عالم وابسته است. علم حضوری کودک، یک انسان معمولی و یک فرد عارف در یک رتبه نیست. گاهی شدت و ضعف علم حضوری وابسته به نوع معلوم است؛ چنان که علم علت به معلول از علم معلول به علت اقوی است.

همین‌طور شدت و ضعف علم حضوری گاهی ممکن است به شدت و ضعف توجه نفس وابسته باشد؛ یعنی ممکن است علم

حضور یکی فرد در حالات مختلف متفاوت باشد؛ برای مثال: علم شخص به حالات روانی او در حالت هیجان شدید یا خشم یا لذت یا وحشت مفرط و در حال عادی متفاوت است و همیشه و همه جا یکسان نیست. علم حضوری ممکن است آگاهانه یا نیمه آگاهانه و یا حتی ناآگاهانه باشد؛ چنان که در احساس ظاهری هم وجود این شدت و ضعف ممکن است.

گاهی ممکن است با اینکه چشم انسان باز است، بر اثر عطف توجه به یک امر مهم اشیای مقابلش را نبیند یا سخن اطرافیانش را نشنود؛ ممکن است با وجود درد شدید بر اثر توجه به امری آن را ضعیف احساس کند یا از آن غافل باشد. این ضعف و غفلت در علم حضوری گاهی داوری و تحلیل ذهنی را با اشکال مواجه می‌کند؛ به طوری که حتی ممکن است شخص چیزی را که به علم حضوری می‌بیند، انکار کند. بی‌تردید منشأ این انکار، تفسیر غلط او از آن شهود حضوری است.

اقسامی که علم حضوری به اعتبار متعلقش دارد مانند علم ذات به خود، علم علت به معلولش و علم معلول به علتش، از نظر قوت و ضعف یکسان نیستند. علم حضوری ممکن است علم به کنه چیزی و یا علم به وجهی از چیزی باشد؛ چنان که حکیم مدرس زنوزی می‌گوید:

«بدان که علم به هر چیز یا علم بکنه حقیقت و تمام ذات او باشد ... و یا آنکه علم به وجهی از وجوه ذات او بود ... ؛ پس تقسیم علم به علم به کنه و علم به وجه مخصوص نبود به علم حصولی ارتسامی؛ چنان که مشهور بود؛ بلکه در علم حضوری اشراقی نیز جاری باشد ... چنان که برهان الفلاسفه یعقوب بن اسحق فرموده است: ادراک المفاض علیه المفیض بقدر افاضته علیه لا بقدر المفیض». (همان، ص ۲۱).

پس از توجه به تشکیکی بودن علم حضوری انسان و امکان تکامل، آنچه در این میان باید بدان توجه نمود این است که این اشتداد جوهری و وجودی انسان، اشتدادی اضطراری و ایجابی نیست و یا فقط در یک جهت مانند کمال و رشد حقیقی انسانی نیست؛ بلکه این اشتداد انسانی اولاً اشتدادی ارادی و اختیاری است و ثانیاً این حرکت اشتدادی انسانی می‌تواند در کل، در دو جهت رشد و غی یا نور و ظلمت صورت گیرد؛ این اراده انسانی است که این اشتداد وجودی و علمی انسانی و جهت‌گیری او را رقم می‌زند. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۶۰، ص ۱۹۸)

۲. نقش اراده در کیفیت شکل‌گیری ادراک حصولی جزئی (حسی و خیالی)

ملاصدرا درباره کیفیت تحقق واقعیت علم در ادراک حصولی دو دیدگاه مختلف عرضه کرده است که متناسب با این دو دیدگاه، نقش اراده در کیفیت تحقق علم متفاوت خواهد بود.

البته نحوه ترسیم این دو دیدگاه در واقعیت علم کلی با واقعیت علم جزئی (اعم از خیالی و حسی) کمی متفاوت است. درباره ادراکات جزئی - اعم از ادراک حسی و خیالی - دو دیدگاه از ملاصدرا مطرح است:

الف) در دیدگاه نخست، واقعیت علم خارج از نفس انسان وجود دارد و این نفس انسان است که با حرکت جوهری خود از یک سو و با مواجهه با موجودات مادی از سوی دیگر مستعد آن می‌شود که صور ادراکی (واقعیت علم) را از طریق موجودات برتر درک کند. ملاصدرا از این موجودات برتر در ادراک کلی به مبادی عالی وجود و در ادراکات جزئی به واهب الصور تعبیر می‌کند که صور حسی و خیالی را در نفس انسان ایجاد می‌کند. (همان، ص ۲۴۲)

براساس این دیدگاه نفس انسان با حرکت ارادی خود به تکامل جوهری نائل می‌شود و مستعد پذیرش صور علمی می‌گردد. ب) در دیدگاه دوم، واقعیت علم، موجودی مجرد و خارج از نفس انسان نیست؛ بلکه واقعیتی مجرد عقلی قائم به نفس است؛ آن هم قیامی صدوری؛ یعنی نفس فاعل آن و عقل قابل آن. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۵۲، ص ۳۷)

ملاصدرا در این تصویر به خوبی به نقش اراده در شکل‌گیری علم تصریح می‌کند؛ چراکه نفس انسان به شکل فاعلیتی (ارادی) به انشای این صور می‌پردازد؛ «انّ النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیة والحسیة اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل». (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷)

البته در کلمات صدرا درباره انشاکننده صور جزئی دو عبارت دیگر نیز وجود دارد. گاهی انشاکننده مانند ادراکات عقلی، ملکه عقلی بیان می‌شود؛ «ان العلم العقلی البسیط فینا یصیر مبدأ لتفصیل الصور العلمیة الکلیة فی نفوسنا ولتفصیل الصور الجزئیة فی [مرتبة] خیالنا». (همان، ج ۶، ص ۳۴۷) گاهی انشاکننده صور جزئی را جوهری مثالی خیالی می‌داند؛ «الخیال جوهر فعلی مجرد عن البدن من شانه إنشاء الصور المقدریة [ای الجزئیة] فی عالمه». (صدرالدین محمدابن ابراهیم، بی تا، ص ۳۰۰)

البته درباره جمع این دو دیدگاه از صدرا می‌توان این گونه بیان کرد که ملاصدرا در این اختلاف دیدگاه به مراحل مختلف نفس در حرکت جوهری و تکامل آن نظر دارد. نفس در مراحل نخستین عقل هیولانی و ضعیف است؛ بنابراین با توجه نفس به موجودات مادی استعداد کسب ادراکات جزئی را از طریق واهب الصور پیدا می‌کند؛ سپس نفس دارای ملکه عقلی ضعیف می‌شود و خود می‌تواند ادراکات جزئی را انشا کند. (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۹۶)

۳. نقش اراده در کیفیت شکل‌گیری ادراک کلی

درباره کیفیت شکل‌گیری ادراک کلی و نقش اراده در آن نیز دو دیدگاه متفاوت در نگاه صدرا مشاهده می‌شود.

الف) در دیدگاه نخست، واقعیت علم خارج از نفس انسان وجود دارد و این نفس انسان است که با حرکت جوهری خود از یک سو و با مواجهه با موجودات مادی از سوی دیگر مستعد آن می‌شود که صور ادراکی (واقعیت علم) را از طریق مبادی عالی وجود درک کند. ملاصدرا معتقد است که نفس برای دریافت صور عقلی کلی، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن‌ها افاضه می‌شود؛ به بیان دیگر ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی که

در جهان ابداع واقعند و در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می‌شود. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۶۰، ص ۳۲). بنا بر قبول مَثَل افلاطونی، برای هریک از انواع، ذاتی عقلانی در عالم عقول و مبدعات حضور دارد و نسبت آن فرد عقلانی به افراد و اصنام جسمانی همان نوع، مانند نسبتی است که بر مبنای حکیمان مشاء، معقولات منتزَع از افراد مادی با همان اشخاص و افراد دارا هستند. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۸)

ادراک کلی ماهیات اصیل از طریق افاضة اشراقی و اتحادی است که نفس با افراد مجرد آن ماهیات حاصل می‌کند. اما ادراک کلی ماهیات عدمی که افراد مجرد و مادی ندارند، به تبع ادراک حقایق اصلی به دست می‌آید؛ چون افراد مجرد ماهیات، حقایق قائم به ذات و مشخص هستند؛ بنابراین ادراکی که از طریق اتحاد با آن‌ها حاصل می‌شود، باید ادراکی غیرکلی و مشخص باشد؛ به بیان دیگر موجب آگاهی به حقیقتی مشخص و جزئی گردد؛ درحالی‌که چنین ادراکی، کلی است. ملاصدرا عوامل زیر را به عنوان دلیل این مسئله (کلی بودن ادراک) بیان می‌دارد:

۱. در نهایت شرف و برتری بودن این صور مفارق نوری، به جهت دوری آن‌ها از عالم نفس که تعلق و وابستگی به اجرام و ماده دارد؛

۲. تعلق نفس به امور جسمانی و اشتغالات بدنی و درنتیجه نارسایی و قصور آن؛

۳. غلبه و چیرگی احکام و قوانین طبیعت تاریک و ظلمانی بر نفس.

به سخن دیگر چون این صورهای مقدس، به دلیل دوری از عالم ماده و نفس در غایت شرف و برتری هستند و ازسویی نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی و غلبه قوانین و احکام طبیعت و عالم ماده بر آن، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک است؛ بنابراین قدرت و توان مشاهده نوری و تام حقایق علمی و تلقی کامل و دیدن عقلی بدون پرده و حجاب آن‌ها را ندارد؛ درنتیجه مشاهده‌ای ضعیف و ناقص و ملاحظه‌ای سست و بی‌دوام نسبت به آن‌ها پیدا می‌کند؛ مانند کسی که از راه دور و یا در هوای غبارآلود کسی را می‌بیند و یا مانند فردی که با چشم ضعیف شخصی را مشاهده می‌کند و احتمالات فراوانی را می‌دهد که آن شخص می‌تواند زید، بکر، عمرو و یا خالد و... باشد؛ حتی در اینکه آن موجود، انسان یا درخت یا سنگ است، تردید می‌کند. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۶۰، ص ۳۲).

مَثَل نوری عقلانی و افراد مجرد ماهیات نیز این‌گونه هستند؛ بدین‌معناکه مشاهده بعید و دور آن‌ها، تردیدی را به دنبال خود می‌آورد که به کلیت، ابهام و نامفهوم بودن و اشتراک و عمومیت مفاهیم به دست آمده می‌انجامد؛ بنابراین نفس انسان مادامی‌که در این جهان است، اگر بخواهد اشیائی را که دارای ذوات عقلی و وجودی مفارق و مجرد هستند، تعقل کند، تعقلش ضعیف و از راه دور و درنتیجه قابل اشتراک بین جزئیات خواهد بود؛ زیرا صفاتی مانند کلیت و ابهام و یا قابلیت اشتراک، نتایج ضعف معقولند؛ اعم از آنکه چنین ضعفی ناشی از قصور هستی مُدرک باشد و یا سستی و فتور ادراک مدرکان و یا ناشی از تمامیت مُدرک؛ بنابراین حاصل کلام ملاصدرا درباره ادراک معقولات و صور عقلانی کلی آن است که چنین ادراکی به وسیله مشاهده نفس، حقایق و ذوات مجرد و صور و ماهیات مفارق حاصل می‌شود، نه به تجرید و انتزاع معقولات از محسوسات؛ بدین صورت که هریک از صور خیالی و عقلانی در مقام خود دارای ثبات و تجرد ذاتی اند و نفس با حرکت جوهری خود، انتقال و مسافرتی را از کمالات حسی - که همان معقولات هیولانی هستند - آغاز کرده و پس از طی کمالات خیالی، که معقولات بالملکه اند (ادراک حقایق برزخ)، به مرتبه ادراک حقایق عقلی راه می‌یابد. در این حرکت و سلوک صعودی، طی درجات و مراتب سافل، زمینه‌ساز و معدّ وصول به درجات و مراتب عالی است. (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

بنا بر آنچه بیان شد، صدرالمتألهین در این نظریه، ادراک معقولات را از طریق مشاهده ارباب انواع از دور و اتحاد با آن‌ها بیان می‌کند. حال با توجه به آن نکته‌ای که درباره ادراک جزئی بیان شد، تکامل جوهری نفس از یک‌سو و مقایسه واقعیت‌های هم‌نوع ازسوی دیگر و مشاهده ارباب انواع یک امر ضروری و اضطراری نیست؛ بلکه این تکامل، امری ارادی و اختیاری است که متناسب با تکامل نفس، کیف ادراک او هم تغییر می‌کند؛ علاوه براین آن‌چنان‌که در بررسی دیدگاه ابن سینا بیان شد، مبادی عالیه وجود فقط «امکان» تعقل را فراهم می‌آورد.

عقل بدون آن‌ها امکان تعقل ندارد؛ پس وجود مبادی عالیه یک شرط مفارق و خارجی است؛ به دیگر بیان هم‌چنان‌که مواجهه با موجودات هم‌نوع معدّ تعقل است، اتحاد با مبادی عالیه وجود هم معدّ تعقل است؛ دلیل این امر این است که تعقل، امری ارادی و قصدی است و این ارادی بودن حتی در مرحله عقل مستفاد، یعنی پس از حصول ملکه اتصال با مبادی عالیه وجود نیز برقرار است؛ بنابراین تأثیر و نقش مبادی عالیه وجود فقط در حد یک معد بوده و کار او فقط آفرینش استعداد است و نمی‌تواند اضطراراً تولیدگر علم و ادراک باشد؛ زیرا اگر خروج عقل منفعل از قوه، امری لابد و ضروری باشد، آن‌گاه تعقل، امری ارادی و قصدی نخواهد بود.

ب) واقعیت علم در دیدگاه دوم صدرا، موجودی مجرد خارج از نفس انسان نیست؛ بلکه واقعیتی مجرد عقلی قائم به نفس، آن‌هم قیامی صدوری است؛ یعنی نفس فاعل آن و عقل قابل آن است. از نظر ملاصدرا همان‌گونه که نفس در ادراکات حسی و خیالی، مصدر صور حسی و خیالی است، زمانی که در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد کامل و تام از ماده و لواحق آن یا همان مرتبه تجرد عقلانی می‌رسد، خلاق و فاعل صور عقلی و معقولات می‌گردد؛ کما اینکه می‌گوید: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است؛ نه نسبت قابل منفعل متصف». (صدرالدین محمدابن ابراهیم، ۱۳۵۲، ص ۲۲۱)

یا آنکه خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای آفریده که بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی قدرت دارد؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع تأثیر و افاده نفس است، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه

و عدم است؛ زیرا نفس، مصاحب با ماده و لواحق آن است و هر صورتی که از فاعل غالب صادر می‌شود، احکام وجوب و تجرد و غنا را داشته و حصول تعلقی به آن فاعل خواهد داشت؛ بلکه می‌توان گفت که حصول آن صورت فی نفسه، عین حصول صورت برای فاعل افاضه‌کننده وجود آن صورت خواهد بود و در اصل، در عرف الهیون، فاعل واقعی اوست؛ (همان، ص ۲۱۸). براساس این تبیین، نفس مصدر و فاعل و خلاق صور عقلی است؛ یعنی علم توسط خود نفس انشا می‌شود و این انشا، فعلی ارادی و اختیاری است که توسط نفس انجام می‌گیرد.

البته همان‌گونه که درباره ادراک جزئی بیان شد، می‌توان بین دو دیدگاه ملا صدرا درباره کیفیت شکل‌گیری ادراک کلی جمع کرد؛ یعنی ملا صدرا در این دو دیدگاه به مراحل مختلف نفس در حرکت جوهری و تکامل آن نظر دارد. نفس در مراحل اولیه با کسب ادراکات جزئی ضعیف است و در این مرحله برای کسب ادراکات کلی نیازمند عقل فعال است تا ادراکات به او افاضه شود و او با آن‌ها متحد شود؛ آن‌گونه که ماده و صورت در ترکیبی اتحادی در حرکت جوهری اشتدادی با هم متحد می‌شوند؛ پس از حصول این اتحاد، بار دیگر نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد؛ تا آنجا که ملکه به عقل فعال رجوع پیدا می‌کند. با حصول این ملکه است که نفس می‌تواند خود صور عقلی را انشا کند. (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۴).

نتیجه گیری

براساس هستی‌شناسی شناخت در نگاه ملا صدرا، پیدایش شناخت انسان، چه در حوزه ادراکات حضوری، چه در حوزه ادراکات حصولی علاوه بر تأثیر از واقعیت‌های خارجی از اراده انسانی هم متأثر می‌گردد. در حوزه ادراکات حضوری بنابر حرکت اشتدادی نفس انسانی متناسب با سعه وجودی و تکامل انسانی - که امری ارادی است - درک حضوری انسان وضوح و اشتدادی متناسب پیدا می‌کند.

در حوزه ادراکات حصولی انسان - اعم از ادراکات جزئی و کلی - در نگاه صدرا دو تحلیل مطرح می‌شود که در هر دو تحلیل، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش آفرینی می‌کند. در تحلیل نخست، نفس با تکامل ارادی و اختیاری خود مستعد پذیرش صور ادراکی از مبادی عالی وجود یا عقل فعال می‌گردد و در تحلیل دوم این نفس انسانی است که با تکامل جوهری خود و در سایه اتحاد با عقل فعال به انشای این ادراکات می‌پردازد و مواجهه با واقعیت تنها معد و زمینه‌ساز این انشای ارادی انسان است.

- منابع

- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، دو جلد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
- تنهاوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحت اشراف د. رفیق العجم، ج ۲، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۲ م
- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲
- صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳ و ۶ و ۹ و ۱۰، چاپ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث ۱۹۸۱،
- _____، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
- _____، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، اجلد، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵
- _____، تعلیقه برالهیات شفاء، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲
- _____، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱
- _____، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴، ۱۳۹۱
- _____، اجوبة المسائل (اجوبة المسائل العویصة)، تحقیق عبدالله شکبیا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۳۷۸۱
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، المركز الجامعی للنشر - مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰
- _____، رسائل فلسفی، المسائل القدسیة، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲
- _____، تعلیقه بر حکمة الاشراق، چاپ سنگی، بی‌جا، بی تا
- ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام اسلامی، ۱۴۰۴ق
- فیومی، احمد، المصباح المنیر، چاپ اول، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ق
- زوزی (طهرانی)، آقا علی حکیم، بدایع الحکم، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ق
- جوادی آملی، عبدالله، رهیق مختوم، ج ۳، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۵
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرا، ج ۲ و ۱، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۳۸۶۱
- برنجکار، رضا، یونان و دین، کیهان اندیشه، ش ۱۳۷۱، ۴۲