

A Review of Master Motahhari's Criticism on Subject of Suhrawardi's Secondary Intelligible

Ali Reza Fazeli*

Seyyed Ali Yazdani**

Abstract

In al-Suhrawardi's philosophy, there is a fundamental turn in the attitude towards the secondary intelligible. Mulla Sadra examines Suhrawardi's views on intelligibles, especially philosophical secondary intelligible, and takes them into a new system, and so far there is a popular opinion about these intelligibles. In the commentaries of philosophical books, Motahhari has made this discussion explained completely and expressed implications, and he has used this topic in his critiques of Marxism. In this article, while comparing the views of Master Motahhari and al-Suhrawardi, we intend to establish a dialogue between these two thinkers and specially to examine the objections of Master to al-Suhrawardi. In this way, the intellectual framework (paradigm) of al-Suhrawardi and Motahhari should be considered in the secondary intelligible, and in transferring concepts from any approach to another, its implications should also be transferred. It seems that according to al-Suhrawardi's approach, Motahhari's objections not acceptable, but Suhrawardi invalidates the opposite opinion due to the occurrence of a circle paralogism of in it.

Keywords: Secondary Intelligible, al-Suhrawardi, Motahhari

* Assistant Professor at "the Philosophy Department" of Yasuj University.

** PhD Philosophy of Education and Training of Kharazmi University (responsible author).

Extended Abstract

Introduction

The philosophical secondary intelligible is a key and vital discussion in philosophy and science because it is related to objectivity. As some researchers have said, the history of this debate mainly started with al-Farabi and after that Ibn Sina dealt with it more widely. Ibn Sina recognized concepts that do not exist outside, but the mind uses them as the rules of things. As can be seen from Ibn Sina's expressions, his opinion is on the concepts that we now call logical secondary intelligible. After him, Bahmanyar considered three concepts that Ostad Motahari called the philosophical secondary intelligible, i.e. "essence", "existence" and "things" as the logical secondary intelligible; Therefore, even though the concepts of the philosophical secondary intelligible are rooted in Bahmanyar's opinions, he himself considered them to be the same as the logical secondary intelligible; i.e. he has not provided objective instance for them. Shaikh al-'Ishraq has expanded the same result of Bahmanyar; That is, it considers all general concepts mental or *i'tibārī*, and according to our interpretation the logical secondary intelligible. Suhrawardi considered all philosophical concepts to be mental in general, and for them, no abstract source has been attributed in external world to them, even objectively with the substratum.

Method

In this article, while comparing the views of Osad Motahhari and al-Suhrawardi, we intend to establish a dialogue between these two thinkers and specially to examine the objections of Ostad to al-Suhrawardi. In this way, the intellectual framework of Suhrawardi and Motahhari should be considered in the logical secondary intelligible, and in transferring concepts from any approach to another, its implications should also be transferred.

Findings

Philosophical concepts and their discussion are very important, because the central topics of philosophy are these concepts. As mentioned in the history of this discussion, they first entered Islamic philosophy in the form of the logical secondary intelligible; That is, their characteristic was emphasized that they do not exist alongside other beings; However, they come into thinking and play an important role in shaping the scientific system. In the works of Mulla Sadra, a division can be seen in these concepts, which is later described in more detail in Haji Sabzevari's poem; However, the explanation given in the poem has a tension that was carefully identified and revealed by Ostad Motahari. But he is very persistent that this the philosophical secondary intelligible should be preserved and therefore he has presented a relatively different explanation to solve this problem. Along with this trend, Suhrawardi has a completely different theory: he believes that all general concepts are mental or *i'tibārī*, and in today's interpretation, there is no the philosophical secondary intelligible. Because the proposal of this the philosophical secondary intelligible problem belongs to an era after Shaikh al-*Ishraq*, we do not find his negation and rejection of this concept in the paradigm of *Ishraq*; But we can infer his opinion on this matter from his works, and fortunately, he has answered an important objection: the main issue that has pushed Ostad Motahari to defend the rationality of the philosophical secondary intelligible is the defense of the objectivity of science; Suhrawardi clarified this objection and in response he says that science is aware of that subject and these concepts are also for it; Wherever there is science, there is a conscious subject, and wherever there is a conscious subject, the existence of these concepts are necessary for the formation of

science; Therefore, the assumption of abstracting them from the outside world is unnecessary and baseless; Therefore, it is removable. Since these concepts are not abstract, it will be meaningless to talk about the philosophical secondary intelligible, and inevitably all concepts will be rationalized in the same way as mental or *i'tibārī*, and according to Ostad Motahari, will be logical secondary intelligible.

Conclusion

In Suhrawardi's philosophy, there is a fundamental turn in the attitude towards the secondary intelligible. Mulla Sadra examines Suhrawardi's views on intelligibles, especially philosophical secondary intelligible, and takes them into a new system, and so far there is a popular opinion about these intelligibles. In the commentaries of philosophical books, Motahhari has made this discussion explained completely and expressed implications, and he has used this topic in his critiques of Marxism.

بررسی اشکال استاد مطهری بر مبحث معقولات ثانیه سهروردی

علیرضا فاضلی*

سیدعلی یزدانی**

چکیده

در فلسفه سهروردی چرخشی اساسی در نگرش به معقولات ثانیه رخ می‌دهد. ملاصدرا آرای سهروردی درباره معقولات، مخصوصاً معقولات ثانیه فلسفی را بررسی می‌کند و آنها را در دستگاه جدیدی می‌برد و تا کنون نظر مشهور درباره این معقولات است. مطهری در شرح کتب فلسفی این بحث را کاملاً شفاف‌سازی و لوازم آن را بیان کرده است و در نقدهایش بر مارکسیسم از این مبحث استفاده کرده است. در این مقاله بر آنیم ضمن مقایسه نظرات استاد مطهری و سهروردی، گفت‌وگویی بین این دو متفکر برقرار و مخصوصاً ایرادهای استاد به سهروردی را بررسی کنیم. در این راه می‌باید چارچوب فکری (پارادایم) سهروردی و مطهری در بحث معقول ثانی را ملاحظه کرد و در انتقال مفاهیم از هر رویکرد به دیگری، لوازم آن را نیز انتقال داد. به نظر می‌آید با توجه به رویکرد سهروردی، ایرادهای مطهری نه تنها وارد نیست بلکه سهروردی نظر مقابل را به دلیل رخ دادن مغالطه دور در آن، باطل می‌داند.

واژگان کلیدی: معقولات ثانیه، سهروردی، شهید مطهری، حکمت اشراق.

fazeli1351@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج.

** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

say884@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰

مقدمه

بحث معقولات ثانیه فلسفی، همان گونه استاد مطهری بارها در آثار خود متذکر شده است، از آن رو که پای عینیت را به میان می‌کشد، بحثی کلیدی و حیاتی در فلسفه و علم است. تاریخ این بحث آن گونه که برخی محققان گفته‌اند، عمدتاً از *فارابی* آغاز شد و پس از آن *ابن‌سینا* به طور گسترده‌تر بدان پرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵). *ابن‌سینا* مفاهیمی را تشخیص داد که در خارج موجود نیستند، ولی ذهن آنها را به عنوان احکام اشیا به کار می‌برد. آن گونه که از عبارات *ابن‌سینا* بر می‌آید، نظر او بر مفاهیمی است که ما اکنون آنها را معقولات ثانیه منطقی می‌نامیم (همان، ص ۲۳۲). پس از او *بهمنیار* سه تا از مفاهیمی را که استاد مطهری معقول ثانیه فلسفی نامیده است، یعنی «ذات»، «وجود» و «شیء» را معقول ثانیه منطقی دانسته است؛ پس اگرچه مفاهیم معقول ثانی فلسفی ریشه در آرای *بهمنیار* دارد، خود او آنها را همانند معقول ثانی منطقی می‌دانسته است (همان، ص ۲۳۸)؛ یعنی مابازای خارجی برای آنها قایل نبوده است. *شیخ‌اشراق* همین نتیجه *بهمنیار* را بسط داده است؛ یعنی تمام مفاهیم عام را ذهنی یا اعتباری و به تعبیر ما معقول ثانی منطقی می‌داند. همان گونه که یکی از محققان معاصر نشان داده است، «سهروردی همه مفاهیم فلسفی را به طور کلی ذهنی دانسته و برای آنها هیچ حیثیت منشأ انتزاعی در خارج، حتی به نحو عینیت با معروض قایل نشده است» (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۵).

سهروردی عمدتاً در کتاب‌های *حکمة الاشراق*، *المشارع و المطارحات* و *تلویحات* به این مسئله پرداخته است. استاد مطهری در شرح منظومه، مختصر و مبسوط، این مسئله را شرح داده و ضمن نقد آرای *ملاهادی سبزواری* نظر خود را ابراز کرده است. هرچند به وجود آمدن مفهوم معقول ثانی فلسفی به زمانی پس از *شیخ‌اشراق* تعلق دارد، می‌توان گفت او عینیتی برای معقولات ثانیه فلسفی قایل نمی‌شود و نه تنها تن دادن به وجود این مفاهیم را زاید می‌داند، بلکه در این ادعا، دوری هم می‌یابد. بعد از *سهروردی* برخی برای این مفاهیم اعتبار عینی قایل شده‌اند و از جمله آنها استاد مطهری است. در این نوشتار در

جست‌وجوی پاسخ به این هستیم که آیا مطهری می‌تواند سهروردی را در این امر قانع سازد یا نه. به عبارت دیگر آیا قول به عینیت معقول ثانی با سایر اجزای پارادایم فکری سهروردی سازگار است؟ در این راه سعی بر این است که نظام سهروردی به مثابه کل نگریسته شود و از دیدن اجزاء فارغ از کل (پارادایم) یا دید اتمی اجتناب شود.

زنجیرزن حسینی در دو مقاله به مباحثی در باب معقول ثانی در شیخ اشراق می‌پردازد. در یکی در پی نفی استناد اعتباری بودن وجود از شیخ اشراق با استفاده از معقول ثانی فلسفی دانستن وجود نزد شیخ اشراق است (زنجیرزن حسینی و عابدی، ۱۴۰۰). چنان‌که در پی خواهد آمد، اصطلاح معقول ثانی فلسفی در زمان سهروردی هنوز ظهور نیافته بود و دغدغه ما اساساً پیدا کردن این معنا در شیخ اشراق نیست. در مقاله دیگر زنجیرزن حسینی نیز همین هدف را دارد (زنجیرزن حسینی، ۱۳۹۷). دری‌نوگورانی با توجه به شرح مرحوم مطهری به تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد (دری‌نوگورانی، ۱۳۹۶) که کاری به خوانش مطهری از سهروردی ندارد. مصطفوی و اسماعیلی تأثیر نظرات مشایی در پیدایش مفهوم معقول ثانی را به‌خوبی نشان داده‌اند (مصطفوی و اسماعیلی، ۱۳۹۹). ما در اینجا به خوانش مطهری از سهروردی می‌پردازیم که دیگران بدان نظر نداشته‌اند.

برای فتح باب بحث، ابتدا در شروح منظومه استاد مطهری، به روشنگری این اصطلاح و مبحث می‌پردازیم و سپس آرای سهروردی و شهید مطهری را بیان می‌کنیم. از متن کتاب‌های شرح مختصر منظومه و شرح مختصر مبسوط منظومه، ایرادی را که استاد به صورت ضمنی به سهروردی دارد، استخراج می‌کنیم و پاسخ سهروردی را می‌آوریم.

الف) معقولات ثانیه فلسفی به روایت شهید مطهری

۱. معقول

استاد مطهری بر آن است مراد از «معقول»، مدرکات قوه ناطقه است. وی تصریح می‌کند که «لزومی ندارد که یک معنای معقول، "عارض" باشد تا آنکه بگوییم معقول اولی است و یا معقول ثانی، بلکه معنای معقول قطع نظر از اینکه محمول واقع شود، متصف به

صفت "اولی" یا "ثانوی" می‌شود* (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۸۰).

۲. معقول اولی و ثانوی

مفاهیمی که ما در ذهن خود می‌یابیم، بر دو قسم‌اند که به چند اعتبار از یکدیگر جدا می‌شوند:

الف) برخی «نماینده یک موجود خاص است در خارج و یا در نفس» (همان، ص ۲۷۲)؛ ولی «در برابر این تصورات یک دسته تصورات دیگر در ذهن ما وجود دارد، مانند تصور وجود و عدم، وجوب و امکان و امتناع، علّیت و معلولیت، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، تساوی و لاتساوی، قوه و فعلیت که این تصورات هیچ یک نماینده یک موجود خاص نیستند» (همان).

ب) مفاهیم دسته اول اگرچه در بیرون در عرض سایر موجودات وجود دارند، «از طرف دیگر هر یک از این مفاهیم [مفاهیم دسته دوم] را می‌توان بر همه موجودات حمل کرد و مثلاً گفت: این موجود است و آن معدوم، این ممکن است و آن واجب و آن دیگری ممتنع، این علّت است و آن معلول، این حادث است و آن قدیم، این واحد است و آن کثیر» (همان، ص ۲۷۲) و از این روست که جنبه فلسفی دارند.

ج) ادراک معقولات اول با معقولات ثانوی متفاوت است. ادراک معقولات اول، سه (یا چهار) مرحله دارد: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ذهن در ابتدا یک لوح سفید است؛ تجربه‌های حسی محسوسات را فراهم می‌کند. این ادراک جزئی و مادی است که با

* این سخن ایشان به‌نوعی جداشدن از تقسیمی است که در آن برای تمایز معقول ثانی فلسفی از منطقی ظرف عروض عارض بر معروض را جدای از ظرف اتصاف معروض به عارض می‌کند. توضیح آنکه مرحوم مطهری در شرح این بیت از مرحوم حاجی سبزواری، «ان کان الاتصاف كالعروض فی عقلک فالمعقول بالثانی صفی» (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۶۷)، چهار فرض متصور می‌آورد: نخست آنکه ظرف عروض عارض بر معروض و ظرف اتصاف معروض به عارض هر دو در خارج باشد که معقول اولی است و دوم آنکه هر دوی اینها در ذهن باشد که معقول ثانی منطقی است و سوم آنکه ظرف عروض عارض بر معروض در ذهن و ظرف اتصاف معروض به عارض در خارج که معقول ثانی فلسفی است و قسم چهارم وارونه قسم سوم است و تنها فرض است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۸-۲۷۹).

حذف شیء محسوس از بین می‌رود؛ ولی ذهن می‌تواند صورت این محسوس جزئی را حفظ کند و آن را به حافظه بسپارد. حافظه ادراک خیالی است و جزئی و مادی است؛ ولی ذهن می‌تواند صورت شیء را هنگام نبود متعلق شناسایی هم به خاطر آورد و از آن ادراک داشته باشد. اکنون ذهن می‌تواند این مرحله دوم را به ادراک عقلی تبدیل کند که صورت ذهنی کاملاً از ماده تهی می‌شود، مجرد می‌شود و لذا کلی. تمام ماهیات در این دسته قرار دارند (همان، ص ۲۷۰-۲۶۸).

در مورد مفاهیم دسته دوم «مفاهیمی انتزاعی هستند که معقولات اولیه منشأ انتزاع آنها به شمار می‌رود». درست است که ذهن در مورد ادراک مفاهیم دسته اول نیز دست به کلی‌سازی می‌زند، «ولی حقیقت این است که اهمیت بیشتر ذهن انسان از جهت ادراک معقولات ثانیه است و فرق عمده‌ای که انسان با حیوان دارد، از ناحیه ادراک همین معقولات ثانیه است. انتزاع معقولات ثانیه یک درجه عالی‌تر از درجه تجرید و تعمیم است» (همان، ص ۲۷۲).

۳. معقول ثانوی فلسفی و منطقی

استاد مطهری معقولات ثانیه را بر دو قسم می‌داند: معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی. تقسیم‌بندی با استفاده از دو مفهوم «عروض» و «اتصاف» انجام می‌شود و مقسم در این تقسیم‌بندی «معقولات» است. «مقصود ما از "اتصاف" وجود رابط است و مقصودمان از "عروض" وجود محمولی است» (همان، ج ۹، ص ۴۳۶).

الف) «قائم» در حکم «زید قائم است» را در نظر بگیرید: «قائم‌بودن» در خارج موجود است و لذا در خارج وجود محمولی دارد؛ اما این حکم، «زید» و «قائم‌بودن» را متحد کرده است و چون این اتصاف در خارج رخ داده است، اتصاف خارجی است. پس «قائم‌بودن» در حکم «زید قائم است» معقول اولی است (همان).

همان‌گونه استاد مطهری اشاره کردند، مقسم مقولات اولیه و ثانویه، «محمول بما هو محمول» نیست، بلکه «معقول» است؛ اما در اینجا این مفهوم را کاملاً در بستر احکام بررسی کرده است. چنان‌که در بالا ذکر شد، این نشان از تنشی دارد که این مبحث در خود دارد.

معقولات اولیه ماهیات هستند و می‌توان آنها را جدا از احکام بررسی کرد؛ ولی اگر بخواهیم بحث معقولات اولیه را به موازات بحث معقولات ثانویه پیش ببریم، دچار مشکل می‌شویم؛ چون معقولات ثانویه مفاهیم عامی هستند که در مقام اول محمول اشیا هستند و قرار است به بیان هستی‌شناسی آنها پردازیم. این تنش تا وقتی که از ابتدا مفاهیم را به دو بخش که یکی حکایتگری می‌کند و دیگری حکایتگری نمی‌کند، تقسیم نکنیم، همچنان باقی است و در ادامه اشاره خواهیم کرد که چگونه سهروردی این دو را از هم جدا می‌کند و لذا کاملاً از این پیچیدگی‌ها و ایرادها مبرا است. استاد مطهری این ایراد را بر این گونه تفسیرکردن مبحث، وارد دانسته است؛ ولی جوابی برای حل آن ارائه نکرده است (ر.ک: همان، ص ۴۳۸). جالب‌تر اینکه حتی نمی‌توان مقسم را محمول قرار داد؛ چون جواهر هیچ گاه محمول واقع نمی‌شوند و جاری مجرای این بحث نمی‌شوند.

ب) «کلی» در حکم «انسان کلی است» را در نظر بگیرید: وجود محمولی «کلی» در ذهن است و این حکم در ذهن رخ داده است؛ یعنی «انسان» در ذهن با «کلی» در ذهن، در ذهن متحد شده‌اند و لذا بستر اتصاف ذهن است. چون وجود ربطی این حکم در ذهن واقع شده، می‌گوییم اتصاف ذهنی است.

ج) «ممکن الوجود» در حکم «زید ممکن الوجود است» را در نظر بگیرید: «امکان» امری است که ذهن انتزاع کرده است و لذا وجود محمولی آن در ذهن است. به بیان بهتر «امکان» وجودی در عرض سایر موجودات ندارد؛ پس عروض ذهنی است. اما این حکم در خارج رخ داده است یا در ذهن؟ «زید» امری خارج از ذهن است، ولی «ممکن الوجود» ذهنی است. استاد می‌فرماید: «محمول، مفهومی است که از حاق ذات موضوع انتزاع شده است، یعنی همان ذات موضوع به نحوی است که عقل می‌تواند تکثیر کند و یک مفهوم دیگر هم از آن بگیرد، مثل زوجیت برای اربعه» (همان). پس نتیجه می‌گیرد وجود ربطی در خارج نیز وجود دارد و لذا جاری مجرای حکم، خارج است و «امکان» معقول ثانی فلسفی است. نتیجه: این تقسیم سه‌گانه مفاهیم به معقول اولی و معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی فرع بر دو مفهوم «عروض» و «اتصاف» است. یک ایراد اساسی به این تقسیم‌بندی،

همان گونه که استاد مطهری اشاره کردند، این است که اصلاً معلوم نیست مقسم در اینجا چیست. یک بار گفته می‌شود بخشی از معقولات و هر آنچه قوه ناطقه به دست می‌آورد، معقولات اولیه هستند؛ بار دیگر گفته می‌شود بخشی از محمولاتی که ذهن بر اشیا حمل می‌کند، معقول ثانیه است. پس مقسم در اولی معقولات و در مورد دومی معقولات از آن حیث که محمول هستند، مقسم این تقسیم‌بندی است.

به نظر می‌آید اصلاً نمی‌توان بدین طریق وارد این بحث شد. در بخش بعدی که به بیان آرای سهروردی می‌پردازیم، دلیل آن روشن خواهد شد. دیگر اینکه وقتی می‌توان این تقسیم‌بندی سه‌گانه را کامل کرد، یعنی می‌توان معقول ثانی فلسفی را نیز وارد تقسیم‌بندی کرد که انتزاعی بودن معقولات ثانیه فلسفی را پیش فرض گرفته باشیم؛ یعنی ما می‌دانیم که برخی مفاهیمی که از خارج انتزاع شده‌اند معقول ثانی فلسفی‌اند و حالا می‌گوییم چون اِتصافشان خارجی است و عروض ذهنی دارند، پس معقول ثانی فلسفی‌اند؛ یعنی دوری مضمّر در اینجا وجود دارد. متناظر این دور را سهروردی در بحث «تعریف» به مشائون وارد کرده است. این دور ناشی از خلط بحث زبانی و متافیزیکی است و در ادامه به آن می‌پردازیم؛ اما قبل از آنکه به این دو مطلب بپردازیم، باید دید که چرا استاد مطهری با اینکه آن ایراد اولی را بر بحث وارد می‌داند، نه‌تنها در وجود معقولات ثانوی فلسفی شک نمی‌کند که حتی مصرّانه بر وجود آنها تأکید دارد.*

۴. ضرورت باور به وجود خارجی معقولات ثانیه فلسفی

«مشکل بزرگ این است که علم و معرفت با آن معقولات اولیه درست نمی‌شود. حال اگر با معقولات اولیه علم و معرفت درست نمی‌شود، پس این علم و معرفت از کجا درست می‌شود؟ علم و معرفت از ضمیمه‌شدن معقولات اولیه با معقولات ثانیه - چه معقولات ثانیه منطقی و چه معقولات ثانیه فلسفی - درست می‌شود. اینها باید به شکل

* علامه طباطبایی وجوب و امکان را اموری وجودی می‌داند که هر قضیه‌ای برای صادق بودن باید از این نظر نیز با محکمی خود مطابق باشد و این مفاهیم اگرچه وجود خارجی منحاز ندارند و عروضشان ذهنی است، ولی اِتصافشان خارجی است و معقول ثانیه فلسفی‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۸).

خاصی به یکدیگر ضمیمه بشوند تا علم و معرفت پیدا شود» (همان، ص ۱۴۴). شهید مطهری در ادامه فهم خویش از نظر هیوم را می‌آورد که «هرچه از این راه (حس) نیست ساخته خود ذهن است، وقتی ساخته خود ذهن باشد، پس چه اعتباری می‌تواند داشته باشد؟» (همان). سپس نظر کانت را در حلّ این معضل می‌آورد که عالم عین و ذهن شبیه دو سرمایه‌دارند که دارایی‌هایشان را روی هم می‌ریزند تا معرفت به دست آید.* سپس در ردّ آن می‌گوید که «نه، معرفت بالاخره درباره هرچه که هست، باید سری با خود آن شیء داشته باشد؛ یعنی این معرفت و علم باید ارتباطی با معلوم داشته باشد» (همان). در ادامه می‌گوید: «به هر حال معضلی که در اینجا وجود دارد، این است که ما چیزی را می‌توانیم برای خود، علم بدانیم و به آن اعتماد کنیم و برایش اعتبار قایل باشیم که ذهن ما با یک ملاکی به آن دست یافته باشد و از یک راهی و به یک نحوی به آن رسیده باشد، و الا اگر به او نرسیده باشد و از خودش خلق کرده باشد، هیچ ملاکی برای قبولش نیست» (همان، ص ۴۱۹). نکته دیگری که باید طرح شود، این است که معقولات ثانیه «به هیچ وجه از خارج گرفته نشده‌اند و به هیچ وجه مصداقی هم در خارج ندارند و صفات و حالات معقولات اولیه در ذهن هستند، در عین حال به ما شناخت می‌دهند و از آن جهت به ما شناخت می‌دهند که فقط زاویه دید ما را درباره خارج وسیع‌تر می‌کنند نه اینکه چیزی بیفزایند بر آنچه ما قبلاً از خارج گرفته‌ایم» (همان، ج ۱۰، ص ۲۸۰).

* کانت معتقد است شرط حکم‌کردن، فعالیت قوه فاهمه و اطلاق مقولات بر آنهاست تا کثرات در یک حکم دارای وحدت شوند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). این مقولات مفاهیمی پیشین (a priori) هستند؛ همچنین در نظر کانت جزئیات پیشینی به نام مکان و زمان وجود دارد که «یعنی مفهومی که اگرچه از ادراک حسی انتزاع نشده، اما به جزئیات قابل اطلاق است» (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۵۸). بنا به گفته کاپلستون احساس و فهم در ایجاد معرفت همکاری دارند، هرچند عمل آنها مختلف است و می‌توان جداگانه مورد لحاظ قرار داد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). بنابراین سخن مرحوم مطهری چندان دقیق نیست. شاید ایراد استاد مطهری به انتزاعی نبودن مقولات و جزئیات پیشین متوجه باشد.

ب) نظر سهروردی در مورد مفاهیم عام و اعتبارات عقلی

۱. نظر سهروردی در مورد مفاهیم عام

در نظر سهروردی صفات بر دو نوع‌اند: (۱) آنهایی که هم در خارج هستند و هم در ذهن؛ (۲) آنهایی که فقط در ذهن موجودند. نوعیت، جزئیت، شیئیت، وجود، وجوب و وحدت از قبیل صفات ذهنی‌اند.* او صراحتاً این مفاهیم را اعتبارات عقلی** می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۶۴). از طرف دیگر این مفاهیم عام را «صفات» می‌نامد؛ یعنی احکام و عوارض (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۱). پس می‌توان گفت که سهروردی از همان ابتدا دو نوع مفهوم را از یکدیگر متمایز می‌کند: آنهایی که شأن حکایتگری از جهان خارج را دارند و آنهایی که ندارند؛ از این رو مقسم این تعریف نیز دیگر مدرکات قوه ناطقه نیست، بلکه مفهوم‌های ذهنی است (همان، ص ۲۴۶). سهروردی معتقد است این مفاهیم عام در خارج مطابقی ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۷۲) و قطب‌الدین شیرازی به آن اضافه کرده است که از حمل مفهومی بر موضوعی خارجی، نباید خارجیت مفهوم را نتیجه گرفت (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴ق، ص ۱۹۸).

ملاصدرا نیز نظر سهروردی را در مورد این امور عام تحت عنوان «قاعده اشراقیه» این چنین می‌آورد که شیخ اشراقیان امکان و اموری شبیه آن را صفاتی عقلی می‌داند که هیچ صورتی در خارج ندارند؛ چون تحقق خارجی آن مستلزم تسلسل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۲).

ارائه بحث معقولات ثانیه فلسفی بدین صورت، کاملاً با نظام سهروردی هماهنگ

* التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین - کاللبیاض - و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود آلاً فی الذهن و وجودها العینی هو أنها فی الذهن - کالنوعیة المحمولة علی الانسان و الجزئیة المحمولة علی زید - فان قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه ان الجزئیة لها صورة فی الاعیان قائمة بزید و كذلك الشئیة کما یسلمها کثیر منهم أنها من المعقولات الثوانی و مع هذا یصح ان یقال «ان جیم شیء فی الاعیان» و الامکان و الوجود و الوجوب و الوحدة و نحوها من هذا القبیل» (سهروردی ۱۳۷۳، ص ۳۴۶).

** با این عنوان: «حکومه فی الاعتبارات العقلیه».

است. نقدی که سهروردی از این نظریه ارائه می‌کند، مغالطه عین و ذهن است که در بحث «تعریف» و «جوهر و عرض» نیز به مشایبون وارد می‌کند. پس ابتدا این مغالطه را در این دو بخش توضیح می‌دهیم و در پایان نقدی را که به مبحث «معقولات فلسفی» می‌شود، نتیجه می‌گیریم.

۲. مغالطه عین و ذهن

سهروردی تعبیراتی دارد بدین صورت که «و جمله المغالطات أخذ الاعتبارات العقلية ذوات فی الاعیان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۵) یا «و فی المثل هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الامور الذهنية واقعةً مستقلةً فی الاعیان» (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۵).

الف) مبحث تعریف: سهروردی در کتاب **حکمه الاشراق** به نقد تعریف مفهومی که فلسفه مشاء ارائه می‌کند، می‌پردازد (همان، ص ۲۰-۲۱). مطابق این نظریه، ذات هر شیء مرکب از ماده و صورت است و از این رو وقتی می‌توان گفت ما به شناختی از شیء دست یافته‌ایم که بتوانیم جنس و فصل آن را بیابیم، جنس، حیث معرفت‌شناختی ماده و فصل، حیث معرفت‌شناختی صورت است. ایرادی سهروردی به این نظریه این است که اگر ذات شیء منحصر در این نوع خاص است و این نوع با فصل تخصیص داده می‌شود، چگونه می‌توان به فصل دست یافت؟ مگر نه این است که فصل خاص، منحصر به آن نوع خاص است؟ پس با تعریف نیست که ما به حقیقت شیء می‌رسیم، بلکه با چیزی غیر از تعریف است که ابتدا به آن فصل می‌رسیم و سپس آن را به قالب جنس و فصل می‌ریزیم. آن چیز، شهود است و اگر شهود را در نظر نگیریم و صرفاً به همان تعریف بسنده کنیم، گرفتار دور خواهیم شد.

از اول پیش‌فرض می‌گیریم که ذات اشیاء مرکب از ماده و صورت است و در انتها تعریفی که از شیء و حقیقت آن ارائه می‌کنیم، به صورت جنس و فصل است. اگر فقط به مسئله تعریف با جنس و فصل توجه شود، این همان‌گویی و ناکارآمدی آن هویدا می‌شود و اگر بتوان اصلی را که این تعریف بر آن مبتنی است پیدا کرد، دور موجود در آن پیدا می‌شود. واضح است که با آن پیش‌فرض، مبحث تعریف به این صورت در می‌آید. پس

سهروردی مبحث تعریف را بدون پیش‌فرض آغاز می‌کند: عوارضی را که از اشیا دریافت می‌کنیم، دسته‌بندی می‌کنیم و به هر کدام نامی می‌دهیم که تعریف آن شیء خواهد بود (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۶۰). مغالطه عین و ذهن این نظریه تعریف این است که بین سوژه و اُبژه تمایز نمی‌گذارد یا به تمایزش دقت نمی‌کند: همان گونه که می‌توان در معانی و مفاهیم، سلسله‌های از جنس و فصل‌ها را سامان داد، در جهان عینی هم این سلسله‌ها هست. (ب) جوهریت صور نوعیه: از دیگر جاهایی که سهروردی به مشایون باور به فرض زاید را نسبت می‌دهد، بحث جوهر و عرض است. او به جوهر باور دارد؛ ولی آن را در معنایی دیگر و به نحو کاملاً ثبوتی به کار می‌برد، نه سلبی (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۷۰) و جوهر را در آن معنایی که مشائیان به کار می‌برند، به شدت نقد می‌کند (همان، ص ۸۲-۸۵). ایراد او، در مجموع، این است که چرا بین جوهر و عرض فرق می‌گذارید؟ وجه تمایز این دو چیست؟ اگر عرض قوام‌دهنده و تخصص‌دهنده جوهر است، چرا با تغییر اعراض شیء، جوهر آن نیز تغییر می‌کند؟ تو گویی در اینجا نیز دوری وجود دارد: اعراض برای تحقیقشان به محل نیاز دارند؛ آن محل را جوهر می‌نامیم؛ نتیجه اینکه جوهر وجود دارد. همان گونه که می‌بینیم، وجود جوهر در همان مقدمه اول هم وجود داشت. فرق‌گذاری بین جوهر و عرض نیز بر مبنای پیش‌فرضی بوده که به هر حال اعراض باید حول چیزی به نام جوهر وجود داشته باشند؛ اما سهروردی همین فرض را زاید اعلام می‌کند.

همان گونه که استاد مطهری ایراد می‌گرفتند که اگر معقولات ثانیه فلسفی وجود نداشته باشد، عینیت علوم زیر سؤال می‌رود، می‌توان در اینجا هم به شیخ اشراق ایراد کرد که اگر جوهر نبودن صور نوعیه را نپذیریم، دیگر چگونه می‌توانیم از اعراض همیشگی و ثابت یک شیء صحبت کنیم؟ آیا در این صورت حق داریم بگوییم که این اعراض متعلق همیشگی آن شیء خواهند بود؟ در بحث معقول ثانی هم از او می‌توان پرسید: آیا در این صورت می‌توانیم از کلیت علوم صحبت کنیم؟

برای پاسخ سراغ مبانی جهان‌شناختی شیخ اشراق می‌رویم: سهروردی تدبیر افراد مادی را به ارباب انواع می‌دهد (همو، ۱۳۷۲، ص ۴۶۳). واضح است که فضای اشراقی در اینجا

بسیار متفاوت از مشایی است. اگر ما در اشیا صفات ثابت می‌بینیم، نه به این دلیل است که این جسم ثباتش را از خودش دارد، بلکه چون این نسبت میان اعراضش در رب‌النوعش نیز وجود دارد. به همین شکل در بحث کلیت علم و عینیت آن با توجه به مبانی اشراقی می‌شود گفت که ما انسان‌ها به عنوان فاعل شناسایی اگر می‌توانیم در علوم کلیت و ضرورت داشته باشیم، نه به دلیل این است که همه جا قوانین ثابت وجود دارد، بلکه چون غواسق با عالم انوار نورانی مرتبطاند و لذا دارای قوانین ثابت می‌شوند و شناخت‌پذیر.

اینجاست که از منظری معرفت‌شناختی جدایی عالم انوار و عالم غواسق نه فقط کاستی‌ای در فلسفه سهروردی نیست که حتی عنصری ضروری در انسجام آن است. جدایی عین و ذهن همواره دغدغه فلسفه بوده و هر کسی به طریقی به پرکردن آن پرداخته است؛ ولی راهی بسیار کارآمد وجود دارد که شجاعتی دوچندان می‌طلبد: آغازکردن از سوژه آگاهی و تحلیل پدیدارشناختی آگاهی. سهروردی به هیچ وجه تن نمی‌دهد که فرضی رئالیستی و بی‌بنیاد پیش نهد تا بتواند علوم را توجیه کند؛ فلسفیدن دنباله‌روی از علوم نیست؛ ایجاد بستری است تا علوم نیز بتوانند در آن مجال رشد بیابند. می‌توان برای توجیه فرض رئالیسم، کلیت علوم را مثال زد؛ ولی در اینجا ما این اصل را بدین طریق اثبات کرده‌ایم که چون در عمل مفید است، پس حقیقت دارد: پراگماتیسم. البته مطمئناً سهروردی معیار حقیقت را فایده‌مندی آن نمی‌داند.

۳. پاسخ به ایراد استاد مطهری در مورد عینی‌نبودن علوم، در صورت نپذیرفتن معقولات ثانیه فلسفی

به نظر می‌آید توجه به موقعیت تاریخی و تأثیر آن به موضع‌گیری استاد مطهری نسبت به معقولات ثانیه فلسفی در فهم کلام ایشان مفید و تا حدی لازم باشد؛ برای مثال از جاهایی که از این مفهوم کمک گرفته شده، کتاب *نقدی بر مارکسیسم* است. استاد به مارکسیست‌ها ایراد می‌گیرد که «غرض این است که این حرفی که اینها می‌گویند «دیالکتیک، منطق نیروها» حرفشان این است که این منطق، هم منطق فکر است، هم منطق واقعیت و به همان نحو که منطق واقعیت است، منطق فکر است؛ چون انعکاس مستقیم

واقعیت است. بحث ما این است که هیچ منطقی حتی منطق دیالکتیک نمی‌تواند انعکاس مستقیم یعنی تمام انعکاس واقعیت باشد لیس آلا، بلکه هر استدلالی ماده‌های اولیه آن انعکاس واقعیت است و وقتی که واقعیت با تمام خصوصیات و خصصت‌هایش احساس شد، تازه ماده استدلال فراهم می‌شود و ذهن با ضمیمه‌کردن یک سلسله‌معانی و مفاهیم دیگر که به هیچ شکل قابل احساس نیست، عمل تفکر و استدلال را انجام می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۵۳۷). پس معقول ثانیة فلسفی ابزاری است که استاد مطهری در زمانه خویش می‌تواند با آن به مقابله با مارکسیست‌ها بپردازد.

همان گونه که در بالا ذکر شد، ایراد اصلی استاد مطهری این است که در صورت عدم پذیرش معقولات ثانیة فلسفی به عنوان مفاهیمی که از جهان خارج انتزاع شده‌اند و اینکه ریشه در واقعیت داشته باشند، نمی‌توان به عینیت علوم قایل بود؛ چون در این صورت اینها مفاهیم دل‌بخواهی و تصنعی خواهند بود و نتیجه آن بی‌ربط‌بودن علم ما به جهان واقعی خواهد شد.

سهروردی به این ایراد آگاه بوده و در چند جا به آن پاسخ داده است:

الف) علم ما به واسطه تصورات و تصدیقات شکل می‌گیرد و به هر حال حکم، امری ذهنی است و جهان خارجی عینی؛ پس هر یک احکام خود را داراست و هر یک مقومات خود را دارد. این مفاهیم عامه همگی در حکم جاری می‌شوند و اگر وجودی مابازای آنها در خارج نمی‌یابیم، به‌راحتی آنها را از لوازم احکام ذهنی به حساب خواهیم آورد:

هو محكوم علیه ذهناً انه ممکن فی الازهان او محكوم علیه ذهناً انه ممکن فی الاعیان و الحكم الذهنی علی الشیء قد یكون علی انه فی الذهن و علی انه فی العین و مطلقاً و من المحمول ذهنی فحسب و منه ذهنی یطابق العینی، و الامکان و نحوه من قبیل الاول، ثم الامکان ینضاف بالضرورة و لا اضافة الی المعدوم (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸).

ب) به هر حال احکام ذهنی‌اند و هر مفهومی که هر در خارج تحقق دارد، ابتدا در ذهن می‌آید و سپس در مورد آن حکم داده می‌شود. این مفاهیم یا مبنای خارجی دارند و یا اینکه ذهنی‌اند و نه فقط هیچ موجودیت خارجی ندارند (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۸)،

بلکه انتزاعی هم نیستند:

و قد یضاف الی العینیّ كما یقال شیء کذا ممتنع عینا، و قد یضاف الی الاذهان او ما یعمّهما كما نقول: حصول صورّه و عدمها فی الذهن معا و مطلقا محال، و علی التقدیرات اعتبار شیء اضعیف الی جهات و كذلك کون الشیء جزئیّا و الشئیّیّه و غیرهما ممّا سلّموا ایضا (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳).

ج) اشاره دیگری نیز به همین مضمون آمده است (همان، ص ۳۴۷). همان گونه که پیداست، سهروردی کاملاً به این ایراد آگاه بوده و پاسخ آن را نیز به گونه‌ای داده است. با بیانی هماهنگ با نظام او می‌توان گفت: جهان علمی، ایقان و کلیت و ضرورتش را از عالم انوار می‌گیرد؛ ما که به جهان خارج علم داریم، در وهله اول به خود علم داریم و لذا نور و خودآگاهی هستیم (همان، ص ۱۱۰-۱۱۲). پس اگر ذهنمان برای ایجاد علم، مفاهیم عامه را می‌سازد و سپس آنها را به خارج اطلاق می‌کند، دیگر نباید اعتراض کنیم که ذهن من چیزی را ساخته است؛ پس در خارج نیست و لذا عینیت از دست رفت؛ چون همین که می‌توانیم درباره جهان خارج علم داشته باشیم، به مدد عالم انوار است و با این تبیین شیخ /شراق از مفاهیم عامه - که ذهن مفاهیمی را می‌سازد تا با آنها به شناخت عالم برود- در راستای همان منورسازی غواسق است و چیزی جدا از قصد الهی نیست.

نتیجه

مفاهیم فلسفی و بحث در آنها بسیار بااهمیت است، از آن رو که موضوعات محوری فلسفه همین مفاهیم است. همان گونه که به تاریخ این بحث اشاره شد، ابتدا به صورت مفاهیم ثانی منطقی وارد فلسفه اسلامی شدند؛ یعنی بر این ویژگی آنها تأکید می‌شد که وجودی در کنار سایر موجودات ندارند؛ ولی به هر حال در تفکر می‌آیند و نقشی مهم در شکل‌دهی نظام علمی دارند. در آثار ملاصدرا تقسیمی در این مفاهیم دیده می‌شود که بعداً به صورت مفصل‌تر در منظومه حاجی سبزواری آمده است؛ اما تبیینی که در منظومه آمده، دچار تنشی است که استاد مطهری به‌دقت آن را تشخیص داده و آشکار ساخته است؛ ولی ایشان بسیار مصر است که این مفهوم معقول ثانی فلسفی باید حفظ شود و لذا تبیین نسبتاً

متفاوتی ارائه کرده است تا این مشکل حل شود. در کنار این جریان، سهروردی نظری کاملاً متفاوت دارد: او معتقد است تمام مفاهیم عام، ذهنی و اعتباری‌اند و به تعبیر امروزی، معقول ثانی فلسفی وجود ندارد. چون طرح این مسئله معقول ثانی فلسفی به دورانی بعد از شیخ اشراق تعلق دارد، نفی و ردّ او را بر این مفهوم در پارادایم اشراقی‌ش نمی‌یابیم؛ ولی می‌توانیم نظر او را در این مورد از لابه‌لای آثار او استنباط کنیم و خوشبختانه او به ایرادی مهم پاسخ داده است: مسئله اصلی‌ای که استاد مطهری را به دفاع از معقولات ثانیه فلسفی رانده است، دفاع از عینیت علم است؛ سهروردی به این ایراد تصریح کرده است و در پاسخ می‌گوید علم از آن سوژه آگاه است و این مفاهیم هم از آن او؛ هر جا علم وجود داشته باشد، سوژه آگاه وجود دارد و هر جا که سوژه آگاه وجود دارد، وجود این مفاهیم برای تشکیل علم ضروری‌اند؛ پس فرض انتزاع آنها از جهان خارج زاید است و بی‌مبنا؛ بنابراین حذف‌شدنی است. با انتزاعی نبودن این مفاهیم، دیگر صحبت از مفاهیم معقول ثانیه فلسفی بی‌معنا خواهد بود و ناگزیر تمام مفاهیم به صورت یک‌دست اعتباری و ذهنی، و به تعبیر استاد مطهری معقول ثانیه منطقی خواهند شد.

منابع و مأخذ

۱. اسماعیلی، مسعود؛ «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، پژوهشهای فلسفی-کلامی؛ ش ۵۰، ۱۳۹۰، ص ۵-۳۲.
۲. دری نوگورانی، علیرضا؛ «تحلیل و بررسی نظریه علامه طباطبایی درباره "منشأ پیدایش معقولات ثانی فلسفی" با تکیه بر شرح شهید مطهری»، متافیزیک؛ ش ۲۴، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۶.
۳. زنجیرزن حسینی، میثم؛ «تشکیک وجود و ماهیت در نظام فلسفی شیخ اشراق»، جاویدان خرد؛ ش ۳۴، ۱۳۹۷، ص ۵۷-۷۲.
۴. زنجیرزن حسینی، میثم و احمد عابدی؛ «تبیین اعتباریت وجود به معنای معقول ثانی فلسفی در نظام فلسفی شیخ اشراق و نفی اصالت ماهیت از ایشان»، حکمت اسلامی؛ سال ۸، ش ۱، بهار ۱۴۰۰، ص ۱۱-۳۷.
۵. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت؛ به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۶. سهروردی، شهابالدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۷. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد؛ شرح حکمة الاشراق؛ تحقیق حسین ضیائی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمه؛ صححه و علق علیه الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۱. قطب‌الدین شیرازی، محمد بن مسعود؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق.
۱۲. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ ج ۶ (از ولف تا کانت)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. کورنر، اشتفان؛ کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۴. مدرس آشتیانی، میرزامهدی؛ تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری؛ به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۵. مصطفوی، سیدعماد و مسعود اسماعیلی؛ «سازوکار تأثیرگذاری رویکرد حکمای مشائی بر آرای شیخ اشراق در تگون معقول ثانی فلسفی»، حکمت اسلامی؛ ش ۲۵، ۱۳۹۹، ص ۷۲.
۱۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، ۹-۱۰ و ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
۱۷. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ تحقیق و نگارش دکتر مهدی علیپور؛ تهران: انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

References

1. Motahhari, Morteza (2010). Collection of Works. Vol. 6 , 9, 10, 13. Tehran: Sadra. (in Persian)
2. Mulla Sadra (1981). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House.
3. Sabzavari, Hadi (1990). Šarḥ al-manẓuma (Ġorar al-farā'ed). Edit. Mahdi Mohaghegh & Toshihico Izutso. Tehran: Tehran University.
4. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (1993). Kitab Hikmat al-ishraq. coorrected by Henry Corbin. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
5. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). Nahayeh al-Hakema. scholia by Abbas Ali Zareei Sabzevari. Qom: Islamic Publishing.