

Critical Analysis of Mahdi Ha'eri Yazdi's Interpretation of Mulla Sadra's Response to the Problem of Mental Existence Based on the Distinction Between the Primary Essential Predication and the Common Technical predication

Hamidreza Khademi*

Department of Philosophy and Theology, Institute for Research and Development of Humanities, "SAMT", Tehran, Iran. (khademi@samt.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/11/15
Revised: 2026/3/23
Accepted: 2026/3/30

Cite this article:
Khademi, H.R. (2026). "Critical Analysis of Mahdi Ha'eri Yazdi's Interpretation of Mulla Sadra's Response to the Problem of Mental Existence Based on the Distinction Between the Primary Essential Predication and the Common Technical predication". *Ayeneh Marefat*, 26(86), 57-72 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2026.242503.1710>

ABSTRACT

The issue of mental existence is counted among the fundamental topics in Islamic philosophy. The well-known objection in this context concerns the union of two categories that are entirely disparate in essence within a single mental form. Throughout the history of philosophy, various thinkers have offered different responses to this objection. Mullā Ṣadrā, by distinguishing between two aspects of mental forms—based on the difference between primary essential predication (ḥaml-i awalī) and common technical predication (ḥaml-i shāyi'ī-ī ṣinā'ī)—has attempted to provide a solution to this problem. This solution has been received positively and accepted by later philosophers and sages. Nevertheless, Mehdi Ha'eri Yazdi considers Ṣadrā's answer incomplete and has attempted, in his works, to clarify the ambiguities within it. This article, employing an analytical-comparative approach, first explicates Mullā Ṣadrā's response, then examines Ha'eri Yazdi's critiques, and finally, through a critical evaluation of his view, demonstrates that his criticisms of the Sadrian solution are not persuasive, and that Mullā Ṣadrā's answer remains valid and well-founded in the face of this problem.

Keywords: mental existence, Mulla Sadra, Mahdi Ha'eri Yazdi, intrinsic effect, category.

* Corresponding Author Email Address: khademi@samt.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.242503.1710>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Among the diverse issues of Islamic philosophy, the problem of *mental existence*—centered on the manner in which mental forms correspond to objective and external realities—occupies a special position. The distinct significance of this issue becomes evident particularly in light of its connection with discussions such as the reality of the human soul, the immateriality of knowledge, and the problem of the “unity of the knower and the known.”

Although Fakhr al-Dīn al-Rāzī was the first to raise this issue, and other thinkers such as Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Taftāzānī, and Ījī continued this line of inquiry—each playing a substantial role in clarifying and developing the discussion—it can be said that Ṣadr al-Muta’allihīn (Mullā Ṣadrā), in his works including *al-Ḥikma al-Muta’āliyya fī al-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba’a*, took a decisive and undeniable step toward the completion and final elaboration of this subject, treating it in greater detail. Among the most important objections raised regarding mental existence and the correspondence of mental forms to external realities is the problem of the conjunction of two entirely disparate categories within a single mental form. Throughout the history of philosophy, various thinkers—both theologians and philosophers—have proposed different responses to this objection, each reflecting the particular foundations of their intellectual systems. In this context, Mullā Ṣadrā, relying on the distinction between *essential predication* (*ḥaml awwalī*) and *common technical predication* (*ḥaml shāyi’ ṣinā’ī*), offered a novel response to this difficulty, which has been accepted by the adherents of the Transcendent Philosophy.

Nevertheless, Dr. Mehdi Ha’eri Yazdi—considered one of the reformist philosophers of the contemporary period—has raised serious criticisms of Mullā Ṣadrā’s response and has consequently regarded it as incomplete. His position may be considered the first systematic critical engagement with this theory. Given the absence of independent research dedicated to examining and evaluating Ha’eri Yazdi’s perspective, investigation in this area appears necessary. In the present study, the well-known objection concerning mental existence and cognitive forms will first be clarified and explained. Then Mullā Ṣadrā’s response will be presented, followed by a detailed exposition of Ha’eri Yazdi’s criticisms. Finally, these criticisms will be critically evaluated.

Discussion

The well-known objection concerning mental existence—assuming the full essential correspondence between cognitive forms and external realities—is the conjunction of two categories entirely distinct in essence within a single mental form. In other words, the mental form of a tree, insofar as the external tree falls under the category of substance (*jawhar*), must itself belong to the category of substance; yet, since knowledge and cognition are psychic qualities, it must also belong to the category of quality (*kayf*). Thus, the mental form of a tree would seemingly have to fall under two mutually exclusive categories: substance and quality. Mullā Ṣadrā, by distinguishing between two aspects of mental forms based on the difference between *essential predication* and *common technical predication*, attempts to resolve this contradiction. His response was welcomed and accepted by subsequent philosophers. Accordingly, the mental form, insofar as it is considered under essential predication, belongs conceptually to the category of the external object; yet insofar as it is regarded as knowledge inhering in the soul—under common technical predication—it belongs to the category of quality. However, Ha’eri Yazdi considers this Sadrian response incomplete.

By distinguishing between the accidents of existence and the essential attributes of a thing’s quiddity, Ha’eri Yazdi seeks to critically engage with Mullā Ṣadrā’s approach. In his view, one should not expect the accidents of existence to follow from the essential properties of quiddity. Expecting the external accidents of a quiddity to exist in the realm of the mind is unwarranted, because just as a quiddity possesses particular characteristics in the external world, it likewise has distinct characteristics in the mental realm; therefore, its external and mental effects are never identical. Consequently, on the basis of correspondence between the two realms—mind and external reality—the mental object should fall under the same category as the external object.

However, according to Mullā Ṣadrā's response, a thing falls under a category only when the expectation of existential effects pertaining to that category is conceivable in it. Therefore, merely possessing essential attributes is not sufficient proof for the real (instance-level) inclusion of a thing under a category. By contrast, expecting a thing to possess quiddity-based attributes results only in its conceptual inclusion under that category. Ha'eri Yazdi, therefore, has not paid sufficient attention to this fundamental distinction between conceptual inclusion and real (instance-level) inclusion. It should be noted that Mullā Ṣadrā considers a thing to be an "external existent" only if it possesses external effects. This view does not entail circularity or self-dependence. The philosophers of the Transcendent Philosophy have never claimed that, according to Mullā Ṣadrā's answer, "the mental form of substance is not substance." Rather, the central point of Mullā Ṣadrā's response is that the mental form of substance is substance by *essential predication*, not by *common technical predication*. This distinction between the two types of predication constitutes Mullā Ṣadrā's principal solution to the problem.

Conclusion

Through an analysis of Ha'eri Yazdi's critique of Mullā Ṣadrā's response to the problem of mental existence, the validity of Ṣadrā's theory was reassessed in light of three points. The first concerns the fundamental distinction between *conceptual inclusion* and *real (instance-level) inclusion*. Accordingly, the essential condition for a thing's real inclusion under a category is the possession of objective effects corresponding to that category. Otherwise, its attribution to that category is meaningful only at the conceptual level, by virtue of essential predication. Ha'eri Yazdi's neglect of this distinction leads to a conflation of the two. The second point addresses the objection that Mullā Ṣadrā's argument entails circularity. By presenting two distinct interpretations—namely, the "potentiality interpretation" and the "cause–effect relation interpretation"—it was shown that external effects may be regarded as indicators for identifying real instancehood. The third point critiques Ha'eri Yazdi's claim that the mental form is categorically not substance. It was emphasized that, within the framework of the Transcendent Philosophy, the substantiality of the mental form is affirmed under *essential predication*, and this does not conflict with its being an accident under *common technical predication*.

مقدمه

در میان مسائل متنوع فلسفه اسلامی، مسئله «وجود ذهنی» - با محوریت چگونگی تطابق صور ذهنی با موجودات عینی، مجرد یا مادی بودن علم و پاسخ به اشکالات مرتبط - جایگاهی ویژه دارد. اهمیت این مسئله، به‌ویژه با توجه به پیوند آن با مباحثی همچون حقیقت نفس، مجرد علم و مسئله «اتحاد عاقل و معقول»، نمایان می‌شود.

برای نخستین بار، فخرالدین رازی در کتاب *المباحث المشرقیة* این موضوع را مستقلاً و در ذیل عنوان «فی إثبات وجود الذهنی» طرح کرد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱۳۰). پس از وی، نقش خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجرید الاعتقاد* را باید نقطه عطفی در تثبیت این مسئله نزد متکلمان و فیلسوفان دانست. او در بخشی با عنوان «فصل فی انقسام الوجود إلی الذهنی و الخارجی» به تفصیل به بررسی این موضوع می‌پردازد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۶-۱۰۷). در ادامه، اندیشمندانی همچون تفتازانی در *المقاصد*، قاضی عضد ایجی و میرسید شریف جرجانی در *شروح المواقف*، هریک به اقامه دلیل در اثبات وجود ذهنی همت گماشتند.

صدرالمتألهین نیز در آثار خود، از جمله *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، فصول مستقلی را به بررسی ابعاد مختلف این مسئله اختصاص داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲۶۳-۳۲۳). یکی از مهم‌ترین اشکالات، در این زمینه، مسئله اجتماع دو مقوله متباین در یک صورت ذهنی است که، در طول تاریخ فلسفه، پاسخ‌های متعددی به آن ارائه شده است. ملاصدرا با تکیه بر تمایز میان «حمل اولی» و «حمل شایع صناعی» پاسخی بدیع به این اشکال ارائه کرده که از سوی پیروان حکمت متعالیه پذیرفته شده است. باین حال، دکتر مهدی حائری یزدی - از فیلسوفان نواندیش معاصر - نقدهایی جدی بر پاسخ صدرا وارد کرده که می‌توان آن را نخستین مواجهه انتقادی منظم با این نظریه تلقی کرد. با توجه به فقدان پژوهش مستقل در نقد و بررسی دیدگاه حائری یزدی، انجام تحقیقی در این زمینه ضروری می‌نماید. در این مقاله، پس از تبیین اشکال کلاسیک وجود ذهنی، پاسخ ملاصدرا به تفصیل تحلیل خواهد شد. آنگاه نقدهای حائری یزدی بر این پاسخ مطرح و، در پایان، با رویکردی انتقادی به ارزیابی این نقدها پرداخته می‌شود.

توضیح اشکال مطرح شده در بحث وجود ذهنی

در این بخش، ابتدا به بررسی اشکال مشهور و پرمناقشه مسئله وجود ذهنی پرداخته می‌شود و سپس دیدگاه ملاصدرا در پاسخ به این اشکال تبیین خواهد شد. شایان توجه است که در مسئله وجود ذهنی اشکالات متعددی بیان شده است، اما دو اشکال تا حدودی مشابه مطرح شده است. اشکال نخست اجتماع دو مقوله جوهر و عرض در یک صورت ذهنی است و اشکال دوم اجتماع دو مقوله همانند جوهر و کم یا دیگر مقولات با مقوله کیف ذیل یک صورت ذهنی خواهد بود. باید توجه داشت که اشکال دوم - که موضوع اصلی نقد حائری یزدی نیز هست - پیچیدگی و دشواری بیشتری دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود.

به دلیل تناسب با موضوع بحث شایسته است که به اشکال نخست به‌اجمال اشاره شود.

اشکال نخست: اجتماع جوهر و عرض در صورت ذهنی

صورت ذهنی، افزون بر اینکه بایست مسانخ و مطابق با مقوله مندرج در ذیل شیء خارجی باشد - برای نمونه، چنان‌که یک درخت مورد ملاحظه باشد که تحت مقوله جوهر قرار می‌گیرد، صورت ذهنی آن نیز باید ذیل مقوله جوهر باشد - باید «عرض» نیز تلقی شود؛ زیرا این صورت ذهنی بر نفس انسان - به‌منزله موضوع - عارض می‌شود. در نتیجه، یک صورت

ذهنی هم‌زمان باید امری جوهری و عرضی نیز باشد. این مهم به معنای اجتماع دو مقوله متباین در یک صورت ذهنی خواهد بود که محال و ناممکن است. این اشکال از سوی حکمای پیشین - از جمله ملاصدرا، لاهیجی، سبزواری و زوزی - پاسخ داده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۱۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۵: ۲۱۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۷؛ زوزی، ۱۳۷۸: ۳۹۱).

اشکال دوم: اجتماع دو مقوله کیف و جوهر در صورت ذهنی

اکنون اشکال دوم را که محور نقد حائری یزدی بر پاسخ ملاصدراست توضیح و تبیین می‌کنیم. رویکرد حکما و فلاسفه در مسئله وجود ذهنی، که مبتنی بر حفظ ذاتیات یک شیء در دو عرصه ذهن و خارج است، با اشکال مهمی روبه‌رو بوده که پاسخ به آن بخش قابل توجهی از مباحث فلسفه اسلامی را دربرگرفته است. این چالش موجب شکل‌گیری دیدگاه‌ها و نظریه‌های متعدد در میان فلاسفه شده است. اگرچه اشکالات متعددی درباره وجود ذهنی و چگونگی تحقق آن مطرح شده، مهم‌ترین آن‌ها، که پاسخ‌های گسترده‌ای را در تاریخ فلسفه برانگیخته، مسئله اجتماع دو مقوله ذاتاً متباین در یک صورت ذهنی است. برای تبیین این اشکال، توجه به دو مقدمه ضروری است:

مقدمه نخست: هر شیء تنها آن هنگام ذیل یک مقوله مندرج می‌شود که واجد خواص و آثار ذاتی آن مقوله باشد. برای نمونه، خاصیت ذاتی مقوله جوهر «استقلال وجودی و عدم نیاز به موضوع» است؛ بنابراین، موجودی که این ویژگی را داشته باشد مصداق جوهر به شمار می‌رود. از سوی دیگر، علم ذیل مقوله «کیف» مندرج می‌شود، زیرا خاصیت ذاتی کیف «عدم قابلیت انقسام و عدم نسبت‌پذیری» است و حقیقت علم - به منزله امری مجرد - این ویژگی را دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۳۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۷؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۷۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۰).

مقدمه دوم: مقولات ده‌گانه مشائی، به دلیل برخورداری از آثار و خواص متمایز، ذاتاً متباین‌اند. برای مثال، مقوله «کیف» با مقوله «جوهر» یا «کم» تباین ذاتی دارند؛ در نتیجه، یک شیء واحد نمی‌تواند هم‌زمان ذیل دو مقوله متباین مندرج شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۰۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰۲؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۱۸۹؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۱۴؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۰۹؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱۳).

پس از تبیین این دو مقدمه، اکنون شایسته است که اشکال دوم تبیین شود. در توضیح این اشکال باید گفت، از یک سوی، شیء خارجی در قالب یکی از مقولات - مانند جوهر، کیف یا کم - تحقق می‌یابد. از سوی دیگر، حقیقت علم - براساس تعریف مشهور میان حکما - «کیف نفسانی» است. هنگامی که ماهیت یک شیء در ذهن تصور می‌شود، چنانچه ماهیت در هر دو عرصه ذهن و عین یکسان باشد، لازم خواهد آمد که یک شیء واحد در ذیل دو مقوله متباین - مانند «جوهر» و «کیف» - مندرج شود، اما از آنجا که انطباق یک شیء بر دو مقوله متباین محال است، نظریه وجود ذهنی - که مستلزم چنین امر محالی است - باطل و نادرست تلقی می‌شود.

هنگامی که «درخت» یا «انسان» - که در خارج مصداق و فردی از مقوله جوهر است - در ذهن تصور می‌شود، ماهیت آن (به‌منزله جوهر) در ذهن حاضر می‌شود، اما همین صورت ذهنی، به این دلیل که «علم» تلقی می‌شود، ذیل مقوله کیف نفسانی قرار خواهد گرفت. در نتیجه، صورت ذهنی «جوهر» است - به دلیل حفظ ماهیت در دو موطن ذهن و خارج - و «کیف» نیز خواهد بود، به دلیل علم بودن آن. این سخن به معنای اجتماع دو مقوله متباین در یک صورت ذهنی است که امری محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲۷۷). اگرچه در تاریخ فلسفه اسلامی پاسخ‌های متعددی به این اشکال ارائه شده (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۰۵)، در اینجا تنها پاسخ ملاصدرا، که نقدهای حائری یزدی متوجه

آن است، تبیین خواهد شد.

نکته: دلیل پیچیدگی و دشواری بیشتر اشکال نخست از اشکال دوم آن است که براساس اشکال نخست ابهام و اشکالی وجود نخواهد داشت که یک شیء از حیثی - یعنی از حیث وجودی - حالتی عرضی داشته باشد، اما از حیث دیگری یعنی از نظر ماهوی، از سنخ جواهر باشد و به موضوع نیاز نداشته باشد. به بیان دیگر، اجتماع جواهر و عرض در یک شیء اشکالی اساسی تلقی نمی‌شود؛ زیرا یک شیء از حیث وجودی می‌تواند حالت عرضی و به موضوع وابستگی داشته باشد، اما از حیث ماهوی دارای حالتی جوهری باشد. در واقع، با تأمل در تعریف جواهر یعنی «ماهیه إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع» دانسته می‌شود که صورت ذهنی یک جواهر همانند درخت می‌تواند از سنخ امور عرضی باشد؛ زیرا در تعریف جواهر این چنین گفته شده است که، اگر در عالم خارج موجود شود، به موضوعی نیاز ندارد، اما اکنون که صورت ذهنی جواهر خارجی مانند درخت در ذهن است می‌تواند عرض باشد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۶). بنابراین، عرض بودن صورت ذهنی جوهری همانند درخت جنس آن تلقی نخواهد شد تا آنکه اشکال اجتماع جواهر و عرض در یک شیء لازم آید، بلکه تنها جواهر است که جنس آن به شمار می‌رود. لذا در اینجا اجتماع جواهر و عرض اشکالی جدی تلقی نمی‌شود. لکن، براساس اشکال دوم، یک شیء می‌بایست از حیث ماهوی جواهر و درعین حال از همان حیث عرض باشد. توضیح اینکه یک شیء صرفاً از حیث ماهوی چگونه می‌تواند جواهر و درعین حال عرض، کم - یعنی انقسام‌پذیر بودن - و کیف - یعنی تقسیم‌ناپذیر بودن - باشد بسیار دشوار و پاسخ بدان دشوارتر خواهد بود، بنابراین اشکال دوم از اشکال نخست دشوارتر است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۷/۲).

مواجهه ملاصدرا با این اشکال

برای تبیین پاسخ ملاصدرا ابتدا ضروری است دو اصطلاح محوری «حمل اولی ذاتی» و «حمل شایع صناعی» به اختصار روشن شوند:

حمل اولی ذاتی: در این نوع حمل، میان موضوع و محمول نه تنها اتحاد مفهومی، بلکه وحدت مصداقی نیز برقرار است، مانند گزاره «انسان حیوان ناطق است». این حمل صرفاً در محدوده ذاتیات یک شیء وجود دارد و صدق یا کذب آن بدیهی و اولی تلقی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۲۹۳؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۴۴۶-۴۴۷)

حمل شایع صناعی: در این حمل، موضوع و محمول از لحاظ مفهومی متفاوت‌اند، اما در مصداق خارجی واحد متحدند، مانند «انسان خندان است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۳۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۴۳)

ملاصدرا با تکیه بر تمایز فوق، پاسخ خود به اشکال اجتماع دو مقوله را سامان می‌دهد. از منظر وی، یک صورت ذهنی ذاتاً نمی‌تواند در ذیل دو مقوله متباین مندرج شود. برای نمونه، صورت ذهنی «درخت» که محصول ادراک شیء خارجی است، تنها آثار و خواص ذاتی مقوله کیف همانند انقسام‌ناپذیری را دارد، نه آثار ذاتی مقوله جواهر که استقلال وجودی و عدم نیاز به موضوع باشد. بنابراین، این صورت ذهنی تنها از حیث «مفهوم» و به طریق «حمل اولی ذاتی» ذیل مقوله جواهر قرار می‌گیرد، اما از حیث مصداقی و به طریق «حمل شایع صناعی»، به دلیل آنکه فاقد آثار ذاتی جواهر است، فردی از افراد این مقوله تلقی نمی‌شود. تحقق این صورت در ذهن و قائم بودن به نفس موجب می‌شود که مصداقاً تنها در ذیل مقوله «کیف» مندرج شود. بر این اساس، صورت ذهنی درخت از حیث حمل اولی (مفهومی) «جواهر» و از حیث حمل شایع (مصداقی) «کیف» است. این تفکیک حیثیتی مانع از اجتماع دو مقوله متباین در یک مصداق واحد می‌شود و در نتیجه پاسخی به اشکال مذکور به شمار می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳۲۵-۳۲۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۰-۳۳).

باین حال، باید توجه داشت که، بر مبنای دیدگاه نهایی و اصیل ملاصدرا، «علم از سنخ وجود است و از سنخ هیچیک از مقولات ماهوی نخواهد بود». با توجه به نقش ایده‌ها - یعنی مثل افلاطونی - در فرایند معرفت و نیز نظریه حرکت جوهری نفس، پاسخ تحلیلی نهایی وی این خواهد بود که حقیقت علم از سنخ مقولات ماهوی نیست، بلکه با وجود مساوق است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۵۶-۱۵۹). از این منظر، راه حل مبتنی بر تفکیک حمل اولی و شایع، اگرچه در سطحی از تحلیل کارآمد است، بیانگر عمق نظر ملاصدرا تلقی نمی‌شود. باین حال، از آنجا که نقد حائری یزدی متوجه همین پاسخ سطحی یعنی تفکیک حیثیت‌هاست و نه دیدگاه نهایی صدر، توضیح بیشتر در این خصوص ضرورتی ندارد.

توضیح انتقاد مهدی حائری یزدی از این پاسخ

حائری یزدی، اگرچه در کتاب *علم کلی* (حائری یزدی، ۱۳۴۶: ۴۳-۴۷) نقد صریحی بر پاسخ ملاصدرا وارد نکرده، در اثر دیگر خود یعنی *کاوش‌های عقل نظری*، این پاسخ را ناتمام دانسته و کوشیده است کاستی‌های آن را نشان دهد. در ادامه، عبارات نسبتاً مفصل وی با دسته‌بندی موضوعی گزارش می‌شود و سپس نقد و بررسی خواهد شد.

تبیین انتقاد حائری یزدی از پاسخ ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی در چند محور:

الف) نقد معیار تمایز مصداق از مفهوم

حائری یزدی در نقد خود چنین استدلال می‌کند: «اما به عقیده ما این معیار کامل نیست؛ زیرا طرح صدرالمتألهین به ما چنین می‌فهماند که اندراج مفهومی هیچ‌یک از آثار و مزایای طبیعت را ندارد و فقط آن‌گونه اندراج و گنجاندنی مصداق و حقیقت فرد خواهد بود که تمام آثار و لوازم آن حقیقت را در خارج از ذهن بتوان دریافت کرد. ناسازگاری نظر این نگارنده با نظر فیلسوف در این نکته است که، به عقیده ما، اصولاً خواص و آثاری که از طبایع مورد انتظار است بر دو گونه است. گروهی از این عوارض وجود خارجی هستند و گروهی دیگر خواص و لوازمی هستند که از عوارض و لوازم ماهیت به شمار می‌رود.» وی در ادامه توضیح می‌دهد: «تردیدی نیست که عوارض وجود خارجی یا عوارض وجود مطلق هر ماهیتی را نمی‌توان از نفس آن ماهیت کلی انتظار داشت. این‌گونه عوارض نیز تنها به وجود عینی یا وجود مطلق اشیا اختصاص و تعلق دارند و هرگز ممکن نیست که ماهیت ملاک تفاوت میان مصداق و مفهوم واقع شود. مثال‌های صدرالمتألهین نیز همه از این‌گونه عوارض بیرون است.»

ب) ضرورت همراهی لوازم ذاتی در وجود ذهنی

حائری یزدی در ادامه این چنین می‌گوید: «یراد ما بر سر لوازم ماهیات است که چرا نباید این لوازم را از مفهوم و طبیعت حتی در وجود ذهنی انتظار داشت. اصولاً معنی لازم ماهیت این است که پیوسته برای ماهیت ثابت و لاینفک است و از ملزوم خود چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی تفکیک‌پذیر نیست.» وی با ذکر مثال توضیح می‌دهد: «لوازم ماهیت مانند اجزای ذات و بالاخره مانند خود ذات است که در هیچ‌یک از وجودین انفکاک‌پذیر نیست. من باب مثل، چهار تا جفت است و این صفت برای آن ضروری‌الثبوت است چه چهار تا در خارج از ذهن باشد و چه در ذهن پدید آید. سطح هم که مقدار متصل و پیوسته است که طبیعتاً استقرار و ثبات دارد و در دو جهت طول و عرض قابل تقسیم است؛ اگر ذاتاً دارای این مزایاست، چه در خارج و چه در ذهن، در هر حال مقدار متصلی است که استقرار دارد و در دو جهت قابل تقسیم است.»

ج) نقد چرخه استدلال و تمایز نادرست

حائری یزدی در نقد روش ملاصدرا این گونه می‌نویسد: «تنها چیزی که باید در فرق میان ذهن و خارج اعتراف کرد این است که عوارض و لوازم ماهیت نیز، مانند خود ماهیت، همین که در ذهن فرود آید، حالت مفهومی به خود خواهد گرفت و فی‌المثل، همان‌طور که ماهیت چهار تا و سطح در ذهن مفهومی بیش نیستند، جفت بودن آن و قابل تقسیم بودن این در دو جهت در ذهن صورت مفهوم را به خود می‌پذیرد؛ بدین معنی که جفت بودن و قابلیت تقسیم در دو جهت مفهوم جفت بودن و مفهوم قابلیت تقسیم خواهد بود، نه به صورت مصداق و حقیقت عینی آن. اگر چهار تا یا سطح نیز در خارج از ذهن احیاناً تحقق یابند، قهراً همه آثار و لوازم آن‌ها نیز مانند خودشان تحقق خارجی می‌یابند. به عبارت دیگر، لوازم ماهیت با خود ماهیت در نحوه وجود ذهنی و خارجی، یعنی در مفهوم و مصداق، مساوی است و دیگر ممکن نیست اثر خارج و وجود عینی را ملاک مصداق قرار دهیم و نیافتن این اثر خارجی را ملاک مفهوم بشناسیم؛ چه بازگشت این سخن به تکراری بیهوده بیشتر نیست، مانند آنکه بگوییم صدرالماتلهین مصداق را نشان مصداق و مفهوم را نشان مفهوم شناخته است. این خود توقف شیء به نفس است.

بر این اساس، این سخن، هر چند به منزله یکی از شاهکارهای علمی ملاصدرا در بین پیروان فلسفه او شهرت یافته، به نظر نگارنده مخدوش است و قابل اعتماد نیست. می‌توان چنین گفت که این سخن حائری یزدی نشان می‌دهد که وی تصویر دقیقی از مسئله اصالت وجود نداشته است.

حائری یزدی با ارائه مثال‌های متعدد به بسط این دیدگاه می‌پردازد: «آنچه از این مقدمه به دست می‌آید فقط این نکته است که نباید خصایص و لوازمی را که در خارج از اندیشه از اشیا سراغ داریم در ذهن نیز به همان نحو از صورت‌های ذهنی آن‌ها انتظار داشته باشیم و بگوییم، اگر راستی این همان ماهیتی است که اکنون در ذهن آمده، پس باید لوازم و آثار خود را نیز داشته باشد و، اگر این همان آتشی است که در خارج از ذهن شعله‌ور و سوزان است، حال که در ذهن آمده و صورت ذهنی آن نیز طبیعت آتش است، باید سوزنده باشد و، چون آتش ذهنی دارای خاصیت سوزندگی نیست، پس طبیعتاً آتش نیست یا طبیعت آتشین و سوزان خود را هنگام وجود ذهنی از دست داده و دیگر آتش سوزان نیست.»

د) تبیین اشکال با تمسک به مثال

حائری یزدی در ادامه و برای توضیح بیشتر دیدگاه خود این چنین می‌گوید: «در مثال جوهر، که اصل قضیه این بود که جوهر ماهیتی است که در وجود خود بی‌نیاز از موضوع است، روا نیست عکس نقیض آن را تشکیل دهیم و قضیه بسازیم و بگوییم پس ماهیتی که بی‌نیاز از موضوع نیست و در موضوعی همچون ذهن موجود است جوهر نیست. و باز این مقدمه مانع از این است که ما، برخلاف دلایل وجود ذهنی، دلیل معارضه به مثل ترتیب دهیم و، بر روش قیاس شکل اول، عکس نقیض مزبور را کبرای قیاس فرض کنیم و صورت‌های ذهنی جوهر را صغرای وجدانی قیاس قرار دهیم و از ضمیمه کردن این دو به یکدیگر چنین استدلال کنیم که صورت‌های ذهنی جوهر به ذهن ما تعلق و نیاز دارد و هرچیز که به موضوعی تعلق دارد جوهر نیست، پس صورت‌های ذهنی جوهر جوهر نیست و از گروه اعراض شمرده می‌شود، درحالی که دلایل وجود ذهنی صریحاً به ما می‌گوید که هر ماهیتی دارای دو وجود است: وجود عینی و وجود ذهنی؛ و هرچیزی که در خارج موجود باشد در ذهن نیز - منتهی به وجود ذهنی - موجود خواهد بود، و تفاوت ذهن و خارج در وجود است نه در ماهیت و بالاخره جوهر ذهنی هم جوهر است و عرض نیست» (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۴۰-۲۴۴).

تحلیل دیدگاه حائری یزدی در باب ناتمام بودن پاسخ ملاصدرا

در مجموع، باید گفت که حائری یزدی، با تفاوت نهادن میان عوارض وجود و ماهیت، سعی در به چالش کشیدن رویکرد ملاصدرا در این خصوص دارد. اساساً در دیدگاه وی نباید عوارض وجود را از ذات و ذاتیات ماهیت انتظار داشت. انتظار وجود داشتن عوارض خارجی ماهیت در موطن ذهن توقعی عبث و بیهوده به شمار می‌رود؛ زیرا همان‌گونه که ماهیت در عالم خارج دارای آثار و ویژگی‌های خاصی است، در موطن ذهن نیز آثار و ویژگی‌های مخصوصی دارد. از این رو، هیچ‌گاه آثار خارجی و ذهنی یکسان نیستند. نتیجه این سخن آن است که، براساس تطابق میان دو موطن ذهن و خارج و با توجه به ادعان حکما مبنی بر اینکه هر شیئی مشتمل بر دو گونه از وجود ذهنی و خارجی است، باید گفت که شیء ذهنی، که در واقع انعکاس همان شیء خارجی است، ذیل همان مقوله‌ای مندرج می‌شود که شیء خارجی در ذیل آن اندراج دارد. عدم ترتب آثار شیء خارجی بر صورت آن شیء در موطن ذهن اساساً دلیل آن نخواهد شد که صورت ذهنی ذیل مقوله‌ای که شیء خارجی اندراج دارد مندرج نشود. دلیل این مهم عدم توجه به تفاوت میان عوارض خارجی و ذهنی است که در سخنان ملاصدرا بدان توجه نشده است.

براساس آنچه گفته شد، باید گفت که رویکرد ملاصدرا - که از طریق تفاوت نهادن میان دو حیثیت حمل اولی و حمل شایع در صورت ذهنی است - از دیدگاه حائری یزدی، در مقام پاسخ به اشکال مشهور و معروف وجود ذهنی ناکارآمد است و در نتیجه برطرف‌کننده اشکال تلقی نخواهد شد.

بررسی انتقادی رویکرد حائری یزدی

تحلیل و بررسی رویکرد حائری یزدی در ادامه و در ضمن بیان سه نکته اساسی و محوری ارائه خواهد شد.

نکته نخست:

حائری یزدی در قسمت [الف] از نقد خود سعی کرده است که با تفاوت نهادن میان دو دسته از عوارض یک شیء، یعنی «عوارض وجود خارجی» و «عوارض ماهوی» همان شیء، رویکرد ملاصدرا را با چالش مواجه کند و آن را ناتمام بداند. بر همین اساس، در دیدگاه حائری یزدی، عوارض وجود خارجی یا عوارض وجود مطلق هر ماهیتی را نمی‌توان از نفس آن ماهیت کلی انتظار داشت، در حالی که براساس گمان حائری یزدی، در پاسخی که ملاصدرا ارائه کرده است، چنین انتظاری وجود دارد. این مسئله، از نگاه او، موجب حکم به ناتمام بودن پاسخ صدرالمتهلین در حل معمای وجود ذهنی می‌شود. باین حال، در خصوص ناتمام بودن این اشکال حائری یزدی باید گفت که تفاوتی اساسی و بنیادین میان «چگونگی اندراج مفهومی» و «اندراج مصداقی» یک شیء در ذیل یک مقوله وجود دارد. در اندراج مفهومی، به تحقق عوارض وجودی و خارجی نیاز نیست، اما در اندراج مصداقی، صرف تحقق عوارض ماهوی کافی نیست و تحقق عوارض خارجی و وجودی امری لازم و ضروری به شمار می‌رود.

بر این اساس، سخن ملاصدرا در مقام پاسخ به معمای وجود ذهنی ناظر به کیفیت فرد و مصداق خارجی یک مقوله - یعنی مربوط به حوزه اندراج مصداقی - است. از منظر ملاصدرا، یک شیء تنها در صورتی می‌تواند فرد یا مصداق یک مقوله به شمار رود که آثار خارجی آن مقوله را واجد باشد. انتظار داشتن آثار وجود خارجی از یک شیء اساساً شرط مبنایی در صدق آن شیء به مثابه فردی از افراد خارجی یک مقوله خاص تلقی می‌شود. برای نمونه، اثر خارجی ماهیت جوهر «عدم نیازمندی به موضوع در وجود خارجی» است. واضح است که این عدم نیازمندی به موضوع اثر ذاتی «وجود

خارجی» ماهیت جوهر است، نه ذات و حقیقت ماهیت جوهر، فارغ از وجود خارجی داشتن. در واقع، وجود ماهیت جوهر در عالم خارج به گونه‌ای است که در تحقق خود به موضوع نیازی ندارد. حال، تنها در صورتی یک شیء می‌تواند فرد یا مصداق خارجی مقوله جوهر به شمار رود که علاوه بر بهره‌مندی از عوارض ماهوی واجد عوارض وجودی این اثر - یعنی عدم نیازمندی به موضوع - نیز باشد. لذا، صورت جوهر در موطن ذهن، به دلیل فقدان این اثر، تنها از حیث مفهوم ذیل مقوله جوهر گنجانده می‌شود و نه به منزله فرد یا مصداق خارجی.

بر این اساس، باید گفت پاسخ ملاصدرا متکی بر این اصل است که یک شیء تنها در صورتی می‌تواند مصداق خارجی یا فرد یک مقوله خاص محسوب شود که اثر خارجی آن مقوله را واجد باشد. این تحلیل هرگز به معنای انتظار داشتن عوارض وجودی از ماهیتی که در دو موطن ذهن و خارج یکسان است نخواهد بود. در واقع، بر مبنای پاسخ ملاصدرا، انتظار داشتن عوارض وجودی از یک شیء، تا هنگامی که آن شیء بتواند ذیل آن مقوله مندرج شود و فرد یا مصداق آن مقوله به شمار رود، انتظاری درست و صحیح است. اگر این انتظار در حوزه اندراج مفهومی مطرح شود، نادرست خواهد بود، اما سخن در حوزه اندراج مصداقی است؛ از این رو، انتظار مورد بحث صحیح و موجه است.

بدین ترتیب، با توجه به پاسخ ملاصدرا، یک شیء تنها در صورتی ذیل یک مقوله مندرج خواهد شد که انتظار داشتن عوارض وجودی در آن شیء وجود داشته باشد. لذا، صرف داشتن عوارض ذاتی یک ماهیت دلیل کافی برای اندراج مصداقی یک شیء در ذیل مقوله‌ای خاص نخواهد بود. در مقابل، انتظار داشتن عوارض ماهوی در یک شیء صرفاً سبب اندراج مفهومی آن شیء در ذیل آن مقوله می‌شود، نه اندراج مصداقی.

می‌توان ادعا کرد که حائری یزدی به این تفاوت اساسی میان اندراج مفهومی و اندراج مصداقی توجه لازم را نداشته و بر همین اساس به ملاصدرا ایراد وارد کرده و پاسخ او را ناتمام دانسته است. براساس مطالب پیش گفته، نه تنها کاستی موجود در قسمت [الف] نقد وی، بلکه نقصان موجود در قسمت [ب] نیز آشکار خواهد شد.

نکته دوم:

حائری یزدی در قسمت [ت] تلاش بیشتری کرده است تا اشکال و ایراد موجود در پاسخ صدرالمتهلین را بیان کند. در دیدگاه وی، لوازم ماهیت همچون خود ماهیت در دو موطن وجود ذهنی و خارجی با یکدیگر مساوی است. در این صورت، به زعم او، امکان ندارد که اثر وجود عینی ملاک مصداق بودن یک شیء قرار داده شود و نیافتن این اثر خارجی ملاک مفهوم بودن یک امر تلقی شود؛ زیرا تکراری بی‌بهره است. این تحلیل به معنای متوقف بودن یک شیء به ذات خود خواهد بود که امری نادرست و ناصحیح در نظر گرفته می‌شود.

باین حال، در مقام انتقاد از این تحلیل حائری یزدی می‌توان این چنین پاسخ داد که پاسخ ملاصدرا - یعنی اتکا بر عوارض و آثار خارجی به مثابه نشانه و ملاک مصداق یا فرد بودن یک شیء - که در عبارت حائری یزدی در قالب «مصداق را نشان مصداق قرار داده است» بیان شده، مستلزم محذور دور نیست. در واقع، پاسخ ملاصدرا را می‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که از دور یا توقف شیء بر خودش عاری و به دور باشد.

در این عبارت حائری یزدی - یعنی «مصداق را نشان مصداق قرار داده است» - مقصود از نخستین کلمه «مصداق» شئون و آثار خارجی یک شیء است و مقصود از کلمه «نشان» یعنی ملاک و معیار. همچنین، منظور از دومین کلمه «مصداق» یعنی فرد و مصداق خارجی. بدین ترتیب، می‌توان عبارت فوق را این گونه تفسیر کرد که «بر خورداری از شئون و آثار وجود خارجی ملاک و معیار مصداق بودن یک فرد و مصداق تلقی خواهد شد». این تحلیل فاقد محذور دور یا

توقف شیء بر خودش است.

به بیان دیگر، برخورداری از عوارض و آثار خارجی به مثابه «معلول» و خود شیء مورد بحث، که موجودی خارجی و واقعی است، «علت» در نظر گرفته می‌شود. از این رو، وجود معلول نشانه وجود علت است؛ یعنی برخورداری از شئون و آثار وجود خارجی نشانه خارجی بودن یک شیء است، یعنی شیء خارجی از طریق شئوناتش بروز و ظهور یافته است. بر این اساس، عبارت فوق - «مصدق را نشان مصداق قرار داده است» - را می‌توان این گونه تفسیر کرد که «معلول را نشان علت قرار داده است». این تفسیر نیز خالی از محذور دور یا توقف یک شیء بر خودش خواهد بود.

تحلیلی مشابه را می‌توان در خصوص بخش دیگر کلام حائری یزدی - یعنی «مفهوم را نشان مفهوم قرار داده است» - جاری کرد: مقصود از نخستین کلمه «مفهوم» یعنی امری که فاقد آثار و عوارض خارجی است و این فقدان خود نشانه‌ای بر خارجی نبودن یک شیء است؛ لذا، منظور از دومین کلمه «مفهوم» در عبارت مذکور یعنی علت در واقع همان شیئی است که در موطن ذهن قرار دارد. بنابراین، معلول - یعنی فقدان آثار خارجی - نشانه‌ای بر وجود علت خود - یعنی مفهوم بودن - خواهد بود.

افزون بر مطلب پیش گفته، بایستی خاطر نشان کرد که یک شیء تنها در صورتی می‌تواند مصداق و فرد عینی یک مقوله تلقی شود که آثار خارجی و عوارض خارجی را واجد باشد. در غیر این صورت، نمی‌تواند مصداق و فرد خارجی آن مقوله قلمداد شود و صرفاً دارای تحقق و اندراجی مفهومی خواهد بود. بر این اساس، در تحلیلی که ملاصدرا از معمای وجود ذهنی ارائه کرده است، مصداق نشان مصداق قرار نگرفته تا اشکال دور مطرح شود؛ بدین معنا که یک شیء - بدون آنکه از ابتدا خارجی بودنش مفروض گرفته شود - تنها در صورتی می‌تواند به منزله مصداق یا فردی خارجی مطرح شود که آثار و عوارض خارجی را واجد باشد، درست همانند اینکه جوهر - بدون فرض تحقق خارجی یا ذهنی آن و صرفاً به مثابه ماهیتی که می‌تواند در قالب وجود خارجی یا ذهنی محقق شود - تنها در صورتی می‌تواند مصداق یا فردی خارجی در نظر گرفته شود که واجد آثار و عوارض خارجی باشد.

این مسئله در واقع هسته اصلی تحلیل ملاصدرا در مقام پاسخ به معمای وجود ذهنی است، نه آنکه او مصداق خارجی را نشانه و دلیلی بر خارجی بودن همان شیء بداند. به بیان دیگر، ملاصدرا یک شیء را - در حالتی که فارغ از ذهنی یا خارجی بودنش در نظر گرفته می‌شود - تنها در صورتی «موجودی خارجی و واقعی» می‌داند که واجد عوارض و آثار خارجی باشد. این نگرش هرگز مستلزم دور یا توقف یک شیء بر خودش نخواهد بود.

نکته سوم:

حائری یزدی در قسمت [ح] و در بخش پایانی سخن خود معتقد است که نمی‌توان چنین استدلال کرد که: «ماهیتی که بی‌نیاز از موضوع نیست و در موضوعی همچون ذهن موجود است، جوهر نیست» یا «از آنجا که صورت‌های ذهنی جوهر به ذهن ما تعلق و نیاز دارد و هر چیز که به موضوعی تعلق دارد، جوهر نیست، پس صورت‌های ذهنی جوهر، جوهر نیست و از گروه اعراض شمرده می‌شود». دلیل او این است که هر شیئی از دو گونه وجود خارجی و ذهنی برخوردار است - مطلبی که دلایل وجود ذهنی بدان معترفاند - و به دلیل نادرست بودن این سخن، پاسخ ملاصدرا نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

با این حال، در مقام پاسخ باید گفت که حکیمان و فیلسوفان مکتب حکمت متعالیه هیچ‌گاه ادعا نکرده‌اند که، بر اساس پاسخ ملاصدرا، «صورت ذهنی جوهر جوهر نیست». در واقع، نقطه اساسی و مهم پاسخ ملاصدرا در اینجا است که صورت

ذهنی جوهر به «حمل اولی ذاتی» جوهر است، نه به «حمل شایع صناعی». این تفکیک میان دو گونه حمل راهگشای اصلی ملاصدرا در این مسئله است. جوهر بودن صورت ذهنی به حمل اولی مصحح این مطلب است که هر شیئی دارای دو گونه وجود ذهنی و خارجی است، همان گونه که دلایل وجود ذهنی نیز بر آن دلالت دارند. اما، براساس حمل شایع، صورت ذهنی جوهر جوهر نیست، بلکه در زمره اعراض است و از سنخ مقوله کیف تلقی می شود. وجود این دو اعتبار متفاوت در خصوص یک صورت ذهنی با یکدیگر تنافی ندارد. از این رو، ادعای حائری یزدی در این قسمت نیز نمی تواند پذیرفته شود.

نتیجه گیری

با دسته بندی و تحلیل منظومه فکری حائری یزدی در نقد پاسخ ملاصدرا به مسئله وجود ذهنی، وثاقت نظریه صدرایی در قالب سه نکته محوری مجدداً ارزیابی شد. نکته نخست معطوف به تمایز بنیادین میان «اندراج مفهومی» و «اندراج مصداقی» بود. بر این اساس، شرط اساسی در مصداقیت یافتن یک شیء، در ذیل یک مقوله، داشتن آثار عینی و خارجی مرتبط با آن مقوله است. در غیر این صورت، انتساب آن شیء به مقوله صرفاً در سطح مفهومی و به اعتبار حمل اولی ذاتی معنا خواهد داشت. به نظر می رسد غفلت حائری یزدی از این تفکیک به خلط میان دو سطح تحلیل منجر شده است. نکته دوم به پاسخ این اشکال اختصاص یافت که استدلال ملاصدرا را مستلزم دور دانسته است. با ارائه دو تفسیر متفاوت - «تفسیر شیء بالقوه یعنی شیئی که قابلیت مصداق خارجی شدن را دارد و می تواند شیئی خارجی گردد» و «تفسیر رابطه معلول و علت یعنی پی بردن از معلول به علت یعنی از عوارض و آثار خارجی به مصداق» - نشان داده شد که می توان عوارض خارجی را نشانه هایی برای تشخیص مصداقیت، و نه تعریف مصداق به خودش، در نظر گرفت؛ بنابراین، طرد نظریه به استناد دوری بودن موجه به نظر نمی رسد. در نکته سوم، ادعای نفی کلی جوهر بودن صورت ذهنی از سوی حائری یزدی نقد شد. تأکید شد که، در حکمت متعالیه، جوهر بودن صورت ذهنی به «حمل اولی» - که ناظر به حفظ ماهیت و هویت مفهومی شیء است - پذیرفته شده و این امر با عرض بودن آن به «حمل شایع صناعی» - که ناظر به چگونگی وجود و آثار نفس الامری آن در حوزه ذهن است - تعارضی ندارد.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، تصحیح دکتر عبدالرحمن عمیره. قم: انتشارات الشریف الرضی.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۴۶). *علم کلی*. تهران: حکمت.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش های عقل نظری*، پیشگفتار سید مصطفی محقق داماد. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

خوانساری، حسین بن محمد (۱۳۷۸). *الحاشیة علی الشفاء*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی. قم: کنگره آقا حسین خوانساری.

- زنوزی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس زنوزی، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة، با تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی مناهج السلوكية، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثریة، تصحیح و تحقیق محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی به اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- علوی عاملی، سید احمد (۱۳۷۶). شرح القبسات، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبيعیات. قم: انتشارات بیدار.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الإشارات، تصحیح و تحقیق مجید هادی‌زاده. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۴۲۵). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، تصحیح و تحقیق اکبر اسد علی‌زاده. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۰). شرح الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملااحمد نراقی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد، حقه محمد جواد الحسینی الجلالی. قم: مکتبه الأعلام الإسلامی.

References

- 'Alawi 'Amili, S. A. (1997). *Sharh al-Qabasat (Commentary on al-Qabasat)*. Edited and annotated by Hamed Naji Esfahani. Tehran: University of Tehran, Institute for Islamic Studies.
- Fakhr al-Din Razi, Muhammad ibn 'Umar (1990/1411 AH). *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat (The Eastern Investigations in Theology and Natural Philosophy)*. Qom: Bidar Publications.
- Ha'eri Yazdi, M. (1967). *Ilm-i Kulli (Universal Science)*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Ha'eri Yazdi, M. (2005). *Kavoshha-ye 'Aql-e Nazari (Investigations into Theoretical Reason)*. Preface by Seyyed Mostafa Mohaqeq Damad. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [In Persian]

- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (1997). *Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa'* (*Metaphysics of the Book of Healing*). Edited and annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Bustan-e Ketab.
- Khansari, Husayn ibn Muhammad (1999). *Al-Hashiyyah 'ala al-Shifa'* (*Glosses on the Healing*). Edited by Hamed Naji Esfahani. Qom: Aqa Husayn Khansari Congress.
- Lahiji, Mulla 'Abd al-Razzaq (2004/1425 AH). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam (Rays of Inspiration: Commentary on Tajrid al-Kalam)*. Edited and annotated by Akbar Asad Alizadeh. Qom: Imam Sadiq (A.S.) Institute.
- Motahari, M. (1997). *Collection of Works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Naraq, Mahdi Ibn Abi Dharr (2001). *Sharh al-Ilahiyyat Min Kitab al-shifa* (commentary of metaphysics of the book of Healing, edited and researched by Hamed Naji Isfahani. Tehran: congress in commemration of Researches Mulla Mahdi and Mulla Ahmad Narag).
- Nasir Al-Din Tusi, Muhammad Ibn Muhammad (1986). *Tajrid Al-I'tiqad* (Abstraction of Belief), Researched by Muhammad Javad Hosseini Jalali. Qom: 'Alam-i Islami.
- Qutb al-Din Razi, Muhammad ibn Muhammad (2002). *Al-Ilahiyyat min al-Muhakamat bayn Sharhay al-Isharat (Theological Discussions from The Adjudications Between Two Commentaries on al-Isharat)*. Edited and annotated by Majid Hadizadeh. Tehran: Center for the Study of Written Heritage.
- Sabzevari, H. (1990). *Sharh al-Manzuma (Commentary on the Poem of Philosophy)*. With annotations by Hasan Hasanzadeh Amoli; edited and introduced by Mas'ud Talebi. Tehran: Nashr-e Nab.
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi Manahij al-Sulukiyyah (Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring)*. Edited, annotated, and introduced by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: University Publishing Center.
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1984). *Mafatih al-Ghayb (Keys to the Unseen)*. Edited and annotated by Muhammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, and the Iranian Society for Islamic Philosophy.
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*. Qom: Maktabat al-Mustafawi.
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (2001/1422 AH). *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah (Commentary on al-Hidayah al-Athiriyyah)*. Edited and annotated by Muhammad Mustafa Fuladkar. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (2003). *Mulla Sadra's Commentary and Notes on the Metaphysics of the Shifa'*. Edited and introduced by Najafqoli Habibi, supervised by Seyyed Muhammad Khamene'i. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Tabataba'i, S. M. H. (2007). *Nihayat al-Hikmah (The Ultimate Wisdom)*. Edited and annotated by Gholamreza Fayyazi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Taftazani, Sa'd al-Din (1989/1409 AH). *Sharh al-Maqasid*. Edited by Dr. 'Abd al-Rahman 'Umayra. Qom: Al-Sharif al-Radi Publications.
- Zanuzi, 'Ali (Aqa 'Ali Modarres Zanuzi) (1999). *Collected Works of the Founder Sage, Aqa 'Ali Modarres Zanuzi*. Edited and introduced by Mohsen Kadivar. Tehran: Ettela'at. [In Persian]

*This page is intentionally
left blank.*