

Suhrawardī's Approach to the Ontological Explanation of Philosophical Concepts

Muhammad Hossein Iran-Doost¹

(Received: 2022-06-10; Accepted: 2022-10-16)

Abstract

The analysis of “philosophical concepts” holds significance from multiple perspectives. Philosophers regard these concepts as keys to cognition and solutions for uncovering reality. Most of these concepts take the form of “ambiguous predicative propositions” (*qadīyya hamliyya mutaraddid al-maḥmūl*) and constitute the core issues of philosophy. An ontological explanation of philosophical concepts addresses the question: *Where do these concepts originate? Can they be considered real entities in the world of existence?* In this regard, two major theories exist: First: The theory of “Addition and Objectivity” (*ziyāda wa ‘ayniyya*), which posits that philosophical concepts are superadded to objects and possess objective reality. Second: The theory of “Addition and Subjectivity” (*ziyāda wa dhihniyya*), which considers philosophical concepts as superadded to objects but entirely mental constructs. Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (b 549 AH/1154 CE) interprets philosophical concepts as “conventional” (*i‘tibārī*) in the sense of being purely mental and analyzes them according to the “Addition and Subjectivity” theory. Using a descriptive-analytical method, this paper seeks to answer key questions regarding the ontological analysis of philosophical concepts while comparing Suhrawardī's perspective with those of his predecessors. Ultimately, the study concludes that Suhrawardī's ontological explanation — framed within a discourse where “conventionality” (*i‘tibāriyyat*) is understood as “mentality” (*dhihniyyat*) — does not contradict the theory of “Principality of Existence” (*aṣālat al-wujūd*).

Keywords: philosophical concepts, ontological explanation, Suhrawardī (Shaykh al-Isḥrāq), Secondary Intelligibles (*ma‘qūlāt thāniyya*).

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Islamic Azad University of Qom, Qom, Iran. Email: mohirandoost@gmail.com

نگرش شیخ اشراق در تبیین هستی‌شناسانه از مفاهیم فلسفی

محمدحسین ایران‌دوست^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴]

چکیده

تحلیل «مفاهیم فلسفی» از جهات متعددی اهمیت دارد. فیلسوفان این مفاهیم را رمز شناخت و راه‌حلی برای کشف واقع می‌دانند. بیشتر این مفاهیم در هیئت «قضیه حمله‌ی مُردَد‌المحمول»، مسائل فلسفه را تشکیل داده‌اند. تبیین هستی‌شناسانه از مفاهیم فلسفی، به پاسخ این پرسش منتهی می‌شود که موطن پیدایش این مفاهیم کجاست؟ آیا می‌توان آنها را واقعیت‌هایی در عالم وجود دانست؟ در این باره دو نظریه عمده وجود دارد؛ اول: نظریه «زیادت و عینیت» که بر اساس آن مفاهیم فلسفی زاید بر اشیاء و از عینیت برخوردار است. دوم: نظریه «زیادت و ذهنیت» که مفاهیم فلسفی را زاید بر اشیاء می‌داند، اما کاملاً ذهنی است. شهاب‌الدین سهروردی (متولد ۵۴۹ ق) مفاهیم فلسفی را «اعتباری» به معنای ذهنی محض تلقی می‌کند و این مفاهیم را طبق نظریه «زیادت و ذهنیت»، تحلیل‌شدنی می‌داند. مقاله حاضر درصدد است به روش توصیفی - تحلیلی ضمن پاسخ به پرسش‌های مهم تحلیل هستی‌شناختی از مفاهیم فلسفی، دیدگاه شیخ اشراق را با دیدگاه متقدمان مقایسه کند. در نهایت این نتیجه به دست می‌آید که تبیین هستی‌شناسانه شیخ اشراق در فضایی از بحث که «اعتباریت» را به معنای «ذهنی بودن» اخذ نموده است، منافاتی با نظریه اصالت وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم فلسفی، تبیین هستی‌شناسانه، شیخ اشراق، معقولات ثانی.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی قم، قم، ایران. mohirandoost@gmail.com

بیان مسئله

مفاهیم فلسفی یکی از گونه‌های مفاهیم عام و کلی است. بیشتر اندیشمندان و حکما آن را کلید معرفت و رمز کشف واقع و تطابق صورت‌های علمی با اشیای عینی می‌دانند. این مفاهیم نه تنها در فلسفه، بلکه در سایر دانش‌ها از ارزش زیادی برخوردارند. سابقه تقسیم مفاهیم حقیقی به دو بخش جزئی و کلی، به زمانه فیلسوفانی مانند ارسطو و افلاطون می‌رسد. این دیرینه را می‌توان در جهان اسلام از دوره فیلسوفان بزرگی همانند فارابی، ابن سینا، شیخ طوسی، سهروردی و ملاصدرا پیگیری کرد.

در تحلیل هستی‌شناسی مفاهیم فلسفی، دست‌کم سه احتمال در قالب قضیه حقیقه وجود دارد؛ اول: «همه مفاهیم فلسفی، ذهنی محض بوده و اصلاً مصداق خارجی ندارد»؛ دوم: «همه مفاهیم فلسفی، از عینیت برخوردار است. و هم در خارج و هم در ذهن موجودند»؛ سوم: هر دو قضیه مذکور در قالب وجهه جزئی‌ه ارائه شود؛ یعنی «برخی از مفاهیم فلسفی، ذهنی محض نیست و در خارج مصداق دارد».

در فلسفه اسلامی ابونصر فارابی را می‌توان آغازکننده پژوهش و تحقیق درباره مفاهیم فلسفی معرفی کرد. وی اگرچه بین معقول ثانی منطقی و فلسفی جدایی نینداخته است، بیشتر مباحث او در این باره معطوف به معقول ثانی منطقی است (فارابی، ۱۳۴۹ هـ، ص ۶۴).

تحلیل هستی‌شناسی مفاهیم فلسفی در فلسفه سینوی به طور روشن‌تری ادامه یافت. ابن سینا برای تبیین بهتر مفاهیم فلسفی، اصطلاح «معقول ثانی» را به کار برده است. البته وی موضوع علم منطق را هم «معقولات ثانی» می‌داند و همچون فارابی آنها را محمولات معقولات اولی برمی‌شمارد (ابن سینا، ۱۳۷۶ هـ. ش، ص ۱۹).

ابن سینا در کتاب التعليقات که مجموعه یادداشت‌های پراکنده درباره مسائل فلسفی است و غالباً گفته‌های ابن سینا در مجلس درس اوست، شفاف‌تر به مفاهیم فلسفی پرداخته است (ابن سینا،

۱۴۰۴ هـ (ص ۱۶۷). می‌توان قاطعانه ادعا کرد ابن‌سینا و برخی فیلسوفان مشایی، معقولات ثانیه منطقی را ذهنی محض و وصف مفاهیم ذهنی می‌دانند؛ اما معقولات ثانیه فلسفی را وصف موجودات خارجی دانسته‌اند و معتقدند این مفاهیم به طریقی در خارج موجودند و از عینیت برخوردارند. ابن‌سینا در پاره‌ای از آثار خود مفاهیم فلسفی را «صفات شیء» نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ هـ.ش، ص ۱۳۱)، اما آنها را «اعتباری محض» قلمداد نکرده است؛ در حالی که دو قرن بعد، سهروردی این مفاهیم را اگرچه از صفات اشیاء دانسته است، آنها را اعتباری محض می‌داند. او با مطرح کردن نظریه «زیادت و عینیت» و «زیادت و ذهنیت»، مفاهیم فلسفی را برابر نظریه دوم تفسیرپذیر می‌داند و در تحلیل هستی‌شناختی مفاهیمی مثل «وجود»، «وحدت» و «امکان» و نظایر آنها، بر این باور است که مفاهیم فلسفی اگرچه زاید بر اشیاء هستند، کاملاً ذهنی هستند و بهره‌ای از عینیت ندارند.

در این نوشتار، نخست بحثی درباره «تحلیل هستی‌شناختی» ارائه می‌شود و سپس تحلیل ابونصر فارابی در جایگاه آغازکننده پژوهش و تحقیق درباره مفاهیم فلسفی مطرح شده است و سرانجام دیدگاه شیخ اشراق به تفصیل بررسی شده است.

۱. تبیین هستی‌شناسانه از مفاهیم فلسفی

پرسش‌های مهمی در حوزه تحلیل هستی‌شناختی مفاهیم فلسفی وجود دارد. برخی از آنها عبارت‌اند از اینکه آیا می‌توان مفاهیم فلسفی (از قبیل امکان، وجود، وحدت و ...) را واقعیت‌هایی در عالم وجود قلمداد کرد؟ محل پیدایش این مفاهیم کجاست؟ در موطن ذهن است یا خارج اگر وجود آنها در ذهن است، ذهن در جایگاه خالق و کنشگر است یا قابل و تأثیرپذیر؟ اساساً ذهنی بودن امور اعتباری به چه معناست؟ اگر موصوف و معروض این مفاهیم در خارج بود، آیا خود این مفاهیم هم خارجی است؟ پاسخ به این پرسش‌ها از رهگذر تبیین

هستی‌شناسانه از مفاهیم فلسفی به دست می‌آید. برای شناخت بهتر دیدگاه شیخ اشراق و مقایسه آن با آرای فلسفی موجود، شایسته است ابتدا دیدگاه فارابی تبیین شود که از نظر تاریخی متقدم بر دیگران است.

۲. دیدگاه فارابی

ابونصر فارابی (متولد ۲۵۹ ق) از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایرانی در عصر طلایی اسلام، در آثار مختلفش به تجزیه و تحلیل مفاهیم فلسفی پرداخته است. او درباره ویژگی‌های مفاهیم فلسفی سخن گفته است که خلاصه دیدگاه‌های او در ادامه بیان می‌شود.

۱-۲. فراگیری و شمول مفاهیم فلسفی

فارابی در کتاب المنطقیات، ویژگی فراگیری و شمول را برای مفاهیم فلسفی بیان می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱، ص ۹۴). با اینکه مقولات عشر اجناس عالیه هستند، مفاهیم فلسفی از آنها عام‌تر است. البته فارابی در آثار مختلف تأکید دارد مفاهیم فلسفی یا به تنهایی تمام اشیاء را دربر می‌گیرند، مثل مفهوم وجود و شیئیت یا با مقابل خویش تمام اشیاء را تحت پوشش خود قرار می‌دهند، مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل، علت و معلول.

۲-۲. تمایز مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی

نگاه فارابی به مفاهیم، موجب انشعاب آنها به دو بخش «ماهوی و فلسفی» است. مفاهیم ماهوی یا مرکب هستند یا بسیط. مفاهیم ماهوی مرکب از جنس و فصل تشکیل شده‌اند که جنس و فصل در واقع حال این مفاهیم هستند و جزء مقوم آنها محسوب می‌شوند. نوع دوم مفاهیم ماهوی، بسیط بودن است که حکما از آن به اجناس عالیه یا همان مقولات عشر ارسطویی تعبیر کرده‌اند،

ولی به هر حال جزء مقوم ماهیت هستند. اما مفاهیمی فلسفی مثل «امکان»، «وجود» و «وحدت» این طور نیست؛ برای نمونه در فصوص الحکم بیان می‌شود «وجود» از مقومات ماهیت نیست، چنانچه از ضمایم و لواحق بعد از ماهیت هم نیست (فارابی، ۱۳۹۶ ه.ش، ص ۴۷).

۲-۳. موضوع فلسفه

از ویژگی‌هایی که فارابی برای مفاهیم فلسفی برشمرده است، موضوع بودن آن در دانش فلسفه است. او این مفاهیم را به دو گروه تقسیم می‌کند؛ گروه نخست: مفاهیم عامی که همه اشیاء را تحت پوشش قرار می‌دهند؛ گروه دوم: مفاهیمی که با مقابل خویش جمیع موجودات را دربر می‌گیرند. فارابی در المجموع می‌گوید علم کلی یا همان دانش فلسفه از مفاهیمی مثل «وجود»، «وحده» و انواع آن بحث می‌کند؛ این مفاهیم جمیع موجودات را دربر می‌گیرند؛ همچنین علم کلی از مفاهیمی مثل «تقدم و تأخر»، «قوه و فعل»، «تام و ناقص» و مانند آن بحث می‌کند که این مفاهیم با مقابل خویش جمیع موجودات را شامل می‌شوند (فارابی، ۱۳۲۵ ه.ش، ص ۴۱).

۲-۴. عینیت

یکی دیگر از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، عینیت این مفاهیم است. اما مراد از عینیت چیست؟ در این باره دو نگاه وجود دارد؛ اول: این مفاهیم زاید بر معروضات خود هستند، ولی در موطن معروضات خود تحقق دارند. دوم: معروضات این مفاهیم به هر نحو که باشند، سبب نمی‌شود این اوصاف از عینیت برخوردار گردند، بلکه در همه حال ذهنی هستند. دو اصطلاح «معقول اولی» و «معقولات ثانی» تقریباً ناظر بر همین دو نگاه است.

پایه‌گذار مسئله معقول ثانی، فارابی است؛ زیرا در کتاب الحروف فصل مستقلی با عنوان «المعقولات الثوانی» می‌گشاید و معتقد است وقتی معقولات اولی در نفس حاصل شوند، محمولاتی بر آنها

عارض می‌شود که به سبب آنها متصف به جنس، نوع و... می‌شوند. این سلسله محمولات در شمار معقولات اولی نیستند، بلکه در شمار معقولات ثانی قرار می‌گیرند. او معقولات ثانی را محمولات معقولات اولی می‌داند که همین مسئله بیان‌کننده وجه نام‌گذاری این مفاهیم به ثانی بودن است. فارابی تصریح می‌کند مفاهیمی مثل «وجود»، «واحد» و دیگر مفاهیم فلسفی بر همه اشیاء و مقولات ده‌گانه اطلاق می‌شود و همه آنها را می‌توان با این اسامی نام‌گذاری و آن را اسم مشترک برای همه اشیاء و مقولات ده‌گانه لحاظ کرد (فارابی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱، ص ۹۴). او می‌گوید مفاهیمی که در تعریف اشیاء به کار می‌رود، در دو «رده» جای دارند:

رده اول: مفاهیم منطقی مثل «حیوان» برای انسان و «ناطق» که در تعریف انسان ذکر می‌شود. برای این رده سزاوارتر است نام جنس و فصل گذاشته شود.

رده دوم: مفاهیم فلسفی مثل «موجود»، «کثیر»، «واحد»، «قوه» و «فعل» است. وقتی این معانی در تعریف اشیاء به کار می‌روند، در منزلت جنس هستند. بنابراین یا اصلاً «جنس» به معنای منطقی نیستند یا اگر جنس لحاظ شوند، باید به گونه دیگری غیر از نحو منطقی، آنها را جنس برای همه اشیاء لحاظ کنیم (فارابی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱، ص ۲۹۸).

۳. دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق فصل ششم از مشرع سوم کتاب المشارع والمطارحات را با عنوان «فی الاعتبارات العقلیه» گشوده است و درباره مفاهیم عقلی و فلسفی سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۸ هـ.ش، ص ۳۴۰). او ابتدا تصریح می‌کند بسیاری از افراد درباره اعتبارات عقلی و مفاهیم فلسفی، تشویش و اضطراب دارند؛ سپس برای اثبات این ادعا به سه مفهوم فلسفی یعنی «وجود»، «وحدت» و «امکان» برای نمونه اشاره می‌کند و می‌گوید: «بیشتر مردم درباره اعتبارات و جهات عقلی مبتلا به تشویش و انحراف‌اند؛ مثلاً گروهی از حکما "وجود" را که مفهومی فلسفی است و

نیز دو مفهوم "امکان" و "وحدت" را هم که مفاهیم فلسفی هستند، در زمره موضوعاتی می‌دانند که زاید بر ماهیت یک شیء است و البته برخوردار از واقعیت عینی است» (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۳۴۳). گروهی دیگر معتقدند این مفاهیم اگرچه زاید بر ماهیت یک شیء است، برخوردار از صورت عینی نیستند، البته گروهی هم اصلاً با زیادت این مفاهیم بر اشیاء مخالفت کرده‌اند. بنابراین سهروردی عقاید و آرای حکما درباره مفاهیم فلسفی را در سه دسته مهم جای داده است: الف) زیادت و عینیت: یعنی مفاهیمی مثل «وجود»، «وحدت» و «امکان» و نظایر آنها که هم زاید بر اشیاء هستند و هم از عینیت برخوردارند.

ب) زیادت و ذهنیت: یعنی مفاهیمی مثل «وجود»، «وحدت» و «امکان» و نظایر آنها، با وجود زاید بودن بر اشیاء، کاملاً ذهنی هستند و از عینیت برخوردار نیستند. شیخ اشراق بی‌درنگ بین این دو گروه داوری می‌کند و نظر دوم را برمی‌گزیند.

ج) عدم زیادت: یعنی این مفاهیم فلسفی نه در ذهن و نه در خارج زاید بر ماهیات اشیاء نیستند. سهروردی این نظریه را مهم‌ل و بی‌اساس می‌داند و با یک استدلال آن را به طور کامل رد می‌کند و می‌گوید: «جماعتی از مردم هستند که در قلمرو فلسفه فقط حرف می‌زنند و در این باره ادعا کرده‌اند که مفاهیم فلسفی مثل "وجود" و "امکان" و مانند آن، زاید بر ماهیت اشیاء نیستند. آنها نه در ذهن زیادت دارند و نه در خارج» (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۳۴۳). به نظر این جماعت نباید توجه کرد؛ زیرا وقتی می‌گوییم «اسب ممکن الوجود است» و «انسان ممکن الوجود است»، منظور از «امکان وجود اسب» خود اسب نیست، چنانچه مراد از امکان وجود انسان، «خود انسان» نیست، بلکه «امکان» را به معنای واحدی بر انسان و اسب حمل می‌کنیم. اگر «امکان وجود» به معنای «اسب بودن» بود و آن را به همان معنایی که بر اسب حمل شده، بر انسان نیز حمل می‌کردیم، نتیجه چنین بود: «انسان اسب است» (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۲۴۴).

خلاصه کلام آنکه مفاهیم فلسفی مانند «وجود» و «امکان»، هرگاه بر تعدادی حقیقت مختلف به یک معنا حمل شود، مترادف با تمام یا برخی از آن حقایق مختلف نیست، بلکه اعم از مجموع آنها و هر یک از آنهاست؛ همچنین عدم ترادف با همه یا برخی از آن حقایق مختلف، دلیلی بر زیادت این مفاهیم است. پس سخن این جماعت بی اعتبار است (سهروردی، ۱۳۸۵ ه. ش، ص ۲۷۱). شیخ اشراق با ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی با این اشکال روبرو می شود که اگر مفاهیمی چون وجود و امکان، وحدت و مانند اینها ذهنی محض باشند، لازم می آید هیچ‌گاه در خارج موجود نشوند؛ در حالی که این مفاهیم به راحتی به خارج نسبت داده می شود. سهروردی با دو مثال نقضی به این اشکال پاسخ می دهد:

مثال نقضی اول: «جزئیت»؛ مشائیان جزئیت را جزء مفاهیم منطقی و ذهنی محض می دانند، اما باورمندند «زید در خارج جزئی است».

مثال نقضی دوم: «امتناع»؛ بی تردید نمی توان برای امتناع، وجود خارجی قائل شد؛ با این وجود می توان آن را به خارج نسبت داد و چنین گفت: «شریک الباری در خارج ممتنع است». همان طور که مشائیان نسبت دادن «جزئیت و امتناع» به خارج را ناسازگار با ذهنی بودن محض نمی دانند، در مورد مفاهیم فلسفی مثل امکان و وحدت و وجود نیز همین ادعا صحیح است (سهروردی، ۱۳۷۵ ه. ش، ج ۱، ص ۳۴۶).

سهروردی پس از پاسخ نقضی، تحلیل دیگری برای حل اشکال پیش گفته ارائه می دهد. او در این مقام می گوید عقل آدمی می تواند امور ذهنی محض را به خارج نسبت دهد؛ اما انتساب به خارج، دلیلی بر خارجی بودن آن امور نیست؛ پس خارجی بودن موصوف با ذهنی بودن صفت منافاتی ندارد و می توان وصف ذهنی را به موصوف خارجی نسبت داد، چنان که می توان آن را به ذهن هم نسبت داد؛ مثلاً «امتناع» هم می تواند صفت موصوف خارجی گردد و هم می تواند صفت موصوف ذهنی قرار گیرد.

طرفداران نظریه نخست برای اثبات ادعای خود پنج دلیل را مطرح کرده‌اند که شیخ اشراق همه آن دلایل را ذکر می‌کند و سپس خودش ماهرانه و نقادانه به این دلایل پاسخ می‌دهد. از آنجاکه دلایل اول، دوم و سوم عام است و به همه مفاهیم فلسفی برمی‌گردد، در این نوشتار فقط همان سه دلیل را مطرح می‌کنیم.

دلیل اول

مفاهیم فلسفی مثل وجود، امکان، وحدت و نظایر آنها هم در خارج و هم در ذهن موجودند؛ زیرا برای همه آنها می‌توان یک زوج حکم صادق ساخت که یکی ناظر به خارج و دیگری ناظر به ذهن است. از طرفی بی‌شک میان این دو نوع حکم فرق فاحشی برقرار است. راه حل این است که بگوییم آنچه در خارج «ممکن» است، امکان آن هم در خارج است و آنچه در ذهن «ممکن» است، امکان آن هم در ذهن است (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۳۴۴).

دلیل دوم

اگر امکان در یک موجود ممکن به این معنا نباشد که امکان آن موجود هم در خارج است، به ناچار باید آن موجود در خارج «ممتنع» یا «واجب» باشد؛ همچنین وقتی می‌گوییم «فلان شیء واحد یا موجود است»، اگر «وحدت» یا «وجود» آن هم در خارج نباشد، ناگزیر آن شیء در خارج معدوم و کثیر است؛ چراکه شیء واحد امکان ندارد از هر دو طرف تقابل برکنار باشد. از آنجاکه آنچه در خارج محکوم به «موجودیت» یا «امکان» یا «وحدت» است، محال است در خارج «معدوم» یا «ضروری الوجود» یا «ضروری العدم» یا «کثیر» باشد؛ بنابراین ناگزیر باید مفاهیمی چون «وجود» و «امکان» و مانند آن را اوصاف عینی و خارجی تلقی کنیم (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۳۴۵).

دلیل سوم

فرض کنیم مفاهیم فلسفی مانند «وجود»، «امکان» و «وحدت» در خارج موجود نیستند. آن‌گاه این مفاهیم کاملاً تحت تصرف و اختیار ذهن بوده و ذهن قادر است آنها را بر هر ماهیت و هرگونه که بخواهد حمل کند؛ در نتیجه اگر ذهن اراده کند که مثلاً «سنگ» را ممکن یا موجود یا واحد بداند، آن‌گاه «سنگ» باید همان‌طور گردد؛ همچنین اگر ذهن خلاف این سه را درباره «سنگ» اراده کند، بعد از آن «سنگ» باید به همان صورت درآید؛ درحالی‌که به روشنی می‌دانیم که ذهن از این ظرفیت اختیار و پهنه تصمیم برخوردار نیست.

از مجموع دلایل پنج‌گانه‌ای که طرفداران نظریه اول برای اثبات ادعای خود آورده‌اند، سه دلیل عام است و به همه مفاهیم فلسفی برمی‌گردد، دلیل چهارم ویژه «وجود» است و دلیل پنجم به «امکان» اختصاص دارد. طرفداران نظریه دوم که سهروردی را نیز می‌توان در زمره آنان به شمار آورد، معتقدند این مفاهیم اموری زاید بر ماهیات هستند؛ ولی عینی بودن این امور در جهان خارج به هیچ وجه مسلم به شمار نمی‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴ ه.ش، ص ۶۵۲).

ابطال دلیل اول

سهروردی بر ابطال این دلیل تصریح دارد. حجت او این است که از درستی حکم به «امکان الف در خارج» واجب نمی‌شود که «امکان الف» نیز در خارج موجود باشد؛ چراکه «امکان» صفتی ذهنی است و ذهن آن را گاهی به موجود خارجی و در زمانی هم به موجود ذهنی نسبت می‌دهد و در نوبه‌ای هم به طور مطلق حکم می‌کند. در این صورت نسبت آن حکم با خارج و ذهن مساوی و یکسان است (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۳۴۶). افزون بر اینکه حتی اگر این نکته درباره «وجود» و «امکان» و «وحدت» پذیرفته شود، در خصوص «ممتنع» پذیرفته نیست. آیا می‌توان برای «امتناع» وجود خارجی قائل شد؟ یعنی اگر امکان یک شیء

در خارج مستلزم آن است که خود امکان هم در خارج باشد، امتناع شیء در خارج هم باید مستلزم عینیت آن در خارج باشد.

ابطال دلیل دوم

مفاهیم فلسفی به مثابه «صفات اشیاء» و بر دو قسم هستند:

الف) صفات موجود در ذهن و خارج: صفاتی که وجود عینی و ذهنی دارند، مانند شیرینی برای عسل و سرخی برای خون.

ب) صفات موجود در ذهن: صفاتی که ماهیات را توصیف می‌کنند و وجود آنها فقط در ذهن است؛ برای نمونه «نوعیت» برای انسان و «جزئی بودن» برای زید از همین صفات است. پس معنای گزاره «زید یک جزئی است»، این نیست که «جزئیت» زید هم مانند وجود خود زید در خارج است. مفاهیم دیگر مثل «شیئیت» نیز همین طور است؛ به همین دلیل بیشتر فیلسوفان گفته‌اند این مفاهیم در زمره «معقولات ثانی» هستند. با این حال صحیح است که گفته شود: «ج یک شیء عینی است»، اما همان طور که از امتناع یک شیء در خارج یا جزئی بودن یک شیء در خارج واجب نمی‌شود «امتناع» و «جزئیت» ماهیات عینی و زائد بر شیء باشند، ممکن بودن و موجود بودن یک شیء مثل «حرارت» واجب نمی‌کند که صورتی خارجی و محقق برای امکان و وجوب داشته باشیم. همچنین از آنجا که این مفاهیم محتاج «صورت عینی» نیستند، مفاهیم مقابل آنها نیز نیازمند صورت عینی نیست. بنابراین از نظریه «صورت عینی نداشتن امکان یک شیء» لازم نمی‌آید به جای آن «عدم امکان» که نقیض آن است، تحقق یابد و شیء به ممتنع یا واجب عینی منقلب گردد؛ زیرا حال امتناع و وجوب نیز همچون امکان است و هیچ کدام تحقق‌ی در غیر ذهن ندارند (سهروردی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۱، ص ۳۴۶).

سهروردی مقسم این دو نوع مفاهیم را «صفات» می‌داند؛ اما برخی شارحان گفته‌اند منظور از صفات، محمولات و عوارضی هستند که بر موضوع حمل می‌شوند (شیرازی، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۱۹۶).

ابطال دلیل سوم

این دلیل هم از نظر شیخ اشراق لغو و مردود است. یکی از پرسش‌های مهم تبیین هستی‌شناسانه مفاهیم فلسفی این است که «ذهنی بودن یک مفهوم به چه معناست؟» در ابطال دلیل سوم، شیخ اشراق به این پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «شرط امر ذهنی بودن یک مفهوم این نیست که نسبت آن مفهوم با تمام ماهیات مساوی باشد؛ یک مثال نقض، مفهوم «جزئی» است. جزئی به طور مسلم یک مفهوم ذهنی است، اما نمی‌شود آن را بر هر ماهیتی که اراده کردیم، حمل کنیم. «جنسیت» و «نوعیت» و مفاهیم مشابه، همگی از اعتبارات ذهنی هستند؛ ولی ذهن اعتبارات خود را فقط بر آنچه صلاحیت آن را دارد، حمل می‌کند».

۴. تحلیل هستی‌شناختی مفهوم فلسفی «وجود» از دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق در آثار خود تلاش وافری دارد تا اثبات کند مفهوم فلسفی «وجود» و مفاهیم فلسفی دیگر نظیر وحدت، کثرت، امکان و ... همه «اعتباری» هستند و نه «حقیقی». در تحلیل هستی‌شناختی مفاهیم فلسفی، پرسش مهم آن است که آیا این مفاهیم واقعیت‌هایی در عالم وجودند؟ پاسخ شیخ اشراق منفی است و می‌گوید مفاهیم فلسفی از جمله مفهوم «وجود» زاید بر ماهیات اشیاء هستند. همچنین پرسش دیگر این است که موطن تحقق این مفاهیم کجاست؟ ذهن است یا خارج از ذهن؟ پاسخ شیخ اشراق آن است که موطن تحقق مفهوم «وجود» و دیگر مفاهیم فلسفی، ذهن است «ولا صُورَ لها فی الاعیان». پرسش دیگر این است که ذهنی بودن امور اعتباری به چه معناست؟ اگر موصوف و معروض این مفاهیم در خارج بود، آیا خود این مفاهیم هم خارجی است؟ پاسخ شیخ اشراق آن است که مفهوم «وجود» و دیگر مفاهیم فلسفی «اعتباری» اند؛ یعنی در حکم صفات ذهنی هستند که گاهی ذهن آن را به موجود خارجی و گاه به موجود ذهنی نسبت می‌دهد و گاه نیز به طور مطلق حکم می‌کند؛ به طوری که نسبت آن حکم با ذهن و عین متساوی است. بنابراین از منظر سهروردی، مفهوم

وجود و نیز دیگر مفاهیم فلسفی در نظریه «زیادت و عینیت» تفسیرشدنی نیستند، بلکه در نظریه «زیادت و ذهنیت» تفسیرپذیرند.

اگر از همین دریچه یعنی نظریه «زیادت و ذهنیت» به سخن شیخ اشراق نگاه کنیم و «اعتباری» بودن مفهوم وجود را به معنای «ذهنی بودن» تفسیر کنیم و در ادامه بحث را به مبحث «اصالت وجود و ماهیت» نکشانیم، باید قبول کنیم که تحلیل شیخ اشراق نیکوست؛ همچنین بپذیریم که می‌توان بر اساس این نگاه، مفهوم وجود را ذهنی محض بدانیم، اما قائل به اصالت وجود هم باشیم. «اعتباری» دانستن یک مفهوم در بحث معقولات ثانیه با «اعتباری» دانستن یک حقیقت در مبحث اصالت وجود متفاوت است؛ بنابراین می‌توان به نظریه اصالت وجود معتقد بود، اما از دریچه نظریه «زیادت و ذهنیت» مفهوم وجود را از معقولات ثانیه و مفاهیم اعتباری و نه از معقولات اولی به شمار آورد.

اصطلاح «اعتباری» در فلسفه معانی متعددی دارد. آمیختن این معانی، سبب اشتباه‌ها و مغالطه‌های بسیاری شده است؛ مثلاً هر مفهومی مانند «علم» و «حیات» و نظایر آن که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل گردد، از مفاهیم «اعتباری» است؛ وگرنه مستلزم آن خواهد بود که ذات واجب دارای ماهیت باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵ ه.ش، ص ۲۸۵). همچنین هر مفهومی از مفاهیم که بر بیش از یک مقوله حمل‌پذیر باشد، «اعتباری» خواهد بود؛ زیرا در غیر این حالت باید تحت بیش از یک جنس واحد درآید، مانند «وجود»، «حرکت»، «وحدت»، «امکان» و دیگر مفاهیم فلسفی (طباطبایی، ۱۳۸۵ ه.ش، ص ۲۸۵).

بنابراین اگر کسی از اصطلاح «اعتباری بودن وجود» به معنای «ذهنی بودن» یا به معنای «قابلیت حمل بر بیش از یک مقوله» یا به معنای «غیرحقیقی بودن» تجاوز کند و گرفتار خلط مبحث شود و آن را به معنای غیراصیل بودن وجود اخذ نماید، گرفتار مغالطه شده است؛ زیرا اگرچه لفظ «اعتباری» واحد است، معانی متعددی دارد و مغالطه اشتراک لفظ، به معنای مغالطه ناشی از استعمال لفظ دارای معانی متعدد بدون توجه به تعدد معانی است (المظفر، [بی‌تا]، ص ۴۸۴).

البته برخی معتقدند اگر کسی از «اعتباری» به معنای غیرحقیقی بودن مفهوم وجود به اعتباری به معنای غیراصیل بودن آن نایل شود، به یقین راه خطایی پیموده و مرتکب مغالطه عدم تکرار حد وسط شده است. شیخ اشراق از اینکه مفهوم وجود به طور مستقیم به اشیای خارجی حمل نمی‌شود، بلکه واقعیات خارجی، مصداق مستقیم مفاهیم ماهوی هستند مانند «علی انسان است»، به این نتیجه دست یافته است که اشیاء خارجی به هیچ وجه مصداق مفهوم وجود نیستند و نمی‌توان گفت «علی وجود است» (ایزدی، ۱۳۹۸ هـ.ش، ص ۲۳۶).

نظریه «زیادت و عینیت» در دلیل چهارم خود در تفسیر هستی‌شناختی از مفهوم فلسفی «وجود» به این نتیجه دست می‌یابد که «وجود اعتباری نیست». این نتیجه وقتی از آن فضا خارج شود و به ساحت «اصالت وجود» وارد شود، دلیل چهارم آنها به شدت مقبول طرفداران اصالت وجود است؛ بنابراین برخی قائلان نظریه اصالت وجود به همین دلیل تمسک جسته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴ هـ.ش، ج ۲، ص ۶۸). اما این تفسیر هستی‌شناختی از مفهوم «وجود» را شیخ اشراق نمی‌پذیرد و آن را اشتباهی فاحش می‌داند. قضاوت او در این باره چنین است: «فیها غلط ردی» (سهروردی، ۱۳۸۸ هـ.ش، ص ۳۴۸).

آنچه در داوری نهایی باید گفت این است که تحلیل شیخ اشراق در بخش اول پذیرفتنی است؛ یعنی آنجا که او «اعتباری بودن» را به معنای «ذهنی بودن» اخذ نموده است. ولی در بخش دوم در دام مغالطه وارد شده است. به تعبیر دیگر اگر مراد شیخ اشراق آن است که مفهوم ماهیت وجود (یعنی از نظر مفهومی) مثل هم هستند، یعنی هر دو «اعتباری» هستند و «اعتباری بودن» به معنای «ذهنی بودن» باشد، نقدی بر این حرف نیست؛ اما اگر مراد او اعتباری بودن در برابر اصیل بودن است، طبیعی است که این تحلیل را طرفداران اصالت وجود قبول نداشته باشند؛ زیرا آنان معتقدند واقعیات جهان اموری غیرماهوی هستند و می‌توان وجود را بر هر واقعیت خارجی به «حمل هوهو» حمل کرد؛ زیرا موجود بودن و واقعیت داشتن به واقعیاتی که یک مفهوم ماهوی بر آن صادق است، اختصاص ندارد، بلکه هر واقعیت خارجی به یقین موجود است؛ خواه آنکه مفهوم ذهنی یا مفهوم

فلسفی بر آن واقعیت حمل پذیر باشد، مثل ممکن الوجود که یک مفهوم فلسفی است یا مفهوم ماهوی بر آن حمل شدنی باشد، مثل درخت یا هیچ مفهوم ماهوی بر آن حمل نشود، مثل «واجب الوجود» که هیچ مفهوم ماهوی بر این واقعیت حمل نمی‌شود. با این وجود نظر دقیق و نهایی قائلان به اصالت وجود این است که «وجود موجود است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۱۰).

سخن اصلی شیخ اشراق در رد نظریه «زیادت و عینیت» بر یک قاعده نهاده شده است که می‌گوید: «کل مالزم من تحققه تکرره فهو اعتباری». افزون بر این، ملاک جدایی معقولات اولی از معقولات ثانی در نظر شیخ اشراق، مبتنی بر همین قاعده است؛ زیرا او بر این باور است که تحقق هر مفهومی در خارج، هرگاه مستلزم تکرار و تسلسل باشد، آن مفهوم در زمره معقولات ثانی است. سهروردی در تبیین این قاعده در پایان تلویح ثانی از کتاب التلویحات گفته است: «هر چیزی که برای تحقق و پیدایش آن تکرار انواع تابعی نهایت لازم می‌شود، راه علمی آن است که بگویی اصلاً خارجی نیست و فقط ذهنی و اعتباری است» (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ج ۱، ص ۲۶). اما منتقدان سهروردی می‌گویند برای موجود دو معنا می‌توان در نظر گرفت که بر اساس یکی از آن دو معنا، مدعای طرفداران اعتباری بودن وجود اثبات می‌شود؛ یعنی چنانچه معنای وجود «ما یقوم له الوجود» باشد، مطلوب اصالت ماهوی حاصل است (ذبیحی، ۱۳۸۶ ه.ش، ص ۲۵ - ۴۶). وجود اگر این طور تفسیر شود، استدلال شیخ اشراق وارد است؛ ولی طرفداران اصالت وجود می‌گویند معنای وجود، «ما یقوم له الوجود» نیست؛ چون وجود مقومی غیر از خودش ندارد، بلکه وجود خودش موجود است. این پاسخ در همان فضای بحث نظریه زیادت و عینیت مورد توجه شیخ اشراق بوده است؛ زیرا در بحث «اعتبارات عقلیه» در مطارحات، قوی‌ترین دلیل نظریه نخست را چنین گزارش کرده است:

«اشکال نسبتاً مهمی که بر نظریه اول یعنی نظریه "زیادت و عینیت" وارد شده این است که بگوییم فرض کنید از روی مسامحه بپذیریم که موجود بودن، نفس وجود است؛ به سخن دیگر، وجود به نفس ذات خود تحقق دارد. اما می‌گوییم "وجود" با "امکان و وحدت" تحت شمول یک حکم هستند و آن اینکه نزد نظریه "زیادت و عینیت" هر سه وجود عینی دارند. اکنون فرض می‌کنیم

دلایل شما و مخالفان نیز از جهت اعتبار در یک سطح است و قبول می‌کنیم که توانستید با یکی دانستن معنای وجود و موجود، از دام تسلسل بگریزید؛ اما هیچ‌کدام از ما در یک مطلب شک نداریم و آن اینکه "وجود" و "وحدت" و "امکان" دارای مفاهیم مختلف هستند و هر یک بدون دیگری تعقل می‌شود. بنابراین معنای امکان به وجود باز نمی‌گردد و وحدت نیز به یکی از آن دو بر نمی‌گردد. نتیجه نهایی این است که زیادت وجود بر ماهیت در اعیان اقتضا می‌کند که آنها دو چیز باشند؛ زیرا اگر واحد بودند، یکی زاید بر دیگری نبود. یعنی یا فقط وجود تحقق داشت و ماهیتی نبود یا ماهیت به تنهایی تحقق داشت و وجود نبود. با پذیرش تعدد آنها چنین نتیجه‌ای به دست می‌آید که وجود دارای وحدتی و ماهیت دارای وحدت دیگر است؛ زیرا اگر دو وحدت واقعیت نداشت، هرگز دوگانگی تحقق نداشت» (سهروردی، ۱۳۸۸ ه.ش، ج ۱، ص ۳۵۵).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود فضای چیره بحث، دو نظریه زیادت است و «اعتباری» بودن مفاهیم فلسفی به معنای ذهنی بودن این مفاهیم در همین ساحت است و اصلاً بحث متوجه نزاع بین اصالت وجود یا ماهیت نیست تا سرانجام سهروردی بین دو مفهوم وجود و ماهیت، یکی را اصیل و دیگری را اعتباری (مقابل اصالت) بداند؛ به‌ویژه آنکه مسئله «اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت» یک مسئله مستحدث و متأخر از عصر شیخ اشراق است (مطهری، ۱۴۰۴ ه.ج ۱، ص ۵) و به دلایل معیوبی، در زبان‌های فلسفی نظریه «اصالت ماهیت» به شیخ اشراق نسبت داده شده است؛ نسبتی که هیچ‌گاه از سوی بزرگان دانش فلسفه پذیرفته نشد و پیوسته به دیده تردید به آن نگریسته‌اند. تا جایی که صدرالمتألهین پرچمدار نظریه اصالت وجود معتقد است مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن «مفهوم عام بدیهی وجود» است نه حقیقت وجود یا وجودات خاصه اشیاء؛ یعنی همان چیزی که در طول مباحث این مقاله گوشزد شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۴۱۱). در حقیقت شیخ اشراق مستندات مشائیان را برای اثبات و دفاع از نظریه اصالت وجود مخدوش، ناقص و معیوب می‌داند، وگرنه نظر سهروردی همان اصالت وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۴۱۱).

نتیجه

۱. در نظام فلسفی اشراقی تفسیر مفاهیم فلسفی بر اساس نظریه «زیادت و ذهنیت» انجام گرفته است.
 ۲. شیخ اشراق با قاعده ابتکاری خود مفاهیم فلسفی از قبیل «امکان، وجوب، وحدت، وجود» و نظایر آنها را از اعتبارات نفس‌الامری محسوب می‌کند و به نفی وجود خارجی آنها می‌پردازد؛ همچنین باورمند است نه تنها وجود متغایر مفاهیم فلسفی پذیرفتنی نیست، بلکه اساساً از امور ذهنی است و فاقد وجود خارجی هستند. وی معتقد است شیوه تحقق معقولات اولیه در خارج، گوناگون است؛ در نتیجه وجودات خارجی آنها با هم متغایر و مختلف است، اما مفاهیم فلسفی چنین نیستند؛ زیرا اگر اینها هم دارای وجودات خارجی متغایر باشند، لازمه‌اش «دوباره شدن» تسلسل است. حاصل اینکه قاعده ابتکاری شیخ اشراق نه تنها وجود زاید مفاهیم فلسفی را نفی می‌کند، بلکه بر نفی مطلق تحقق خارجی مفاهیم فلسفی رهنمون می‌شود.

۳. شیخ اشراق در مقام تحلیل مفاهیم فلسفی از اصطلاح «معقول ثانی» بیش از چند مورد استفاده نکرده است، بلکه فزون‌تر از همه با عنوان «صفات» یاد می‌کند. مقصود وی از صفات در این بخش، مفاهیمی است که بیشتر در قالب محمول برای موضوعات مختلف به کار می‌روند و آنها بر دو قسم‌اند: اول: صفاتی که هم در خارج تحقق دارند و هم در ذهن، مثل «بیاض» که از اقسام مفاهیم ماهوی و معقولات اولی است. دوم: صفاتی که هیچ‌گونه پیدایش خارجی ندارند، مگر در ذهن. این صفات در ذهن بر مفاهیم ماهوی و صفات دسته اول حمل می‌شوند. بنابراین هم منشأ انتزاع این دسته از مفاهیم و هم حمل آنها ذهنی است. مثل «نوعیت» که بر مفهوم ماهوی «انسان» حمل می‌شود. وی برعکس ابونصر فارابی و ابن‌سینا، مفاهیم فلسفی مانند «شیئیت، امکان، وجود، وجوب و وحدت» را در طبقه معقول ثانی و مفاهیم ذهنی ذکر می‌کند و با تعبیر «نحوها من هذه القبیل»، مفاهیم فلسفی را در طبقه مفاهیم ذهنی قرار داده است.

۴. تحلیل شیخ اشراق در فضایی از بحث که «اعتباری بودن» را به معنای «ذهنی بودن» اخذ کرده است، پذیرفتنی است؛ اما این تحلیل در ساحت مبحث اصالت وجود و ماهیت در دام مغالطه

گرفتار شده است. گرچه برخی معتقدند شیخ اشراق در این بخش از تحلیل بین «جعل بسیط» و «جعل مرکب» خلط شده است؛ اما این نقد ناوارد است و تحلیل شیخ اشراق متوجه مفهوم وجود است و آن را «اعتباری» به معنای «ذهنی بودن» اخذ می‌کند؛ اما شیخ اشراق در آن ساحت که «اعتباری» بودن را به معنای غیر اصلیل بودن در بحث «اصالت وجود و ماهیت» تفسیر کرده است، دچار مغالطه شده است.

۵. گفتار «اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت» در فلسفه اسلامی یک بحث مستحدث و متأخر از عصر سهروردی است. گرچه در افواه فلسفی نظریه اصالت ماهیت به شیخ اشراق نسبت داده شده است، این نسبت هیچ‌گاه از سوی بزرگان دانش فلسفه به طور روشن و جدی پذیرفته نشد. حتی صدرالمتألهین معتقد است مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن، «مفهوم عام بدیهی وجود» است نه حقیقت وجود یا وجودات خاصه اشیاء.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴ ه.ش). فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱ ه.ش). المباحثات. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶ ه.ش). الاهیات من کتاب الشفا. تحقیق: حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ه.ش). الشفاء، الاهیات. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ه.ش). الشفاء، المنطق، المدخل. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ایزدی، محسن. (۱۳۹۸ ه.ش). «تحلیل هستی‌شناختی معقولات ثانیه فلسفی». پژوهش‌های هستی‌شناختی. س ۸. ش ۱۵.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۸۶ ه.ش). «ماهیت و وجود از نگاه شیخ اشراق». فصلنامه اندیشه دینی. دانشگاه شیراز. ش ۲۴.

- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۴ ه.ش). شرح المنظومة. چ ۳. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵ ه.ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چ ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۵ ه.ش). المشارع و المطارحات (راه‌ها و گفتگوها). ترجمه: صدرالدین طاهری. تهران: مجلس شورای اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۸ ه.ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳ ه.ش). شرح حکمة الاشراق. تصحیح: عبدالله نورانی و مهدی محقق. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲ ه.ش). الشواهد الربوبية. با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۳. قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چ ۳. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۵ ه.ش). نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیقات: غلامرضا فیاضی. چ ۳. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۲۵ ه.ش). المجموع للمعلم الثاني. مصر: مطبعة السعادة.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۴۹ ه.ش). کتاب الحروف. تحقیق: مهدی محسن. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۹۶ ه.ش). فصوص الحکم. تحقیق: محمدحسین آل یاسین. [بی‌جا]: مطبعة المعارف.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ ه.ش). المنطقیات. تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی النجفی.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۴ ه.ش). شرح مبسوط منظومه. تهران: انتشارات حکمت.
- المظفر، الشیخ محمدرضا. [بی‌تا]. المنطق. قم: موسسه النشر الاسلامی جماعة المدرسين.