



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.27/ summer 2019

A comparative study of the octet vertices in Sina's philosophy and Sadra's wisdom

Abdullah Nasri¹, Seyed Mokhtar Mousavi²

1. *Professor of philosophy, Allameh Tabataba'I University, Email: nasri_m@atu.ac.ir*
2. *PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'I University (Corresponding Author) Email: s.mokhtar.mousavi@gmail.com.*

Abstract

Sina's philosophy after Farabi's philosophy, with an accurate search of the views of the ancient Greek scholars, is the basis of Islamic philosophy and one of the foundations of transcendental wisdom. The relation between Sina and Sadra's philosophy is still susceptible to numerous thematic studies. In this research, the views of Ibn Sina and Mulla Sadra have been studied comparatively regarding octet vertices. Among the octet vertices, there is an emphasis on the importance of four subjects: "the definition of philosophy and its importance", "fundamentals and problems of philosophy", "the position of philosophy among other sciences", and "the benefit and place of philosophy ". The views of these two philosophers on the octet vertices of philosophy (as an introduction to philosophy and some of the outside looking into philosophy) are largely linear and compatible, although there are some disagreements. In many cases, Sadra had a viewpoint about Ibn Sina's opinions and was largely criticized and analyzed from Sina's viewpoint. and in spite of Sina's supreme power of philosophy, he has sometimes been forced to use transcendental wisdom because of its conceptual failure; therefore, it can be said that not only at the entrance of philosophy but also in philosophical opinions, if the prophetic power of Sina's philosophy is combined with the conceptual richness of transcendental wisdom, we will have a more powerful and effective philosophical heritage for the contemporary philosophical dialogue.

KeyWords: Comparative Study, Octet Vertices, philosophy Ibn sina, Mulla Sadr

Introduction

In the past, Octet Vertices has been introduced as an introduction to science, but not in philosophy as an introduction, but as part of philosophy itself. In this paper, some of the topics of Octet Vertices in philosophy are comparatively reviewed from the point of view of Avicenna's philosophy of wisdom, and their sharing and disagreement with Mulla Sadra's reading of Avicenna. No research has ever been done so far.

Methodology

In this article, the views of both philosophers regarding Octet Vertices are discussed first, and their differences and commands emphasizing Mulla Sadra's reading from Avicenna are considered. In this way, we take into account all the works of the two philosophers.

Findings and Arguments

The position of philosophy regarding the position of philosophy in science, these two philosophers disagree due to differences in the fields of science division ("subject" and "destination"). Sadra has made interpretive attempts to explain that Avicenna paid attention only to the "subject" as the only criterion for the science division, and the rest would return to the "subject", but Mulla Sadra's perception was wrong.

The Subject of Philosophy

Both philosophers are regarded as the subject of philosophy as "existing to what is existed" slightly difference in the meaning of the argument. Also, the concept of existence is trivial and no need to a definition. Sadra has been argued it's being trivially, and both of them consider the subject of philosophy as a trivial one and its proof is Impossible.

Definition of philosophy

In the definition of philosophy, both philosophers have several definitions that can be categorized. For both philosophers, "the First Philosophy" is a science that discusses the "existing to what exists".

Intrinsic Contingency (Araz)

Regarding the intrinsic contingency, Sadra, while confirming the comment of Avicenna, mistakenly considered misplacing others' perceptions of Avicenna's words for not paying attention to the criterion of intrinsic contingency. Sadra describes the verses of Avicenna regarding the determination and definition of the subject of philosophy and intrinsic contingency in the Healing (Shafa) Book, which expresses the implied confirmation of their provisions.

Concepts and Philosophical Issues

In describing philosophical concepts without referring to a philosophical second conscionable, Ibn-e Sina has described the features that distinguish them from the logical and the material concepts. But there is also a word that destructs this

notion. Sadra explained the Ibn-e-Sina's statement that the being contingency of philosophical concepts influenced by Sadra's principles (such as the existence of an interface, etc.) was not the same as the principles of Avicenna's argument. According to Ibn Sina and Sadra's opinions, only the primary divisions of existence are of a philosophical issue, however, on the basis both of which, in all matters of science, must be discussed about the intrinsic contingency. If the intrinsic contingencies only including primary divisions are, then this division is not a primary one, and includes secondary divisions as well, and should not be entered in philosophical discussions. The solution to the problem is to determine the criterion of "intrinsic contingency". According to both philosophers' opinions, there will be irreparable mistakes unless we consider the matter as valid and do not provide proof.

The Benefit and Degrees of Philosophy

Both philosophers consider philosophy to be a special beneficiary (proof of the origins of other sciences) that is worthy of itself, but Sadra, specifying Avicenna's vision, says that as the existence of eminent self-existence creates the origin and is the cause of other beings, the related science (superiority philosophy) is the origin and the reason for other sciences. But this justification is acceptable only on the basis of Sadra (the relative existence of events), not on Avicenna's opinion. Perhaps Ibn Sina's purpose has not been a foreign cause.

Ibn Sina has considered philosophy inherently prior to other sciences, but because of the necessity of teaching or weakness of man to make a lemma argument in philosophical matters, it is considered as a conclusion science. Sadra has also interpreted such a view of the philosophy in a different way. It seems that Khajeh Nasir's view of considering the conditions of a pupil at the beginning of learning is the best justification, that is, the order of the familiarity of the mind with natural, mathematical, and philosophical concepts.

Conclusion

Sadra's reading of Ibn Sina has not been uniform, but generally in the domain of the Octet Vertices without the intervention of his bases, he has had a singular reading of Ibn Sina's ideas. A careful analysis shows that Ibn Sina's words have the potential to explain some of Sadra's views, but the scarcity of Masha wisdom's conceptual system regarding lexical and conceptual weakness is a barrier. Undoubtedly, the power of Ibn Sina's philosophy, along with the richness and precision of the words of the transcendentalist wisdom, gives contemporary Muslim thinkers the capacity and philosophical heritage of philosophy to enter into meaningful philosophical discussions with other philosophical owners and metaphysical systems.

References

- Aristotle, (1998) *Metaphysics*, Persian Translated by Sharaf al-Din Khorasani, Tehran, Hekmat [In Persian].

- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1326 AH) *Tasse Rassail*, Cairo, Dar Al-Arab [In Persian].
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1405) *Logic of the Mashryqin*, Qom, Persian Translated by Ayatollah Al-Marashi School [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah, (2007) *Rabigh Makhtom* Adjusted by Hamid Parsania, Qom, Esra Center Publishing House [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim (1981) *Al-Shavabed Al-Robobeib*, Persian Translated and Correction and Pendency by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Mashhad, Al-Markaz Al-Jamei Lelnshar [In Persian].



بررسی تطبیقی رئوس ثمانیه در فلسفه سینیوی و حکمت صدرایی*

عبدالله نصری**

استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

سیدمختار موسوی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)

چکیده

فلسفه ابن سینا به اقتضای فلسفه فارابی با تدقیق در آرای حکمای یونان باستان، شالوده حکمت اسلامی و از پایه‌های اساسی حکمت متعالیه به شمار می‌رود. نسبت میان فلسفه سینیوی و صدرایی همچنان مستعد پژوهش‌های موضوعی متعدد است. در این پژوهش آرای ابن سینا و ملاصدرا پیرامون رئوس ثمانیه مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است. از میان رئوس ثمانیه به جهت اهمیت بر چهار موضوع «تعریف فلسفه و اهمیت آن»، «مبادی و مسائل فلسفه»، «جایگاه فلسفه در میان علوم» و «منفعت و مرتبت فلسفه» تأکید شده است. دیدگاه‌های این دو فیلسوف در مورد رئوس ثمانیه به عنوان آغاز ورود به فلسفه و نگاهی از بیرون به آن، با وجود برخی اختلاف نظرها عمدتاً هم‌سو و موافق هم بوده که به تفصیل بدان پرداخته شده است. ملاصدرا در گزارش و نقد دیدگاه ابن سینا، عمدتاً نگاه سینیوی خود را حفظ کرده است، اما به دلیل ضیق مفهومی دستگاه سینیوی، علیرغم قوت برهانی آن، گاه، مجبور به بهره‌گیری از حکمت متعالیه شده است؛ از این رو می‌توان گفت: نه تنها در مدخل فلسفه، بلکه در نظریات فلسفی، اگر قوت برهانی فلسفه سینیوی با غنای مفهومی حکمت متعالیه توأم شود میراث فلسفی مقتدر و کارآمدتری برای مساهمت در گفتگوی فلسفی معاصر به ثمر خواهد نشست.

واژگان کلیدی: بررسی تطبیقی، رئوس ثمانیه، فلسفه، ابن سینا، ملاصدرا

* تاریخ وصول: ۹۷/۱۱/۲۱

تائید نهایی: ۹۸/۲/۳

مقاله برگرفته از پایان‌نامه با عنوان: خوانش ملاصدرا از ابن سینا در ساحت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، تاریخ تکمیل پایان‌نامه: ۹۶/۱۱/۳۰، استاد راهنما: دکتر عبدالله نصری، دانشگاه علامه طباطبائی

**E-mail: nasri@atu.ac.ir

مقدمه

یکی از مباحثی که دانشمندان در گذشته، در مقدمه کتب علمی بدان می‌پرداختند، رئوس ثمانیه است. این مباحث چون داخل در خود علم نبوده لذا به عنوان مقدمه یا مدخل بدان می‌پرداخته‌اند و با آنچه امروزه به نام فلسفه علم خوانده می‌شود با وجود مشترکات، متفاوت است. در هر علمی رئوس ثمانیه خارج از آن علم بوده و به همین دلیل به عنوان مقدمه آن علم مورد توجه قرار می‌گیرد، اما رئوس ثمانیه در فلسفه نمی‌تواند خارج از آن مورد تحقیق و بررسی باشد، زیرا علمی اعم از آن وجود ندارد، لذا می‌توان این پژوهش را نیز پژوهشی ذاتاً فلسفی دانست. این مقاله به دنبال بررسی تطبیقی «رئوس ثمانیه» در فلسفه سینیوی و حکمت صدرایی است تا روشن کند چه میزان بین این دو فیلسوف بزرگ اتفاق و اختلاف نظر است. البته از آنجا که چهار مسئله «مؤلف علم»، «تاریخچه»، «وجه تسمیه» و «تقسیمات مباحث علم» از اهمیت چندانی برخوردار نیستند از پرداختن به آن‌ها صرف نظر شده است.

گرچه دغدغه اصلی این پژوهش، بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو فیلسوف است، در عین حال نوع گزارش و خوانش ملاصدرا از شیخ نیز دور از نظر نبوده و متناسب با وسع مقاله بدان پرداخته شده است. با توجه به اینکه بیشترین ورودی دو فیلسوف به این موضوع، در الهیات شفا انجام شده، این اثر منبع اصلی تحقیق بوده و سایر آثار نیز به عنوان مکمل مورد توجه بوده است.

بر اساس جستجوی صورت گرفته پژوهشی یافت نشد که اختصاصاً به بررسی نظر این دو فیلسوف در موضوع رئوس ثمانیه پرداخته باشد. از ثمرات این تحقیق، روشن شدن نوع نگاه بیرونی این دو فیلسوف به دانش فلسفه است که بر اساس داده‌های این پژوهش، چگونگی و نحوه ورود و خروج آن‌ها به فلسفه را سنجید و همچنین بررسی این مسئله: آیا روششان مطابق با آن چیزی است که مدخل فلسفه به آن نظر داشته است یا خیر؟

۱. جایگاه فلسفه اولی در تقسیمات علوم

ابن سینا در برخی آثار خود، حکمت نظری را به سه دسته طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم نموده که مبنای مشهور بین فیلسوفان همین تقسیم است. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۲) در برخی دیگر از آثار، آن را چهار قسم نموده که «کلیات وجود» و «الهیات» از هم تفکیک شده است: «اقسام العلم النظری أربعة و ذلک... بالقسم الثالث إلهیا و بالقسم الرابع کلیا...» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۸) ملاصدرا در ذیل این بیان ابن سینا می‌گوید: «حکمت نظری از نظر قدما سه قسم بوده، ولی ارسطو و اتباعش با افزودن علم دیگری تحت عنوان کلیات وجود، در عرض طبیعیات، ریاضیات و الهیات، آن را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵) به عبارتی از نظر ملاصدرا آنچه را قدما از آن به عنوان «الهیات» نام برده‌اند ارسطو و پیروانش به دو بخش مجزا در عرض طبیعیات و ریاضیات تقسیم کرده‌اند.

نقد و نظر

برخی سخن ملاصدرا را غیر مستند دانسته و چنین تقسیمی را انکار می‌کنند. (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷)؛ اما سخن صحیح این است که ابن سینا هر دو تقسیم را داشته است؛ در *منطق المشرقیین*، حکمت نظری

را به چهار قسم تقسیم نموده و تصریح دارد که این تقسیم چندان متعارف نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۸) و در *عیون الحکمه* صراحتاً حکمت نظری را سه قسم دانسته که در آن الهیات جزئی از فلسفه اولی است: «و هی الفلسفه الأولیة؛ والفلسفه الإلهیة جزء منها و هی معرفه الربوبیة». (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۳۰)

علاوه بر این برخلاف نظر ملاصدرا، بر اساس متن کتاب *متافیزیک*، ارسطو برای اقسام حکمت نظری شق چهارمی قائل نشده و تأکید دارد که بحث از خدا به عنوان موجود مجرد و مفارق در بخش سوم فلسفه نظری قرار دارد. (متافیزیک، کتاب ۶، فصل یکم، ۱۰۲۶b25 و کتاب ۱۱، فصل هفتم، ۹۶-۱۰۶۴b1۰) به عبارت دیگر ارسطو این بخش از فلسفه را به اعتبار اینکه از موجود بماهو موجود بحث می‌کند فلسفه اولی و به اعتبار اینکه از خدا هم در آن علم بحث می‌شود، آن را الهیات می‌نامد؛ اما در هر صورت آن را به عنوان شق چهارم ندانسته است. این توجه ارسطو معطوف به جهات نام‌گذاری است و اگر بخواهیم آن را نوعی تفکیک تلقی کنیم این تفکیک به اقسام ذیل آن بازمی‌گردد، درست همانند تقسیمات ذیل طبیعیات و ریاضیات.

آنچه صدرا از ارسطو نقل نموده دارای ابهام است؛ وی می‌گوید: «و اعلم ان اقسام الحکمه النظریة ثلاثه عند القدماء وهی الطبیعی والریاضی والاهی؛ واربعة عند ارسطو و شیعته بزیاة «العلم الکلی» الذی فیه تقاسیم الوجود. ولا حجر فیه، اذ هو داخل عند الاوائل فی الالهی، اذ لا افتقار لموضوعه الی الماده...». (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵-۱۶) باینکه اساساً قبل از خود ارسطو که اولین طبقه‌بندی علوم از اوست، «قدما و اوایل» ی نداریم که صدرا می‌گوید در نزد آن‌ها تقسیم سه‌گانه بوده است و ثانیاً اگر ارسطو را جزو قدما و اوایل بدانیم با عبارات بعدی صدرا همخوانی ندارد. شاید بتوان مراد از اتباع را دست‌کم خود ابن‌سینا تلقی کرد، ولی این تصور هم با سیاق و روش صدرا، هم‌خوانی ندارد. (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷)

البته ظاهر عبارت فوق نشان‌دهنده «اوایل» ناظر به ماقبل ارسطوست در حالی که ابن‌سینا جزو اتباع ارسطو است. عبارات پایانی ملاصدرا، «لا حجر فیه» نشان می‌دهد بر اساس مناط تقسیم (بی‌نیازی موضوع از ماده) می‌توان «علم کلیات» را داخل در «علم الهی» دانست و سخن ابن‌سینا را توجیه کرد و در اینصورت تقسیم چهارگانه هم بی‌اشکال خواهد بود و بر همین اساس، در ادامه که به بیان وجه این انحصار می‌پردازد، همان تقسیم چهارگانه را مبنا قرار می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶)

اینکه فلسفه اولی، چرا در ذیل حکمت نظری است و آیا الهیات در دل آن مندرج است یا خیر؟ به نحوه تقسیم علوم و تعیین ملاک طبقه‌بندی آن بازمی‌گردد. ابن‌سینا دست‌کم در علوم حقیقی، تمایز علوم را به موضوع می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ج ۲: ۱۷۷ و ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۲۵۸) اما در عین حال برخی عبارات وی نشانگر آن است که تمایز علوم را به غایات آن‌ها صحیح می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۱). ملاصدرا غیرمستقیم به این سخن ابن‌سینا اشکال نموده که اگر ملاک تمایز علوم به غایات باشد، علمی مثل خیاطی و طب داخل در حکمت عملی می‌شوند، در حالی که همه فلاسفه از جمله خود شیخ این علوم را جزء حکمت نظری می‌دانند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷) اما اندکی بعد برای رفع این اشکال سخن ابن‌سینا را تأویل نموده و با استناد به سخنی از قطب‌الدین شیرازی چنین اظهار کرده است

که واژگان «نظری و عملی» مشترک لفظی‌اند و در سه معنا به کار می‌روند و مراد شیخ‌الرئیس در اینجا، شق سوم آن بوده است نه شقوق دیگر. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷)

ملاصدرا در ادامه برای تثبیت این مطلب، حکمت عملی را به منطق تشبیه می‌کند که در هر دو وجود موضوع به اختیار ما نیست، اما کیفیت «فعل» (فکر و عمل خارجی) مورد بحث واقع می‌شود، بدون اینکه «فعل و عمل» موضوع این علوم محسوب شوند. در نتیجه هر دو این علوم در ذیل حکمت نظری جای می‌گیرند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸)

به نظر می‌رسد اولاً تلاش تفسیری و تأویلی ملاصدرا و نیز تشبیه حکمت عملی به منطق، توجیهی کاملاً تکلف‌آمیز و بی‌دلیل است؛ زیرا عبارات ابن‌سینا وضوح کامل در توجه وی به ملاک غایت (دست‌کم در برخی علوم) دارد؛ ثانیاً اگرچه «تمایز علوم به موضوع» امتیازاتی بر سایر ملاک‌ها دارد ولی چون هیچ برهانی بر انحصار ملاک نیست و به عبارتی امری اعتباری است و می‌توان برای مقاصد گوناگون تقسیمات متعددی انجام داد لذا بیان ابن‌سینا خلاف برهان نیست. (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۳ و ۴۶) ثالثاً ممکن است غرض ابن‌سینا از تقسیم‌رفاً توجه به امکان تقسیم علوم به بخش‌های جزئی‌تر بوده باشد نه تبیین برهانی یک مسئله، تا کسی در این تقسیم خدشه وارد کند. همان‌گونه که برخی از متأخرین ملاک تمایز و تقسیم‌بندی علوم را غیر برهانی و امری اعتباری می‌دانند. (فیاضی، ۱۳۹۵: ۸۸)

ملاصدرا علت تأکید شدید خود بر این مطلب را این‌طور توجیه می‌کند که «موضوعات، اجزاء علوم‌اند، ولی غایت خارج از آن‌هاست و قطعاً تقسیم و تعریف به اعتبار جزء، اولی از تقسیم به اعتبار خارج است». (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸) ولی پیداست که این بیان ملاصدرا استحسانی و تابع اغراض تقسیم‌کننده است و امری برهانی نیست. گذشته از همه این‌ها، ملاصدرا در ابتدای *اسفار حکمت* را دقیقاً مشابه روش ابن‌سینا تقسیم کرده است: «و اما النظریه فغایتها... و اما عملیه فثمرتها...» پس باید همین اشکال بر خود ملاصدرا هم وارد باشد، لذا روشن نیست چرا صدرا به ابن‌سینا ایراد می‌گیرد؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰)

۲. موضوع و تعریف فلسفه

۲-۱. موضوع فلسفه

از نظر ابن‌سینا هر علمی سه جزء دارد: موضوع، مسائل و مبادی. (الشفاء، البرهان: ۲۹) و هویت هر علمی به موضوع آن است و لذا فلسفه هم به‌عنوان یک علم باید دارای موضوع باشد. او در جستجوی موضوع فلسفه ابتدا این احتمال را که موضوع آن «واجب تعالی» یا «علل قصوی» باشد مطرح و با استدلالی مفصل هر دو را رد نموده و اثبات می‌کند که آن‌ها از «مسائل فلسفه» هستند. سپس با سه استدلال نسبتاً مفصل اثبات می‌کند که موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۶۱؛ کیان خواه ۱۳۹۱: ۳-۸)

ملاصدرا نیز همچون شیخ، «موجود بماهو موجود» را موضوع فلسفه دانسته و با دو استدلال بر آن برهان اقامه کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸) البته گاهی «وجود بماهو وجود» را به جای «موجود بماهو موجود» بکار برده است، در برخی موارد نیز درصدر عبارت «موجود بماهو موجود» به کار برده و در انتهای

عبارت از «وجود بماهو وجود» استفاده کرده است و در جای دیگر نیز با حرف «أو» بر یکی بودن وجود و موجود تصریح کرده است: «... إذ الوجود بماهو وجود أو موجود...». (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۶) این نکات نشان می‌دهد که از نظر ملاصدرا این دو عبارت به یک معنا است.

باید گفت: از جهت «مفهوم وجود»، ملاصدرا نیز همچون شیخ مفهوم «وجود» را تصوراً بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و حتی آن را غیرممکن دانسته است با این تفاوت که ابن‌سینا بر بداهت مفهوم وجود استدلالی اقامه نکرده اما صدرا برای اثبات بداهت آن دو برهان اقامه کرده است و همچنین هردو فیلسوف تحقق موضوع فلسفه (موجود بماهو موجود) را نه تنها بدیهی دانسته بلکه با استدلالی، اثبات آن را غیرممکن و ناصحیح تلقی نموده‌اند چراکه مستلزم اثبات الشیء لنفسه و مصادره به مطلوب است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵-۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵-۱۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۸۹).

نقد و نظر

برخی از متأخرین معتقدند نمی‌توان قبل از اثبات اصالت وجود، «موجود» را موضوع فلسفه قرارداد چراکه در اینصورت همه مباحث قائلین به اصالت ماهیت غیر فلسفی خواهند شد درحالی که آن‌ها علیرغم آنکه وجود را امری اعتباری و «ماهیت محققه» را مصداق حقیقی «موجود» می‌دانند به دلیل آنکه به بحث از عوارض ذاتی موجود می‌پردازند بحثشان بحثی فلسفی است. لذا معتقدند باید موضوع فلسفه را «واقعیت» دانست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۳) برخی هم بر این باورند که موضوع فلسفه همان «موجود بماهو موجود یا موجود مطلق» است، اما مراد از موجود معنای اعم آن است که شامل وجود به معنای اخص، اعدام و اعتباریات می‌شود. به عبارتی موجود در اینجا، لایشرط قسمی است نه لایشرط مقسمی. (فیاضی، ۱۳۹۵: ۸۸) نگارنده بر این باور است که اگر موضوع فلسفه موجود به معنای اعم (نفس الامر) باشد، اولاً جامع نظر شیخ و ملاصدرا است. ثانیاً برای رفع تنازع اصالت ماهوی با اصالت وجودی، دیگر نیاز نیست موضوع را «واقعیت» بدانیم، زیرا با فرض اعم بودن معنای «موجود»، بحث از ماهیت نیز داخل در موضوع فلسفه خواهد بود. ثالثاً مباحث اعدام که هر دو فیلسوف لاجرم به صورت استطرادی به آن‌ها پرداخته‌اند داخل در مباحث فلسفی خواهند شد.

۲-۲- تعریف فلسفه

تعریف فلسفه در مکتب ابن‌سینا و ملاصدرا هم دارای فراز و فرود و ابهام بوده و از تعاریف متعددی برخوردار است. در مجموعه آثار ابن‌سینا دو گونه تعریف از فلسفه می‌توان یافت:

الف- فلسفه یا علم الهی، علم به اموری است که مفارق از ماده‌اند، یعنی هم در تعریف و هم در خارج ملازمتی (حداً و وجوداً) با ماده ندارد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۲ و ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۲۲۹)

ب- فلسفه علمی است که از «موجود بماهو موجود» بحث می‌کند. «فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بماهو موجود». این تعریف که تعریف به «موضوع علم» است، در غالب آثار شیخ دیده می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۲)

ج- تعریفی که ناظر به فلسفه به معنای قدیم است: الحکمة استکمالا لنفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية و الحکمة المتعلقة بالأمور النظرية التي... و الحکمة المتعلقة بالأمور العملية التي... (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶)

در تعریف اول، شیخ حد الهی را بر فلسفه تطبیق داده که شامل «واجب تعالی» و «علل قصوی» هم می‌شود، در حالی که اولاً آن دو را از موضوعیت فلسفه نفی کرده بود، لذا برای توجیه آن می‌گوید: «حد علم الهی بر مابعدالطبیعه صادق است چون موجود بماهو موجود و مبادی و عوارض آن متقدم بر ماده‌اند».

(ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴)

ملاصدرا نیز چندین تعریف از فلسفه و حکمت ارائه کرده که با دقت در آن‌ها می‌توان فهمید همه آن‌ها ناظر به فلسفه اولی نیست:

الف- یک دسته ناظر به فلسفه به معنای قدیم است که همه علوم حقیقی (نظری و عملی) را در بر دارد؛ تعریف ملاصدرا در ابتدای *اسفار* ناظر به همین قسم است شاهد مطلب، تقسیم این معنا از فلسفه به دو قسم نظری و عملی است. این تقسیم اگرچه به دلیل اشمال بر موضوع، غایت و روش فلسفه، تعریف کاملی است ولی ناظر به فلسفه اولی نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۰۴) و متأسفانه غالباً اهل علم به این تعریف ملاصدرا توجه دارند تا به تعاریف دیگر درحالی که این تعریف جامع است و مانع نیست و تعریف به اعم است.

ب- یک دسته از تعاریف، ناظر به حکمت نظری است که فلسفه اولی را هم دربرداشته و اعم از آن است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۲؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: پ ۷)

ج- دسته دیگر فقط ناظر به معرفه الربوبیه است: «أن الحکمة التي هي معرفة ذات الحق الأول ومرتبته وجوده، و معرفة صفاته وأفعاله و...». (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۷)

د- تعریفی که مختص به فلسفه اولی، بدون اشاره به معرفه الربوبیه است: «أن الفلسفة الأولى باحثه عن أحوال الموجود بماهو موجود و عن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸)

ه- تعریفی که مشتمل بر معرفه الربوبیه است: «أن البحث في الفلسفة الأولى والحکمة القصوى عن عوارض الوجود بماهو وجود فضررب منها ذوات مجردة عن المواد بالکلی هو الحکمة الباحثه عنها یسمى باثولوجيا فی لغة یونان أي العلم الربوبی و ضرب منها معان و مفهومات کلیه لایأبی عن شمولها للطبائع المادیة لایماهی مادیة بل حیث هی موجودات مطلقاً فالأخری أن یعرف الأمور العامه بأنها صفات للموجود بماهو موجود من غیر أن یحتاج الوجود فی عروضها الی أن یصیرطبیعياً أو ریاضیاً و بالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض شیء منها فتأمل فی ذلك». (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸)

نقد و نظر

از مجموع عبارات دو فیلسوف می‌توان نتیجه گرفت در تعریف اختصاصی فلسفه اولی علیرغم تفاوت ظاهری، عبارات قریب المعنی هستند. از نظر هر دو فیلسوف، «فلسفه اولی» علمی است که از «موجود بماهو موجود» بحث می‌کند. ضمن اینکه ملاصدرا عبارات شیخ در خصوص تعریف و تعیین موضوع فلسفه را عیناً در کتاب *شفا* شرح و توضیح داده است که بیانگر تأیید ضمنی مفاد آن‌هاست.

۲-۳. عرض ذاتی

بنا بر مشهور، در علوم از عوارض ذاتیه موضوع علم بحث می‌شود؛ بر این اساس وقتی «موجود بماهو موجود» موضوع فلسفه واقع شد، باید در خصوص «عوارض ذاتیه وجود» بحث کند. فلسفه همیشه به دنبال اقامه برهان بر مسائل فلسفی است؛ منوط به آن که ثبوتاً بین موضوع و محمول مسائل، رابطه ضرورت، کلیت، دوام و ذاتیات برقرار باشد. محمولی با این ویژگی، عرض ذاتی آن موضوع است و در همه قضایای فلسفی که برهانی‌اند، از عرض ذاتی موضوع بحث می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۱)

از نظر ابن‌سینا این عوارض عارض موضوع علم یا عارض انواع یا اجزاء آن موضوع می‌شود؛ (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۳۷)؛ این عوارض یا مساوی موضوع علم‌اند یا اخص از آن، چه بی‌واسطه عارض شده باشند، چه باواسطه امر مساوی. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۴)

ملاصدرا ضمن تأیید نظر ابن‌سینا، عروض بی‌واسطه محمول بر «موجود بماهو موجود» را (بدون اینکه موضوع متخصص به استعداد خاصی شود)، معیاری برای تشخیص عوارض ذاتیه می‌داند و خطای دیگران در فهم سخنان ابن‌سینا را ناشی از عدم توجه به این معیار می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴-۲۰)

لذا ویژگی اصلی عرض ذاتی، مساوی بودن آن با معروض خود نیست، بلکه در عروض بی‌واسطه آن بر موضوع است. در نتیجه، محمول (عرض ذاتی) می‌تواند اخص یا مساوی با موضوع باشد و به همین دلیل دیگران متوجه کنه سخن ابن‌سینا در خصوص تفاوت «عرض غریب» و «عرض ذاتی» نشده‌اند که گفته است: «اگر جنس برای دریافت وصف اخص باید قبلاً تخصص و تعیین نوعی پیدا کند و آماده پذیرش این وصف گردد وصف مذکور، عرض غریب خواهد بود نه ذاتی». اگر ابن‌سینا و دیگران برای عرض ذاتی، عروض انحناء و استقامت بر خط را مثال می‌زنند، مثال درستی است؛ زیرا عروضشان بر خط متوقف بر تخصص قبلی خط نیست، بلکه تخصص خط به عروض همین استقامت و انحناء حاصل می‌شود، لذا این دو وصف علیرغم اینکه اخص از طبیعت خط‌اند، اما عرض ذاتی محسوب می‌شوند. (اخلاقی، ۱۳۸۹: ۲۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۴) لذا اخصی‌ات آن دخالتی در بحث ندارد، بلکه عروض بالذات و بلا واسطه، معیار عرض ذاتی بودن آن‌هاست. کسانی که سخن ابن‌سینا را درست متوجه نشده‌اند، به این مثال خرده گرفته‌اند که انحناء و استقامت عرض ذاتی خط نیستند، بلکه عرض ذاتی خط مفهوم جامع مردد بین آن دو است و انحناء و استقامت به‌واسطه آن مفهوم جامع مردد، عارض بر خط می‌گردد.

نقد و نظر

نقطه عطف دیدگاه شیخ و ملاصدرا این است که عوارض ذاتی، یا مساوی موضوع علم‌اند یا اخص از آن، اما نمی‌تواند اعم از موضوع باشد. در این خصوص، می‌توان گفت: دیدگاه شیخ و ملاصدرا کاملاً یکسان است و البته ملاصدرا در چند مورد، برای تأیید سخن خود، به عبارات شیخ، استشهاد و استناد کرده است و البته برداشت غلط دیگران از عبارات شیخ را تصحیح و تبیین کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰)

برخی از متأخرین معتقدند که عوارض ذاتی محمولاتی هستند که بدون واسطه در عروض و مجاز، بر موضوع علم حمل می‌شوند؛ یعنی اسنادشان به موضوع، اسناد به «ماهوله» است. با این تعریف، محمولات چه باواسطه باشند، چه بی‌واسطه، چه واسطه داخلی باشد، چه خارجی و چه اعم باشد، چه اخص، تازمانیکه واسطه در عروض نداشته باشد، عوارض ذاتیه محسوب می‌شوند (فیاضی، ۱۳۹۵: ۸۴-۸۵). نگارنده معتقد است که تعریف اخیر بسیاری از اشکالات و گره‌های تعریف شیخ و صدرا در خصوص عوارض ذاتیه را حل می‌کند؛ لیکن این نظریه نمی‌تواند اشکال تداخل علوم و به هم ریختگی مرز و تمایز علوم را رفع کند. البته پاسخ داده شده که تقسیم‌بندی علوم اعتباری است و علوم بسته به نیاز و ضرورت و... از هم تفکیک می‌شوند. با فرض قبول این پاسخ هم سؤال می‌شود که تقسیمات وجود که بحثی فلسفی است تا کجا می‌تواند ادامه پیدا کند؟ پاسخ می‌دهند که سخن از تقسیم وجود در هر جا یک بحث فلسفی است، اما فلسفه نسبت به احکام این اقسام اقتضایی ندارد (همان: ۸۶)، اما اشکال اصلی در همین است که چرا احکام اقسام اولیه وجود بحثی فلسفی است و فلسفه اقتضای آن را دارد، ولی اقتضای احکام اقسام دیگر (اقسام ثانویه و...) را ندارد؟

۳- مبادی و مسائل

۳-۱. مبادی تصویری و تصدیقی

از نظر ابن‌سینا همه علوم خصوصاً علوم نظری دارای «مبادی»، «موضوعات» و «مسائل»‌اند. مبادی، مقدماتی هستند که مسائل علم به وسیله آن‌ها اثبات می‌شوند ولی خود این مبادی، به دلیل علوشان در همان علم امکان اثبات ندارند بلکه در علمی بالاتر اثبات می‌شوند. مبادی خود دو دسته‌اند: مبادی خاص یک علم و مبادی عام که خودش دو گونه است یا مبدأ برای همه علوم است که همان اصول متعارفه یا بدیهیات‌اند؛ مثل اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل الواقعیه و... یا مبدأ برای برخی از آن‌هاست؛ مبادی هر علمی اموری هستند که تبیین مسائل آن علم مبتنی بر وضع و پذیرش آن‌ها است. (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۲۴۴) شیخ معتقد است که چون فلسفه به جهت موضوعش اعم العلوم است، لذا هیچ علم دیگری نیست که متکفل تبیین مبادی آن باشد و مبادی سایر علوم هم به فلسفه ختم می‌شود؛ در نتیجه اکثر مبادی فلسفه امور بدیهی‌اند و موارد محدود غیر بین مأخوذ از علوم پایین‌تر از فلسفه است که این‌گونه موارد هم بسیار نادرند. (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۶۶ و ۲۶۶ و ۳۰۵ و ۳۲۰-۳۳۰).

مبادی تصویری هر علمی هم در علم مافوق آن بررسی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۷۲) و طبق نظر مشهور تمام مفاهیمی که در «موضوعات و محمولات مسائل فلسفی» بکار می‌روند همگی بدیهی و

بی‌نیاز از تعریف‌اند. تصدیق به بداهت آن‌ها نیز بدیهی و بی‌نیاز از برهان است ولی برای منکران بداهت آن، می‌توان از طریق بساطت مفاهیم برهان اقامه کرد. لذا می‌توان گفت فلسفه مبادی تصویری ندارد. (مصباح، ۱۳۸۳: ۴۴) نکته مهم اینکه اذعان به واقعیت خارج هم اذعان به ثبوت موضوع فلسفه است و هم اذعان به یکی از اولین مبادی تصدیقی آن.

۳-۲. ویژگی مفاهیم فلسفی

ابن‌سینا برای مفاهیم فلسفی چند ویژگی برشمرده است: مفاهیم فلسفی عوارض موجود بماهو موجودند، مشترک بین تمام علوم‌اند، مختص به هیچ یک از علوم جزئی نیستند، مختص یک مقوله واحد هم نیستند، وجودشان صفات برای اشیاء است نه به‌صورت ذوات اشیاء. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۱)

ملاصدرا در تعلیقه‌ای، این بیان شیخ را توضیح داده و می‌گوید که این مفاهیم: ذاتی برای ذوات مختلف الوجودند، لذا بحث از آن‌ها در حقیقت به بحث از آن ذوات و صفاتشان برمی‌گردد؛ این صفات اگرچه در وجود خود غیرمستقل‌اند، اما مثل مفاهیم انتزاعی محض نیستند که هم به طور خارجی و هم به طور ذهنی وجودشان باوجود موضوعشان یکی است، بلکه این‌ها در خارج عین هم و در ذهن قابل تفکیک از هم‌اند. به دلیل ظرافت این تفاوت، شیخ عبارت «کونها من الصفات» را به کاربرد نه «کونها من الذوات» تا اشاره کند که برای عرضیت این صفات، داشتن یک نحوه وجود (در هر ظرف و اعتباری که باشد) غیر از وجود ذوات کافی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹-۵۰) به عبارتی شیخ خواسته است این مفاهیم را از اعتباری محض بودن خارج کند. نکته دیگر اینکه مفاهیم فلسفی اعراضی هستند که وجود فی‌نفسه‌شان همان وجود موضوعشان است، ولی عقل می‌تواند آن‌ها را به صورت جدا از هم در نظر بگیرد؛ اما سایر اعراض، وجود فی‌نفسه‌شان وجود برای موضوعشان است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۸)

ملاصدرا معتقد است که اگر عمومیت این مفاهیم، مثل مفهوم «شیء» باشد که شامل همه موجودات است مستلزم بداهت این مفاهیم خواهد شد، درحالی‌که از این امور در فلسفه اولی بحث می‌شود. ضمن اینکه این مفاهیم مختص یک مقوله خاص نیستند، زیرا دراینصورت صرفاً دریک علم خاصی قابل طرح بودند و حال آنکه در تمام مقولات قابل حمل‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹-۵۰)

نقد و نظر

شیخ اگرچه در آثار منطقی به «معقول ثانی» اشاراتی داشته است، اما در هیچ یک از آثار خود به سنخ مفاهیم فلسفی اشاره نداشته و از آن‌ها به عنوان معقولات ثانیه فلسفی یاد نکرده است، با این‌حال ویژگی‌های مذکور را می‌توان متمایزکننده مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی و ماهوی دانست.

علیرغم ویژگی‌های ذکرشده توسط شیخ، وی بعضاً مفاهیم فلسفی را «عرض» دانسته و ملحق به ماهیات می‌کند لذا نمی‌توان آن ویژگی‌ها را معیار محکمی دانست؛ ضمن اینکه از نظر وی برخی ماهیات بسیط مثل نقطه تحت هیچ مقوله‌ای نیستند و برخی هم مثل وحدت و عدد عرض هستند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۲ و ۱۱۰ و ۱۰۴) خصوصاً اینکه وی صریحاً همه محمولات را از سنخ جوهر و عرض دانسته است؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۳۲) به همین دلیل، برخی معتقدند که نمی‌توان قاطعانه گفت:

ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را از سنخ معقول ثانی فلسفی (در لسان متأخرین) دانسته باشد. (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۴)

ابن‌سینا در اینکه مفاهیم فلسفی در عام بودن مثل شیء نیستند دلیلی ذکر نکرده، اما ملاصدرا سخن وی را مدلل کرده است، البته از نظر نگارنده صرف بداهت آن‌ها نمی‌تواند دلیل باشد؛ زیرا اساساً همه مفاهیم فلسفی بدیهی‌اند. از نظر برخی معاصرین، بداهت، مسئله فلسفی را از فلسفی بودن خارج نمی‌کند، (فیاضی، ۱۳۹۵: ۱۱۰) لذا بنا بر پذیرش این مبنا هم دلیل ملاصدرا، کافی به نظر نمی‌رسد. نکته دیگر اینکه از حاشیه ملاصدرا و توضیحی که از چگونگی عرض بودن مفاهیم فلسفی داده است، می‌توان فهمید که وی تلاش نموده است سخنان شیخ را بر مبنای صدرایی تحلیل کند. بر اساس نظریه وجود رابط ملاصدرا، مفاهیم فلسفی (معقولات ثانی) نه معدوم‌اند و نه وجود فی‌نفسه دارند بلکه از سنخ وجود ربطی‌اند که بهره‌ای ضعیف از وجود دارند ولی وجودشان همان وجود موضوعشان است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۳۹ و ۱۷۱)

۳-۳. مسائل فلسفه و ویژگی‌های آن

بر اساس بیان ابن‌سینا در *شفا* اگر قضیه‌ای دارای ویژگی‌های ذیل باشند، مسئله‌ای فلسفی محسوب می‌شود:

۱. محمول قضایا، بدون هیچ قید و شرطی عارض موجود بماهو موجود شوند. مثلاً موضوع متخصص به طبیعی یا ریاضی یا خلقی یا غیر این‌ها نباشد «و مطالبه الامور التي تلحقه بماهو موجود من غیر شرط». (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲)
۲. از تقسیمات اولیه وجود باشند؛ بعضی از مسائل فلسفی شبیه نوع برای وجودند؛ یعنی موجود بماهو موجود، برای تقسیم شدن به آن‌ها نیازی به انقسامات قبلی نداشته و مستقیماً به آن اقسام منقسم می‌شود؛ مثل تقسیم اولیه به جوهر و کم و کیف و کلی. ((ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲))
۳. موجود بماهو موجود برای قبول محمولات نیاز به تخصص طبیعی یا ریاضی یا خلقی و غیر آن نداشته باشد؛ بعضی از مسائل فلسفی شبیه عوارض خاصه برای موجودند، مثل امکان و وجوب. ((ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲))

با وجود این ملاصدرا مسائل فلسفه را منحصر در چهار دسته دانسته است: اثبات جمیع حقایق وجودی از جمله واجب تعالی، اثبات مقولات، اثبات امور عامه و اثبات علل عالیه. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱) او همچون شیخ مقولات را برای موجود «کالانواع» و امور عامه را برای وجود «کالعوارض الخاصه» دانسته است. (همان) وی در تعلیقات بر *شفا* در ذیل بیان «کالانواع... و کالعروض...» می‌گوید که اجناس عالیه یعنی مقولات، نسبت به طبیعت موجود بماهو موجود مثل نسبت انواع اولی ذاتی به جنس بوده و از تقسیمات اولیه آن هستند، در نتیجه از عوارض ذاتیه آن محسوب می‌شوند. اینکه شبیه نوع‌اند نه نوع برای اینکه وجود نه ماهیت چیزی است و نه ماهیت دارد؛ اما در عین حال وجود همانند جنس داخل در حقیقت افرادی است که متخالفه الحقایق‌اند؛ اما در پاسخ به اینکه چرا برخی مسائل شبیه عرض برای وجود است نه خود

عرض دو نکته متذکر شده است: یک اینکه این مفاهیم عرض نیستند چه خارجی و چه ذهنی، بلکه عرض تحلیلی اند. دوم اینکه فرق این مفاهیم با مفاهیم قبلی (کالانواع) این است که این مفاهیم وجود مستقل ندارند، لذا تحت هیچ مقوله‌ای هم نیستند. ملاصدرا توضیح تحقیقی این مسئله را (به دلیل ابتدای آن به مبانی حکمت متعالیه) به آینده موکول می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۳) روشن است که این توضیحات ملاصدرا در ذیل عبارات ابن‌سینا مبتنی بر اثبات وجود ربطی است و حسب تحقیق شیخ چنین مبنايي در آثار خود ندارد.

نقد و نظر

بر اساس بیان ابن‌سینا فقط تقسیمات اولیه وجود از مسائل فلسفی است و تقسیمات ثانویه و... مسائلی غیر فلسفی خواهند بود؛ پس لازم نیست همه مسائل فلسفی از عوارض خاصه و ذاتیه موجود بحث کند، حال آنکه بر اساس مبانی خود ابن‌سینا در همه مسائل یک علم باید از عوارض ذاتیه موضوع بحث کرد. (مصباح، ۱۳۸۶: ۱۲۶) عین همین اشکال بر صد راهم وارد است آنجا که «عوارض ذاتی وجود» را در اقسام مسائل فلسفی برمی‌شمرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۴-۵)

بنا بر ظاهر سخن ابن‌سینا تقسیم موجود به جوهر و عرض و... تقسیم اولی است؛ اما این تقسیم مسبوق است به تقسیم موجود به ممکن و واجب و اگر عوارض ذاتیه فقط شامل تقسیمات اولیه باشد، در اینصورت این تقسیم اولیه نخواهد بود و نباید در فلسفه طرح شود. حل دقیق این مسئله منوط به تعیین مبنايي پذیرفته شده در خصوص «عوارض ذاتیه» است. اگر ما همانند شیخ و ملاصدرا بپذیریم در هر علمی، فقط و فقط از عوارض ذاتیه موضوع علم بحث شود، این اشکالات و اشکالات دیگر پیش خواهد آمد که قابل توجیه هم نیستند، مگر اینکه ملتزم شویم این مسئله برهانی نیست و اعتباری بوده و فقط برای تفکیک علوم و سهولت در یادگیری است.

۳-۴. بخش‌ها و اجزاء فلسفه

ابن‌سینا فلسفه را به سه جزء تقسیم می‌کند: بخش مربوط به علل عالیه موجودات، بخش مربوط به عوارض ذاتیه و بخش مربوط به اقسام وجود (مبادی علوم جزئیه) (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳) ملاصدرا هم در اسفار به همین شکل مسائل فلسفه را تقسیم‌بندی کرده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵-۲۴) اما در تعلیقات بر شفا در ذیل همین بحث، جمله‌ای دارد که نشان می‌دهد از نظر ملاصدرا مسائل فلسفه بی‌شمارند، ولی می‌توان آن‌ها را در سه گروه گنجانند: اسباب وجود، عوارض وجود و اقسام وجود. سپس از عدم طرح مباحث ماهیت توسط شیخ، این‌گونه دفاع می‌کند که شاید مراد وی در اینجا حصر نبوده، بلکه هدفش فقط اشاره به بعضی از دسته‌بندی‌های ممکن در مسائل فلسفی بوده و یا اینکه شاید از نظر وی اصل در اشیاء وجود آن‌هاست نه ماهیاتشان، لذا بحث از ماهیات و احکام آن، تطفلاً در فلسفه مطرح می‌شوند نه بالاصاله. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۱)

نقد و نظر

اولاً باید گفت: بیان ابن‌سینا و ملاصدرا از اجزاء فلسفه کاملاً مشابه است؛ ثانیاً عبارات ابن‌سینا در *شفا* مثل «و یلزم هذا العلم ان ینقسم ضروره الی اجزاء...» و «فتکون اذن مسائل هذا العلم فی اسباب الوجود... بعضها فی عوارض... وبعضها فی مبادی...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳) نشان می‌دهد مراد وی از اجزاء همان مسائل فلسفه است؛ وقتی این‌گونه شد پس می‌توان دسته‌بندی‌های مختلفی از مسائل در نظر گرفت لذا توجیه اول ملاصدرا برای سخن ابن‌سینا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵) توجیه مقبولی است و می‌توان فهمید مراد ابن‌سینا هم حصر نبوده است.

در مقابل توجیه دوم ملاصدرا در طفیلی دانستن بحث ماهیات، نظر نهایی وی نیست و فقط برای همدلی با مشایبان در اسفار گفته است که ماهیات را از عوارض ذاتیه وجود دانسته است: «و سیضح لک من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود... ان الماهیات من الاعراض الاولیة الذاتیة لحقیقة الوجود». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵)

نکته دیگر اینکه بر اساس مبانی ابن‌سینا و ملاصدرا در هر علمی فقط و فقط از عوارض ذاتیه موضوع علم بحث می‌شود، حال آنکه با این تقسیم‌بندی، فقط یک بخش متکفل این بحث است و در اینصورت باید دست از این تقسیم برداریم یا دو بخش دیگر را به نحوی به عوارض ذاتیه برگردانیم همانطور که ملاصدرا ماهیات را به عوارض ذاتیه برگرداند. (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۳: ۲۴ - ۷۰)

۴- منفعت و مرتبت فلسفه

۴-۱. منفعت فلسفه

ابن‌سینا در *شفا* تصریح می‌کند که یک معنا از منفعت در همه علوم جاری است و آن تأثیر در کمال نفس (عقل بالفعل شدن) است و این معنا در رئوس ثمانیه موردنظر نیست، اما منفعت یک معنای دیگر هم دارد که به معنای تأثیر یک علم در تحقیق و اثبات مسائل علم دیگر است؛ این معنا، خودش دارای دو اطلاق است؛ نافع عام و نافع خاص. در نافع عام، علم منتفع می‌تواند اشرف، مساوی یا حتی ادون از علم نافع باشد؛ اما در اطلاق دوم، علم نافع نسبت به منتفع، اخس و ادون است و به عبارتی علم منتفع، غایت برای علم نافع است. فلسفه را نمی‌توان به این اطلاق (که تقریباً معادل خادم است) نافع دانست. علم نافع در معنای عام، سه قسم است گاهی علم نافع، اخس از علم منتفع است، گاهی مساوی و گاهی اشرف از آن. فلسفه نسبت به سایر علوم، نافع به معنای قسم سوم است (اشرف) که شیخ از آن با عناوین افاده، عنایت، ریاست و امثال آن یاد کرده است؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۷-۱۸)

منفعت فلسفه در این معنا به سه شکل است: «اثبات مبادی تصدیقی علوم جزئی (سایر علوم) و تبیین مبادی تصویری آن‌ها، تبیین مفاهیمی که نه موضوع مسائل یک علم‌اند و نه محمولی از مسائل آن». (همان: ۱۸)

این شق سوم در حقیقت مفاهیم عام و امور مشترکی هستند که در علوم مختلف استفاده می‌شوند ولی جزو مبادی تصویری آن‌ها نیستند، بلکه تحت عناوین مختلف مثلاً از جهت تشبیه از آن مفاهیم

استفاده می‌شود. از نظر ابن‌سینا حتی تبیین و توضیح این سخن مفاهیم هم باید در فلسفه مورد بحث قرار گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۴ و ۱۱۶ و ۱۳۳)

ملاصدرا بیان موجز ابن‌سینا را به صورت مفصل شرح و توضیح داده و تقریباً همان سخن شیخ را تکرار کرده است. او ذیل عبارت «فکما ان ذلک مبدأ لوجود تلک، فکذلک العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلک» که ناظر به وجه اشرف بودن فلسفه است می‌گوید: همانطور که وجود واجب تعالی مبدأ و علت سایر موجودات است، علم مربوط به آن هم (فلسفه اولی)، مبدأ و علت برای علوم دیگر است. (همان: ۷۹)

نقد و نظر

به نظر می‌رسد سخن تکمیلی ملاصدرا در وجه اشرف بودن فلسفه فقط با مبنای خود او قابل توجیه است نه بر مبنای شیخ. سخن شیخ را زمانی می‌توان پذیرفت که معلولات، وجود رابط نسبت به علت باشند که شناخت کامل معلول منوط به شناخت علت است، در حالی که آثار شیخ در خصوص نظریه وجود ربطی ساکت است؛ البته می‌توان بدون بحث وجود ربطی این‌گونه توجیه کرد که مراد شیخ از مبدئیت فلسفه، علت خارجی آن نبوده، بلکه منظور همان مبادی تصوری و تصدیقی برای سایر علوم است که در فلسفه اثبات می‌شوند و به همین جهت فلسفه اشرف از سایر علوم است. این توجیه با آنچه از منفعت فلسفه ذکر شد، قابل قبول تر به نظر می‌رسد.

۴-۲. مرتبت فلسفه

ابن‌سینا از دو جهت فلسفه اولی را افضل علوم و مقدم بر سایر علوم می‌داند؛ یکی از جهت شرافت خود آن بدین معنا که فلسفه تقدم بالشراف دارد و دیگری به جهت شرافت متعلق آن مثل واجب تعالی و علل عالیه. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۳)

از نظر ابن‌سینا فلسفه اگرچه ذاتاً مقدم بر تمام علوم است، اما به لحاظ زمان تعلم، مؤخر از طبیعیات و ریاضیات است؛ چرا که در فلسفه برخی از مسائل همچون حرکت و زمان به عنوان اصول موضوعه از طبیعیات یا ریاضیات اخذ شده‌اند، لذا بهتر است در مقام تعلم نسبت به فلسفه متقدم باشند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۹) به این تقدم ایراد گرفته شده که با توجه به اثبات مبادی علوم در فلسفه، مستلزم دور خواهد بود. شیخ پاسخ می‌دهد که مستلزم دور نیست؛ زیرا اولاً نه همه مسائل طبیعی و ریاضی متوقف بر فلسفه‌اند و نه همه مسائل فلسفه نیازمند مبادی طبیعی یا ریاضی هستند تا دور لازم آید. ضمن اینکه همان مقدار مسائل طبیعی که در فلسفه مبدأ واقع می‌شوند غیر از مسائلی هستند که در علوم طبیعی مبدأند و بالعکس، لذا دور لازم نیست؛ ثانیاً ممکن است برخی از مسائل علم در براهین خود از مقدمات بدیهی استفاده کنند نه اصول موضوعه، لذا مستلزم دور نخواهد بود. ثالثاً منظور از مبدأ، مبدأ حقیقی نیست که علت شیء را بیان کند بلکه مبدأ مجازی است. (همان)

البته ابن‌سینا در ادامه سخنان فوق برخلاف نظر اولش تأکید می‌کند که فلسفه ذاتاً و فی‌نفسه از هر جهت مقدم بر سایر علوم بوده و مطلقاً نیازی به علوم دیگر ندارد. بلکه ضعف و عجز انسان از اقامه

برهان لمی و سیر از علت به معلول در مسائل فلسفی موجب تأخر از سایر علوم شده است و اگر چنین عجزی نبود این تأخر هم لازم نبود. (همان)

ملاصدرا معتقد است که تأخر فلسفه از طبیعیات و ریاضیات در قیاس با انسان است نه در قیاس با خود فلسفه و فلسفه بالذات و بالشرف نسبت به تمام علوم تقدم دارد، اما به حسب وضعی متأخر است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۹) او افضلیت فلسفه را به نحو دیگری تفسیر کرده و معتقد است که فلسفه افضل علم است چون یقینی و غیر تقلیدی است و افضل معلوم است به جهت اینکه متعلق آن که واجب تعالی باشد افضلیت دارد؛ گویا افضلیت علم بی‌ارتباط با افضلیت معلوم است؛ اما در ادامه می‌گوید که افضل بودن یک علم یا به موضوع آن است یا به استحکام ادله آن و یا به جهت غایت و ثمره آن و چون هر سه وجوه در فلسفه جمع است، لذا افضل علوم است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۹)

ملاصدرا در خصوص وجه تقدم ریاضی، ضمن تأیید نظر ابن‌سینا شبهه‌ای مقدر مطرح می‌کند که هدف از تعلم فلسفه، شناخت خدا به‌عنوان اشرف معلومات است پس شناخت صنع و فعل او، هدف اصلی فلسفه نیست؛ بعد خودش پاسخ می‌دهد که چون ذات واجب بسیط و بدون حد و برهان است، در نتیجه جز به شهود قلبی یا از طریق آثار و افعال قابل شناخت نیست و راه اول جز به فنا‌ی ذاتی، ممکن نیست و فقط از طریق دوم یعنی مطالعه صنع الهی که منبعث از حاق ذات الهی است می‌توان خدا را شناخت و این شناخت هم‌تراز و هم‌پایه شناخت حدی است؛ ملاصدرا برای صحت تحلیل خود به سخنی از شیخ در حکمت مشرقیه استناد می‌کند که گفته است: «قال الشيخ فی الحکمة المشرقیة إن بعض البسائط یوجد لها لوازم یوصل الذهن بصورها إلى حاق الملزومات و تعریفاتھا لا یقصر عن التعریف بالحدود هذا کلامه... فالعلم به هو الغرض الأقصى». (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۰-۸۱)

نقد و نظر

با دقت در سخنان ملاصدرا پیداست تا جاییکه توانسته بر اساس مبانی مشاء از اصل سخن ابن‌سینا دفاع کرده است. البته بر سخن شیخ در رفع شبهه دور، این اشکال وارد است که اگر بعضی از مبادی طبیعیات در فلسفه اثبات شوند و بعضی از مبادی فلسفه هم در طبیعیات، در اینصورت این دو علم در عرض هم می‌شوند و نباید بین آن‌ها تقدم و تأخری در مقام تعلم قائل شد، اگر فقط مبادی فلسفه در طبیعیات اثبات می‌شد، ولی هیچ مبدأ طبیعی در فلسفه اثبات نمی‌شد، در آن صورت فلسفه متوقف بر طبیعیات می‌شد و تأخر فلسفه هم قابل توجیه بود، درحالی‌که این‌گونه نیست. به نظر می‌رسد همان‌طور که خواجه‌نصیر در شرح اشارات گفته است بهترین توجیه برای تقدم طبیعیات و ریاضیات بر فلسفه اولی ملاحظه شرایط متعلم در ابتدای یادگیری است؛ یعنی ذهن ابتدا با طبیعیات و سپس ریاضیات آشنا می‌شود و درنهایت مستعد درک مفاهیم فلسفی می‌گردد. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۷)

البته برخی هم معتقدند که فراتر از توجیه خواجه می‌توان گفت: فلسفه صرفاً متکی بر بدیهیات اولیه و وجدانیات است و قوام امور فلسفی به تعقلی بودن آن است و طرح اموری غیر فلسفی مثل فلکیات در فلسفه خدشه‌ای به فلسفه وارد نمی‌کند؛ چون اولاً این مسائل، مسائل اصلی فلسفه نیستند، ثانیاً این‌گونه

اصول موضوعه باهدف تعلیمی و به نحو قضیه شرطیه در فلسفه مطرح بوده‌اند و چنانچه بعداً کذب آن قضایای طبیعی آشکار شود ضرری به فلسفه نخواهدزد. (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۷) به نظر نگارنده این توجیه با دیدگاه نهایی شیخ که فلسفه را مطلقاً مقدم دانسته و تأخرش را امری عرضی دانسته بود همخوانی بیشتری دارد.

نتیجه‌گیری

حاصل سخن این‌که هردو فیلسوف «فلسفه اولی» را از اقسام حکمت نظری می‌دانند ولیکن ابن‌سینا گاهی حکمت نظری را چهارقسم نموده و «الهیات» را در عرض «فلسفه اولی» گمارده است و گاهی صراحتاً الهیات را جزئی از فلسفه اولی دانسته است؛ اما ملاصدرا «فلسفه اولی» را جدا از «الهیات بالمعنی الاخص» تلقی نموده است. همچنین هردو حکیم، موضوع فلسفه اولی را «موجود بماهو موجود» یا «وجود بماهو وجود» دانسته‌اند که تصوراً و تصدیقاً بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و غیرقابل اثبات عنوان شده است؛ با این‌حال ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا بر بداهت مفهوم وجود دو برهان اقامه کرده است. از سه دلیل ملاصدرا بر موضوعیت «موجود بماهو موجود» برای فلسفه اولی دو دلیل با اندکی تسامح با دلایل شیخ‌الرئیس مشترک و یکسان است.

در بحث مهم مفهوم عرض ذاتی ملاصدرا ضمن تأیید نظر ابن‌سینا، عروض بی‌واسطه محمول بر موجود بما هو موجود را معیار و ملاک تشخیص عوارض ذاتیه می‌داند. از آنجا که فلسفه اعم العلوم است طبق نظر ابن‌سینا هیچ علم دیگری متکفل تبیین مبادی آن نیست، بلکه مبادی سایر علوم نیز به فلسفه ختم می‌شود. ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را عوارض موجود بماهو موجود توصیف می‌کند. ملاصدرا در ایضاح سخن شیخ این مفاهیم را صفات ذاتی ذوات مختلف الوجود دانسته و بر اساس نظریه وجود رابط معتقد است که مفاهیم یا مقولات ثانی فلسفی نه معدودند و نه وجود فی‌نفسه دارند، بلکه دارای وجود ربطی‌اند که بهره‌ضعیفی از وجود دارند ولی وجودشان همان وجود موضوعشان است. ابن‌سینا فقط تقسیمات اولیه وجود را از مسائل فلسفی می‌شمارد نه تقسیمات ثانویه را. این بدان معنی است که لازم نیست همه مسائل فلسفی از عوارض ذاتیه موجود بحث کنند. ملاصدرا نیز عوارض ذاتی وجود را در کنار اثبات جمیع حقایق وجودی، اثبات مقولات و اثبات علل عالیه، در شمار اقسام مسائل فلسفی ذکر می‌کند. درحالی‌که این اشکال هم بر شیخ و هم بر ملاصدرا وارد است که در همه مسائل یک علم باید از عوارض ذاتیه موضوع بحث کرد.

ملاصدرا همچون ابن‌سینا معتقد است که منفعت فلسفه به دو معناست. یک، تأثیر آن در کمال نفس و دوم تأثیر آن در تحقیق و اثبات مسائل علوم دیگر. نافع بودن فلسفه بدین معناست که فلسفه اشرف از علم منتفع است نه مساوی یا اخس از آن. منفعت فلسفه برای علوم دیگر در اثبات مبادی تصویری و تصدیقی و تبیین مفاهیمی است که نه موضوع مسائل علم‌اند نه محمول مسائل آن. بعلاوه، ابن‌سینا فلسفه را به جهت شرافت خود و شرافت متعلقش افضل و مقدم بر سایر علوم می‌داند ولی آن را به لحاظ تعلم مؤخر از طبیعیات و ریاضیات می‌شمارد. ملاصدرا افضل بودن فلسفه را ناشی از یقینی و غیر تقلیدی

بودن و افضلیت معلوم آن دانسته است، از نظر او تأخر فلسفه از طبیعیات و ریاضیات صرفاً در قیاس با انسان است نه در قیاس با خود فلسفه. این بدان معنی است که فلسفه بالذات و بالشرف نسبت به همه علوم مقدم است هرچند به حسب وضع متأخر باشد.

نحوه خوانش ملاصدرا از ابن‌سینا در خصوص رئوس ثمانیه یکدست نبوده است؛ در مواردی عیناً نظرات شیخ را بدون دخالت دادن مبانی حکمت متعالیه با تقریری روان توضیح داده یا نقل قول نموده است. در برخی موضوعات اگرچه کاملاً هم‌نظر بوده‌اند، اما هیچ‌گونه استنادی به آراء شیخ نداشته است. در مواردی نیز عدم توجه به مجموع نصوص شیخ، نقد وی را قرین خطا و اشتباه نموده بود. البته در برخی موارد هم در جهت تأیید سخن ابن‌سینا توجیه بهتری ارائه کرده است.

با این حال و با توجه به فراوانی و گستره نقد و تعلیقات ملاصدرا، در مجموع می‌توان گفت: وی در حیطه رئوس ثمانیه خوانشی سینوی از آراء شیخ داشته و تلاش نموده مبانی فلسفی خود را دخالت ندهد. تحلیل دقیق این دو مورد نیز نشان می‌دهد کلمات ابن‌سینا ظرفیت تبیین برخی از آراء حکمت متعالیه را به صورت بالقوه داراست ولی ضیق دستگاه مفهومی حکمت مشاء به دلیل ضعف واژگان و نارسایی مفاهیم، چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد. بی‌تردید، قوت استدلالی و برهانی فلسفه ابن‌سینا در کنار غنا و ظرافت و دقت واژگانی و برخی از آموزه‌های حکمت متعالیه ظرفیت و میراث فلسفی گران‌سنگی را در اختیار اندیشه‌وران مسلمان معاصر قرار می‌دهد تا بتوانند با صاحبان نظام‌های فلسفی و مابعدالطبیعی دیگر وارد گفتگوی فلسفی ثمربخش شوند.

References

- Aristotle (1998) *Metaphysics*, trans. Sharaf al-Din Khorasani, Tehran, Hekmat [In Persian].
- Fanai Ashkevari, Mohammad (2012) *Islamic Philosophy and Mysticism in Confronting the Challenges*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute [In Persian].
- Fayyazi, Gholamreza (2016) *Research Papers in Islamic Philosophy*, Composition by Sayed Mohammad Mehdi Nabavian, Qom, Islamic Wisdom Publications [In Persian].
- Firouzjaei, Yarali Kurd (2014) *Wisdom of Masha*, Qom, The Supreme Council of Islamic Philosophy.
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1326 AH) *Tasse Rassail*, Cairo, Dar Al-Arab.
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1404 AH) *Healing Logic*, Research by Ebrahim Madkour, Qom, Ayatollah Al-Marashi Library.
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1404 AH) *Healing Natural*, Research by Saeed Zayed and ..., Qom, Ayatollah Al-Marashi School.
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1405) *Logic of the Masbryqin*, Qom, Ayatollah Al-Marashi School.
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1980) *Ayoun al-Hikmat*, Introduction and Research by Abdurrahman Badavi, Beirut, Dar al-Ghalam.
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1984) *Al-Mabdaa and Al-Ma'ad*, by the Efforts of Abdullah Noorani, Islamic Studies Institute, Tehran [In Persian].

- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (2002) Research by Mojtaba Zarei, *Alesbarat and Altanbihat*, Qom, Bustan Ketab [In Persian].
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (2004) *Theology of Al-Shafa*, Investigation and Pendency by Hamed Najj Esfahani, Association of Cultural Works [In Persian].
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (2012) *Healing Reasoning*, trans. Mehdi Ghavam Safari, Tehran, Islamic Culture and Ideology Research Center [In Persian].
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (2012) *Rasayl Collection*, trans. Seyyed Mahmoud Taheri, Qom, Ayat Eshragh Publications [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah (2007) *Rahigh Makbtom*, Adjusted by Hamid Parsania, Qom, Esra Center Publishing House [In Persian].
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2007) *Explanation of Healing Theology*, Qom, Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute [In Persian].
- Misbah Yazdi, Mohammad Tagh (2005) *Explanation of Healing Reasoning*, Qom, Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim (1975) *Al-Mabdaa and Al-Ma'ad*, Corrected by Seyyed Jalaeddin Ashtiani, Tehran, Society of Wisdom and Philosophy [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim (1981) *Al-Shavahed Al-Robobeih, Correction and Pendency of Seyyed Jalaluddin Ashtiani*, Mashhad, Al-Markaz Al-Jamei Lehnshar. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim (2008) *Al-Mazabir Alabiya, Introduction and Correction and Pendency of Seyyed Mohammad Khamenei*, Tehran, Islamic Wisdom Foundation of Sadra. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim, (2003) *Pendency on Healing Theology*, Corrected by Najafgholi Habibi, Tehran, Sadra Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammed ibn Ibrahim (1981) *Al-Hikmah al-Muta'lieb fi Al-Asfar Al-Aghlieh Alarbaeb*, Beirut, Dar al-Ahia Altarath. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1422 AH) *Describing Al-Hedayah Al-Athiryah, Beirut*, Al-Tarikh Al-Arabi Institute.
- Tusi, Khaje Nasir-al-Din (1996) *Explanation of Alesbarat and Altanbihat ma'a al-Mohakemat*, Qom, Al-Balaghah publishing [In Persian].