

اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است

نه ملاصدرا

مهدی قوام صفری^۱

چکیده

اشکال معروف وجود ذهنی، برخلاف تصویری که پس از صدرالمتألهین رایج شده برای ابن سینا آشنا بوده است؛ او نه تنها این اشکال را مطرح می‌کند بلکه حتی پاسخی روشن به آن در پیش می‌نهد. این پاسخ، در حقیقت همان پاسخی است که قرن‌ها بعد صدرالمتألهین با توسل به تفکیک میرداماد در دو گونه حمل شایع صناعی و حمل ذاتی اولی از یکدیگر، و بدون ارجاع به شیخ الرئیس، مطرح کرده است. همچنین پاسخ ابن‌سینا، برخلاف تصور ملاصدرا، نه تنها همه وجوه اشکال را کفایت می‌کند، بلکه پاره‌ای از ایرادهای پاسخهای بعدی را، که در اثر غفلت از هویت وجود ذهنی رخ می‌نمایند، با روشن سازی معنای آمدن ماهیت به ذهن هنگام علم به امری خارجی، و از راه روشن سازی معنای عین و اعیان، از میان برمی‌دارد.

کلید واژه‌ها: وجود ذهنی، اشکال وجود ذهنی، عین، ذهن، حکایت، حمل ذاتی اولی، حمل شایع صناعی.

طرح مسأله

هدف این مقاله روشن سازی تاریخ پیدایش مسأله اشکال وجود ذهنی و به ویژه راه حلی است که امروزه به مثابه راه حل مقبول آن درآمده است.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

بیان کسانی که اشکال معروف وجود ذهنی و پاسخهای متفکران به آن را بررسی کرده‌اند، به گونه‌ای است که گویا نخستین پاسخی که برای این اشکال پیشنهاد شده است پاسخ فخر رازی است. برای نمونه، مطهری در شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ۲۸۱/۹) و محمد تقی آملی در شرحش بر منظومه (ص ۱۰۲) می‌گویند که فخر رازی برای از میان برداشتن این اشکال اصل وجود ذهنی را منکر شد. این در حالی است که فخر رازی در مباحث المشرقیة (۴۵۸/۹) پس از توصیف این اشکال با تعبیر «شک قوی» و تقریر آن عیناً خلاصه‌ی پاسخ ابن سینا را تکرار می‌کند و به هیچ وجه اصل وجود ذهنی را منکر نمی‌شود. عجیب است که این واقعیت به چشم نیامده است!

عجیب‌تر اینکه پاسخ صدرالمتألهین به این اشکال را، که بر پایه تفکیک دو نوع حمل عرضی (شایع صناعی) و حمل اولی ذاتی پیشنهاد می‌شود، بهترین پاسخ ممکن برای آن دانسته‌اند و مثلاً مطهری گفته است (همان، ۲۸۶): «نظریه دیگر در باب وجود ذهنی که تاکنون نظریه‌ای روی نظریه او نیامده است. نظریه صدرالمتألهین است که گفته است: بِحَمَلِ ذَاتِ صُورَةٍ مَقُولَةٍ». در حالیکه این پاسخ در واقع همان پاسخی است که ابن سینا در الهیات شفا، البته بدون توسل به تفکیک این دو نوع حمل و با زیادت‌ی که خواهیم دید، آورده و پس از او شاگردش بهمنیار در التحصیل (مابعدالطبیعه، ۴-۱۰۴) آن را تلخیص کرده است.

ملاهادی سبزواری در شرح منظومه حکمت (ص ۶۰) می‌گوید که این اشکال مطرح در باب وجود ذهنی «عقل‌ها را حیران و فهمها را سرگردان کرده، و هر کسی راه فراری برگزیده است»؛ اما حقیقت اینست که ابن سینا که مشکل را ظاهراً برای نخستین بار تقریر کرده، پاسخ واضح و قانع‌کننده آن را نیز در پیش نهاده است، و غفلت این بزرگان از این واقعیت به نظر می‌رسد که بیشتر مایه حیرت است تا اصل وجود اشکال.

۱- اشکال وجود ذهنی

ابن سینا فصل هشتم مقاله سوم الهیات شفا را تحت عنوان «فی العلم و انه عرض» منعقد می‌کند، و در آغاز آن می‌گوید که در باب علم اشکالی وجود دارد. البته او واژه «شبهه» را به کار می‌برد، که احتمالاً آماده بودن پاسخ آن نزد ابن سینا را نشان می‌دهد. صورت

اشکال چنین است: شاید کسی بگوید: «علم عبارتست از اکتساب صورتهای مجرد از ماده موجود این صورتهای جواهرند یا صورتهای اعراض. اگر صورتهای اعراض، اعراض باشند، پس صورتهای جواهر چگونه اعراضند؟ چرا که جوهر، ذاتاً جوهر است، پس ماهیت آن جوهر است و البته در موضوع نیست، و ماهیت جوهر، خواه به ادراک عقل از آن نسبت داده شود خواه به وجود خارجی، یکسان محفوظ است» (ص ۱۴۰).

چون شیخ در صدد اثبات عرضی بودن علم است و چون به عقیده او به هنگام علم به یک جوهر، صورت علمی آن نیز، که به نحو مجرد از ماده در نزد عقل عالم حاضر می شود، ماهیت جوهر را دارد، یعنی وجود ذهنی یک جوهر نیز همان ماهیتی را دارد که آن جوهر در عین و خارج دارد، این اشکال پیش می آید که چگونه وجود ذهنی (یا به تعبیر شیخ، وجود عقلی) جوهر، از آن حیث که علم است، عرض است؟

اشکال بر سه پیش فرض مبتنی است: (۱) به هنگام علم به یک چیز، صورت علمی آن در ذهن تحت همان مقوله ای واقع است که آن چیز در خارج تحت همان مقوله است. (۲) وضع وجودی صورت علمی در قیاس با نفس عالم از باب عرض، آن هم کیف نفسانی است. شیخ در مورد (۲) تردید ندارد و اما در مورد (۱) توضیحی می آورد که بی سابقه است.

این نکته نیز باید مدنظر باشد که اشکال را می توان به مقولات عرضی نیز تعمیم داد زیرا هر چه در عالم اعیان تحت هر مقوله عرضی باشد، صورت علمی آن از مقوله کیف نفسانی است. اما شیخ اشکال را به مقولات عرضی تعمیم نمی دهد زیرا روشن است که پاسخ اشکال مربوط به صور علمی جواهر خارجی را به آسانی می توان در باب صور علمی اعراض خارجی تعمیم داد. شیخ در واقع قوی ترین صورت اشکال را تقریر کرده است.

(۳) پیش فرض دیگری که اشکال وجود ذهنی بر آن مبتنی است، اما در تقریر اشکال ظاهر نشده، قول به تباین بالذات مقولات دهگانه با یکدیگر است. شیخ درباره این مطلب در فصل ششم مقاله اول، و فصل اول مقاله دوم مقولات شفا کامل بحث کرده است. او در اولی این عقیده را ابطال می کند که چیز واحدی ممکن است از جهتی جوهر

و از جهت دیگر عرض باشد، و در دومی به طور کلی تأکید می‌کند: «اجناس عالی فصل مقوم ندارند به کل ذاتاً از یکدیگر جدابند» (مقولات شفا، ۵۵).^۱

۲- پاسخ اشکال وجود ذهنی

۲-۱- شیخ ابتدا تأکید می‌کند که معنای ماهیت جوهر اینست که در اعیان در موضوع نباشد، و جواهر معقول، یعنی جواهری که در ذهن (عقل) صورت علمی دارند و معقولند، نیز همین وصف را دارند زیرا شأن آنها نیز اینست که اعیان در موضوع نیست؛ اما از این جا بر نمی‌آید که «در موضوع بودن» در حد وجود جوهر در عقل نیز اخذ شده باشد، یعنی حد جوهر این نیست که در عقل (ذهن) در موضوع نباشد بلکه «حد آن اینست که خواه در عقل باشد خواه نباشد، وجودش در اعیان در موضوع نیست» (الهیات شفا، ۱۴۰).

حکم جوهر ذهنی و عینی واحد است و بدین ترتیب که این جوهر هر گاه در اعیان موجود شود احتیاجی به موضوع ندارد، و این وصفی است که هم جوهر عینی به آن متصف است هم جوهر ذهنی.^۲

۱. شیخ در توضیح این مطلب در مقولات شفا می‌فرماید (ص ۷۸-۷۷): فینبغی ان تعلم ادلاً ان ظنون هولاء المتخلفین بان الشئ یدخل فی مقولات شتی ظنون فاسدة، و ذلك ان لكل شئ ماهيةً و ذاتاً واحدهً، و ان كانت له اعراض شتی. و يستحيل ان تكون الماهية و الذات الواحدة من حيث هی تلك الذات و الماهية تدخل فی مقولة ما و فی مقولة اخرى لیست هی، لانها ان تقوم فی ذاتها بأنها جوهر متنع ان تقوم بأنها لیست بجوهر. فان دخلت فی مقولة بذاتها و دخلت فی اخرى بالعرض، فلم تدخل فی الأخری دخول النوع فی الجنس، لان الامر الذی بالعرض لا یقوم جوهر الشئ، و مالا یقوم جوهر الشئ لایكون جنساً له، و ما لایكون جنساً للشئ لایكون مقولةً تشتمله (نک: همان، ۱۵۶).

۲. در مقولات شفا می‌گوید (ص ۹۴): «فالانسان انما هو جوهر لانه انسان، لانه موجود في الأعیان نحواً من الوجود» سپس چند سطر بعد اضافه می‌کند (ص ۹۵): «فان الأشخاص فی الاعیان جواهر؛ و المعقول الكلي ایضاً جوهر، اذ صحیح علیه انه ماهية حقا فی الوجود فی الاعیان ان لا تكون فی الموضوع، لیس لانه معقول الجوهر، فان معقول الجوهر ربما شكك فی امره فظن انه علم و عرض؛ بل كونه علماً امر عرض لماهيته، و هو العرض، و اما ماهيته فماهية الجوهر، و المشارك للجوهر بماهيته جوهر». این مطالب بسیار روشنگر است، و در حقیقت پاسخ شیخ در برابر مشکل وجود ذهنی از این جا بر می‌خیزد (نک: الهیات شفا، ۱۴۲).

شیخ برای روشن تر شدن مطلب دو مثال می آورد. مثال اول، حرکت است. ماهیت حرکت اینست که «کمال امر بالقوه» است. بدان معنا که حرکت در اعیان دارای این وصف است، اما هر گاه کسی حرکت را تعقل کند و ماهیت آن در ذهن بیاید، باز همین وصف را خواهد داشت، زیرا مفهوم از وجود ذهنی حرکت اینست که حرکت ماهیتی است که «در اعیان کمال امر بالقوه است»، پس ماهیت حرکت در عین و در عقل یکسان است: در هر دو به این معناست که ماهیتی است که در اعیان کمال امر بالقوه است (همان، ۱۴۱).

مثال دوم، آهن رباست. هنگامی که کسی می گوید حقیقت آهن ربا اینست که آهن را جذب کند، و هر گاه آهن ربا در دست انسان باشد و دست را جذب نکند ولی هر گاه نزدیک آهن باشد و آن را جذب کند، نمی توان نتیجه گرفت که حقیقت آهن ربا در کف دست و نزد آهن مختلف است، زیرا این وصف بر آهن ربایی که در کف دست است نیز صادق است که هر گاه مقارن آهن ربا باشد آن را جذب می کند. در کف دست در اینجا به منزله عقل (ذهن) است و وجود آهن ربا در کف به منزله وجود ذهنی اوست و از این جا می توان وضع ماهیات اشیاء در ذهن را درک کرد (همانجا).

۲-۲- فرق ذهن و عین، از دیدگاه ابوعلی سینا، در اینست که «مراد از عین، آنست که هر گاه جوهر در آن حاصل شد، فعلها و احکامش از او صادر شود» (همان، ۱۴۰). بنابراین کسی نمی تواند بگوید نفس انسان نیز خود از اعیان است و مثلاً جوهر در آن نیز نباید در موضوع باشد زیرا نفس هر چند خود عینی از اعیان باشد، در مقابل عالم خارج و با لحاظ مسأله حکایت از آن، دیگر عینی از اعیان نیست. ترتب آثار نشان عینیت است و شیخ این را معیار عینیت می داند.

پس هر گاه گفته شود که به هنگام علم به چیزی خارجی، ماهیت آن در ذهن پدید می آید، نباید تصور شود که آن ماهیت در ذهن نیز دارای آثار خارجی است. بلکه آن سخن باید به این صورت فهمیده شود که به هنگام علم به چیز خارجی «معنای ماهیت آن نه ذات آن» در ذهن می آید (همان، ۱۴۳). مقصود شیخ از «معنای ماهیت»، اثری است از چیز خارجی در ذهن که از آن چیز «حکایت» می کند. او می نویسد: خود چیزهای خارجی به ذهن (عقل) ما منتقل نمی شوند، و اگر کسی معتقد شود که خود این چیزها به نفس ما می آیند اعتقادش باطل و خرافه است، «بلکه آنچه از آنها در ذهن ما

موجود می‌شود آثاری است که ناچار از آنها حکایت می‌کند و این علم ماست» (همان، ۱۴۴).

۲-۳- بر کلمات اخیر از این جهت تأکید کردیم که در پاسخ شیخ به اشکال مورد بحث نقش محوری دارند. آنچه در ذهن پدید می‌آید، خود امر خارجی نیست بلکه آثاری از آنست که از آن حکایت می‌کند، یعنی به تعبیر شیخ معنای ماهیت امر خارجی است. شیخ در اینجا نه تنها پاسخ اشکال را آماده کرده، بلکه بیان او زیادتی نیز دارد و آن اینست که نسبت وجود ذهنی شیء با وجود عینی آن نسبت حاکی با محکی، یا نسبت عدم ترتب آثار با ترتب آثار است نه اینهمانی. بنابراین اشکال از میان برمی‌خیزد: وقتی نسبت، اینهمانی نبود طلب جوهر بودن وجود ذهنی مربوط به جوهر خارجی خواسته‌ای نابجاست. وجود ذهنی می‌تواند عرض باشد، اما از جوهری حکایت کند؛ همچنان که می‌تواند کیف نفسانی باشد، اما از کم خارجی یا کیف خارجی یا هر نسبت عرضی خارجی دیگر حکایت کند. وجود ذهنی معنای ماهیت وجود خارجی است نه خود ماهیت وجود خارجی، به همین سبب بین این دو نسبت حکایت برقرار است. از این معنای ماهیت، بعدها به ماهیت تعبیر می‌کنند و می‌گویند به هنگام کسب علم به چیزی ماهیت آن به ذهن می‌آید، آنگاه اشکال مورد نظر سر برمی‌آورد. بیان دقیق شیخ مفهوم «آمدن ماهیت به ذهن» را به کمک تعبیر «معانی ماهیت‌ها» و «حکایت» کاملاً روشن می‌سازد. بر فیلسوفان پوشیده نیست که این بیان شیخ تا چه اندازه دقیق و راه‌گشاست.

ایراد صدر المتألهین

شگفت‌انگیز است که صدر المتألهین این بیان را، به رغم آنکه نکته به نکته تلخیص می‌کند، دارای اشکال می‌بیند و درباره آن می‌نویسد (شرح الیهات شفا، ۵۷۳/۱): «آنچه شیخ ذکر می‌کند هر چند اشکال را صرفاً در باب عرض بودن علم به جوهر از میان بر می‌دارد، ولی واجب است که علم به هر مقوله از آن مقوله باشد بنابراین از تعقل جوهر لازم می‌آید که صورت عقلی جوهر هم جوهر باشد هم کیف، و همین طور صورت کم در عقل هم کم باشد هم کیف، و همین طور در تعقل اعراض غیر از کیف، پس اجتماع دو

مقوله در ماهیت واحد لازم می‌آید.»

هیچ نکته اضافی در تقریر صدرالمتألهین وجود ندارد. بیان او در واقع تفصیل همان اشکال است و پاسخ آن نیز پاسخ همان اشکال، و جواب شیخ از همه اینها کفایت می‌کند. به طور مثال، می‌توان پاسخ شیخ را در باب علم به کم این گونه تقریر کرد: وقتی مقدار را درک می‌کنیم، معنای ماهیت آن به ذهن می‌آید و این معنا از مقدار به اصطلاح خارجی حکایت می‌کند، پس وجود ذهنی مقدار، دیگر خود مقدار نیست بلکه از کیفیات نفسانی است، کیفیتی که معانی کمیت را مفهوم می‌کند، یعنی از کمیت حکایت می‌کند. در اینجا به هیچ روی «اجتماع دو مقوله در ماهیت واحد لازم» نمی‌آید؛ در مورد سایر مقولات نیز همین طور.

علاوه بر این، شیخ در باب «اجتماع دو مقوله در ماهیت واحد» با ذکر جوهر و عرض می‌گوید (الهیات شفا، ۱۴۲): «ما نیز این را منع کرده‌ایم که ماهیت چیزی در اعیان یک بار عرض باشد و بار دیگر جوهر، تا اینکه در اعیان به موضوع محتاج باشد و در اعیان به موضوع محتاج نباشد، و این را منع نکرده‌ایم که معقول [یعنی صورت معقول] این ماهیات عرض باشند.» می‌توان عبارات شیخ را چنین نوشت: ما نیز این را منع کرده‌ایم که ماهیت چیزی در اعیان یک بار کم باشد و بار دیگر کیف، و این را منع نکرده‌ایم که معقول کم، یعنی صورت معقول کم، کیف باشد. اگر این طور بنویسیم پاسخ صدرالمتألهین را در واقع با کلمات خودش داده‌ایم، هر چند عبارات شیخ نیز، در نظر اهل فن، عیناً پاسخ ایرادی است که صدرالمتألهین بر شیخ می‌گیرد. اما با حیرت تمام درمی‌یابیم که او این پاسخ را در نمی‌یابد و پاسخهای افرادی مثل سید صدر (انقلاب ماهیت) صدرالمتألهین، (شرح الهیات شفا، ۵۷۳) و قوشچی (همان، ۵۷۵) را بررسی و نقد می‌کند. او سپس به راه حلی می‌پردازد که پیشنهاد خود اوست.

۳-۱. پاسخ صدرالمتألهین. صدرالمتألهین بعد از بررسی مشکل وجود ذهنی و نقد پاسخهای دیگران (بدون توجه به پاسخ شیخ) می‌کوشد پاسخ بهتری در پیش بنهد. او نخست بین دو گونه حمل شایع صناعی، یعنی حمل متعارف و حمل عرضی، و حمل ذاتی اولی تمایز قائل می‌شود (اسفار، ۴/۱-۲۹۲، شرح الهیات شفا، ۵۷۷). سپس می‌نویسد: «طبایع کلی عقلی از حیث معقولیت و کلیتشان تحت هیچ مقوله‌ای نیستند،

و از حیث وجودشان در نفس، یعنی از حیث حالت یا ملکه بودن در نفس، تحت مقوله کیف قرار می‌گیرند» (شرح الهیات شفا، همانجا، اسفار، ۱/ ۵-۲۹۴). این مطالب درست است اما به طور مستقیم ربطی به اشکال مورد نظر ندارد. فقط می‌پذیرد که علم از آن حیث که ملکه‌ای برای نفس انسان است تحت مقوله کیف درمی‌آید. سپس می‌گوید که تحت مقوله بودن مقتضی دو امر است: (۱) مفهوم مقوله در ماهیت موجودی که تحت آن مقوله است، مأخوذ باشد، به طور مثال وقتی می‌گوییم که سطح کم متصل قارّی است که فقط در دو جهت تقسیم‌پذیر است، مفاهیم «کم متصل» و «قارّ» و «تقسیم‌پذیری در دو جهت» به مثابه اجزای حد سطح اخذ می‌شوند. (۲) آثار مقوله بر آن مترتب باشد. پس «طبایع نوعی هر گاه در خارج به وجود بیایند و تشخص بیابند آثار ذاتیات آنها بر آنها مترتب می‌شود برای اینکه وجود عینی شرط ترتب آثار است، و هرگاه از حیث طبیعت و مفهومشان در ذهن به وجود بیایند، صرفاً حامل مفهومهای آن ذاتیات خواهند بود. بی آنکه آثاری بر آنها مترتب باشد آثار از آن وجودند نه از آن مفهوم. پس حاصل از مفهوم انسان (در ذهن) عبارتست از معنای حیوان ناطق به طور مجمل، اما نه حیوانی که آثار حیوانیت از قبیل بُعد بالفعل و مکان و حس و حرکت در ذهن بر آن مترتب باشد» (همان، ۵۷۹).

هر یک از کلمات و تعابیری را که در سخن صدرالمتألهین بر آن تأکید کردیم، می‌توان در پاسخ شیخ به اشکال وجود ذهنی دید. شیخ نیز، البته بدون توسل به تفکیک دو گونه حمل از یکدیگر و بدون داشتن اصطلاحات حمل شایع و حمل ذاتی اولی، عیناً همین پاسخ را داده بود. بنابراین پاسخ صدرالمتألهین به اشکال وجود ذهنی، تکرار پاسخ شیخ با اصطلاحات جدید است و هیچ نکته‌ای اضافه بر پاسخ شیخ ندارد. پس چرا او پاسخ شیخ را کامل نمی‌داند؟ نمی‌دانم.

این نیز اکنون باید دانسته شود که حتی تفکیک دو نوع حمل شایع و حمل ذاتی اولی، و حتی اصطلاحات مربوط به آنها، بر خلاف تصور شایع و همگانی، ابداع خود صدرالمتألهین نیست.

این تفکیک را میرداماد مطرح کرده و حتی اصطلاحات آن را نیز به کار برده است. او در تقویم الایمان (ص ۳۲۰-۳۱۹) نخست دو شأن وجود ذهنی مربوط به یک امر عینی را

از یکدیگر تمیز می‌دهد و می‌گوید که وجود ذهنی دو شأن دارد: نخست آنکه شاکله‌اش بر سیاق شاکله وجود عینی است، به طور مثال عدد چهار از این حیث در ذهن هم زوج است و انتزاع زوج بودن از او صحیح است. دوم، شأن آن به حسب قیاس با ذهن از حیث حصول انطباقی‌اش در آنست. از این حیث، دیگر نمی‌توان گفت که صورت علمی چهار در ذهن واقعاً متصف به زوجیت است، یا صورت حرکت در ذهن، واقعاً کمال ذهن است، همانطور که حرکت در عین کمال جسم است.» (همانجا). این تفکیک در واقع تلخیص تعلیم شیخ است و نکته‌ای اضافه بر آن ندارد.

سپس میرداماد در اوایل فصل پنجم تقویم الایمان به هنگام بحث درباره مقسم تصور و تصدیق، می‌پرسد که مقسم تصور و تصدیق، تصدیق است یا تصور؟ به تعبیر دیگر، آیا حمل تصدیق بر تصور انسان از تصدیق جایز است؟ پاسخ میرداماد است (ص ۳۳۷): «هرگاه کنه تصدیق تصور شود، در این صورت تصدیق بر تصور آن صرفاً به حمل اولی حمل می‌شود نه به حمل شایع». میرداماد برای روشن شدن مطلب، در ادامه این مثال را می‌زند که در تصور مفهوم جزئی نیز چنین است. مقصودش اینست که «جزئی» بر «مفهوم جزئی» به حمل ذاتی اولی حمل می‌شود نه به حمل شایع.

نتیجه

پاسخی که امروز به نام صدرالمتألهین و با ارجاع به تفکیک دو گونه حمل شایع صناعی و حمل ذاتی اولی از یکدیگر در باب مشکل وجود ذهنی معروف است عیناً پاسخی که رئیس ابوعلی سینا در الهیات شفا، پس از تقریر مشکل وجود ذهنی، تحت عنوان شبهه‌ای در علم، در پیش نهاده است. تفکیک دو گونه حمل از یکدیگر، که در اصل از آن میرداماد است، دقیقاً ناظر به روح تعلیم شیخ است. پاسخی که از آن تفکیک بر می‌آید البته هیچ نکته‌ای اضافه بر پاسخی که شیخ داده است، ندارد. علاوه بر این، نوع پاسخ شیخ و اصطلاحاتی که به کار می‌برد به روشنی نسبت وجود ذهنی با وجود عینی مربوط به آن را روشن می‌سازد و اساساً جایی برای طرح اشکال معروف وجود ذهنی باقی نمی‌گذارد. مسلماً اگر از اول به این نسبت توجه، و سخنان شیخ جدی گرفته می‌شد، مسأله وجود ذهنی هرگز «عقل‌ها را حیران و فهمها را سرگردان» نمی‌کرد.

کتابشناسی

- آملی، محمد تقی، درر الفوائد، تعلیقة علی شرح منظومه للسبزواری، قم، اسماعیلیان، بی تا.
- ابن سینا، الهیات شفا، تحقیق الادب قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ ق.
- همو، مقولات شفا، تحقیق الادب قنواتی و دیگران، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، سلسله دانش ایرانی، ۱۳۶۰ ش.
- الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۰ م.
- صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، صدر، ۱۳۸۲ ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، الزهراء، ۱۳۷۵ ش.
- میرداماد، محمد باقر، تقویم الایمان، تصحیح علی اوجبی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۶ ش.