

فرایند حصول شناخت آدمی در فلسفه صدرالمتهلین شیرازی

محمد رضا بلانیان*

مرتضی حاج حسینی**

چکیده

آیا با حذف عقل فعال به عنوان علت حقیقی افاضه صور ادراکی در فلسفه صدرالمتهلین شیرازی امکان یافتن راهکار دیگری برای تبیین فرایند حصول شناخت انسانی بر اساس مبانی موجود در این فلسفه وجود دارد؟ این مقاله نشان می‌دهد که علی‌رغم اختصاص صفحات زیادی از آثار صدرای به مسئله کیفیت حصول معرفت آدمی نسبت به موجودات جهان با محوریت واهب‌الصور به عنوان علت حقیقی این امر، اصول و مبانی خاص حکمت متعالیه ما را از آن تحلیل معیوب بی‌نیاز ساخته، و راهکار قابل قبول‌تر و ساده‌تری در اختیار ما می‌گذارد. این راهکار مبتنی بر اصول و نکته‌نظری‌های ابتکاری این فیلسوف هم‌چون؛ اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، نوع هويت وجودی انسان در حکمت متعالیه، اتحاد عالم و معلوم و نتایج آن و تقسیم علم به بسیط و مرکب است. ما نشان خواهیم داد که این مبانی ضمن این‌که گشودگی مراتب هستی را بر روی یک‌دیگر قابل دفاع می‌سازد، با تکیه بر حرکت اشتدادی وجودی انسان، فرایند حصول شناخت آدمی را به نحو موجهی تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عقل فعال، اصالت وجود، وحدت وجود، یگانه‌انگاری وجود انسان، اتحاد عالم و معلوم، علم بسیط.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) mohamadreza.balanian@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان mtzh.hosseini2006@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۴

۱. مقدمه

معضلات معرفت‌شناسانه‌ای که از فلسفه دکارت به بعد به واسطه سوپژکتیویسم حاصل از نگاه دوگانه‌انگارانه به انسان، در فلسفه غرب خود را نشان داد در قرن بیستم از روزنه‌ای به نام پدیدارشناسی سر بر آورد؛ این نهضت فلسفی بر آن بود که ما باید با تحقق عملی شعار جذاب «به سوی خود اشیا» خود را از آن مبانی و تفکرات متافیزیکی که باعث دردسرهای زیادی در فلسفه و خصوصاً در حوزه معرفت‌شناسی شده‌اند نجات دهیم. از جمله نتایج کاربست شعار مذکور تحقق فلسفه اگزیستانسیالیستی مارتین هایدگر آلمانی بود. او عامل دوری و فاصله‌گرفتن از «خود اشیا» را سیطره تفکر موجوداندیش و جدایی از اندیشه اصالت وجودی می‌دانست. مسلماً آشنایان به فلسفه می‌دانند که بین آنچه نزد این فیلسوف غربی قرن بیستم با عنوان اصالت وجود مطرح بوده با آنچه در فلسفه اسلامی متأخر به واسطه تأثیر ژرف صاحب حکمت متعالیه به این نام موسوم شده است، فاصله بسیار زیادی وجود دارد، اما این مانع از آن نیست که ما بتوانیم بحث این مقاله را با طرح یک سؤال در برابر حکمت متعالیه شروع کنیم. پرسش ما این است که «بازگشت به خود اشیا» در این نظام فلسفی چه تعبیری می‌تواند داشته باشد؟ به تعبیر بهتر آیا با افعال مبانی و اصول حکمت متعالیه می‌توان راهی به سوی «خود اشیا» گشود؟

۲. به سوی خود اشیا

بنابر آنچه در باب تقسیم علم به حصولی و حضوری در فلسفه اسلامی و من جمله حکمت متعالیه مرسوم بوده و است، اشیا و امور از حیث امکان حضور خودشان نزد انسان بر دو دسته‌اند: گروهی که به علم حضوری معلوم واقع می‌شوند، امکان حضورشان نزد انسان وجود دارد. اما گروه دوم که معلوم به علم حصولی هستند، فقط امکان حضور صورتشان نزد انسان وجود دارد. با این حال آیا صور ذهنی موجودات، خود موجودات هستند؟ بنابر ادعای نظریه وجود ذهنی، صور ذهنی و امور خارجی متحدالمایه و مختلف‌الوجود هستند. اما اتحاد ماهوی دو موجودی که دارای آثار وجودی متفاوت هستند چه معنی‌ای می‌تواند داشته باشد؟ ادعای نظریه وجود ذهنی نیز چیزی جز حصول خود اشیا در ذهن نیست. اما مستشکلین این نظریه با جدانگاری دو عرصه ذهن و عین و آثار وجودی موجودات این دو عرصه، چنین چیزی را ناممکن می‌شمارند. مطالعه و تحقیق در آثار صدرالمآلهین و شارحان و محققان فلسفه او دو راهکار برای برون‌رفت از مشکلات

نظریه انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی و فرایند حصول شناخت، فرا روی ما قرار می‌دهد که ما قصد داریم در این جا به طرح و ارزیابی آن‌ها پردازیم.

۱.۲ طرح نخست

راه نخست این است که علی‌رغم اختلاف آثار وجودی صور ذهنی با موجودات خارجی، عاملی که مشرف بر هر دو حوزه ذهن و عین است و صور کلی همه موجودات نزد او حاضر است می‌تواند انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود خارجی را تضمین کند. در این راهکار ذهن منطقی‌ای جدا از عین تلقی شده که به واسطه قوای ادراکی خود با خارج ارتباط برقرار می‌کند و با انطباق صوری از اشیای خارجی در آن از امور خارجی و چندوچون آن‌ها آگاه می‌شود. منتهی از آن‌جا که صور ذهنی موجودات دارای آثاری متفاوت از وجود عینی آن‌ها است این صور ذهنی علمی، مجرد و وجود عینی موجودات، مادی و جسمانی تلقی می‌شوند. به این ترتیب دیواری نفوذناپذیر بین ذهن و عین ایجاد می‌شود. از این رو راهکار موجودات مادی بیرونی را نمی‌توان علت حقیقی وجود صور ذهنی علمی مجرد دانست. پس علت حقیقی را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ علت حقیقی در این راهکار همان واهب‌الصور یا عقل فعال است که مشتمل بر جمیع صور موجودات عالم است. اما نقش موجودات مادی و جسمانی چیست؟ این‌ها فقط علت معده حضور صور ذهنی هستند. بنابراین، فرایند کسب علم حصولی نسبت به اشیا و موجودات بیرونی به این صورت است که واهب‌الصور نور علمی را در نفس مستعد می‌تاباند. منتهی به منظور این کار اسباب و معداتی لازم است. به همین دلیل گریزی از مفروض گرفتن وجود خارجی موجودات نیست. اگر هم سؤال شود که نقش نفس به عنوان فاعل شناخت در این میان چیست، جواب صدرایی این سؤال بنابر آن‌چه گذشت این خواهد بود که نفس بعد از افاضه اولیه صور و اشراق اولیه نور علمی توسط واهب، خود قدرت خلق و طرح افکنی پیدا می‌کند، به این صورت که به واسطه داشته‌های پیشین قادر است، صور موجود نزد خود را بر آن‌چه که به واسطه عمل ادراک حسی نزد او حاضر می‌شود طرح بیفکند و حکم به وجود صفتی در موصوفی یا محمولی در موضوعی کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۳؛ و همان، ج ۸: ۲۵۹).

مؤلفه‌های فرایند علم به محسوسات در این تفسیر پنج چیز هستند:

۱. واهب‌الصور که علت حقیقی افاضه صور علمی است؛

۲. نفس به عنوان ظرف مستعد برای صور علمی؛
۳. صور علمی افاضه شده از طرف واهب به نفس؛
۴. اندام و اعضای بدنی ادراک حسی؛
۵. وجود خارجی محسوسات.

براساس این تحلیل آنچه از ذوات اشیا که توسط قوه مدرکه انسان درک می شود صرفاً یک تجرید و انتزاع ذهنی از موجود مادی نیست، بلکه درک حقیقت اشیا است که در عالمی محیط بر عالم ماده، یعنی عالم عقول تحقق دارند (همان، ج ۹: ۹۹؛ و همان، ج ۳: ۳۶۶) بر اساس این تفسیر حصول علم نسبت به معلوم مشروط به چهار شرط است:

۱. مواجهه حواس با محسوس خارجی؛
۲. افاضه صور علمی توسط واهب؛
۳. نبود موانع ادراکی از قبیل ضعف یا نقص اعضای حسی یا موانع بیرونی؛
۴. فعالیت نفس و طرح افکنی آن بر موضوع معلوم.

مطابق این نظریه علت اصلی علم ما به اشیا اتحاد نفس با عواملی است که حقیقت همه اشیا در آنها مکنون است. وقتی این اتحاد به وقوع پیوست علم نفس به حقایق اشیا قطعی می شود و دیگر تردید در این که علم ما به اشیا مطابق با واقع آنها است باقی نمی ماند. مطابق این عقیده مبدأ تمام علوم، عالم قدس است. علم از عالم قدس و به تعبیر دیگر از عقل فعال به طور یکسان بر همه افاضه می شود؛ چراکه باب ملکوت و فیض الهی بر هیچ کس مسدود نیست. آنچه باعث تفاوت افراد در کسب علوم می شود، تفاوت استعدادهای نفوس آنها است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۶). به هر حال صدرالمتهالین وجود عقل فعال را با دو نقش معرفت شناختی ثابت می کند. یکی از جهت نیاز نفس برای خروج از مرحله بالقوه به مرحله بالفعل، و دیگری از جهت نیاز نفس به قوه ای که معلوماتش در آن ذخیره شوند (همان؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۲؛ همان، ج ۹: ۱۴۲ و ۳۶؛ و همان، ج ۳: ۵۰۸) از نظر او عملکرد عقل فعال مانند نقش خورشید است در چشم سالم. وقتی خورشید نباشد، هم چشم و هم مبصرات بالقوه هستند و با تابش خورشید، چشم و مبصرات بالفعل می شوند و چشم قادر به درک آنچه که در مقابلش است می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۶). البته این نوع توضیحات صدرا در مورد اثبات و نقش عقل فعال بسیار متأثر از ابن سینا است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۴-۳۵۲). در ارتباط با جایگاه وجودی عقل فعال ما در آثار صدرا شاهد انسجام رویه و وحدت نظریه او نیستیم. او گاهی عقل فعال را به عنوان

مرتبه‌ای از نفس معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۲۶ و ۴۶۱) و در مواردی دیگر از عقل فعال به عنوان موجودی مفارق و مستقل از نفس یاد می‌کند (همان: ۱۲۷؛ و همان ج ۹: ۱۴۰) و در مواردی هر دو دیدگاه را در کنار هم آورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۵؛ و ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۴۱-۱۴۰).

اما در خصوص این نحوه مواجهه با مسئله ارتباط سوژه و ابژه که نزد فلاسفه پیشین نیز معمول بوده است علاوه بر تمام سؤالات و اشکالاتی که از قدیم وجود داشته و دوگانگی‌ها و تشتت‌های موجود در کلام صدرا مشکل اصلی دیگری نیز وجود دارد^۱ و آن ناهم‌خوانی و ناسازگاری با مبانی خاص معرفت‌شناسی صدرایی ذکر شده، یا روشن نبودن جایگاه آن اصول و مبانی در چنین دیدگاهی است؛ اولاً ذهن و عین، و نفس و بدن به عنوان مناطق جداگانه‌ای از هستی لحاظ می‌شوند که جز از طریق اشراق عقل فعال که آن نیز در منطقه‌ای مشرف بر دو حوزه ذهن و عین، تحقق دارد، امکان اطلاع یکی از دیگری وجود ندارد. روشن است که این نگاه کثرت‌انگار و ماهیت‌مدار با اصالت وجود و وحدت وجود که از مهم‌ترین مبانی فلسفی صدرا است تعارض دارد. ثانیاً روشن نیست که نفس یا فاعل شناسا در فرایند کسب علم چه نقشی ایفا می‌کند. به نظر می‌رسد نفس در این تحلیل ابتدا به عنوان عامل منفعلی لحاظ می‌شود و آن‌گاه که در معرض تأثیر معدهات خارجی قرار گرفت با اشراق نور عقل فعال که آن هم خصیصه اشراق و پرتوافشانی را به طور ذاتی داراست، واجد خصیصه علم می‌شود. این‌جا ظاهراً نفس در مراحل ابتدایی کسب معرفت صرفاً محل صور افاضه‌شده از طرف عقل فعال تلقی می‌شود و صور حصول‌یافته در نفس به واسطه این افاضه هم‌چون اعراض و صفاتی برای نفس تصویر می‌شوند که در مراحل بعدی معرفت این امکان را برای نفس فراهم می‌کند که خود به واسطه آن صور عمل انشا و ابداع را انجام دهد. از این گذشته، نکته دیگری که در این تحلیل اثری از آن به چشم نمی‌خورد اعتقاد راسخ صدرا به وجودی بودن حقیقت علم و مساوقت علم و وجود است. چنان‌که یکی از شارحان حکمت متعالیه تذکر داده است معلوم نیست که فلسفه‌ای که علم را به عنوان یک حقیقت وجودی معرفی می‌کند، چه نیازی به عقل فعال به عنوان واهب‌الصور علمی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۷۷). البته باید توجه داشت که تحلیلی که گذشت، اگر از لحاظ عقلی و فلسفی قابل اثبات باشد، می‌تواند مشکل مطابقت ادراکات با معلومات عینی را حل کند، اما مشکل این‌جاست که اعتقاد به وجود عقل فعال به عنوان واهب‌الصور و آینه کلیه صور علمی، آن‌گاه که از زاویه عقل و منطق مورد توجه قرار گیرد، صرفاً در حد

یک فرض عقلی که بدون آن مشکل مذکور لاینحل می‌نماید، مطرح شده است. از طرف دیگر چنان‌که برخی از منتقدین گفته‌اند منشأ و مأخذ این نظریه هیئت بطلمیوسی است که با از بین رفتن آن نظریات مترتب بر آن نیز از میان رفته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، شماره ۲۰). صدرالمآلهین نیز بیش از آن‌که در اثبات عقلی وجود و کیفیت عملکرد چنین عاملی تلاش کند، اظهار داشته است که از راه توسل به درگاه پروردگار و تضرع و راز و نیاز فراوان به آن رسیده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۹۷ و ۹۶).

۲.۲. طرح دوم

اما آیا بدون فرض وجود واهب‌الصور راهی برای امکان انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی وجود دارد؟ به‌نظر می‌رسد فلسفه صدرای این امکان را فراهم می‌کند و اصول و مبانی خاص این فیلسوف ما را از چنین فرضی بی‌نیاز می‌کند. بر اساس تحلیل نخست چنان‌که گذشت آنچه انطباق ماهوی وجود ذهنی وجود عینی و در نتیجه شناخت نفس از موجودات عینی را میسر می‌سازد، عقل فعال و رابطه نفس انسان با آن است. اما به‌نظر می‌رسد در فلسفه ملاصدرا اصول و مبانی‌ای وجود دارد که با تکیه بر آن‌ها می‌توان بدون استعانت از فرضیه وجود عقل فعال از امکان وحدت ذهن و عین و انطباق وجود ذهنی و وجود عینی دفاع کرد. این اصول عبارت‌اند از:

اصالت وجود: براساس این اصل گرچه از موجودات عالم هستی دو حیثیت وجود و ماهیت انتزاع می‌شود، متن واقعیت را فقط یک چیز پر کرده است، و از آن‌جا که ماهیت، لاقضای نسبت به وجود و عدم است و در ذات خویش خارجیت و عینیت ندارد، وجود است که عین خارجیت و واقعیت بوده و ماهیت از اطوار و انحای موجودات انتزاع می‌شود و در ظل وجود، موجود است.

وحدت هستی: براین اساس حقیقت عینی وجود از وحدت حقه حقیقه برخوردار است و به نحوی سعی اطلاقی بسط یافته و به صورت الوان و حالات متفاوت خود را نشان داده است.

تشکیک در وجود: حقیقت اصیل وجود در عین حال که واحد است، کثیر هم است، منتهی به گونه‌ای که نه وحدتش صدمه‌ای به کثرتش می‌زند و نه کثرتش آسیبی به وحدتش می‌رساند. حقیقت وجود، خود را در مراتب متفاوتی آشکار می‌کند، مجردات، مادیات، وجود ذهنی، و وجود عینی از مراتب شدید و ضعیف وجود هستند.

تعلق جعل به وجود: هر معلولی نیازمند علت است و تمام موجودات معلول به واسطه جاعل و علت به وجود می‌آیند. آنچه متعلق جعل علت است، وجود معلول است. نه ماهیت آن. ماهیت از توابع جعل وجود قلمداد می‌شود. مثلاً علت تحقق انسان، وجود و هستی انسان را افاضه می‌کند، ماهیت انسان، در مرتبه بعد از مرتبه وجودی او انتزاع می‌شود.

هویت وجودی انسان در فلسفه صدرای: در لابه‌لای مسائل انبوهی که به طرز سستی ذیل این عنوان مطرح می‌شوند چهار مسئله ارتباط بیش‌تری با حوزه معرفت‌شناسی دارند:

۱. یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری حقیقت انسان؛

۲. ماهیت و چیستی نفس؛

۳. نحوه حدوث نفس؛

۴. کیفیت رابطه نفس با بدن.

برخی از حکیمان معاصر، آرای ملاصدرا در خصوص مسائل مذکور را مبهم دانسته و معتقدند رأی نهایی او در مورد یگانگی یا دوگانگی حقیقت انسان روشن و صریح نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۳۴۹)؛ شاهد این مدعا این است که ملاصدرا در موارد زیادی ادله و مبانی قائلان به دوگانگی نفس و بدن را پذیرفته (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۱۲ و ۲۶۰) و از طرف دیگر در مواردی از وحدت نفس و بدن و رابطه اتحادی آن دو سخن گفته است (همان، ج ۵: ۲۸۶).

او در ادله زیادی به سبک قدما، با تکیه بر دوگانگی احکام نفس و بدن، از قبیل ثبات نفس و تغییر و نقصان بدن، فقدان علم و آگاهی بدن و وجود آگاهی و ادراک نزد نفس و نبود حرکت ارادی برای بدن و وجود آن برای نفس و ضعف جسم به واسطه فقدان تفکر و قوت نفس به واسطه همین عامل، غیریت و دوگانگی نفس و بدن را نتیجه گرفته است (همان، ج ۸: ۲۹۵ و ۲۸۵ و ۲۸۴) و در مقابل با تکیه بر نکته‌نظرهای ویژه‌ای از عینیت و یگانگی نفس و بدن دفاع کرده است: تعلق ذاتی نفس به بدن و ذاتی دانستن اضافه نفسیت برای وجود نفس (همان، ج ۸: ۳۸۳) و تحلیل رابطه نفس و بدن در قالب اصطلاح ماده و صورت، «ان النفس صورة البدن و البدن ماده له» (همان، ج ۵: ۲۸۶) و اعتقاد به ذومراتب بودن حقیقت نفس و قول بر این‌که بدن مرتبه نازل نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۵) و اعتقاد به این‌که هر موجودی فعلیت واحدی دارد و کثرت و دوگانگی امکان تحقق و فعلیت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۳۵۵).

اما رأی اصلی و نهایی ملاصدرا در این باب چیست؟ اندک تأملی در خصوص مطالب پیش گفته کافی است تا دو فرضیه در مورد دیدگاه نهایی صدرا در باب نفس و رابطه آن با بدن ابطال شود. نخست قول به یگانه‌انگاری وجود انسان به این معنا که او حقیقت وجود انسان را یکی از دو جوهر جسم یا نفس معرفی کند و وجود دیگری را مورد انکار قرار دهد و دوم قول به تباین ذاتی و بینونت حداکثری این دو جوهر به این معنا که ضمن پذیرش غیریت و تباین ذاتی نفس و بدن قائل به وجود مستقل برای هر یک و تعامل دوجانبه آن دو باشد. در عوض ملاصدرا از رابطه اتحادی نفس و بدن سخن گفته و نسبت آن دو را نسبت امر متحصل به امر نامتحصل می‌داند: ان النفس لها تعلق ذاتی بالبدن و التركيب بينهما طبيعي اتحادی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۰۳) «فان النفس من حيث هی نفس هو بعینها صوره نوعیه للبدن و عله صوره لماهیة النوع المحصل النفسانی، و البدن بما هو بدن ماده لنفس المتعلقه به و عله ماده لئوع (همان).

روشن است که در این قبیل عبارات، تلویحاً دو نکته در مورد رابطه نفس و بدن وجود دارد؛ نخست وجود نوعی تفاوت بین آن‌ها و دوم تلاش برای توجیه این تفاوت به گونه‌ای که مانع ارتباط و تأثیر و تأثر متقابل آن‌ها نباشد. لذا از ارتباط نفس و بدن با عبارت ترکیب اتحادی در مقابل ترکیب انضمامی یاد شده است. تفاوت این دو نوع ترکیب در این است که در قسم اول هیچ‌یک از دو متحدین در وجود و لوازم وجود، مستغنی از دیگری نیست (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۵۶-۲۴۵)، در حالی که در دومی دو امر متحصل وجود دارد که اجزای حقیقی منحاز دارند و به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و تغییر و تبدیل یکی مستلزم تبدیل و تغییر دیگری نیست. با این توضیح روشن می‌شود که بدن به مثابه ماده مبهم‌الوجود و نفس به مثابه صورتی تلقی می‌شود که این ماده را از حالت ابهام درمی‌آورد و همان‌گونه که هر ماده و صورت دیگری به وجود واحد موجودند. نفس و بدن نیز اتحاد وجودی دارند.

اما برخی از شارحان حکمت متعالیه بر این مطلب ایراد گرفته‌اند که اگر بدن با نفس اتحاد وجودی داشته باشد، امکان ندارد که بدن مزبور مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد، در حالی که بدن، برخلاف قوای عاقله، خیال و حواس می‌تواند مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد. نمونه روشن این واقعیت، وجود بدن پس از مفارقت نفس است، همان بدنی که در حال حیات داریم پس از مرگ نیز وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۳۵۶).

اما روشن است که این اشکال بر اساس دیدگاه ملاصدرا کاملاً قابل پاسخ است؛ چراکه او تعلق به بدن را ذاتی نفس دانسته و بدن را نیز تا زمانی بدن می‌داند که با نفس در پیوند

باشد، اما پس از مفارقت نفس، بدن دیگر بدن نیست، بلکه جسمی است که صورت نوعیه دیگری یافته است، هرچند ممکن است در ظاهر با بدن قبلی مشابه باشد. خود ملاصدرا به همین صورت پاسخ این اشکال را پیش‌بینی کرده است:

«و الذی یبقی بعد النفس و مایجری مجراها فی نوعها علی الاطلاق لیس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲).

با این حال هرچند پاسخ فوق درست و پذیرفتنی می‌نماید، مسئله امکان ارتباط نفس مجرد و بدن مادی کماکان به قوت خود باقی است. چگونه چنین اتحادی ممکن است؟ چگونه می‌توان امری مجرد را به مثابه صورت امری مادی تلقی کرد؟ آنچه تاکنون به عنوان دیدگاه صدرا در باب نوع نسبت نفس و بدن طرح شد، پیشرفتی را نسبت به دیدگاه ارسطو و پیروانش در این زمینه، نشان نمی‌دهد. می‌دانیم که ارسطو نیز نفس را صورت بدن و کمال اول آن شمرده است (ارسطو، ۱۲۳۰: ۴۱۲ الف و ۴۱۲ ب ۵) اما نکته مهم در خصوص دیدگاه ارسطو این است که او این رابطه را در طول حیات یک فرد، ثابت می‌داند. آنچه این تحلیل دربر دارد این است که رابطه نفس و بدن را از یک نوع رابطه اتفافی و عرضی به یک نوع رابطه ذاتی و ناگسستنی فرا می‌برد، اما در مورد امکان تحقق چنین رابطه‌ای سکوت اختیار کرده است. این مسئله به قوت خود و حتی شدیدتر از زمانی که رابطه نفس و بدن عرضی و اتفافی و موازی تلقی می‌شود باقی است که چگونه پیوند ذاتی امری مجرد با امری مادی میسر است.

آنچه ملاصدرا را از مسلک ارسطوئیان جدا می‌کند، نظریه ابتکاری او موسوم به «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» بودن نفس است. براساس این نظریه بین دو مرحله از حیات نفس تفکیک صورت می‌گیرد. مرحله اول، مرحله حدوث و ابتدای حیات نفس است و مرحله دوم مرحله بقا و ادامه حیات آن. بر این اساس نوع تعلق نفس به بدن با توجه به مراتب متفاوت وجودی نفس تغییر می‌کند. نفس انسان چون در آغاز پیدایش از ماده و بدن به وجود آمده است، وضعیتی مشابه با وضعیت صور نوعیه، منطبق در ماده دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲) هرچند نفس به لحاظ حقیقت مجرد و چگونگی وجود عقلی‌اش به بدن نیازی ندارد، برای آن‌که به عنوان یک نفس جزئی، تشخیص پیدا کند، باید در عالم طبیعت حادث شود و برای حدوث خود به بدن مستعدی نیاز دارد که در آن و به وسیله آن حدوث یابد، ولی پس از طی مراحل کمالی به درجه‌ای از کمال می‌رسد که می‌تواند بدون نیاز به بدن به وجود خویش ادامه دهد (همان: ۳۲۸ و ۳۲۷). روشن است که

چنین رویکردی در ارتباط با نسبت نفس و بدن فقط در صورتی قابل ارائه است که انسان به عنوان جامع آن دو، موجودی طیف‌دار و مشکک تلقی شود. در فلسفه صدرالانسان مشتمل بر نفس و بدن شناخته می‌شود و این دو به رغم تمایزشان شیء واحدی هستند که دو مرتبه دارد. یک مرتبه آن متبدل و فانی و ساحت دیگر آن ثابت و باقی است (همان، ج ۹: ۹۸). از این رو می‌توان ادعا کرد که دو مرتبه وجود انسان در یک کل جامع پیوند خورده و یگانه می‌شوند. این است که صدرالانسان می‌گوید: «الانسان هویه واحدة ذات أطوار متعددة» (همان، ج ۸: ۲۲۵).

این نکته نظر، درحقیقت، رهاورد نگرش هستی‌شناسانه صدرالانسان به وحدت تشکیکی وجود است. بر اساس این آموزه، نوعی از تمایز و تباین میان موجودات عالم هستی وجود دارد که با وحدت و یگانگی آنها ناسازگار نیست. به این صورت که مرحله قوی و بالاتر هستی همان مرتبه ضعیف است با کمالات بیش‌تر. از این رو بازگشت صفات متقابل نفس، از جمله جسمانی و روحانی بودن آن به مراتب نفس است. انسان یک حقیقت ذومراتب است که حدوث و پیدایش آن جسمانی است و به واسطه حرکت جوهری آن، به مرور بر اشتداد و استکمال وجودی آن اضافه می‌شود و در نتیجه محدودیت‌ها و مرزهای ماده و جسم را پشت سر می‌گذارد و در نهایت از آن مستغنی و بی‌نیاز می‌شود. از این رو می‌توان وجود انسان را به مثابه یک بازه وجودی معرفی کرد که یک سر آن متصل به جسم است و دیگر سر آن به عقل و عالم مجردات.

نکته اخیر امکان پاسخ به یک اشکال نسبت به تلقی نفس به عنوان موجودی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا را نیز فراهم می‌کند. آن اشکال این است که گرچه این نوع تحلیل و توصیف نفس، مشکل رابطه نفس و بدن را در آغاز پیدایش و حدوث حل می‌کند، اما این مسئله در مرحله تجرد نفس همچنان باقی است. آیا دیدگاه ملاصدرا این است که نفس در ابتدا متحد با بدن است و در مرحله تجرد، متباین با آن؟ هرچند در ظاهر عبارات صدرالانسان جمله عبارات ذکرشده ممکن است نشانه‌هایی در جهت تأیید این معنا وجود داشته باشد، اما به نظر می‌رسد چنین برداشتی با آموزه اساسی صدرالانسان معطوف به تشکیکی دانستن و کل‌القوی خواندن حقیقت نفس، در تعارض باشد. توضیح این‌که در آموزه تشکیک اصل بر وحدت است نه بر تباین و کثرت، و کثرت و تباین هم به مراتب خود امر واحد برمی‌گردد. حال اگر کسی نفس را در مرحله تجرد به کلی متباین از جسم و مرتبه آغازین پیدایش آن تلقی کند، تشکیکی و ذومراتب بودن حقیقت واحد نفس چه توجیهی دارد؟

البته در این نکته که از نظر ملاصدرا نفس در مراتب استکمالیه وجودش، جوهر عقلی و ثابت و مجرد است و از این حیث متفاوت با بدن است (همان، ج ۳: ۱۸۹) جای تردید نیست، منتهی به نظر می‌رسد این جا ملاصدرا نظر به تعریف ماهوی نفس در مرتبه تجرد آن داشته است نه به وضعیت وجودی آن. این نکته شایان توجه است که اصل تشکیکی بودن نفس و قاعده «النفس فی وحدتہما کل القوی» ناظر به وضعیت وجودی نفس است، وگرنه در حقیقت خارجی هستی نیز هر کدام از مراتب وجود جدا از مرتبه دیگر لحاظ شده و تعریف و توصیف شود، ماهیتی متفاوت از مرتبه دیگر دارد.

بنابراین لازم است در ارتباط با توصیف‌های ملاصدرا از نفس و بدن دو نوع توصیف از یک‌دیگر تفکیک شوند؛ نخست توصیف‌های ماهوی که ناظر به مراتب متفاوت نفس نسبت به یک‌دیگر هستند. و دوم توصیف‌های وجودی که ناظر به حقیقت واحد وجودی نفس هستند. دسته اول توصیف‌ها مبین اتحاد نفس و بدن هستند و دسته دوم مبین تفاوت مراتب مختلف نفس و بالطبع تفاوت مرتبه تجرد و عقلانی نفس و مرتبه جسمانی آن.

نکته دیگری که توجه به آن ضرورت دارد این است که وقتی از حرکت جوهریه اشتدادیه نفس از مرتبه جسم به مرتبه تجرد سخن می‌رود نباید این تصور اشتباه پیش آید که نفس در این حرکت یک مرحله را ترک می‌کند و به مرحله بالاتر می‌رود. این نوع حرکت چیزی جز استکمال و اشتداد وجودی نیست. این نوع حرکت لبس بعد از لبس است نه لبس بعد از خلع. در این نوع حرکت، شیء متحرک با رسیدن به مرحله بالاتر کمالات قبلی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه کمالات جدیدی به آن‌ها اضافه می‌کند. بنابر دو نکته اخیر می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ملاصدرا انسان به لحاظ وجودی حقیقت یگانه پویا و متحرکی است که بازه وجودی پر دامنه‌ای از مرتبه جسم تا مرتبه مجردات را شامل می‌شود. ملاصدرا می‌گوید:

نفس به وسیله تحول ذاتی‌اش دارای اطوار مختلف، درجات متعدد، نشئات گوناگون و قوه‌های متفاوت است. یکی از آن نشئات، نشئه تعلق به بدن و نشئه دیگر، نشئه تجرد است (همان، ج ۵: ۳۰۷ و ۳۰۶؛ و همان، ج ۳: ۵۱۰).

بنابراین نیازی نیست که ما غیریت مطلق نفس و بدن در مرتبه تجرد نفس را به ملاصدرا نسبت دهیم، با وجود این که این غیریت به لحاظ ماهوی کاملاً قابل اسناد به صدرا است. مشکل این است که این مطلب به گونه‌ای طرح می‌شود که گویا نفس با عزیمت از مرحله جسم به مراتب بالاتر مرحله اول را ترک می‌کند و کاملاً مجرد می‌شود و انسان در

این مرتبه واجد دو بعد جسمانی و روحانی می‌شود. اما به واسطه تحلیلی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که انسان وجود یگانه سیالی است که در هر مرتبه از وجودش واجد امکان‌هایی می‌شود و هرچه مرتبه وجودی‌اش استکمال بیش‌تری پیدا کند، امکان‌های جدیدی روبه‌روی او گشوده می‌شود. در این فرایند امکان‌های قبلی از بین نمی‌رود، بلکه امکان‌های جدیدی بر امکان‌های قبلی او اضافه می‌شود. انسان که به تعبیر صدررا در آغاز چیزی بیش از یک ماده مبهم‌الوجود نیست هرچه کامل‌تر می‌شود به واسطه امکان‌های جدیدی که کسب می‌کند، تعیین وجودی بیش‌تری پیدا می‌کند. منتهی تا زمانی که در عالم ماده است پایانی برای این سیر صعودی و نیل به امکان‌های جدید قابل تصور نیست. کما این‌که براساس دیدگاه صدررا برای اکثریت نفوس انسانی این پایان بعد از مفارقت از عالم ماده نیز قابل تصور نیست؛ چراکه اکثریت کسانی هستند که به مراتب عقل بالفعل نرسیده و کمالات عقلی را کسب نکرده‌اند. این گروه که بعد از مفارقت از عالم ماده در عالم غیر مادی به سر می‌برند استکمال آن‌ها مانعی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۹۱-۵۹۰).

بنابراین هویت هر شخص در طول عمر او ساخته می‌شود و چنین نیست که هر شخصی دارای نفسی ثابت باشد که همواره به یک صورت باقی، ولی حالات و صفات آن متغیر است. ملاصدرا چنین دیدگانی را بسیار ضعیف و سبک‌مایه می‌داند. او در این مرحله به واسطه مبانی خاص خود از قبیل وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، و جسمانیه الحدوث، و روحانیه البقا بودن نفس به رهاورد دیگری دست می‌یابد. این رهاورد جدید اعتقاد به کثرت نوعی وجود انسانی است. براساس این دیدگاه، وجود هر فرد انسانی بر پایه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول به واسطه علم و عمل، اشتداد وجودی یافته و انحای و درجاتی از وجود را طی می‌کند و در هر آنی از حرکت، ماهیت جدیدی کسب می‌کند. از این رو در حکمت متعالیه به واسطه تبدیل وجودی، وحدت نوعی متواطی انسان، جای خود را به تفاوت تفاضلی و تشکیکی انسان می‌دهد و انواع و مراتب متفاوت انسانی شکل می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۴۳ و ۱۳۹؛ و ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۳۲ و ۴۳۱ و ...) البته در ارتباط با تعریف ماهوی انسان او تعریف ارسطویی «حیوان ناطق» را می‌پذیرد و نطق را اخص خواص و فصل منطقی انسان و به معنای تصور معانی کلی مجرد از ماده می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۱). بنابراین این‌جا نیز این دقت بایسته است که نکته خاص صدرایی در باب تعدد و تکثر نوع انسانی معطوف به وضعیت وجودی انسان است. او تصریح می‌کند که «انسان پس از آن‌که به حسب طبیعت بشری نوع واحدی

بوده است، به حسب باطن و روح به انواع مختلفی تبدیل می‌گردد و این امر به جهت اختلاف ملکات حاصل از تکرار اعمالشان است» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۸۳).

حال اگر نکته مندرج در این نقل قول را به نتیجه نظریه قیام صدوری مدرکات به نفس مبنی بر این که مدرکات انسانی محصول فعل و خلق نفس هستند نه نتیجه انفعال آن، پیوند بزنیم. این نتیجه حاصل می‌شود که در فلسفه صدرای معنی عام‌تری از عمل وجود دارد که مشتمل بر نظر و شناخت نیز می‌شود و زمانی که او از ملکات حاصل از تکرار اعمال سخن می‌گوید، این معنای عام‌تر عمل را در نظر دارد. چنان که در *اسرار الآیات* می‌گوید: علم و عمل به عنوان کمالات ثانی و زائد بر ذات نبوده، بلکه عین ذات بوده و به هنگام عالم‌شدن مفهوم نوعی جدیدی از انسان انتزاع می‌شود. بنابراین علم و عمل منوع هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۲۷ و ۱۹۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۳۸ و ۴۰). بنابراین هویت بالفعل هر انسانی برآیند کنش‌های نظری و عملی شخصیت او است و به عبارت دیگر چستی هر فرد انسانی شکل فعلیت‌یافته و عینیت‌یافته کنش‌های نظری و عملی او است. انسان موجودی است که به واسطه دو عامل مذکور در مسیر مراتب تشکیکی هستی، نوع‌های متفاوتی از جوهر در حال تحول و تکامل خود را تجربه می‌کند.

اتحاد عالم و معلوم: چنان که گذشت در فلسفه صدرای رابطه نفس انسان با مدرکاتش رابطه حلولی و انطباعی و از جنس رابطه عرض و معروض نیست بلکه علاقه ذاتیه و رابطه اتحادیه وجودیه است. در نتیجه مراد از قول به این که انسان نسبت به معلومی عالم می‌شود، چیزی جز این نیست که نفس اتحاد وجودی با آن معلوم پیدا می‌کند. «و معنی قولنا انها عاقله لیس هو شیئاً غیر أن المعقولات صارت صوراً لها، علی أنها صارت هی بعینها تلک الصور، فاذن معنی أنها عاقله و عقل و معقول بالفعل، واحد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۲۴ و ۴۲۲). بنابراین وقتی می‌گوییم نفس ادراک‌کننده صورت‌های ذهنی است، مساوی آن است که بگوییم نفس خود همان صورت‌هاست. این دقیقاً همان چیزی بوده که ابن‌سینا آن را انکار کرده و بر بطلان آن دلیل اقامه کرده است. او در مقاله پنجم *طبیعیات شفا* می‌گوید: «و ما یقال من أن النفس تصیر هی المعقولات، فهو من جمله ما یستحیل عندی». البته برخی از محققان معاصر با استناد به نقل قول‌هایی از کتاب‌های *مبدأ و معاد* و *شفا* مدعی شده‌اند که بوعلی نهایتاً از نظر خود عدول کرده و اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته و حتی بر آن برهان اقامه کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۱۷ و ۱۶). در این جا لازم است درنگ بیشتری در خصوص آموزه اتحاد عالم و معلوم داشته باشیم.

مسئله اختلافی این است که در مورد علم نفس به غیر خودش، رابطه نفس با معلوماتش چگونه است؟ آیا مدرکات نفس فقط در نفس مرتسم و منطبع می‌شوند، یا با آن متحد می‌شوند؟ نظر ملاصدرا این است که نفس عین معلوم می‌شود و فقط در مقام اعتبار می‌توان بین آن‌ها تفاوت گذاشت.

اما چرا این سینا این دیدگاه را، که مورد تأکید صدرا است و جایگاه ارزش‌مند و ویژه‌ای نزد او دارد، حداقل در موضعی از آثار خود، انکار کرده است. محققینی که در این باب قلم زده‌اند عمدتاً دو چیز را عامل انکار شیخ‌الرئیس و منکرین این نظریه دانسته‌اند: اول، عدم توجه به تفاوت معقول بالعرض و معقول بالذات (الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۱۰۲ و ۱۰۱)، و دوم تلقی رابطه میان عاقل و معقول به مثابه رابطه میان جوهر و عرض (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۱۷). اما نکاتی که به عقیده صدرا باید مورد توجه قرار گیرد تا تصویر صحیحی از این نظریه حاصل شود عبارت‌اند از:

۱. در مورد اصطلاح «معقول» یا به تعبیر کلی «معلوم» نزد ملاصدرا دو نکته شایان توجه است: اول این‌که او در این بحث فقط به معقول به عنوان قسمتی از معلوم در کنار محسوس و متخیل، نمی‌اندیشد، بلکه تصریح می‌کند که این نظریه عیناً در مورد حاس و محسوس و متخیل و متخیل نیز صادق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۴ و ۳۱۳). دوم این‌که او تأکید دارد که آنچه که در مدار اتحاد مزبور قرار می‌گیرد معقول بالذات است نه معقول بالعرض (همان، ج ۶: ۲۲۶).

۲. اتحاد یک شیء با شیء دیگر به سه صورت قابل تصور است (همان، ج ۳: ۲۳۵ و ۳۲۴): الف) اتحاد دو شیء متحقق بالفعل که در عرض یک‌دیگر واقع‌اند، مانند اتحاد سنگ و آهن و ... به گونه‌ای که شیء واحدی را تشکیل دهند. روشن است که چنین چیزی غیر ممکن است.

ب) اتحاد جوهر و عرض، به این صورت که صورت‌های علمی در نفس حلول یافته و بر آن عارض شود و نفس پیش از عروض این صورت‌ها و پس از آن هیچ تفاوتی نداشته باشد. چنان‌که قبلاً اشاره شد رابطه صورت‌های ادراکی با نفس از نظر مخالفان اتحاد عالم و معلوم به همین صورت است اما از نظر صدرا چنین نیست.

ج) اتحاد دو امر که یکی بالقوه باشد و دیگری بالفعل و اولی به واسطه دومی به فعلیت و کمال برسد، چنان‌که در اثر حرکت جوهری قوه به فعلیت می‌رسد. منظور ملاصدرا از اتحاد عالم با معلوم همین قسم اتحاد است. او معتقد است نفس در ابتدا

ناقص و بالقوه است و در اثر حضور صورت‌های علمی به فعلیت و کمال می‌رسد و هر صورتی که با آن متحد می‌شود، در واقع آن می‌شود، نه این‌که ظرف و محل آن واقع شود. بنابراین معنای اتحاد عالم و معلوم این است که وجود ناقص به کامل تحول پیدا می‌کند. به این معنا که صورت‌های ادراکی، مقوم وجود نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل هستند و نفس توسط تحولات جوهری به مقام کمال تجرد می‌رسد (اسفهار، ج ۳: ۲۳۵ و ۳۲۴). با تکیه بر همین معنای اتحاد و لوازم آن است که صدرا دلایل ابن سینا بر نفی اتحاد عاقل و معقول را رد می‌کند و می‌گوید که لازمه نفی این دیدگاه دو چیز است: یکی این‌که نفس انسان از آغاز پیدایش تا زمانی که واجد فعلیت‌های بسیار می‌شود، ذاتاً هیچ تغییری در آن رخ ندهد و دوم این‌که جوهر ذات همه انسان‌ها از جنین و کودک و دیوانه گرفته تا دانشمندان و پیامبران یکسان باشد و صرفاً از نظر عوارض خارج از ذات متفاوت باشند (همان، ج ۳: ۳۲۸ و ۳۲۷).

بنابراین ملاصدرا بر آن است که نفس با پذیرفتن هر صورت علمی در هر مرتبه از مراتب (اعم از حس و خیال و عقل) عین آن صورت می‌شود و به واسطه آن کامل‌تر می‌شود. از این رو نفس کامل مجرد تام، جمیع معانی موجودات متفرق در جماد، نبات، حیوان، عقل مجرد و برزخ را به نحو وحدت و وجود جمعی دربر دارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۵۲). صدرا ضمن تصریح به این مطلب می‌گوید: نفس آدمی وقتی متکامل می‌شود، مصداق ماهیات بسیاری می‌شود:

النفس اذا قويت، صارت مصداقا لمعان كثيره كل منها اذا وجدت في الخارج كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالشجر والفرس و ... و اذا وجدت في عالم العقل كان متحده بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحده به على وجه اعلى و اشرف من اتحاده بالصور الجسمانيه الدنيه. لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۳).

به این معنی که «نفس وقتی قوی شد، مصداق معانی فراوانی می‌شود که هر یک از آنها اگر جداگانه وجود پیدا کنند، صورت یک نوع ناقص جسمانی مانند درخت یا اسب و ... خواهند بود و آن‌گاه که در عالم عقل تحقق یابند، با جوهر عقلی متحد خواهند شد. [البته] بدون آن‌که لازم باشد که صورت ذات یا نحوه وجود عقلی آن جوهر عقلی بشوند، بلکه معنایی از معانی متحد با آن جوهر عقلی می‌شوند. به نحوی برتر و بالاتر از اتحاد آن صور (فرسیت و شجریّت) با جوهر پست جسمانی، زیرا وجود عقلی وجودی عالی و شریف

است که از آن تمامی معقولات، به وجودی واحد [البته] وحدتی فراتر از وحدت اجسام و آنچه در آنها است، پدید می‌آید» (همان).

ملاحظه می‌شود که عبارت فوق مشتمل بر یک نکته کلیدی در فهم نظریه اتحاد عالم و معلوم است. این نکته پاسخ کسانی را که لازمه این نظریه را محال واضح تبدیل شدن انسان به هر یک از مدرکات خود در هنگام ادراک آنها می‌دانند، دربر دارد. مسلماً جای اظهار شگفتی دارد که کسی ادعا کند که مثلاً انسان با ادراک درخت، درخت می‌شود و با ادراک اسب، اسب می‌شود و غیره. نکته مذکور این است که لازمه مصداق معانی کثیر شدن نفس به واسطه اتحاد عالم و معلوم، این نیست که صورت بالفعل عینی جواهر ناقص جسمانی با صورت ذات و نحوه وجود عقلی نفس یکی بشود تا در نتیجه آن انسان با حصول علم به هر کدام از موجودات عالم، تبدیل به آنها شود بلکه فرایندی که صورت می‌گیرد این است که با حصول هر صورت ادراکی نزد نفس آن صورت با یکی از معانی متحد با نفس متحد می‌شود، آن هم به نحوی متفاوت و برتر از اتحاد آن صور با انواع پست جسمانی.

حکیم سبزواری در توضیح عبارت فوق با تفکیک اشراقات و ظهورات ذات نفس از کنه ذات نفس می‌گوید:

یعنی وجود معقولات، اشراقات ذات نفس و ظهورات آن ذات هستند، نه این که وجود آن‌ها کنه ذات نفس و مقام لطیفه خفیه باشد. بنابراین وجود ظهوری نفس همان وجود معقولات است بدون جدا شدن از مقام خود (همان: تعلیقیه).

مبنای سخن فوق اعتقاد راسخ صدرا به این مطلب است که نفس در عین وحدت مشتمل بر ظهورات و اشراقات فراوان است. چنان‌که خود در ادامه تحلیل فوق در پاسخ به این اشکال ابن سینا که با حصول صور ادراکی برای نفس یا نفس هنوز خودش باقی می‌ماند یا به صورت معقول تبدیل می‌شود، که در صورت اول نفس است بدون صورت معقول و در صورت دوم صورت معقول است بدون نفس، می‌گوید: «نفس با حصول ادراک، غیر ذات خویش بالعدد نگردیده، بلکه غیر آن به واسطه کمال و نقص، و یا به توسط معنی و مفهوم، با بقای وجودی که بوده، گردیده و در نتیجه افضل و برتر گردیده است» (همان). بنابراین آنچه به واسطه حصول ادراکات برای نفس اتفاق می‌افتد، چیزی جز این نیست که بر سعه وجودی نفس افزوده می‌شود، بدون این‌که این افزایش آسیبی به وحدت وجودی آن برساند. در فلسفه صدرا نفس به عنوان مثال خدا تلقی می‌شود او در مواضع کثیری از آثار خود از این معنا سخن گفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۹، ج ۳: ۶۳۴-۶۳۲؛ و ملاصدرا،

۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۷). از این حیث یکی از شباهت‌های نفس و خدا نیز وحدت سعی وجودی آن‌ها است. خدا نیز بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» حقیقت یگانه بسیطی است که ضمن این که کمالات همه موجودات مادون را دربر دارد، جنبه‌های عدمی، سلبی، و نقایص هیچ‌کدام را شامل نمی‌شود؛ بر این قیاس می‌توان گفت نفس کمال‌یافته به واسطه ادراکات نیز ضمن این که به نحو سعی و وجودی مشتمل بر معانی کمالیه همه مدرکات عینی خود است، متحد با جنبه‌های سلبی و نقایص حاصل از اتحاد این صور با انواع مادی و جسمانی نیست.

نکته دیگری که به عنوان مکمل و مؤید مطلب فوق لازم است بیان شود این است که اصطلاح «صورت» نزد اهل فلسفه دو کاربرد دارد؛ در موارد زیادی در ضمن بحث‌های مربوط به علم و وجود ذهنی این عنوان معادل صورت ذهنی اخذ می‌شود و به نظر نمی‌رسد که صورت ذهنی چیزی جز تصویر ذهنی اشیای خارجی باشد. اما اصطلاح «صورت» بدان نحو که از فلسفه ارسطو به ارث رسیده است دال بر جنبه فعالیت و کمال وجودی اشیا در مقابل جنبه نقصان و بالقوگی وجود آن‌ها است. بر این مبنا می‌توان گفت وقتی که ملاصدرا از مقام جامعیت نفس به عنوان مرتبه‌ای کمال‌یافته و دربردارنده صور اشیا سخن می‌گوید معنای دوم اصطلاح صورت را در نظر دارد. چنان‌که حکیم سبزواری گفته است: «فالفوریه بمعنی مابه الشیء بالفعل و جامعیه العقل لصور الاشیاء عباره عن جامعیه وجوداتها بنحو اعلی و ابسط و ماهیاتها لوازم متأخره لوجوده» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۴، تعلیقیه دوم). در نتیجه باید توجه داشت که آن معنای اصطلاح صورت که در مدار اتحاد عالم و معلوم قرار می‌گیرد، معنای دوم یعنی جنبه فعلیت و تحقق وجودی اشیا است و چنان‌که در عبارت فوق نیز مشاهده می‌شود ماهیات از لوازم متأخر این معنای صورت به حساب می‌آید. از آن‌جا که صورت و فعلیت و وجود مساوق هستند، غفلت از نکته اخیر مساوی با تصور ماهیت‌مدارانه از نظریه اتحاد و عالم و معلوم و فهم قصد اصلی نظریه پرداز خواهد بود. پیداست که تلقی اصطلاح صورت صرفاً در معنای نخست آن، راهی برای دفاع از این نظریه باز نخواهد گذاشت.

حال با تکیه بر مقدماتی که گذشت و تبیینی که از دیدگاه اتحاد عالم و معلوم صورت گرفت می‌توان یک بار دیگر به مسئله کیفیت حصول شناخت انسان نسبت به اشیای خارجی بازگشت؛ براساس تحلیل دوم، آنچه امکان حصول شناخت را میسر می‌سازد ذات یگانه هستی است. این‌جا ذهن و عین دو منطقه متمایز هستی تلقی نمی‌شوند بلکه

دو مرتبه حقیقت واحد هستی هستند. کلیت سعی و وجودی هستی، مشتمل بر قلمرو و وجود ذهنی نیز می‌شود. مسئله ما در این مقاله این است که ارتباط معرفت‌شناسانه این دو مرتبه از هستی چگونه برقرار می‌شود. به نظر می‌رسد اصل اصالت وجود و تشکیک وجود صرفاً توجیه‌کننده ارتباط هستی‌شناسانه این دو مرتبه از هستی باشد. اما این‌که ما انسان‌ها چگونه بعد از جهل نسبت به واقعیتی نسبت به آن عالم می‌شویم و ضامن صدق علم ما چیست، صرفاً به واسطه این اصل که ذهن و عین و وجود ذهنی و عینی هر دو مراتب یک حقیقت هستند قابل تبیین نیست. این‌که حقیقت هستی تشکیکی و ذومراتب است، می‌تواند دال بر این معنا باشد که فاصله یا مانعی بین مراتب متفاوت هستی وجود ندارد و به تعبیری طبقات هستی دارای اتصال و ارتباط وجودی هستند. علی‌رغم عدم سازگاری این نتیجه با برخی سخنان قبلی صدرا، مبنی بر عدم امکان معلوم واقع شدن مرتبه‌ای از موجودات موسوم به مادیات و جسمانیات، می‌توان امکان علم به تمام مراتب هستی را با تکیه بر اصل اصالت و تشکیک وجود تأیید کرد. اما بحث فعلی ما این است که وقوع علم و شناخت را چه چیز تضمین می‌کند؟ ما در صفحات پیشین مشکلات دیدگاهی که این سؤال را با محوریت عقل فعال به عنوان واهب‌الصور پاسخ می‌داد، دیدیم. اما به نظر می‌رسد استخراج رویکرد دیگری برای پاسخ به این سؤال، با تکیه بر اصول و مبانی‌ای که گذشت، میسر است.

طرحی که بر این اساس می‌توان ارائه کرد این است که انسان برای حصول شناخت نسبت به موجودات خارجی دو مرحله را طی می‌کند؛ در مرحله اول انسان به هنگام مواجهه با موجودات به واسطه تأثیری که از آن‌ها از طریق حواس خود می‌پذیرد، واجد فعلیت و کمالاتی می‌شود. البته روشن است که این کمالات و آثار وجودی حاصل از احساس یک درخت با اثر حاصل از احساس یک پرنده متفاوت است. نیز روشن است که هرچقدر این فرایند تکرار شود، اثر وجودی حاصل از آن بر روی انسان بیش‌تر می‌شود. انباشت این آثار وجودی حاصل از مواجهه‌های مکرر و متفاوت در شخصیت انسان باعث حصول ملکات و فعلیت‌هایی وجودی برای انسان می‌شود و در نتیجه انسان که در آغاز یک هویت وجودی مبهم‌الوجود و مبهم‌الفعلیت داشت از صورت و فعالیت وجودی خاصی بهره‌مند می‌شود. این فعلیت وجودی هرچقدر شدیدتر و کامل‌تر شود، زندگی عملی انسان سهل‌تر و ساده‌تر می‌شود. به این وسیله انسان زندگی عملی خود را سامان می‌بخشد. نیازهای خود را به تفکیک برطرف می‌سازد. تشنه می‌شود و آب می‌نوشد، گرسنه می‌شود و

به دنبال غذا می‌رود. می‌ترسد و فرار می‌کند. لذت می‌برد و به دنبال تجدید و استمرار آن حرکت می‌کند و ... می‌توان گفت تا این‌جا انسان نوعی شناخت عملی تحصیل می‌کند و می‌توان نتیجه گرفت که مواجهه اولیه انسان با موجودات جهان، مواجهه‌ای عملی است نه نظری. آنچه که ما در این‌جا گفتیم لازمه زندگی عملی انسان است. آنچه که امکان چنین چیزی را به لحاظ فلسفی میسر می‌کند، اصل اصالت وجود و تشکیک وجود است که به واسطه آن اتصال و ارتباط موجودات عالم هستی و از جمله انسان با بقیه موجودات میسر است و آنچه که وقوع این امر را تحقق می‌بخشد اصل حرکت جوهری است که به واسطه آن انسان که در آغاز ماده مبهم الوجودی بیش نیست به واسطه استعداد های خاص خود قدم در مسیر تحول اشتدادی وجودی گذاشته و گام به گام بر صورت‌ها و فعالیت‌های وجودی خود می‌افزاید. تا این‌جا برای انسان نوعی معرفت حاصل می‌شود که با استفاده از یک تقسیم‌بندی صدرا در باب علم، می‌توان گفت بسیط و اجمالی است.

۳. علم بسیط یا معرفت عملی

در ارتباط با عنوان اخیر و نقش آن در بحث حاضر توجه به نکات زیر لازم است:

۱. یکی از تقسیم‌بندی‌های ملا صدرا از علم، تقسیم آن به بسیط و مرکب است؛ بر اساس این تقسیم‌بندی، علمی که همراه با شعور و توجه به آن علم و ادراک باشد مرکب، و علمی که بدون شعور و توجه به آن باشد بسیط خوانده شده است (همان، ج ۱: ۱۱۶).

البته صدرا از این تقسیم در باب معرفت و شناخت واجب تعالی پرده برداشته و عنوان کرده است که معرفت بسیط نسبت به خدای تعالی برای همگان حاصل است. منتهی همگان از این ادراک، جز خواص اولیای الهی، غافل هستند، اما ادراک مرکب که برای همگان حاصل نمی‌شود، همان علمی است که از طریق علم استدلالی یا کشف و شهود حاصل می‌شود (همان: ۱۱۷).

۲. یکی از مفسران حکمت متعالیه با اشاره به مطلب فوق چنین گفته است:

آنچه در اصطلاح رایج فکر و اندیشه خوانده می‌شود همان است که فیلسوف بزرگ شیراز آن را علم مرکب معرفی کرده است ...، به عبارت دیگر می‌توان گفت آنچه صدرالمتألهین درباره علم مرکب ابراز داشته همان چیزی است که می‌توان آن را فصل ممیز انسان از سایر موجودات شمرد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶).

دیگری گفته است «معمولاً وقتی لفظ علم را به کار می‌برند و فی‌المثل مردم را به عالم و عامی تقسیم می‌کنند مراد از علم، علم مرکب است و گرنه همه مردم از علم بسیط بهره دارند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹).

۳. علم بسیط مبنا و منشأ علم مرکب است. نویسنده مذکور در نقل قول اخیر بعد از عبارت ذکر شده می‌گوید: «و عجیب این‌که اگر این علم که به اعتباری علم مبهم و مرتبه نازل علم نبود هیچ علم دیگری امکان نداشت» (همان)؛ علم بسیط شرط امکان علم مرکب است (همان).

۴. نکته مهم دیگر این است که با وجود این‌که صدرا این تقسیم‌بندی را در مورد شناخت خدا متذکر شده است، علم ما به هر چیزی ممکن است بسیط یا مرکب باشد (همان).

۵. علم مرکب زمانی حاصل می‌شود که انسان از موضوع مورد ادراک خود فاصله بگیرد و آن را از بیرون مورد توجه قرار دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۷).

۶. زندگی عملی انسان متوقف بر ادراک و علم بسیط اوست. «گذران زندگی ما» و «اقتضای انسانیت» و «شرط امکان علم و عمل ما» علم بسیط است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹).

نتیجه نکات مذکور این است که علمی که در پایان مرحله اول کسب معرفت، که از زمان حدوث جسمانی انسان آغاز می‌شود، برای انسان حاصل می‌شود علمی است بسیط و بدون توجه و شعور و التفات نسبت به آن، منتهی همین نوع علم نقشی اساسی در زندگی انسان بازی می‌کند. می‌توان گفت این نوع علم دو کارکرد بسیار مهم دارد. اول این‌که امکان زندگی عملی انسان را مهیا می‌سازد، و دوم این‌که شرط امکان مرحله دوم معرفت یعنی معرفت مرکب محسوب می‌شود. درحقیقت می‌توان گفت مرحله دوم معرفت از زمانی آغاز می‌شود که انسان با طی مرحله اول واجد ملکاتی بسیط شده باشد. از این مرحله به بعد است که انسان می‌تواند دست به خلق و آفرینش بزند و به فاعل شبیه‌تر است تا قابل. بنابراین نظریه قیام صدوری مدرکات به نفس مربوط به مرحله دوم است. این‌جا نفس انسان قادر خواهد بود عمل طرح‌افکنی صوری که به صورت بسیط و جمعی نزد او حاضر شده است را بر مدرکاتی که با اعداد اعضای حسی، با ساز و کار ویژه خود، به او می‌رسند انجام دهد، و می‌تواند تشخیص دهد که آیا طرحی که با استفاده از فعلیت بسیط خود بر مدرکات حاصل از حواس خود می‌اندازد، انطباق دارد یا خیر و در نتیجه به صدور حکم بپردازد. بنابراین صدور حکم و تصدیق مربوط به مرحله دوم ادراک یعنی علم مرکب است. این‌جاست که صدق و خطا معنا پیدا می‌کند.

در این جا یادآوری نکته‌ای که در صفحات پیشین متذکر شدیم، خالی از لطف نیست؛ گفتیم که نزد صدرا در مباحث علم‌شناسی به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنی فعلیت و کمال وجودی، و دوم با اشاره به صورت ذهنی. آنچه در مرحله علم بسیط برای انسان حاصل می‌شود معنای اول صورت است، و معنای دوم صورت مربوط به مرحله دوم ادراک یعنی علم مرکب است. مرحله دوم مرحله علم نظری است؛ در این مرحله ما به تطبیق صور موجود در خزانه ذهن و خیال خود، که بر ساخته از صور بسیط حاصل از علم بسیط هستند، با صور ناشی از مواجهه حسی خود با موجودات عالم می‌پردازیم. معلومی که با ذات عالم یگانه است هم چون طرحی بر روی صور حسی افکنده می‌شود و باعث تفصیل علم اجمالی اولیه می‌شود و البته این فرایند باز از خود اثر وجودی جدیدی بر جای می‌گذارد و باعث اشتداد وجودی عالم می‌شود و این فرایند همچنان استمرار می‌یابد. در کل این فرایند هر جا صحبت از اتحاد وجودی علم و عالم و معلوم است، علم بسیط وجودی حاصل از حرکت جوهری اشتدادی نفس مورد توجه است و هر جا سخن از غیریت علم و عالم و معلوم است، علم تفصیلی و نظری حاصل از التفات به صور ذهنی به صورت جدا و متمایز از سایر صور در نظر است. انسان به لحاظ وجودی همواره هستی یگانه‌ای است که با به‌کارگیری امکانات خاص خود در حال بسط وجودی است. این بسط وجودی در دو مرحله کلی صورت می‌پذیرد؛ در مرحله اول او واجد عالمی بسیط می‌شود. در این مرحله او نوعی تعین وجودی پیدا می‌کند، اما نه تعینی که خاص انسان است. با این حال این مرحله برای او امکان فرارفتن به عالم خاص انسانی را فراهم می‌سازد. عالم خاص انسانی همان عالم علم مرکب است. گفته شده است که «آنچه صدر المتألهین تحت عنوان علم مرکب مطرح کرده با معنی ناطق که از قدیم الایام، فصل ممیز انسان شناخته شده ملازمه دارد و به هیچ وجه از آن جدا نیست.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹؛ و نیز ← داوری اردکانی، ۱۳۷۹) و از این پس عالم انسان دائماً در طول و عرض و عمق تغییر می‌کند. قول به اتحاد عالم و معلوم چیزی جز قول به عالم‌مندی انسان و عینیت انسان با عالم خودش نیست و این چیزی نیست جز همان مطلب ارزش‌مندی که صدرا در برخی از مهم‌ترین آثار خود به آن پرداخته و از آن دفاع کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۵-۲۴۴).

علم همان امر وجودی است که نزد نفس حاضر است. صور ذهنی بنا بر تفسیر برخی از مفسرین حکمت متعالیه ظل این امر وجودی هستند (جوادی آملی، رحیق مختوم، و ...) انسان به واسطه آن امر وجودی قدرت خلق صور ذهنی را پیدا می‌کند. علم یک امر

وجودی است که از مقام وحدت و جمعیت برخوردار است، و هیچ نوع تکثر و تعددی در آن راه ندارد. در این مقام صور ادراکی نیستند که گرد آمده‌اند بلکه فعلیت و کمال آن‌ها یا به تعبیر بهتر اثر وجودی آن‌ها است که به یک وجود واحد برتر موجود شده است. این مقام از نفس مشتمل بر مبدأ و اصل صور ذهنی است، و ظلیت صور ذهنی نسبت به علم نیز به همین معنا است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۷۳). اما از آن‌جا که علمی که ما با آن مواجه هستیم، دارای تکثر و تنوع است و هر یک از تصورات ما متفاوت از دیگری است نیاز به اِعمال یک مرحله دیگر از قابلیت و استعداد نفس انسانی است تا آن وحدت، تکثر یابد و صور ماهیات گوناگون به صورت جدا و منفک از یکدیگر متجلی و منکشف شوند. چنان‌که حکیم سبزواری گفته است «معنی این‌که عقل وجود واحد بسیط است، آن است که نحوه اعلی و برتر اشیای معقول است به نحوی که با وحدت و بساطت خود معادل آن‌هاست و معقولات مفصله مانند عکوس و اظلال آن وجود واحد هستند» (همان، ج ۳: ۳۲۷). او همچنین با تفاوت گذاشتن میان مقام خفا و مقام ظهور نفس، اتحاد عالم و معلوم در مرحله اول یعنی مرحله علم بسیط را مربوط به مقام خفای نفس و اتحاد عالم و معلوم در مرحله دوم یعنی مرحله علم تفصیلی را مربوط به مرحله ظهور نفس می‌داند (همان؛ و سبزواری، ۱۳۶۸: ۶۶). بنابراین می‌توان گفت آن‌چه که برای تحقق علم مرکب و تفصیلی ضرورت دارد فرارفتن نفس از مقام خفا به مقام ظهور است، و آن‌چه امکان این امر را میسر می‌سازد اتحاد وجودی نفس با علم بسیط و اجمالی است.

۴. نتیجه‌گیری

ملاحظه می‌شود که تفسیر دوم دیدگاه معرفت‌شناسانه صدرای نیازی به برخی مؤلفه‌های غیر قابل دفاع تفسیر اول ندارد؛ نخست این‌که از آن‌جا که صور ادراکی در علم بسیط به معنای فعلیت و اثر وجودی معلوم اخذ می‌شوند نیازی به واهب‌الصور به عنوان مفیض آن‌ها احساس نمی‌شود. بلکه حرکت اشتدادی انسان برای حصول آن کافی است. دوم این‌که از آن‌جا که نفس و بدن دو جوهر متمایز از هم انگاشته نمی‌شود، می‌توان با تکیه بر آموزه‌های اصالت و تشکیک وجود از بازبودن مراتب هستی بر روی یکدیگر دفاع کرد و از توهم وجود مانع بین آن‌ها پرهیز کرد.

سوم این‌که به لحاظ تلقی وجودی و نه ماهوی از علم، نه اشکال یکسانی و مشابهت ذاتی عالم و عامی و دیوانه و پیامبر و ... پیش می‌آید، و نه معضل ماندگاری یکنواخت ذات

انسان در طول مدت عمر و صرف تغییر در اعراض او. نیز به همین دلیل اشکالات بحث وجود ذهنی و مسئله انطباق ماهوی ذهن و عین بلامحل خواهد بود.

چهارم این که مؤلفه‌های تفسیر دوم در مقایسه با تفسیر اول چهار چیز است: ۱. حرکت جوهری انسان از مرحله حدوث جسمانی تا مرحله بقای روحانی؛ ۲. اصالت و تشکیک وجود؛ ۳. یگانه‌نگاری وجود انسان با شرحی که گذشت؛ و ۴. قیام صدوری مدرکات به نفس انسان. عامل اول کیفیت نورانی شدن تدریجی وجود انسان به وسیله نور علم را بیان می‌کند. عامل دوم و سوم با جلوگیری از ایجاد مانع و حائل بین ذهن و عین راه حصول شناخت را هموار کرده و کیفیت تحول وجودی انسان به وسیله دو عامل علم و عمل را تبیین می‌کند، و عامل چهارم تشریح نقش و عملکرد نفس آدمی در ساز و کار کسب علم را بر عهده دارد.

و در ارتباط با تفسیر اول، علی‌رغم اختصاص صفحات بسیاری از آثار صدرا به آن، باید اذعان کرد که آن نوع مواجهه با مسئله شناخت از پیکره اصلی سیستم فلسفی مبتنی بر اصول و مبانی خاص او جداست.

پی‌نوشت

۱. برخی از مشکلات این دیدگاه در مقالات زیر بیان شده است: «بررسی نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در حکمت متعالیه» (کدیور، ۱۳۸۴)؛ و «اتحاد عاقل و معقول» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹).

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، «اتحاد عاقل و معقول»، خردنامه صدرا، ش ۲۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). «علم بسیط و علم مرکب»، خردنامه صدرا، ش.
- ابن‌سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر طوسی و قطب‌الدین رازی، قم: البلاغه.
- ارسطو (۱۲۳۰). درباره نفس، با تحقیق دکتر موسی عمید، تهران: انجمن آثار ملی.
- الهی قمشه‌ای، مهدی (بی‌تا). حکمت الهی، تهران: انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی)، جلد ۴، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی (۱۳۶۲). اتحاد عاقل به معقول، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵) عیون مسائل النفس، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۲۴ فرایند حصول شناخت آدمی در فلسفه صدرالمتألهین شیرازی

- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). «ادراک بسیط و ادراک مرکب، در نظر صدرا و در نظر لایب‌نیتس»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۹.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۳۸). *شرح منظومه، الالیهات بالمعنی الاخص*، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). *اسرار الآیات*، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ملاصدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۹). *شرح اصول کافی*، جلد ۳، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق، ۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۹، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسایل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کدیور، محسن (۱۳۸۴). «بررسی نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در حکمت متعالیه»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷.
- مصباح یزدی (۱۳۸۱). *شرح جلد هشتم الاسفار العقلیه الاربعه*، به کوشش محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*، ج ۵، تهران: صدرا.