

استکمال نفس پس از مرگ از منظر ابن سینا^۱

فاطمه رازی زاده^۲

چکیده

شیخ الرئیس ابن سینا، از جمله فیلسوفان مسلمانی است که با تکیه بر مبانی فلسفی خود، به مسئله چیستی نفس، چگونگی بقای آن و استکمال نفس، توجه ویژه‌ای نشان داده است. پژوهش حاضر با پرسش از این که بوعلی سینا، چه رویکردی نسبت به مسئله استکمال نفس پس از مرگ دارد، مبانی فلسفی و موضع او در این موضوع را مورد بررسی قرار داده است. تبیین نسبت نفس و استکمال، در ضمن پرداختن به مسئله امکان استکمال در حیات پسین و جایگاه عقل فعال، مسیری است که برای تصویر استکمال نفس پس از مرگ جستجو شده است. حاصل آن که اگرچه جناب شیخ، به صراحت در این خصوص سخنی به میان نمی‌آورد، اما با عطف نظر به آراء او، چنین برداشتی امکان‌پذیر است و نفس‌شناسی استکمال محور بوعلی ظرفیت آن را دارد که استکمال نفس را به عوالم پسین تعمیم دهد. از منظر شیخ، نفس ناطقه مفارق از بدن، به حکم این که موجودی مجرد است و هر موجود مجرد عین آگاهی و ادراک است، برخوردار از مشاهده و ادراک امور عالم ملکوت بوده و این مشاهده به معنای اعم، فعل نفس ناطقه به‌شمار می‌رود. این فعل همواره انجام می‌شود و دوام آن مستلزم دوام استکمال نفس خواهد بود؛ هرچند به نظر می‌رسد، استکمالی که شیخ از آن سخن می‌راند، از حد تغییر و تبدیل عرضی فراتر نمی‌رود.

کلیدواژگان: ابن سینا، استکمال نفس، تجرد نفس، حیات پس از مرگ، عقل فعال

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۸/۳/۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۸/۲۰

f.razizade@gmail.com

۲. دانش‌آموخته رشته فلسفه و کلام اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، ایران

بیان مسئله

استکمال نفس پس از مرگ، اگرچه بر اساس صریح نقل، امری مسلم است و آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، به صراحت گونه‌ای از استکمال و تعالی احوال را در حیات پس از مرگ تصویر کرده‌اند، اما سؤالات و اشکالات جدی‌ای متوجه مبانی و مقدمات فلسفی این اصل است. ناسازگاری ماهیت نفس پس از مرگ، به‌عنوان امری مجرد، با استکمال که مشروط به استعداد و خروج تدریجی از قوه به فعل معنا می‌شود، از آن جمله است.

پژوهش حاضر، مواجهه اندیشه سینیوی با مسئله استکمال نفس پس از مفارقت از بدن را بررسی می‌کند. پژوهش‌هایی دربارهٔ نفس، مراتب و ویژگی‌های آن، حتی در خصوص استکمال نفس از دید شیخ‌الرئیس وجود دارند که حائز اهمیت‌اند. ک: *اسعدی و معلی*، ۱۳۹۱، ص ۵۷-۸۰؛ اما مسئله چپستی و حقیقت استکمال پسامادی را از نظر دور داشته‌اند و یا حقیقت استکمال پس از مرگ را واکاوی نکرده و یا اساساً مسئله را تنها با ملاحظه حرکت در مجرد بررسی نموده‌اند. ک: *سعیدی مهر و دیگران*، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷-۱۶۴؛ اما در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس پیمایش کتابخانه‌ای، این نتیجه حاصل شده است که استکمالی که ابن‌سینا در حیات مادی و تعلقی نفس تصویر می‌کند، به حیات پسا مادی آن نیز تعمیم داده می‌شود. برای انجام این مهم، برخی مبانی حکمت سینیوی در مسئله استکمال نفس که طی پژوهش، مورد استناد خواهد بود، به‌عنوان اصول موضوعه یادآوری و آنگاه موضوع محوری تبیین خواهد شد.

امکان استکمال در نفس مجرد

سخن از استکمال پس از مرگ با توجه به اینکه در نفس‌شناسی سینیوی، نفس روحانیه‌الحدوث و بنابراین مجرد و ثابت است، پیچیدگی بسیاری دارد. غالب فیلسوفان و البته شیخ‌الرئیس، از سویی نفس را مجرد دانسته، مجردات را ثابت و فاقد هرگونه تغییر تعریف می‌کنند؛ و از سوی دیگر، قائل به حرکت، تغییر و استکمال نفس در مراتب گوناگون وجودی آن هستند. مسئله آن است که اگر نفس انسان مجرد است و حرکت و تغییر در مجرد راه ندارد، چگونه در نفس مجرد انسان، استکمال رخ می‌دهد؟ چراکه بنا به تعریف استکمال نحوه‌ای حرکت و دگرگونی است که نمی‌تواند در امر مجرد، که از نظر فیلسوفان بالفعل و ثابت است، راه داشته باشد. به‌بیان دیگر، فحوای سخن حکما مبنی بر استکمال نفس، با توجه به آن که استکمال نحوه‌ای از حرکت است، ملازم با حرکت نفس دانسته می‌شود و این تلازم، تعریف نفس به‌عنوان امری مجرد را به چالش می‌کشد؛ به تعبیر واضح سخن از استکمال نفس مجرد در وهله نخست امری متناقض به نظر می‌رسد.

ناسازگاری پیش‌گفته در باب استکمال نفس مجرد از ماده، از منظر بوعلی از دو حیث حل‌پذیر است: ۱. بر اساس برخی مبانی نفس‌شناختی او که عبارت‌اند از: اول. حدوث روحانی نفس؛ وقتی بدن به حدنصاب خود رسد و شایسته دریافت نفس شود، نفس به آن تعلق می‌گیرد؛ دوم. ثبات در جوهر و حرکت در اعراض؛ از منظر فلسفه مشاء همه جوهر و از جمله نفس ثابت‌اند و تنها تغییر و حرکت در برخی مقولات عرضی جریان دارد و در خود جوهر حرکت و تغییری اتفاق نمی‌افتد؛ سوم. عرض بودن عوامل استکمال نفس؛ اگرچه ابن‌سینا استکمال نفس را پذیرفته است ولی آن را نه در جوهر نفس که در اعراض آن تعبیر و تبیین می‌کند/السعدی و معلمی، ۱۳۹۱، ص ۶۳-۶۳).

موضع شیخ‌الرئیس درباره استکمال نفس، مبتنی بر فرض ثبات در ذات نفس و استکمال در اعراض، دانسته شده است. مطابق این دیدگاه با حفظ هر دو ویژگی ثبات و تغییر، ناسازگاری رخت برمی‌بندد. براین اساس می‌توان مجرد ذاتی نفس را ملازم با ثبات آن دید و تغییر و استکمال را منحصر در اعراض دانست، به‌این ترتیب ابن‌سینا با تحدید این دو ویژگی، می‌تواند راه را برای این نحوه از استکمال نفس، حتی پس از مرگ نیز بگشاید.

مسئله حامل در بحث استکمال پس از مرگ بسیار بااهمیت است. استکمال در نفس مفارق مانند باقی امور به استعداد احتیاج دارد، استعداد هم حامل می‌خواهد، حامل در عالم دنیا جوهری هیولانی است که نفس به واسطه آن طریق استکمال را می‌پیماید، ابن‌سینا در اشارات عنوان کرده است که نفس ناطقه به واسطه آلت‌های بدنی و افاضه موجودات عالی استکمال می‌یابد/ابن‌سینا، ۱۳۷۵/الف، ج ۳، ص ۲۶۰؛ اما پس از مرگ یعنی جدایی و مفارقت نفس و بدن، حامل، کیف نفس خواهد بود. به بیان دیگر، ابن‌سینا قائل نیست که نفس پس از جدایی از بدن، کاملاً مجرد باشد. نفس وقتی از بدن جدا می‌شود، نه مادی است و نه کاملاً مجرد، بلکه همراه نفس هیئت‌هایی^۱ وجود دارد که در اثر ملکات اکتسابی نفس به وجود آمده‌اند/همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۴۳۰. به تعبیری همین هیئت‌ها زمینه می‌شوند تا افاضاتی برای نفس صورت گیرد، یعنی به واسطه این هیئت‌ها قابلیت‌هایی برای نفس پیدا شده که توان پذیرش افاضات از مراتب بالای وجود را در او ایجاد کرده است و به‌این ترتیب می‌تواند به فعلیت‌های بالاتر برسد.

۲. همان‌گونه که در حیات مادی، هیولای جسمانی حامل استعداد نفس برای حرکت و استکمال ملاحظه می‌شود، شیخ‌الرئیس جنبه‌ای هیولانی برای قوای مختص نفس یعنی عقل تعریف کرده

۱. در اصطلاح فلسفی تقریباً هیئت و عرض هم‌معنی هستند، با این تفاوت که یک صفت یا ویژگی را از آن جهت که عارض می‌شود، عرض گویند و از آن جهت که حاصل می‌شود، هیئت می‌نامند/تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۲، ص ۱۷۳۶. از این رو ابن‌سینا ویژگی‌هایی از نفس را که از طریق افعال حاصل شده، هیئت نامیده است.

است که به حل این مسئله یاری می‌رساند، یعنی او به‌گونه‌ای جهت بالقوگی در ذات نفس ملاحظه کرده و به‌این‌ترتیب مسئله حامل استعداد را برای نفس مفارق از بدن حل کرده است/ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸-۹۷.

این‌که شیخ نظر به عقل هیولانی دارد و مراتبی برای عقل برمی‌شمارد، ناظر به استعداد ذاتی نفس در قبال استکمال و تعالی است و بالذات استعداد پذیرش کمالات را دارا است. تفاوت مجردات تام (مانند عقل) با مجردات غیرتام (مانند نفس) در همین است که مجرد تام نسبت به هیچ کمالی بالقوه نیست، همه معقولات او همیشه با او حضور دارند و هر کمالی را که حصولش ممتنع نباشد، دارا است و به تعبیر دیگر هم در علم به ذات، هم در علم به غیر و هم در کمالات غیرعلمی، بالفعل است، بنابراین به کامل‌ترین نحو ممکن موجود است؛ اما مجرد غیرتام، یعنی نفس، اگرچه در علم به ذات بالفعل است، اما در ابتدای وجود فاقد علم به اشیاء و دیگر کمالات است، اگرچه شایستگی اخذ و حصول آنها را دارد؛ به سبب همین فقدان، نفس مجرد غیرتام است و چنین نیست که به محض جدایی از بدن تمامیت یابد و همین مهم راه را بر تعالی وجودی و استکمال او گشوده نگاه می‌دارد.

مسئله استکمال نفس

در آرای شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، کمتر می‌توان سخنی درباره حرکت نفس ملاحظه کرد، اما درباره استکمال و طی مراتب آن از ضعف به قوت، بحث‌های فراوانی در آثار او موجود است؛ چنانکه در *الهیات شفا*، مراتب استکمال نفس انسان از مرتبه ناقص و بالقوه تا مرحله عقل بالفعل و مستفاد مطرح شده است/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب، ص ۶۸۰. ابن‌سینا در *اشارات* به‌صراحت عنوان می‌کند که نفس ناطقه به وسیله آلت‌های بدنی و افاضه موجودات عالی استکمال می‌یابد. در دیگر آثار شیخ نیز، بدن ابزار استکمال و کسب فضیلت‌های نفس دانسته شده و به این اعتقاد که هر نفسی باید بدن مناسب خود را داشته باشد، دامن زده شده است/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰؛ بنا بر این شواهد، و بسیاری از موارد مشابه، می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر شیخ، وابستگی نفس به بدن، در نیازمندی آن به کسب کمال ریشه دارد. خواجه نصیرالدین طوسی، در توضیح همین مهم عنوان می‌کند که نفس ناطقه چون با واسطه‌های زیادی موجود شده و به همراه حدوث ماده، حادث می‌شود، لاجرم در آغاز وجود همراه با قوه و نقصان است و کمالاتش از وجودش متأخر است، برای به فعلیت رساندن این قوا، آلات جسمانی، پذیرش افاضات جوهری عقلی را برای نفس ممکن می‌سازد و در نتیجه استکمال تحقق می‌یابد/همان‌جا).

شایان توجه این‌که شیخ‌الرئیس، به‌دقت میان استکمال و انفعال فرق نهاده، معتقد است که در انفعال، زوال شرط است، ولی در استکمال زوال شرط نیست. به بیان او انفعال عبارت است از حدوث

یک چیز و زوال چیز دیگر که به تعبیری همان ایجاد و اعدام است؛ ولی در استکمال فقط حدوث معتبر است و زوال در آن راه ندارد؛ در واقع شیخ بین حدوث تدریجی بدون زوال، و حدوث و زوال تدریجی فرق قائل شده، نوع اول را در نفس پذیرفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۱۷، ۱۹۲). چنین به نظر می‌رسد که شیخ، حرکت در نفس مجرد، به معنای ایجاد و اعدام یا موجود و معدوم شدن تدریجی را انکار کرده، ولی موجود شدن تدریجی که همان استکمال است، موضوع انکار وی نبوده است.

نکته دیگر آن که شیخ‌الرئیس، در بحث از سعادت و کمال قوا، با اشاره به ذومراتب بودن عقل نظری و عقل عملی^۱ به عنوان قوای خاصه نفس ناطقه، تأکید کرده است که سعادت انسان در گرو سعادت توأم عقل نظری و عقل عملی است؛ پس استکمال نفس سینوی در هر دو حوزه عقل برقرار است. شیخ غایت استکمال را تبدیل عقل نظری به عالمی مضاهی عالم عینی در عقل و ارتسام به کلیه صور معقول دانسته و تأکید کرده است که در این طریق عقل عملی باید همراه باشد (همو، ص ۴۲۵-۴۲۶؛ همو، ۱۲۸۳، ص ۸۱-۸۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵)؛ با ملاحظه این نکته که این امر تنها پس از اتصال نفس به عقل فعال حاصل می‌شود.

ابن سینا تعقل را دریافت صور معقولات به صورت مجرد از ماده تعریف کرده است، این صورت مجرد، یا توسط عقل انتزاع گشته و مجرد شده است، یا فی‌نفسه مجرد از ماده بوده و نفس تنها آن را ادراک کرده است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۲۷). همین‌جا وی در باب چگونگی تعقل و ارتباط مسئله تعقل با عقل فعال، نیز توضیح داده است. او بر آن است که نیروی عقلانی نفس ناطقه در بدو امر بالقوه است و به جهت بالقوگی و همین خصوصیت هیولانی‌ای که دارد، با تعقل، از قوه به فعل درآید. هر چه از قوه به فعل درآید، لاجرم علتی بالفعل دارد که صور عقلی را به آن عطا کرده است، بنابراین، عطاکننده صور عقلی، ضرورتاً عقلی بالفعل است که کلیه مبادی صور عقلی نزدش حاضر است (همان، ص ۳۲۱). همین مهم، رابطه عقل فعال با عقل انسان را نمایان می‌سازد، این که عقل بالقوه فعلیت می‌یابد به افاضه عقل فعال است که همه صور را نزد خود حاضر دارد. انسان نیز با انجام افعالی همچون فکر و تأمل آمادگی قبول فیض را فراهم می‌کند و پس از اتصال با عقل فعال، صور عقلی در نفس مرتسم می‌شود. ابن سینا از این مهم با تعبیرهای گوناگونی یاد کرده، ولی از همه آن تعابیر، معنای

۱. انسان قدرت بر دو نوع تصرف را دارد: تصرف در امور جزئی؛ تصرف در امور کلی. عقل نظری عهده‌دار امور کلی و عقل عملی پردازنده به امور جزئی است، با توجه به اینکه عقل عملی برای انجام فعل، نیاز به بدن و قوای آن دارد، اما عقل نظری اگرچه در دریافت محسوساتی که تجرید شده و معقول گشته‌اند، نیاز به وساطت بدن دارد، اما این نیاز دائمی نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

افاضه عقل فعال بر نفس و در نتیجه حدوث صور مجرد در نفس را اراده کرده است/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۵/الف، ج ۲، ص ۳۶۴؛ بنابراین، وقتی بوعلی فردی را عالم به معقولات معرفی می‌کند، منظور آن است که فرد هرگاه بخواهد، می‌تواند صورت‌های معقول را در ذهن حاضر کند. عبارت صریح وی گویای آن است که هرگاه صورتی در ذهن حاضر می‌شود به معنای آن است که با عقل فعال اتصال برقرار شده و معقول از جانب عقل فعال در آن شخص مرتسم شده است. روشن است که چنین تعبیری ناظر بر آن است که معقولات به صورت دائمی در ذهن انسان حاضر نیست، در عین حال، فردی که مورد تعلیم واقع شده و اتصالی با عقل فعال داشته است، احوالش همانند پیش از تعلم نیست/همو، ۱۳۷۵، ب، ص ۳۳۶-۳۳۷. این تعبیر نشان می‌دهد که شیخ به اتحاد عاقل و معقول عقیده ندارد، اگرچه احوال نفس را پیش و پس از تعلیم یکسان نمی‌داند.

مشهور آن است که، شیخ‌الرئیس، با نظریه اتحاد عاقل و معقول نه‌تنها موافق نبوده، بلکه به‌صراحت با آن مخالفت کرده و به نقد دیدگاه اتحاد نیز پرداخته است/همو، ۱۴۰۴ هـ.ج، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸. با وجود این، شواهد جالب‌توجهی در آثار او وجود دارد که مستلزم پذیرش اتحاد عاقل و معقول است؛ مثلاً وقتی ابن‌سینا، چنان‌که اشاره شد، بیان می‌کند که کمال ویژه نفس ناطقه، تبدیل شدن به عالمی عقلی است که صورت همه هستی اعم از نظام معقول، افاضات و خیرات از صدر تا ذیل، یعنی از مبدأ نخستین تا اجسام، در آن نقش ببندد، لاجرم فهم معنای اتحاد عاقل و معقول رخ می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر، بالاترین کمال نفس آن است که جهان معقولی موازی و برابر با همه جهان موجود شود تا بتواند هر آنچه حسن و خیر مطلق و جمال حق است، مشاهده کند و با آن متحد شود؛ در نتیجه، نقش، صورت یا نمونه‌ای از آن را در نفس خود داشته باشد و داخل در قلمرو آن شود، به‌گونه‌ای که گویا یک چیز هستند/همو، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۴۲۵-۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶/سفراینی نیسابوری، ۱۳۸۳، ص ۴۷۴-۴۷۶. علاوه‌براین، هنگامی که شیخ‌الرئیس در اشارات، درباره کمال جوهر عقلی و لذت عقلی سخن می‌گوید، صورتی از تمثیل^۱ تمام هستی را در نفس عاقل، تصویر می‌کند که ذاتاً تمایزی از نفس ندارد/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵. عدم تمایز بازنمایی هستی از ذات نفس تصریح خود اوست، زیرا اساساً شیخ همه ادراک را همین بازنمایی دانسته و علم حضوری را در علم به ذات و آثار آن محدود می‌کند/بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱. وقتی سخن از

مثال جامع علوم انسانی

۱- تمثیل به معنی تصور کردن مثل شیء است. تمثیل به این معنی عبارت است از حصول صورت شیء در ذهن، یا ادراک مضمون معینی از هر فعل ذهنی، یا تصور چیزی که مثال و نمودار و نایب و قائم مقام چیز دیگری است. فرق تمثیل و تمثیل این است که تمثیل به معنی تصور است در حالی که تمثیل به معنی تصویر و تشبیه است. تمثیل کردن چیزی به معنی تصور کردن مثال و نمودار آن است/صلیبیا و صانعی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۶.

عدم تمایز ذاتی این بازنمایی‌ها از ذات مدرک به میان می‌آید، در اصل تعبیر نفی تمایز ذاتی مدرک از تمثیل‌ها یا همان بازنمایی‌های نفس، نوعی اتحاد میان عاقل و معقول به ذهن متبادر می‌شود. حال، اگر بتوان او را متقاعد به اتحاد عاقل و معقول فرض کرد، حتی اگر این اتحاد، منحصر در تعقل مجرد نسبت به نفس خویش باشد و امور دیگر را داخل در مقوله اتحاد عاقل و معقول نبیند، با نظر به نوع ملاحظه‌ای که شیخ در مواجهه نفس و عقل فعال دارد، مسئله استکمال از دیدگاه او به بهترین وجه تبیین می‌شود. درعین‌حال می‌توان صراحت بیان او در قبول اتحاد حاس و محسوس در نفس شفا را نیز ملاحظه کرد، آنجا که می‌گوید: احساس نوعی انفعال است، نفس صورت محسوس خارجی را می‌گیرد و متحول می‌شود و حاس بالفعل همانند محسوس بالفعل می‌شود/ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ج، ۲، ص ۵۶. جالب توجه است که شیخ‌الرئیس در ادامه مطلب به صراحت بیان می‌کند که انفعال حاس از حسوس، نه از راه حرکت و کون و فساد که بر سبیل استکمال است/همان، ص ۵۷، از این طریق می‌توان پاسخ اشکال مقدر در بیان خالی بودن نفس از ماده را نیز تبیین کرد، چراکه استکمال به خلاف حرکت و کون و فساد نیازمند امر مشترک مادی نیست. چنان‌که پیداست نتیجه انفعال حاس از محسوس که نوعی اعتراف به قبول اتحاد آنهاست، استکمال است. و این همه جدا از عباراتی است که جناب شیخ در مبدأ و معاد، پس از تقریر برهانی بر اتحاد عاقل و معقول آورده و طی آن بیان کرده است که برهان‌های متعددی بر این مسئله وجود دارد و او از آن میان روشن‌ترین آنها را برگزیده و به آن اکتفا کرده است/ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰؛ این همه ناظر به توجه او به نظریه اتحاد است/حسن‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۹-۳۰. اگر نگاه او به نظریه اتحاد پذیرفته شود، استدلال بر استکمال نفس نیز از آن استفاده می‌شود.

باوجوداین، به نظر می‌رسد نمی‌توان از صراحت ابن سینا در انکار اتحاد عاقل و معقول و نفی تعبیر تدریجی در جوهر نفس چشم‌پوشی کرد، به‌نحوی که حتی زمانی که او از استکمال سخن می‌گوید، تعبیر در اوصاف و اعراض را منظور می‌کند و زمانی که تعبیر در ذات، موضوع سخن باشد، اصطلاح استحاله را به کار می‌برد/ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۳۳. درعین‌حال، برخی متفکران بر این عقیده‌اند که جناب شیخ در اشارات و شفا بر سبیل مشاء عمل کرده است و آرای او را باید در دیگر آثار او جست‌وجو کرد^۱.

بنا بر این دیدگاه، موضع شیخ‌الرئیس در اشارات در باب کیفیت اتصاف جوهر عاقل به صورت‌های عقلی و کمالات با فرض انکار نظریه اتحاد معنا یافته است و شیخ به‌جد، بر آن است که اتصاف نفس

۱. در کتاب فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، این مهم به تفصیل تبیین نشده است/ذبیحی، ۱۳۹۲.

به صور عقلانی را به صورت تقرر چیزی در چیز دیگر تبیین کند/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۸؛ چنان که در *شفا* نیز تأکید می‌کند که صور اشیاء در نفس حلول می‌کنند و نفس را زینت می‌بخشند و نفس چون واجد مرتبه عقل هیولانی است، برای صور معقول به مثابه مکان می‌شود/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ج ۲، ص ۳۲۹. در نتیجه، از موضع ابن‌سینا، ذات نفس از ثبات برخوردار است و استکمال، تنها در امور عرضی است که زائد بر ذات نفس انسان است/ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱-۴۹۵. ادراکات، کمالات ثانیه و عارض بر نفس‌اند و همه افراد انسان اعم از نبی و ولی و شقی جوهر واحد دارند و تفاوت تنها در صور علمیه و اخلاقی است که زائد و عارض بر نفس است/حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۷.

می‌توان رأی به استکمال پس از مرگ را در اندیشه شیخ‌الرئیس از دو حیث دنبال کرد. به‌طور کلی، در تفکر سینیوی شواهد بسیاری وجود دارد که از منظری عام، اصل استکمال را برای نفس ملاحظه می‌کند و نفس را به جهت ویژگی‌هایی که دارد، به‌طور مطلق واجد خصیصه استکمال می‌داند. علاوه بر این، چنانکه اشاره شد برخی هیئت‌های همراه نفس را نیز می‌توان به‌عنوان مبادی استکمال پسینی عرضی آن تفسیر کرد.

استکمال مدام نفس ذی شعور

شواهدی در آثار ابن‌سینا وجود دارد که به استکمال مدام نفس بر پایه خصوصیت ادراکی او نظر دارد و در همه نشئات وجودی نفس جاری است. شیخ‌الرئیس معتقد است که نفس ناطقه انسان پیوسته برای خود حضور دارد و آنچه برای خود حضور دارد، مجرد است، در نتیجه یک امر معقول به شمار می‌آید.

نفس ناطقه انسان این حضور و آگاهی نسبت به ذات خود را از طریق ابزار و آلات به دست نمی‌آورد و این آگاهی ذاتی اوست/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۱۶۰، یعنی از درون ذات برخاسته و ناشی از ذات ناطقه اوست. درک و شعور انسان نسبت به ذات خود مطلق است و به هیچ قید و شرطی مقید نیست، به‌واسطه همین اطلاق، نمی‌توان گفت که این آگاهی، گاهی هست و گاهی نیز نیست.

بوعلی باور دارد هر موجودی که مجرد است، عین علم و آگاهی است و آنچه عین علم و آگاهی است، عین فعل است؛ چراکه خود تصریح کرده، عقل جز ادراک عقلی چیز دیگری نیست/همان، ص ۱۹۲، با توجه به تصریح ابن‌سینا بر اینکه عقل جز ادراک عقلی چیز دیگری نیست، می‌توان گفت که عقل پیوسته و تنها تعقل و ادراک و ادراک کردن است؛ بنابراین عقل، فعل است به همراه معنای استمراری‌ای که از فعل انتظار می‌رود/ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۴۸۰، چراکه بدون آگاهی هیچ فعلی محقق نمی‌شود/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۱۶۷.

به این ترتیب نفس ناطقه در نظر ابن سینا در حیات مادی و پس از آن، یعنی در طول زندگی طبیعی همراه با جسم و نیز پس از رهاشدن از قیود طبیعت و ترک بدن باز هم می‌تواند استکمال و تحول داشته باشد، چراکه عقلانیت عقل و فعل ادراک با مامت او زائل نمی‌شود. او استکمال نفس ناطقه پس از رهایی از بدن را چنین ترسیم می‌کند که نفس ناطقه چون مجرد و منزه است به مشاهده عقول و مجردات می‌پردازد، در اثر همین نوع مشاهدات برای استفاضه از عقل فعال و موجودات برین شایسته می‌شود و بنابراین پذیرای کسب فیض از عقل فعال می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۶-۳۳۸).

درواقع نفس به واسطه تجرد و خودآگاهی‌ای که دارد، وجودش عین ادراک و ادراک عین هستی اوست، امری که موجب می‌شود موضوع فیض مدام عقل فعال واقع شود، چراکه در صورت فقدان مانع، عقل فعال بخلی برای افاضه ندارد، بنابراین تجرد و افزایش خودآگاهی نفس موجب می‌شود که ظرفیت پذیرش نفس گشایش یابد، در عین حال ابن سینا ضروری می‌داند که نفس با تأملات و افکار آمادگی قبول فیض را فراهم کند. او عنوان می‌دارد که به واسطه فکر کردن، صور بر نفس افاضه می‌شود، البته نفس باید خواهان اتصال به عقل فعال باشد و برای تحقق این مهم استعداد جذب فیوضات را در خود به‌روراند. با فراهم شدن استعداد و قابلیت در نفس، با توجه به فیض مدام عقل فعال، نفس مستعد به نحو مدام و مطلق، مدرک کلیات خواهد بود و حد یقینی نمی‌توان برای آن تصور کرد، چراکه نفس همواره مدرک است و اعم از همراهی با بدن یا رهایی از آن، استکمال و ادراک مدام برای نفس محقق است و حتی شاید بتوان گفت با کنار رفتن پرده‌های مادی و ممکن شدن مشاهده مراتب عالی وجودی شرایط برای استکمال نفس پس از مفارقت از بدن مهیاتر نیز می‌شود، چراکه شیخ الرئیس در آثار خود به این مهم اشاره کرده است که نفس تنها به هنگام تفرد ذات و تجرد از ملامت با ماده که مانع از ادراک صریح و تمام ذاتش می‌شود، عاقل حقیقی خواهد شد (همو، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۸۱)، یعنی پس از مفارقت از بدن ممانعتی که بدن برای نفس در رجوع به ذات و ادراک خویشتن خویش داشت مرتفع می‌شود. به‌ویژه اینکه بوعلی تصریح می‌کند که صورت‌های عقلی با یکدیگر تراحم و تمنع ندارند و آنچه مانع از اشتغالات متعدد عقل به صور معقول است، بدن و آثار آن است (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۶۸). از همین مهم می‌توان دریافت که پس از مرگ و قطع تعلق از بدن، نفس می‌تواند به همه امور معقول محیط باشد، چراکه میان صورت‌های عقلی هیچ تمنع و تراحمی نیست، اما با توجه به میزان حرکات فکری‌ای که نفس برای کسب استعداد و قابلیت قبول فیض فراهم کرده، موضوع اتصال به عقل فعال و احاطه به صور معقوله واقع می‌شود.

این نحوه تصویر موضع ابن سینا از استکمال نفس، حرکت در ذات نفس و به تعبیری حرکت جوهری نفسانی را چنان که در حکمت متعالیه منعقد شده، تداعی می‌کند. اگر شواهد ناظر به وجود

حرکت در جوهر، در آثار شیخ در کنار این دیدگاه قرار داده شود، حاصل، نظر به استکمال ذاتی نفس است و نه صرفاً استکمال عرضی نفس. البته بوعلی صور علمیه را به عنوان عرض لحاظ کرده، ذات نفس را در زمان تعلم عاری از تغییر می‌بیند و به تعبیری به نقد دیدگاه اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸)، با وجود این صراحت او در این دو تبیین، محل تأمل است. به هر روی، ناسازگاری این تعابیر با انکار شدید ابن‌سینا در *اشارات* که اثر نهایی و نظر نهایی او به شمار می‌رود، سخن از استکمال عرضی را تقویت می‌کند که راه بر این مهم نیز در حیات پسین باقی است.

استکمال عرضی نفس مجرد

ابن‌سینا در بیان خصایص نفس بیان می‌کند که اگرچه جسم در پدید آمدن نفس شرط است، اما نفس در بقا نیازی به جسم ندارد و نیز تصریح می‌کند که اگر نفس پیش از کامل شدن از بدن مفارقت کند، ممکن است نوعی از استکمال بدون جسم و بدن متوجه آن شود، چراکه جسم در استکمال نفس شرط نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ف، ص ۸۱). البته از سوی دیگر، به صراحت عنوان داشته که برای هیچ‌یک از دو طرف استکمال یا عدم استکمال نفس مفارقت برهانی وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۸۷)؛ ولی واقع آن است که با تعریفی که او از مفارقت آورده، باید تغییر موضع او به نفع استکمال پس از مرگ را پذیرفت.

شیخ بر این باور است که مفارقت حقیقی نفس زمانی است که در نفس ناطقه «هیئت اذعانی»^۲ وجود نداشته باشد. او توضیح می‌دهد که وقتی عمل بر اساس افراط و تفریط صورت گیرد، قوای حیوانی قدرت می‌یابد و در نتیجه هیئت اذعانی، یا عارضه انفعالی - انقیادی در نفس به وجود می‌آید. این هیئات موجب علاقه و توجه شدید نفس به بدن می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۴۳۰)، به گونه‌ای که پس از مرگ همراه او است و با خواست حقیقت نفس که امری مجرد است و رو به ماورا دارد، ناسازگار است و موجب مادی‌اندیشی و تعویق مفارقت حقیقی نفس می‌شود؛ به طوری که وقتی نفس

۱. البته ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را در تعقل ذات یک عقل مجرد پذیرفته و در تعقل معقولات غیری اتحاد را انکار می‌کند.

۲. «اذعان» در کشف اصطلاحات الفنون به معنی اعتقاد، عزم قلبی و عزم جزمی است که بعد از تردید، حاصل می‌شود و برای آن مراتبی از ظن تا یقین فرض شده است (تهانوی، ۱۸۶۲ م، ص ۱۳۱). با این وجود تسلیم مطلق و مطیع‌بودن را نیز از آن استفاده کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ هـ.ص ۱۴). با در نظر گرفتن معنای هیئت این اصطلاح را می‌توان به عرضی که خصوصیت انقیاد و پذیرش را در نفس راسخ می‌کند و نفس را مطلقاً منفعل می‌سازد، تعریف کرد و آن را با عارضه انقیادی یا انفعالی هم‌ارز گرفت.

همراه با این هیئت‌ها از بدن جدا شود، حال او به‌گونه‌ای است که گویا مفارقتی صورت نگرفته و نفس از بدن جدا نشده است. این هیئت‌ها نفس مفارق را از دست یافتن به سعادت باز می‌دارند و زمینه آزار نفس را مهیا می‌سازند؛ چراکه به تعبیر ابن‌سینا این هیئت‌ها با جوهر نفس، تضاد دارند و آن را اذیت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۴۳۰-۴۳۱). او این حالت را به آفت و مرضی تشبیه می‌کند که مانع ادراک شخص مریض، و موجب مشتبه‌شدن لذت عارضی بدن به‌عنوان سعادت حقیقی می‌شود. در صورتی که این مانع برطرف شود، ادراک صحیح حاصل می‌شود. بوعلی بر این باور است که چون این آزار و رنج به دلیل امر لازمی نیست و تنها به واسطه امر عارض غریب است، دوام و بقا ندارد؛ با ترک اعمال و افعالی که تکرار آنها موجب بروز این هیئت‌ها شده، به‌تدریج باطل می‌شود؛ بنابراین، عقوبت ناشی از این افعال جاودان نیست و اندک‌اندک زوال می‌یابد و به‌این ترتیب نفس تزکیه شده و به سعادت می‌رسد که به آن اختصاص دارد دست می‌یابد (همان، ص ۴۳۱).

همین مسئله یعنی محو هیئاتی که موجب ناکامی نفس در رسیدن به سعادت اوست، حتی اگر به‌قدر رفع بیماری و عارض ملاحظه شود، نشان‌دهنده عقیده به استكمال پس از مرگ در دید ابن‌سینا است. همین که موانع سلامت نفس مرتفع می‌شود، استكمال تحقق می‌یابد، چراکه استكمال لزوماً تعالی وجودی نیست و در این مقام همین اندک برای اثبات پذیرفتن استكمال در حیات پسامادی از منظر سینوی کفایت می‌کند. به‌تصریح ابن‌سینا دوری از تکرار افعال ایجادکننده حالات مضر در نفس، شرطی است که رفته‌رفته نفس را به مقام تزکیه می‌رساند؛ یعنی مقامی برتر و بالاتر از آنچه در لحظه مرگ داشته است. این ارتقا می‌تواند عنوان استكمال را به هر معنا که مراد شود، پذیرا باشد. این استكمال متوجه هیئت‌های نفسانی است. زوال هیئت‌ها امری است که متوجه ذات نفس نیست و عبارات ابن‌سینا در تصریح محو تدریجی هیئات نفسانی پس از مرگ و همراه با توقف افعال مضر ایجادکننده آنها نیز مؤید همین مطلب است که این تغییر صرفاً زائل‌شدن عارضه‌های مضر است و متوجه ذات نفس نیست؛ بنابراین، استكمال تنها متوجه زوال هیئات است و ذات نفس همچنان ثابت باقی می‌ماند.

ابوعلی سینا در بحث از معاد نفوسی که کمالات بدنی ندارند نیز موضع خویش در باب استكمال عرضی نفس را ظاهر می‌کند. وی در *الهیات شفا* در ادامه مباحثی که گذشت و نیز در برخی آثار دیگر، گروهی از انسان‌ها را موضوع سخن قرار داده که کمالات بدنی ندارند؛ زیرا در دنیا نتوانسته‌اند به ادراک اجمالی شکوفایی عقلانی به‌عنوان کمال نهایی انسان برسند تا به آن شوق یابند و برای رسیدن به آن تلاش کنند. از نظر ابن‌سینا این افراد که از آنها تعبیر به نفوس ساده یا «بُله» می‌کند، پس از جدایی از بدن باقی می‌مانند؛ زیرا هر نفس ناطقی باقی است و برای او سعادت ظنی حاصل

است و تنها برای پاک‌شدن از ردائل عقل عملی معذب می‌شوند که این عذاب نیز به تدریج کاسته می‌شود و سرانجام از بین می‌رود/بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۴۳۱-۴۳۲. شیخ در مورد این نفوس ساده و بسیط، تعبیر دیگری نیز دارد. وی با بیانی مانند «قول ممکن»، «شاید» و تعبیراتی از این قبیل، احتمال می‌دهد که برای نفوس «بله»، چون از کمالات مادی فاصله داشته‌اند، شرایطی مهیا شود که به واسطه ماده کمالاتی را به دست آورند؛ بنابراین، بیان می‌کند که ممکن است پس از جدایی نفسشان از بدن مادی، به اجسامی تعلق بگیرند که این شایستگی را دارند/همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴) و به واسطه این تعلق جسم مذکور را برای تکامل خود به کار گرفته به واسطه آن تخیل کنند. البته عبارات او نشان می‌دهد که او این عقیده را به طور قطع نپذیرفته و نسبت به آن با تردید برخورد می‌کند؛ ضمن اینکه در مورد چپستی این بدن نیز قطعیتی در آرای شیخ وجود ندارد و ناگزیر دو احتمال در این باره می‌توان به او نسبت داد. احتمال نخست اینکه این نفوس به بدنه فلک و اجرام سماوی تعلق بگیرند و به واسطه این تعلق به تخیلات خود ادامه دهند؛ البته این به معنای آن نیست که جسم فلک به مثابه بدن برای آنها باشد، بلکه صرفاً به آن تعلق می‌گیرد و از آن استفاده می‌کند تا از مرتبه‌ای از کمالات از این طریق بهره‌مند شود/همان، ص ۱۱۴-۱۱۵. احتمال دوم آن است که بدن مورد نظر از جنس هوا و دود و بخار باشد به همراه مزاجی جوهری که روح نامیده می‌شود/همان، ص ۱۱۵).

اگرچه ابن‌سینا این قول را محتمل دانسته، اما تبیین عقلی‌ای از آن به دست نداده و تنها آن را به برخی از کسانی که اهل گزاره‌گویی نیستند نسبت داده است. طوسی بر آن است که این عقیده از آن فارابی است/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۵-۲۵۶، اما ارجاع مستقیمی به اثر فارابی نداده است و این دیدگاه نیز با موضع فارابی مبنی بر عدم بقای نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، تقابل دارد. عقیده معلم ثانی آن است که نفوسی، همچون نفوس «بله»، اساساً بقایی ندارند تا برای استکمال و ارتقا نیازی به کار بست اجسام سماوی داشته باشند/فارابی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۳۸-۱۳۹. تجلیلی که ابن‌سینا از صاحب این دیدگاه (چه فارابی باشد، چه اندیشمندی دیگر) داشته، نشان‌دهنده پذیرش تلویحی این دیدگاه از جانب اوست، ولی وی هیچ استدلال یا تبیینی عقلی از آن به دست نداده است. به هر روی، همین میزان از پذیرش این موضع از سوی شیخ، نشان می‌دهد که استکمال نفس پس از مرگ کاملاً برای ابن‌سینا مورد قبول و روشن بوده، اگرچه در باب چگونگی آن هیچ تبیین فلسفی‌ای به دست نداده است. این نحوه از تصویر استکمال پس از مرگ از دید شیخ، برخاسته از همراهی نفس ناطقه با بدن است، با وجود این او نظر به تعالی ذاتی نفس مجرد ندارد؛ به تعبیر دیگر او بر همان مبنای ثبات در ذات و حرکت و استکمال در اعراض باقی است و از آن پا فراتر ننهاده است.

نتیجه‌گیری

موضع شیخ‌الرئیس درباره استكمال نفس انسان در نسبت با عقل که آن را قوه نفس ناطقه معرفی کرده، معنا یافته است. نفسی که بوعلی سینا به‌صراحت و به تکرار مجرد دانسته، مجهز به قوای عقل عملی و نظری است و از طریق همین قوا نیز استكمال می‌یابد، به‌بیان‌دیگر او استكمال نفس ناطقه انسان را بر اساس همین قوا، از دو طریق علم و عمل به تصویر کشیده است. شیخ بر آن است که نفس ناطقه از طریق اتصال با عقل فعال استكمال علمی می‌یابد و غایت استكمال را تبدیل نفس به عالمی علمی، مضاهای عالم عینی تصویر کرده و با تعریفی که از آن به دست داده، ناخودآگاه، نوعی حرکت در نفس و اتحاد عاقل و معقول را در دیدگاه او به ذهن متبادر می‌کند؛ درحالی که خود، اتحاد نفس با صور معقوله را به‌شدت انکار کرده و از تقرر و حلول صورت‌ها در نفس سخن می‌گوید و آن را به نحو عرضی تصویر می‌کند؛ یعنی به‌زعم او، نفس جوهری است که از ابتدای حدوث تا انتها مجرد است و ذات آن تغییر نمی‌کند، ولی با فعالیت عقلی استكمال می‌یابد و این استكمال در اعراض اکتسابی و به تعبیری هیئات همراه نفس است. ابن‌سینا استكمال در بعد عملی نفس را نیز از نظر دور نداشته است.

نفس ناطقه سینوی پس از مفارقت از بدن، به حکم اینکه موجودی مجرد است و هر موجود مجردی عین آگاهی و ادراک است، از مشاهده و ادراک امور عالم ملکوت برخوردار است و این مشاهده به معنای اعم، فعل نفس ناطقه به‌شمار می‌رود. این فعل همواره انجام می‌شود و دوام آن مستلزم دوام استكمال نفس خواهد بود. بنابراین می‌توان ابن‌سینا را به‌طور مطلق مؤید استكمال در نفس دانست، هرچند این استكمال از حد تغییر و تبدل عرضی فراتر نرود. از این منظر اساس نظر او مبتنی بر ثبات در ذات و جوهر اشیاء است و با تصویر استحال و استكمال در اعراض و لواحق، عوامل استكمال نفس را منحصر در کمالات عرضی و خارج از حقیقت نفس تصویر می‌کند. این تصویر، به کلیه عوالم جهان‌شناسی ابن‌سینا منتسب است.

از سویی دیگر وقتی عقیده شیخ به استكمال مدام نفس به‌عنوان حیثیتی مدرک و ذی‌شعور، تأیید شود، جریان استكمال در همه عوالم و ساحات وجودی نفس برقرار خواهد بود؛ بنابراین در نگاهی کلی می‌توان شیخ را مؤید استكمال نفس در حیات پسین دانست، اگرچه استکمالی که به دست داده است، به ذات نفس راه نداشته باشد. ضمن اینکه چنانکه پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، با توجه به شواهدی که در باب نظر به حرکت در ذات و جوهر نفس و استكمال ذاتی آن در آثار شیخ وجود دارد، شاید بتوان حتی نسبت حرکت ذاتی نفس را از لوازم برخی آرای او دانست.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، شیخ الرئيس (۱۳۷۵هـ.ف). *الاثارات و التنبیهات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر بلاغه.
- _____ (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسنزاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴هـ.ف). *التعلیقات*. قم، انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴هـ.ب). *الشفاء (الاهیات)*. به تحقیق سعید زاید و...، قم، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴هـ.ج). *الشفاء (الطبیعیات)*. ۳ جلد، تحقیق سعید زاید، قم، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۸۳). *طبیعیات دانشنامه علائی*. تصحیح محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. تحقیق و ترجمه محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵هـ.ب). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسنزاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- اسعدی، علیرضا و معلمی، حسن (۱۳۹۱). «بررسی فرآیند استکمال نفس از دیدگاه ابن سینا». *انسان پژوهی دینی*، شماره ۹ (۲۷)، ص ۵۷-۸۰.
- اسفرائینی نیسابوری، فخرالدین (۱۳۸۳). *شرح النجاه من العرق فی بحر الضلالات*. تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، *تجربید*، قم، بوستان کتاب.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۸۶۲م). *کشاف اصطلاحات الفنون*. کلکته، بی نا.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۱۵هـ). *شرح المصطلحات الکلامیه*. مشهد، آستان قدس رضوی.
- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *اتحاد عاقل به معقول*. قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۹). *عیون مسائل نفس سرح العیون فی شرح العیون*. تهران: امیرکبیر.

- ذبیحی، محمد (۱۳۹۲). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*. تهران: سمت.
- سعیدی‌مهر، محمد و دیگران (۱۳۹۳)، «بررسی دیدگاه نفی حرکت در مجردات»، ذهن، شماره ۱۵ (۵۹)، ص ۱۲۷-۱۶۴.
- صلیبا، جمیل و صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. تهران: حکمت.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*. قم، نشر بلاغه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ م). *آراء اهل المدینه الفاضله، شرح و تعلیق علی بوملحم*. بیروت: مکتبه الهلالش.

