

اصل سنخیت در حکمت مشاء و تأثیر آن بر رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا

حسین پژوهنده نجف‌آبادی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۲

چکیده

مشائیون به وجود داشتن رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس انسانی و قوای آن معتقدند و قوا را دارای حیثیتی تعلق و انفکاک‌ناپذیر از نفس می‌دانند مطابق با مباحث کلان، علیت فاعلی، مقتضی سنخیت میان علت و معلول است که تنها درضمن نوعی خاص از سنخیت وجودی تحقق می‌یابد؛ زیرا سنخیت، مستلزم برتری فاعل‌های ایجاد بر معالیل آن‌ها و بیانگر تشکیک وجودی میانشان است؛ پس رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس و قوا از این امر مستثنا نیست و نوع رابطه هستی‌شناختی میان آن‌ها براساس اصلی‌ترین قواعد حکمت مشاء، یعنی اصل سنخیت، قابل شناسایی است. در این شناخت هر نوع کثرت و تباین عزلی محض میان نفس و قوا، یعنی تباین ماهوی و وجودی، مستلزم انکار قطعی رابطه علی و معلولی فاعلی میان آن‌هاست و ارتباط تکوینی و حیثیت تعلق انفکاک‌ناپذیر قوا از نفس را نقض می‌کند؛ پس انتساب علیت به نفس درضمن الفاظی مانند اصل، مبدأ و منبع به معنای هستی‌بخشی وجود عینی نفس نسبت به قوا و انتساب معلولیت به قوای نفس درضمن الفاظی همچون معالیل، فروع و توابع به معنای تحصیل یافتن وجود عینی قوا از جانب نفس انسانی است و ممکن نیست قوایی که شعبه‌ها، فروع و لوازم علت فاعلی خود هستند، با واقعیت عینی آن بینونت وجودی به تمام ذات داشته باشند؛ بنابراین، نفس در یک امر مشترک، مساوی با قوا یا فروتر از آن‌ها نیست؛ بلکه برتری وجودی نفس انسانی بر قوای آن ضرورت دارد؛ به گونه‌ای که نفس، اصل باشد و قوا فروع و توابع آن باشند. در واقع، این الفاظ بر نوعی وحدت حقیقت و کثرت واقعیت نفس و قوا دلالت دارند که این حکما در آموزه‌های هستی‌شناختی نفس و قوا از آن سخن گفته‌اند و صدرا از این آموزه‌ها برای تأیید نظریه اتحاد نفس و قوا در حکمت متعالیه بهره برده است.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، هستی‌شناختی، سنخیت، اتحاد، نفس، قوای نفس.

مقدمه

رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا در حکمت متعالیه به‌عنوان یکی از مسائل مهم نفس‌شناسی مطرح و اصول، مبادی و مبانی آن در مباحث کلی هستی‌شناسی بررسی شده، نظریه موردپذیرش در این حوزه، یعنی اتحاد نفس و قوا شرح و تفسیر شده، دلایلی مبنی بر صحت آن اقامه شده و سرانجام، نتایج معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دیگری از آن به‌دست آمده است؛ اما در حکمت مشاء، این‌گونه نبوده و به این بُعد از ابعاد هستی‌شناختی نفس و قوا کمتر توجه شده است؛ البته نفس‌شناسی تحت تأثیر مبانی هستی‌شناختی حکما بوده است و در مباحث مربوط به وجودشناسی حکمای مشاء و به‌ویژه ابن‌سینا و بهمنیار، اصول مهمی دیده می‌شود که با استفاده از آن‌ها می‌توان ابعاد مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نفس و قوا را شناسایی کرد.

در میان اصول مشائی، فاعلیت هستی‌بخش، یکی از اصول فلسفه الهی است که بررسی تحلیلی-توصیفی آن در تعیین نظریه حکمای مشاء در خصوص رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا نقشی مؤثر دارد؛ زیرا این دسته از حکما معتقدند علت فاعلی، معلول را از کتم عدم خارج می‌کند و به آن، واقعیت عینی می‌بخشد: «أن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيدة، مثل الباري للعالم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۵۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۲) و مطابق با آن در مباحث نفس‌شناسی، از رابطه علی و معلولی میان نفس انسانی و قوا سخن گفته‌اند: «هذا الذي ليس بجسم، يجوز أن يكون منبع القوى فيفيض عنه بعضها في الآلة، وبعضها يختص بذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۲۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷). بدیهی است که مراد آن‌ها از فاعلیت نفس نسبت به قوا، مفهومی فراتر از فاعلیت حرکتی است و تعابیر آنان بر رابطه هستی‌بخشی میان نفس و قوا صراحت دارد: «هو (النفس) المبدأ الفاعلي كالأول تعالى والعقول الفعالة» (السبزواری، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۱۰، ح. ۲). حکمای مشاء در ضمن واژه‌هایی همچون «اصل»، «مبدأ»، «منبع» و «مفیض» برای نفس و انتساب کلماتی مانند «معالیل»، «فروع» و «توابع» به قوا از هستی‌بخشی کلیه نفوس نباتی، حیوانی و انسانی، و رابطه علی و معلولی میان آن‌ها و قوایشان سخن گفته‌اند: «أن النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى، كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۲۱۵).

البته بنابر مباحث کلان، ماده ذاتاً عین استعداد، امکان، نقص و عدم فعلیت است و تنها موجود مجرد که فعلیت یافته و از قوه و امکان خارج شده است، قابلیت فاعلیت هستی‌بخشی حقیقی دارد. فاعلیت ایجادی برای موجودات مادی امکان‌پذیر نیست و تنها علت معدّ و شرط متمم فاعلیت، فاعل مجرد است: «المادة تستحيل أن تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الإطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع أن تكون مؤثرة في الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۳۷۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۸۳)؛ بنابراین، فاعلیت حقیقی ایجادی در این نظام فلسفی، منحصر در نفوس مجرد است و فاعلیت حقیقی و صدور نسبت به قوای نفس نباتی و حیوانی به عقل فعال اختصاص دارد: «ما كان من الأبدان المتكوّنة ذوات الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعال جوهرًا مثله بالقوّة بل آثاراً منه قبل [من العقل الفعال] القوى النفسانيّة فقط بحسب تهيؤه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷)؛ البته این سخن بدان معنا نیست که فاعلیت حقیقی نفس انسانی نسبت به قوای مادون خود از نوع فاعلیت تامّ باشد؛ بلکه عقل فعال در تحصيل عینی قوای نفس مجرد انسانی هم دخیل است و این نفس مجرد در معیت عقل فعال نسبت به قوای خود مبدئیت و فاعلیت حقیقی دارد: «أنّ العقل الفعال أيضا سبب مع نفس الانسان لسائر القوى التي في الانسان... فحدث من ذلك الجوهر و من العقل الفعال معا فيه القوى النفسانيّة» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷)؛ یعنی نفس انسانی در حکمت مشاء، علت معدّ نیست؛ بلکه جزء العلة و شریک فاعلیت عقل فعال محسوب می‌شود و رابطه حقیقی هستی‌بخشی میان نفس ناطقه انسانی و قوای نباتی و حیوانی آن را می‌توان اثبات کرد: «هذه النفس الناطقة هي سبب أيضا للنفس الحساسة و النامية و المحركة في الانسان» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷).

مشائون مبدأ و علت فاعلی قوا در انسان را همان نفس ناطقه می‌دانند که همواره هویت مجرد عقلی بسیط دارد و وجود داشتن این دسته از سخنان در حکمت مشاء باعث شده است ملاصدرا این گروه از فلاسفه را معتقد به فاعلیت ایجادی حقیقی نفس نسبت به قوا بداند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۳۰۱). او که خودش به رابطه علی و معلولی میان نفس و قوا معتقد است، از طریق تعالی قاعده سنخیت و اعتقاد به شمولیت ذاتی نفس نسبت به وجود خاص قوا، راه خود را از حکمای پیشین جدا کرده و بینش خویش را بر فاعلیت بالتجلی و بالرضای نفس انسانی نسبت به کلیه قوا قرار داده است: «[ستعلم] أن سائر

القوی معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين و أما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس كل القوی و هي مجمعها الوجداني و مبدؤها و غايتها» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۵۱، ج. ۹، ص. ۳۸؛ السبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۴۱۶)؛ اما آیا مطابق با مباحث کلان علیت فاعلی، سنخیت در حکمت مشاء، شرط لاینفک فاعلیت حقیقی نفس انسانی نسبت به قوا بوده است؟

۱. تأثیر قاعده سنخیت بر رابطه هستی شناختی نفس و قوا

به طور کلی، لزوم وجود سنخیت میان علل و معالیل در مباحث مربوط به علیت و قاعده الواحد، مسئله ای واضح و بدیهی است: «[الصدور بمعنی] كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۲۷). شیخ در این زمینه، فصلی مستقل را گشوده و گفته است: «فصل في مناسبة ما بين العلة الفاعلية و معلولاتها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق-ب، ص. ۲۶۸)؛ پس مناسبت میان علل و معالیل فاعلی بدان معنا که در علت فاعلی، خصوصیتی وجود دارد که موجب صدور معلول خاص از آن می شود، در حکمت مشاء پذیرفته شده است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۳) و بررسی این مسئله به تبیین نوع رابطه هستی شناختی نفس و قوا در حکمت مشاء کمک می کند. اکنون باید به این سؤالها پاسخ دهیم: کدام وجه مشترک، سنخیت و رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس انسانی و قوای آن را فراهم می کند؟ آیا تناسب و رابطه ماهوی میان آنها موجب برقراری رابطه علی و معلولی می شود یا اینکه فاعلیت نفس انسانی نسبت به قوا بر پایه سنخیت و رابطه وجودی استقرار می یابد؟

۱-۱. سنخیت ناسازگار با رابطه ماهوی میان نفس و قوا

وقتی از رابطه ماهوی میان نفس و قوا سخن گفته می شود، منظور آن است که در این نظریه، وجود قوا جعل ذاتی نمی پذیرد؛ بلکه جعل مستقیماً از جانب فاعل (نفس انسانی) به ماهیت قوا تعلق می گیرد و ماهیت آنها مجعول بالذات است؛ یعنی نفس اولاً و بالذات، ماهیت قوا را جعل می کند و وجود آنها مجعول بالعرض است. بنابر این نظریه، محور تقدم نفس بر قوا ماهیت است؛ پس نفس بر قوای خود تقدم بالماهیت یا بالجواهر دارد و ماهیت قوا در ظل ماهیت نفس انسانی تحقق عینی می یابد؛ ولی «ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه مقتضی علیت را داراست و نه استدعای معلولیت نماید» (الکاشانی، ۱۳۷۵، ص. ۹۳).

جعل ذاتی و رابطه ماهوی میان نفس و قوا مستلزم کثرت تباینی و اعتباریت قواست و آموزه‌های هستی‌شناختی نفس و قوا در حکمت مشاء، این مطلب را تأیید نمی‌کنند. در این نظام فلسفی، هویت عینی نفس، مجمع و منبع قوا محسوب می‌شود و معالیل آن قوا شعبه‌ها و فروع متفرع از نفس هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۲۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷). با این اوصاف، چگونه ممکن است قوایی که شعبه‌ها، فروع و لوازم علت فاعلی خود (نفس انسانی) هستند، با واقعیت عینی ملزوم خود بینونت به تمام ذات و تنافی داشته باشند؟ مطابق با قاعده سنخیت، قوا از شئون یا لوازم وجودی نفس به‌شمار می‌رود و اگر میان نفس و قوا رابطه ماهوی و مابینت ذاتی برقرار باشد، این مسئله در مباحث هستی‌شناختی نفس و قوا به‌کلی منتفی خواهد بود: «القوی علی قولهم [متأخرین] خوارج عن النفس إلا آنها لوازم [وجودی] و علی قوله [صدرا] شئون ذاتیه و دواخل فیها» (السبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۶۹۲). قوا نمی‌توانند از لوازم ماهیت نفس باشند؛ زیرا لوازم ماهیت، اموری اعتباری‌اند: «لو كانت الجاعلیة و المجعولیة بین الماهیات، و كان الوجود أمر اعتباریا عقلیا، یلزم أن یكون المجعول من لوازم ماهیة الجاعل و لوازم الماهیات أمور اعتباریة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص. ۴۰). اگر قوا از لوازم ماهیت نفس باشند، در خارج، واقعیت عینی نخواهند یافت؛ درحالی که واقعیت عینی قوا درکنار واقعیت عینی نفس در حکمت مشاء، حقیقتی انکارناپذیر است.

همچنین در رابطه ماهوی، معالیل نفس، ذاتاً ماهیتی متباین از علت خود دارند و ضرورتاً در خارج، حقایق عینی مستقل، متکثر و متمایز از علت خواهند بود. این کثرت، نوعی از کثرت تباینی محض است که هیچ‌گاه به وحدت باز نمی‌گردد؛ بلکه تنها کاشف وجود وحدت عددی میان نفس و قوا و دیگر علل و معالیل خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ب. ۱، ص. ۳۶۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۱)؛ در صورتی که آموزه‌های هستی‌شناختی نفس و قوا مطابق با قاعده سنخیت است و وحدت عددی و کثرت تباینی سازگار با علیت ماهوی را صریحاً رد می‌کند و براساس انتفای این مطلب، رابطه عینی و واقعی میان نفس و قوا از نوع ماهوی نیست؛ بلکه بین نفس و قوا رابطه وجودی برقرار است: «كان المذهب المنسوب الی القوم أن الماهیة لیست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقیقة، و اما الماهیة فتحققها فی الخارج بواسطة الوجود» (قطب‌الدین الرازی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۲۴۵).

۱-۲. سنخیت، مستلزم رابطه وجودی میان نفس و قوا

مطابق با مباحث کلان، وقتی از رابطه وجودی میان نفس و قوا سخن گفته می‌شود، منظور آن است که ماهیت قوا جعل ذاتی نمی‌پذیرد؛ بلکه جعل مستقیماً از جانب نفس انسانی به وجود قوا تعلق می‌گیرد و وجود آن‌ها مجعول بالذات است؛ یعنی نفس انسانی اولاً و بالذات، به معلول خود، یعنی قوا افاضه وجود می‌کند و ماهیت آن ثانیاً و بالعرض، مجعول نفس واقع می‌شود. براساس این نظریه، محور تقدم نفس بر قوا وجود آن‌هاست و نفس بر قوای خود تقدم وجودی دارد؛ یعنی وجود عینی قوا در سایه وجود برتر نفس انسانی قرار دارد و این سخن، موافق با قواعد کلان، یعنی قاعده سنخیت و علیت در حکمت مشاء است. مطابق با این قاعده، رابطه علی و معلولی میان دو واقعیت فاقد سنخیت وجودی، فرضی متناقض است؛ یعنی وجود، تنها امر مشترک نهفته در نفس، قوا، و دیگر علل و معالیل است و رابطه علی و معلولی میان آن‌ها را تحقق می‌بخشد. انحصار سنخیت در سنخیت وجودی میان علل و معالیل، رابطه وجودی میان نفس و قوا را ضرورت می‌بخشد. از سوی دیگر، قانون علیت در این نظام فلسفی، قانون عام هستی است و رابطه علی و معلولی میان همه مراتب هستی، از نوع رابطه وجودی است؛ یعنی علت فاعلی به معلول خود، واقعیت و عینیت وجودی عنایت می‌کند و معلول با تحصیل وجودی، از کتم عدم خارج می‌شود و واقعیت عینی می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۵۷)؛ پس رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس و قوا از این امر، مستثنا نیست و حیثیت تعلقی و ارتباط انفکاک‌ناپذیر قوا از نفس نشان می‌دهد رابطه هستی‌شناختی میان آن‌ها صرفاً از نوع وجودی است؛ یعنی رابطه علت و معلول، وصف وجود نفس و قواست و علاقه سببیت و مسببیت و نیز علیت و معلولیت میان نفس و قوا را تنها براساس فرض برقرار بودن رابطه وجودی میان آن‌ها می‌توان اثبات کرد؛ بنابراین، تمام آموزه‌های هستی‌شناختی نفس و قوا در حکمت مشاء، متناسب با علیت و سنخیت وجودی هستند و طبق رابطه وجودی میان آن‌ها تفسیر می‌شوند؛ یعنی انتساب علیت و سببیت به نفس درضمن الفاظ مختلف از قبیل «اصل»، «مبدأ»، «منبع» و «مفیض» به معنای علیت و هستی‌بخشی وجود عینی نفس نسبت به قواست و انتساب معلولیت و مسببیت به قوای نفس درضمن الفاظی همچون «معالیل»، «فروع» و «توابع» به معنای تحصیل یافتن وجود عینی آن‌ها از جانب نفس خواهد بود.

هرچند در ضمن مباحثی از قبیل «کلی طبیعی و زیادت وجود بر ماهیت»، برخی نشانه‌های اصالت ماهیت در حکمت مشاء، کاملاً محسوس است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۰۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق-د، ص. ۶۲)، نشانه‌های اصالت وجود و تصریح به جعل ذاتی وجود در میان مباحث جعل و علیت فاعلی ایشان را فراوان می‌توان یافت: «فإذن هاهنا أمران معقولان أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۹ و ۲۴۵). بر پایه این مباحث، اثر در قوا و دیگر معالیل علل فاعلی، تنها همان وجود معلول است و تحقق عینی کلی طبیعی و عروض خارجی وجود بر ماهیت، تنها ناظر به تحقق تبعی ماهیت در خارج خواهد بود (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص. ۹۷-۱۲۰)؛ بدان معنا که در این نظام فلسفی، جعل ذاتاً به ماهیت قوا تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه ماهیت قوا تنها از جعل تبعی برخوردار است و چون نوع رابطه هستی‌شناختی میان علل و معالیل، تنها بر پایه جعل ذاتی تعیین و تبیین می‌شود، جعل تبعی ماهیت قوا هیچ‌گاه بیان‌کننده وجود رابطه ماهوی میان نفس و قوا نخواهد بود؛ بلکه همان‌گونه که ماهیت قوا به تبع وجود آنها موجود است، پس از انتساب علیت و معلولیت به وجود نفس و قوا ماهیت آنها نیز به علیت و معلولیت منتسب می‌شود؛ البته این معنا از اعتباریت برای ماهیت، غیر از معنای معروف اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه است؛ زیرا در تفسیر مشائی واقعیت تبعی برای ماهیت در خارج ثابت شد در حکمت متعالیه، همین اندازه از واقعیت نیز به کلی مردود است و همین تفاوت در نگرش به اصالت وجود، موجب ایجاد دو نگاه متفاوت به سنخیت و وحدت تشکیکی میان نفس و قوا، و دیگر علل و معالیل فاعلی شده است. ژرف‌نگری عمیق حکمت متعالیه به اصالت وجود، اندیشه شمولیت ذاتی و حضور وجود خاص قوا در ذات نفس در ضمن صفات کمالیه آنها را به‌بار می‌نشانند و فاعلیت بالتجلی نفس و واقعیت حرفی و شأنی قوا را اثبات می‌کند که در حکمت مشاء، درباره آن، سخنی گفته نشده است: «أن النفس علة للقوى و العلة جامعة لكلمات المعلول فلما كانت للنفس في ذاتها سمع و بصر و شم و غيرها بنحو اللف و جدت في البدن بنحو النشر و فاضت منها عليه» (السبزواری، ۱۹۸۱م، ج. ۹، ص. ۱۰۶، ح. ۲). تحقق تبعی ماهیت در خارج، وحدت نفس و قوا را کم‌رنگ می‌کند و کثرت واقعیت نفس و قوا را به‌بار می‌نشانند.

۱-۳. سنخیت وجودی ناسازگار با کثرت وجودی تباینی نفس و قوا

بنابر مباحث کلان حکمت اسلامی، معلول علت فاعلی پوچ، هیچ و معدوم به حساب نمی‌آید؛ بلکه علیت در این نظام فلسفی، مقتضی واقعیت و هستی متغایر و متمایز برای معلول است و کثرت واقعیت عینی علت و معلول را اثبات می‌کند؛ بنابراین، «از دیدگاه همه فیلسوفان، چه پیشینیان و چه صدرالمآلهین، همواره سخن از نفس و قوه [معلول] آن، سخن از کثرتی خارجی است؛ نه کثرتی صرفاً ذهنی و مفهومی» (عبودیت، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۲۲۰). آنان پس از اثبات وجود نفس، توحید نفس در انسان را پذیرفته و برای اثبات تعدد مبادی ثانوی افعال، یعنی قوای انسانی، حیوانی و نباتی نفس انسان، براهین متعدد اقامه کرده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۷۹۶)؛ البته حاجی سبزواری با لحنی کنایه‌آمیز درباره وجود داشتن نظریه بینونت انعزالی میان نفس و قوا در حکمت مشاء سخن گفته است: «قال بعض المحققین: إن النفس تدرك الكليات بذاتها، و النفس أيضا تدرك الجزئیات بالآتها؛ و هذا لا یعقل إن كانت القوى مبینة للنفس مبینة عزلة» (السبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۴، ص. ۱۲۷، ح. ۲۵)؛ در حالی که بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد کثرت واقعیت خارجی نفس و قوا از نوع کثرت تباینی عزلی نیست و حاجی سبزواری، خود، استقلال و تباین وجودی معلول از علت را مناقض لزوم سنخیت میان آن‌ها دانسته است: «هذا (استقلال وجودی معلول) بأن لا یكون بینة و بین مبدأ الأثر سنخیة، بل بینونة عزلة» (السبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۲۶۱).

در نظریه تباین عزلی، مطابق با هریک از انواع ماهیت‌های نفس و قوا وجودی در خارج قرار دارد. این وجودها بالذات با یکدیگر متباین‌اند و بین کثرات وجودی آن‌ها در خارج، هیچ جهت وحدت حقیقی‌ای وجود ندارد؛ بلکه آن‌ها واقعیاتی متباین به تمام ذات هستند (السبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶ و ۴۷۹؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۵۱۲)؛ پس این نظریه به کلی مستلزم انکار قطعی رابطه علی و معلولی فاعلی میان آن‌هاست و ارتباط تکوینی ذاتی و حیثیت تعلقی انفکاک‌ناپذیر قوا از نفس را نقض می‌کند؛ زیرا طبق این نظریه، نفس و قوا با یکدیگر بیگانه محض هستند و در رتبه وجودی، تساوی دارند و «تساوی در رتبه وجود و تکافو در مرتبه بین علت معطی و معلول، ناقض حدیث علیت و معلولیت، و مبطل باب افاضه و استفاضه است» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۹). شاید این دیدگاه، نتیجه نگرش ابتدایی او به نظریه حکمای مشاء در باب رابطه هستی‌شناختی علل و معالیل و دیگر موجودات باشد: «الوجود عند طائفة مشائیة من الحكماء حقائق تباین» (السبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۱۱۱).

گرچه مشائیون به وجود تبعی ماهیت در خارج معتقدند و کثرت تباینی ماهوی را به صورت تبعی و عرضی به واقعیات خارجی منسوب می‌دانند، مطابق با مباحث آینده، در آموزه‌های مربوط به رابطه وجودی میان علل و معالیل فاعلی، از وحدت و تمایز تشکیکی میان آن‌ها سخن گفته‌اند. این دسته از آموزه‌ها نشان می‌دهد مشائیون در تبیین رابطه وجودی میان علل و معالیل فاعلی، گرفتار مغالطه اخذ مابالعروض مکان بالذات نشده و کثرت تباینی جامانده از جانب ماهیت را صرفاً کثرتی عرضی و تبعی برای واقعیت خارجی علل و معالیل دانسته و وجود این واقعیات را حقیقتاً دارای این‌گونه کثرت به شمار نیاورده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ب. ۱، ص. ۳۶۰-۳۶۶)؛ لذا حاجی سبزواری در نظریه نهایی خود در مباحث کلان پذیرفته که رابطه وجودی میان واقعیات عینی علل و معالیل در حکمت مشاء از نوع تشکیکی است، و در تعلیقات خود بر کتاب *الشواهد الربوبية*، از دیدگاهش درباره وجود داشتن نظریه تباین وجودی میان واقعیات عینی در حکمای مشاء صرف نظر کرده است (السبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۳۹۲)؛ اما در اینجا سؤال‌هایی بدین شرح مطرح می‌شود: چرا او در همین کتاب، بر رأی خود در خصوص وجود داشتن نظریه تباین عزلی میان وجودهای عینی نفس و قوا پابرجا بوده و در بیان وجه افتراق میان حکمت مشاء و متعالیه در مسئله رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا از وحدت عددی وجودهای آن‌ها در حکمت مشاء سخن گفته است؟ چگونه ممکن است حکمای مشاء، تخالف میان هویت عینی علل و معالیل فاعلی را از نوع اختلاف به شدت و ضعف بدانند؛ اما رابطه علی و معلولی میان نفس و قوا را از نوع تشکیک وجودی قلمداد نکنند؟ چگونه می‌توان معتقد بود قوا از نظر شیخ، فروع و توابع نفس هستند و میان نفس و قوا علاقه و ارتباط وجودی خاص برقرار است؛ اما او را نه معتقد به نوعی رابطه تشکیکی میان نفس و قوا، بلکه قائل به بینونت وجودی و وحدت عددی نفس و قوا دانست؟

شاید جدیت در گفتار و شدت در انکار از طرف حاجی سبزواری بدان جهت باشد که او برخی اصول انسان‌شناختی حکمت متعالیه همچون نظریه حرکت در جوهر نفس و وجود سعی و تشکیکی تفاضلی آن را در رابطه تشکیکی میان نفس و قوا لازم دانسته که در

۱. «الفرق بین هذا القول العرشي و قول الجمهور غير خفي لأن وحدة النفس على هذا جمعية بل وحدة حقة ظلية... و على قولهم عددية» (السبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۶۹۲).

حکمت مشاء درباره آن سخن گفته نشده است. در واقع، به اعتقاد این دسته از محققان، پذیرفته‌نشدن حرکت جوهری در نفس انسانی و پذیرش جوهریت عقلانی آن، نظریه وحدت تشکیکی نفس و قوا را به کلی مردود می‌شمارد و نظریه وحدت عددی و تباین انعزالی میان آن‌ها را در این نظام فلسفی اثبات می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۱۵۱ و ۲۱۶-۲۱۳). در پاسخ به آنان می‌توان گفت اولاً اصل نظام تشکیکی تفاضلی نفس پیش از آنکه بر حرکت جوهری تکیه دهد، در اصل تشکیک در وجود ریشه دارد؛ ثانیاً بنابر قواعد منطقی اندیشه، فارغ از این دسته اصول انسان‌شناختی، ابتدا در این مسئله لازم است نوع رابطه وجودی میان نفس و قوا براساس اصلی‌ترین اصول و قواعد، یعنی اصل سنخیت و علیت بررسی شود و سپس در فصل مستقل دیگری نتیجه به دست آمده، یک اصل قلمداد و این سؤال مطرح شود که آیا نظریه به دست آمده می‌تواند اصول و مبانی انسان‌شناختی آن نظام فلسفی را توجیه کند یا خیر.

۱-۴. سنخیت وجودی، بیانگر کثرت تشکیکی

برپایه لزوم سنخیت وجودی بین علل و معلول، کثرت تشکیکی میان آن‌ها اثبات می‌شود: «فالتقدم و التأخر و كذلك الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۱)؛ زیرا سنخیت وجودی، تنها بیانگر برتری فاعل‌های ایجادی بر معلول آن‌هاست؛ یعنی تشکیک در وجود، ثابت است و یکی از علت و معلول به لحاظ همین امر مشترک، برتر و دیگری فروتر خواهد بود: «إنه ليس الفاعل كلما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه... إلا أن يكون ما يفیده هو نفس الوجود والحقیقة، فحينئذ يكون المفید أولى بما يفیده من المستفید» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۶۸). قوا در حکمت مشاء، معلول نفس‌اند و معلول وجوب ذاتی ندارند؛ بلکه واجب بالغير هستند. وجوب سابقی (معلول) که در کلام شیخ‌الرئیس، بهمنیار و... مذکور است، همان سنخیت و جهت مناسبت و ملائمت بین علت (نفس) و معلول (قوا) را نشان می‌دهد و این سنخیت، بیانگر برتری نفس انسانی بر قوای آن است؛ یعنی کثرت تشکیکی میان وجود آن‌ها ثابت است و نفس به لحاظ همین امر مشترک (وجود)، برتر است و قوا فروترند؛ یعنی هرچند نفس و قوا در ضمن یک حقیقت (وجود) با یکدیگر اشتراک دارند، نفس به قوا وجود افاضه می‌کند و قوا در وجود خود به نفس نیاز دارند؛ پس ممکن نیست نفس با قوای خود در آن امر مشترک، مساوی یا فروتر از آن‌ها باشد؛ بلکه باید برتر باشد؛

به گونه‌ای که نفس اصل، مجمع و منبع، و قوا شئون و مراتب یا حداقل فروع و توابع آن باشند (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۲ و ۱۶۳): «أنه إذا كان شيء علة لشيء في معنى يشتركان فيه، فيجب أن يكون ذلك المعنى في العلة أكد وأكثر إذا كان من أجله يحصل في الآخر» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-د، ص. ۱۱۲).

بدین ترتیب، نظریه کثرت تباینی محض میان نفس و قوا در حکمت مشاء، تنها یک نظریه فرضی است و هیچ‌یک از حکمای مشاء به بینونت عزللی میان نفس و قوا اعتقاد ندارند: «أما قول صاحب الغرر؛ هذا لا يعقل إن كانت القوى مابئة للنفس مابئة عزلة؛ فمجرد فرض و تصویر، و لم يذهب إليه أحد من المشاء فانهم صرّحوا بأن قوى النفس فروعها، و الفرع لا يباين الأصل مابئة عزلة» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۶۵). زمانی یک شیء، فروع اصل خود به حساب می‌آید که ارتباط تکوینی میان هر اصل با فروع آن حفظ شود؛ لذا هرگاه ارتباط تکوینی بین شاخه‌ها و تنه اصلی درخت قطع شود و شاخه‌ها از تنه بریده شوند، این اجزای بریده‌شده، شاخه‌هایی جداشده بیش نیستند و فروع آن درخت نامیده نمی‌شوند؛ پس هیچ‌گاه رابطه وجودی میان اصل (نفس) و فرع (قوا) از نوع تباین عزللی نیست؛ بلکه از نوع بینونت وصفی و عبارت است از گونه‌ای مخصوص از جدایی که تنها به نحوه هستی و رتبه وجودی مربوط می‌شود و پذیرای ارتباط و اتصال تکوینی است (السبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶، ۲۶۱ و ۴۷۹) و کثراتی که از این‌گونه بینونت بهره‌مند هستند، از طریق قدر جامع و اشتراک با یکدیگر پیوند می‌یابند.

۲. انواع کثرت تشکیکی نفس و قوا بر اساس مباحث کلان

در نظریه کثرت تشکیکی، عینیت و سنخیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز شرط است. برخی معتقدند قول به این اختلاف در آثار حکمای مشاء و به‌ویژه ابن‌سینا شواهد مؤید قابل توجهی دارد و عقیده شخصی او رابطه تشکیکی در وجود بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ب. ۱، ص. ۳۵۱). بر اساس گزارش صدرا، شیخ‌الرئیس در *التعليقات و المباحثات* به تشکیک در وجود معتقد بوده است. او از برخی سخنان ابن‌سینا برای تأیید نظریه خود در خصوص وجود داشتن تشکیک در مطلق واقعیات عینی (طولی و عرضی) استفاده می‌کند: «أقول إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه (شيخ) ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۴۶-۴۷). اگرچه ممکن است پذیرش نظریه رابطه

تشکیکی میان مطلق واقعیات عینی ازسوی حکمای پیش از صدرالمতألّهین انکار شود، قطعاً این دسته از عبارات بر پذیرش کثرت تشکیکی میان علل و معالیل فاعلی دلالت می‌کنند: «وجود ما یوجد عنه (واجب الوجود) علی سبیل لزوم لوجوده و تبع لوجوده، لأن... هو فاعل الكل بمعنی أنه الموجود الذي یفیض عنه كل وجود فیضانا مباینا لذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۴۰۳). ابن سینا در بحث علیت، وجودها را در سه حکم تقدم و تأخر، استغنا و حاجت، و وجوب و امکان، اختلاف پذیر دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۷۶). او اختلاف بالتأكد و النقص را اختلاف چهارمی درمقابل اختلافات سه گانه قرار نداده؛ بلکه آن را از همان قسم اختلاف بالاستغناء و الحاجة به شمار آورده است (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص. ۸۸). به نظر می‌رسد شیخ‌الرئیس مطابق این دسته آموزه‌های کلان هستی‌شناختی به امکان وجودداشتن دو گونه تفاوت بین واقعیت علت و معلول برای نفس و قوا، و وجودداشتن قاعده عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در تمایز تشکیکی میان وجودهای نفس و قوا اعتراف کرده است.

۱-۲. تمایز تشکیکی در استغنا و جودی نفس از وجود قوا

در نظام حکمت سینوی، تفاوت علت و معلول از نظر بی‌نیازی و نیازمندی، نزدیک به اولیات است و ابن سینا تصریح می‌کند تفاوت وجودی بین هر علتی با معلولش، خواه آن علت، موجودی بی‌نیاز و مستقل باشد و خواه نیازمند به وجود دیگری، از این جهت است که معلول در وجود خود، وابسته به علت و نیازمند به آن است؛ اما علت به معلول خود هیچ نیازی ندارد: «أن العلة لا تفقر فی الوجود إلى المعلول، بل یكون موجودا بذاته أو بعلة أخرى» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۷۷). به عقیده او در وجود مستفاد از غیر، مانند وجود معلول، تعلق به غیر در ذات وجود، نهفته و عین آن است؛ نه لازم آن؛ زیرا استغنا از غیر نیز عین ذات واجب است. نیاز و استغنا مقوم این دو گونه از وجود نمی‌تواند از آن‌ها مفارقت کند؛ زیرا ذاتی‌شان است: «الوجود المستفاد من الغیر: کونه متعلقا بالغیر، هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته. و المقوم للشیء لا یجوز أن یفارقة، إذ هو ذاتی له» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۷۸). این مقوله، ظهور تام در امکان فقری وجود غیرواجب دارد و از استتار فقر و احتیاج در ذات معالیل خبر می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ب. ۱، ص. ۳۵۲-۳۵۱)؛ اما ابن سینا به این فروعات و لطایف توجهی نکرده و هیچ جا درباره این معنا

از فقر ذاتی برای معالیل، یعنی سلب شیئیت از ذات معالیل و اثبات وجود حرفی برای آنها به صراحت سخن نگفته و هیچ تبیین و تفصیلی از وجود رابط و حرفی برای معلول نداشته است؛ پس تنها نوعی سنخیت وجودی میان نفس و قوا و دیگر علل و معالیل فاعلی در این دسته از عبارات را می‌توان اثبات کرد؛ یعنی نفس و قوا در این نظام فلسفی، در یک واقعیت (وجود) با یکدیگر شریک‌اند و تنها نحوه وجودشان متفاوت است. نفس به وجود مستغنی و معالیل آن به وجود تعلق، فقری موجود هستند و بنابراین، حقیقت وجود، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز میان نفس و قواست؛ یعنی آنها در سنخ حقیقت وجود، اشتراک دارند؛ اما در گونه‌های مختلف این حقیقت، یعنی وجود مستغنی و فقری از یکدیگر متمایزند.

۲-۲. تمایز تشکیکی در تقدم وجودی نفس بر وجود قوا

حکمای مشاء بر تقدم وجودی علت فاعلی بر معلول خود تأکید کرده و معتقدند وجود معلول، ناشی از وجود علت و فرع بر آن است؛ یعنی نخست باید علت و موجب یابد و به وجود آید تا سبب پیدایش معلول شود و از حقیقت و عینیت بهره گیرد؛ پس وجود اولاً و با لأصلالته، برای علت و ثانیاً و بالتبع برای معلول است: «أما في التقدم والتأخر، فإن الوجود، كما علمت، للعلّة أولاً، و للمعلول ثانياً» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۷۶)؛ پس آنها در این دسته از آموزه‌های کلان هستی‌شناختی به نوعی از وجود داشتن این گونه تفاوت تشکیکی برای نفس و قوا سخن گفته و معتقدند نفس و قوا همانند دیگر علل و معالیل فاعلی، از سنخیت و تمایز تشکیکی برخوردارند و همان‌گونه که هر دو در وجود داشتن مشترک‌اند، تفاوتشان نیز در وجود داشتن است؛ یعنی نحوه وجود نفس و قوا متفاوت است: نفس به وجود اصلی و مقدمی موجود است و قوا به وجود متأخر، تبعی و فرعی موجودند. افتراق و تمایز از باب تقدم و تأخر میان نفس و قوا بیانگر وجود داشتن قاعده عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در رابطه وجودی میان آنهاست و براساس این قاعده، نفس و قوا بیگانه و منعزل از یکدیگر نیستند؛ بلکه در ضمن حقیقتی یگانه از نوعی ارتباط وجودی برخوردارند.

۳. آموزه‌های هستی‌شناختی نفس و قوا مطابق با مباحث کلان

سنخیت وجودی، بیانگر برتری فاعل‌های ایجاد بر معالیل آنهاست که می‌تواند وحدت

تشکیکی میانشان را اثبات کند. بخشی از سخنان و آموزه‌های نفس‌شناسی حکمت مشاء بر برتری نفس انسانی بر قوای آن، و اتصال و ارتباط تکوینی میان آن‌ها دلالت دارد که به جرئت از وجود وحدت تشکیکی میان نفس و قوا در اندیشه حکمای مشاء از قبیل ابن‌سینا و بهمنیار حکایت می‌کند. این آموزه‌ها بیانگر این نکته هستند که قوا از وجودی مستقل و متغایر از وجود نفس برخوردارند؛ اما این استقلال وجودی به‌گونه‌ای نیست که آن‌ها کاملاً از نفس بیگانه باشند؛ یعنی واقعیت عینی اصیل و مقدّمی نفس به قوای خود، واقعیت عینی مستقل و متمایز از خویش را افاضه می‌کند و بنابراین، حقیقت یگانه وجود در واقعیت عینی قوا به‌صورت مستقل و متمایز یافت می‌شود؛ اما یک واقعیت مستقل تبعی، فرعی و فقری است: «ان هذه القوى لاتقوم بذاتها بل بالقوة الغير المائته هي النفس النطقية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۵).

۳-۱. قوا به‌مثابه فروع و توابع اصل یگانه نفس

ابن‌سینا در مباحث هستی‌شناختی، قوا را توابع نفس دانسته است: «فهذا الجوهر فيك واحد؛ بل هو أنت عند التحقيق، له فروع من قوى منبثة في أعضائك» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۳۷). مابینت انعزالی بین اصل و فرع، ممکن نیست و زمانی قوای نفس از فروع آن به‌شمار می‌آیند که ارتباط وجودی میانشان حفظ شود؛ یعنی نفس، اصل پیدایش قوا باشد و قوا فروع و توابعی باشند که پس از تحقق عینی نفس، توسط آن حادث شوند و هویت عینی یابند: «أن في جملتها شي، كالأصل والمبدأ وأن سائر القوى كالتوابع والفروع» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۴۰۵). میان اصل و فرع، سنخیت برقرار است؛ زیرا اطلاق واژه «اصل»، استغنا و تقدم وجودی نفس را نشان می‌دهد و استعمال واژه‌های «فروع» و «توابع»، بیانگر فقر و تأخر وجودی قوا در حکمت مشاء است. براساس این مطلب درمی‌یابیم مشائون مطابق با مباحث کلان رابطه هستی‌شناختی میان علل و معالیل، رابطه تشکیکی میان نفس و قوا را از نوع رابطه تشکیکی به استغنا و تقدم وجودی می‌دانند.

۳-۲. وجود لباب قوا در نفس و ایجاد آن‌ها توسط نفس

ابن‌سینا معتقد است نفس انسانی لباب و خالص‌شده حقایق وجودی قوا را نزد خود محفوظ دارد و بنابراین، امکان هستی‌بخشی نفس انسانی به قوا فراهم می‌شود: «علی آن‌ها قد تستخلص لنفسها لباب هذه القوى ضرباً من الاستخلاص فتوجد لها بذاتها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۵). بنابر مباحث کلان، برخورداری نفس از لباب قوا به‌معنای وجود داشتن نظریه شدت

سنخیت ذاتی نفس نسبت به قوا در میان حکمای پیش از صدرالمآلهین نیست؛ اما می‌توان گفت این بخش از سخنان، از وجود داشتن سنخیت اصل و فرع میان نفس و قوا خبر می‌دهد. در واقع، برخورداری نفس از لُبَاب قوا بیانگر استغنا و جودی نفس از قواست و هستی بخشی آن به قوا بر تقدم و جودی نفس بر قوا دلالت دارد که در کنار آن، فقر و تأخر و جودی قوای نفس ثابت می‌شود.

۳-۳. منبع بودن نفس و افاضه شدن قوا از آن

ابن سینا تصریح می‌کند نفس در انسان، همان حقیقت و هویت یگانه‌ای است که دیگر مبادی، یعنی مبادی ثانویه افعال و ادراکات (قوای حیوانی و نباتی) از آن ذات یگانه افاضه می‌شوند و هویت عینی خارجی می‌یابند: «أن النفس في الإنسان ذات واحدة، منها فيض سائر القوی» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۳، ص. ۴۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۹۳). به نظر وی نفس انسانی، منبع تمام قوای مادون خود است و بنابراین، امکان افاضه وجود قوا از سوی این موجود مجرد عقلی فراهم می‌شود: «هذا الذي ليس بجسم، يجوز أن يكون منبع القوی فيفيض عنه بعضها في الآلة، و بعضها يختص بذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۲۴). مشائیون معتقدند وجود مفاض می‌تواند از وجود مفيض، مفارقت و جودی داشته باشد: «الفيضان يجوز أن يكون علی سبيل مفارقة للفيض عن المفيض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۲۴)؛ پس واژه‌های «افاضه» و «استفاضه» در این نظام فلسفی، مقتضی حضور صفات کمالیه و جودی مفاض در ذات مفيض نیستند؛ بلکه این سخن که نفس، مفيض قواست و تمام قوای مادی و مجرد از آن افاضه می‌شوند، بیانگر وجود داشتن سنخیت اصل و فرع میان نفس و قواست و دو نوع تمایز تشکیکی میان نفس و قوا، یعنی استغنا و تقدم و جودی نفس نسبت به قوا را نشان می‌دهد؛ زیرا اگر نفس، مفيض قوا باشد، نه تنها از تمام قوای مادون خود بی‌نیاز است؛ بلکه به جهت قوت و شدت و جودی بر تمام قوای گرفتار فقر و جودی، تقدم و جودی می‌یابد و به آن‌ها هویت عینی را افاضه می‌کند.

۳-۴. نفس به مثابه مجمع و مبدأ هستی قوا

ابن سینا نفس مجرد انسانی را مجمع قوا می‌داند: «هذا الشیء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوی هو الشیء الذي يراه كل منا ذاته... و هذا الشیء لا يجوز أن يكون جسماً» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۵ و ۲۲۴). براهین متعدد بر این مسئله دلالت می‌کنند که موجود مادی و جسمانی

نمی‌تواند مجمع قوا باشد؛ بلکه لازم است نفس انسانی که هویتی مجرد از ماده دارد، تمام قوا و مبادی ثانیة افعال را در خود جای دهد: «فبقی الثالث و هو ان یكون مجمع القوى شیئا لایكون جسما ولا جسمانیا و هو النفس» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۴۰۶)؛ پس هرچند قوای حیوانی و نباتی انسان در این نظام فلسفی، هویتی مادی دارند و درضمن محل و عضوی حیاتمند و دارای نفس (روح بخاری)، یعنی کبد، قلب و مغز اجتماع یافته‌اند، درواقع، نفس مجرد انسانی، مجمع تمام قوای نباتی، حیوانی و انسانی است: «فبقی ان یكون المجتمع نفسا بذاتها، أو جسما من جهة ما هو ذونفس فیکون بالحقیقة المجمع هو النفس» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۹۱). مجمع بودن جوهر مجرد نسبت به امر جسمانی به معنای مصدر، منبع و مفیض بودن آن است (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص. ۴۰۳-۴۰۴)؛ پس این ادبیات در حکمت مشاء، بیانگر نوعی علیت، سنخیت و مناسبت وجودی میان نفس مجرد انسانی و قوای آن است و از استغنائی وجودی نفس از قوا و سنخیت اصل و فرع میان آن‌ها خبر می‌دهد؛ زیرا اگر نفس، مجمع قوا باشد، نه تنها از تمام قوای مادون خود بی‌نیاز است؛ بلکه به جهت قوت و شدت وجودی بر تمام قوای گرفتار فقر و جودی، تقدم وجودی می‌یابد و لازم است هویت عینی به آن‌ها افاضه کند: «یکون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى کلها» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۹۱).

۳-۵. قوا، معلول‌ها و شعبه‌های نفس

رابطه فعل و فاعلی نفس و قوا در حکمت مشاء، قوای سافل را شعبه‌های آن حقیقت یگانه قرار می‌دهد: «فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غیر متحصلة إلا بها كما أن الحيوانية حقیقة غیر متحصلة فیما له جوهر نطقي إلا بالجوهر النطقي» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۵۱)؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۳۷)؛ پس انسان در حکمت مشاء، دارای ذات یگانه نفسانی است و دیگر قوای حیوانی و نباتی، معالیل و شعب وجودی او هستند که در اعضای بدن پخش شده‌اند: «أن لكل بدن منا نفسا واحدة و أن سائر القوى معلولة لها منشعبة منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمة الحکمة من المتأخرین» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۲۳۴)؛ پس اعتقاد به تشعب و معلولیت، صریحاً بر فقر و تأخر وجودی قوا نسبت به نفس دلالت دارد؛ زیرا اگر قوا شعبه‌های نفس باشند، نه تنها استقلال و استغنائی وجودی ندارند؛ بلکه به جهت ضعف و فقر وجودی، لازم است توسط آن حقیقت یگانه ایجاد شوند.

۴. وحدت حقیقت درعین کثرت واقعیت نفس و قوا

هرچند برخی واژگان از قبیل «افاضه» و «استخلاص» در میان آموزه‌های فلسفی یادشده به سنخیت ذاتی مورد نظر در حکمت متعالیه اشاره می‌کنند و ذهن مخاطب را به سمت معنایی فراتر از وحدت تشکیکی مطرح شده در حکمت مشاء، یعنی وحدت شخصی وجود نفس و کثرت شأنی قوا سوق می‌دهند، بینش منطقی ایجاب می‌کند این آموزه‌های فلسفی، مطابق با قواعد کلان حکمت مشاء تفسیر شوند؛ زیرا بی‌توجهی به قواعد کلان در تفسیر این دسته از آموزه‌ها موجب ناسازگاری آن‌ها با نظریه حکمای مشاء در مسئله هویت وجودی نفس انسان، ترتب وجودی آن بر قوا، و ترکیب حقیقی نفس و قوا و... می‌شود. در تفسیر منطقی از وحدت و کثرت تشکیکی، نفس و قوا از حقیقتی یگانه به نام وجود بهره می‌برند و تنها نحوه آن حقیقت در واقعیت عینی‌شان متفاوت است. حقیقت وجود در نفس به نحو غنی و تقدیمی و با لأصاله واقعیت می‌یابد؛ اما همین حقیقت در قوای آن به گونه فقری و تبعی عینیت پیدا می‌کند؛ پس وحدت حقیقت میان نفس و قوا با کثرت واقعی همراه است؛ به تعبیر دیگر، هر معلولی، علت خاص خود را می‌طلبد و از آنجا که واقعیت عینی قوا را همان وجودشان تشکیل می‌دهد، قوای نفس با افاضه وجود از جانب نفس انسانی تحقق و عینیت می‌یابند؛ بدان معنا که علت وجودبخش (نفس) با معلول خود (قوا) در یک حقیقت، یعنی وجود، شریک‌اند و در دو نوع مختلف از آن واقعیت متمایز می‌شوند؛ بدین ترتیب، هرچند مابه‌الاشتراک میان واقعیت عینی نفس و قوا در خارج، عین مابه‌الامتیاز آن‌ها نیست تا وحدت درعین کثرت و کثرت درعین وحدت میانشان اثبات شود، مابه‌الامتیاز آن‌ها همسرخ با مابه‌الاشتراکشان است و وجودداشتن وجه اشتراک (حقیقت وجود) بر وحدت و یگانگی حقیقت نفس و قوا دلالت می‌کند و وجودداشتن وجه امتیاز (گونه‌های مختلف حقیقت وجود)، بیانگر کثرت واقعی میان آن‌هاست.

۴-۱. وحدت حقیقت نفس و قوا

هرچند استقلال، کثرت و تغایر وجودی بین نفس و قوا ثابت است، به سبب برقراربودن رابطه علی و معلولی بین آن‌ها تباین وجودی محض به کلی منتفی می‌شود و وحدت و یگانگی نفس و قوا در ضمن رابطه وجودی میانشان قابل پذیرش است: «فجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث

الأخيرة فهي [القوى] على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۰۵). بهمنیار در برخی عبارات خود، صراحتاً از وحدت نفس و قوا سخن گفته است: «نعم هاهنا للنفس وحدة، ولكن ليس على هذا الوجه، بل على أن هاهنا مبدء وقوى لذلك المبدأ فيتحد "متحد" به فيصير أفعالها منسوبة إليه» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۷۳۶ و ۷۴۰). ابن سینا نیز در برخی سخنان خود به وحدت نفس حیوانی (واهمه) با برخی قوا اشاره کرده است: «يشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكّرة، و هي بعينها الحاكمة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۱۵۱). فخر رازی این کلام را موافق با دیگر سخنان وی درباره امر قوا ندانسته و او را در این زمینه، مضطرب محسوب کرده (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۳۳۰)؛ اما خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *الإشارات* و *التنبيهات*، این نسبت را نادرست شمرده و معتقد است قوه واهمه در نفس حیوانی، ریاست بر دیگر قوای سافل را برعهده دارد؛ همان‌گونه که این ریاست در نفس انسانی برعهده قوه عاقله است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۸)؛ لذا مراد از «وهمية» در عبارت شیخ، همان مبدأ، یعنی نفس حیوانی است و او در این عبارت، از عینیت نفس حیوانی (واهمه) با دیگر قوا و خوادم خود، یعنی مفکره، متخيله و متذکره سخن گفته است. البته تغایر وجودی این قوا براساس تفاوت محل آن‌ها در مغز، ثابت است و متخيله (مفکره) در اولین بخش از بطن میانی مغز و واهمه در بخش دوم آن قرار دارد و جایگاه متذکره (حافظه) نیز در آخرین بطن مغز است؛ بدین ترتیب، عینیت در واقعیت و هویت عینی نفس و قوا به نفی قوا و تغایر وجودی آن‌ها نمی‌انجامد و وحدت و عینیت نفس و قوا در عبارات یادشده به معنای اتحاد و عینیت در یک هویت عینی خارجی نیست: «ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكّرة أن جميعها بالذات واحد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۸). مشارکت نفس و قوا در یک هویت عینی، حصول و تحقق لحظه‌ای تمام ادراکات و محفوظات را برای نفس ممکن می‌کند؛ درحالی که این امر بالوجدان باطل است؛ همچنین اگر نفس انسانی با قوای خود در یک هویت عینی خارجی مشارکت کند و تغایر آن‌ها تنها از نوع مفهومی باشد، لازم خواهد بود نفس انسانی علاوه بر مجرد عقلی از هویتی مادی نیز برخوردار باشد؛ درحالی که نفس انسانی در حکمت مشاء، همواره دارای هویتی مجرد از ماده است: «فلو كانت النفس و قواها شيئاً واحداً لكان وجب أن

یکون من شأنها مخالطة المادّة تارة... و التجردّ عن المادّة في وقت... و هذا محال» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۷۴۰)؛ اما آیا این عینیت، ناظر به بحث معرفت‌شناختی است و تنها از جواز انتساب حقیقی افعال قوه متخیله، یعنی تفکر، تخیل و تذکر به رئیس آن‌ها (واهمه) خبر می‌دهد یا ناظر به رابطه هستی‌شناختی میان نفس و قواست و از وحدت تشکیکی سنخی میان نفس حیوانی (واهمه) و قوای سافل سخن می‌گوید؟

خواجه نصیرالدین طوسی از میان دو وجه موجود در این مسئله، وجه اول را پذیرفته و گفته است: «بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدء الذي ينسب إليه التخیل و التفکر و التذکر و المتحفظ هو الوهم كما أن مبدء الجميع في الإنسان هو الناطقة» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۸)؛ اما به نظر می‌رسد تمام سخن شیخ، ناظر به بحث معرفت‌شناختی و فاعلیت حقیقی نفس نسبت به افعال قوا نیست؛ زیرا «فا»ی تفریع در هر کلامی بر تفاوت میان مدلول صدر کلام از ذیل آن دلالت دارد و اگر صدر و ذیل کلام، حاوی دو مطلب متفاوت نباشند، آوردن «فا»ی تفریع و نتیجه ضرورتی ندارد؛ پس شیخ همچون بهمنیار در صدر عبارت، پس از بیان نظریه خود درباره رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا، یعنی وحدت و عینیت وجودی قوه واهمه با قوای مذکور، این مطلب هستی‌شناختی را پایه سخن دوم خود قرار داده و ذیل عبارت، با استفاده از «فا»ی تفریع، مطلبی معرفت‌شناختی، یعنی جواز انتساب حقیقی افعال قوا به نفس را نتیجه گرفته است: «أن هاهنا مبدء و قوی لذلك المبدء فيتحد "متحد" به فیصير أفعالها منسوبة إليه» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۷۴۰). بهمنیار در عبارت خود از طریق اثبات اتحاد بین نفس و قوا نظریه فاعلیت حقیقی نفس نسبت به افعال قوا را اثبات کرده است. او ابتدا با استفاده از واژه «مبدئیت»، از رابطه علی و معلولی بین نفس و قوا سخن گفته و معتقد است این رابطه وجودی، موجب اتحاد وجودی نفس انسانی با قوا می‌شود؛ سپس مطلب معرفت‌شناختی خود را بر پایه این مطلب هستی‌شناختی قرار داده و پس از اثبات اتحاد وجودی میان نفس و قوا با استفاده از «فا»ی تفریع نتیجه گرفته است تمام افعال قوا به نفس منتسب‌اند. درواقع، اگر در حکمت مشاء، بینونت انعزالی میان نفس و قوا برقرار باشد و هیچ‌گونه ارتباط و وحدت خارجی‌ای بین آن‌ها اثبات نشود، چگونه می‌توان افعال قوای متخیله و متذکره را حقیقتاً به نفس حیوانی (واهمه) نسبت داد؟ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵،

ص. ۳۶۴-۳۶۵). درواقع، از حکمایی مانند ابن سینا و بهمنیار بعید است که با ارتکاب چنین غفلی، فاعلیت حقیقی نفس نسبت به افعال قوا را بدون پایه هستی‌شناختی مطرح کنند.

۴-۲. کثرت واقعیت نفس و قوا

کثرت واقعی در نظام حکمت سینوی درضمن وجودهای متکثر و متغایر نفس و قوا تحصیل و عینیت می‌یابد؛ زیرا هرچند فقر و وابستگی معلول به علت در نظام فلسفی سینوی، نه وصف عارضی معلول، بلکه مقوم ذات اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۷۹) و طبق آن، قوای نفسانی همانند دیگر معالیل، دارای حیثیتی تعلقی و ارتباطی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر از علت (نفس) هستند، وجود معلول در حکمت مشاء به صورت لزوم و تبعیت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۴۰۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۵۱)؛ لذا علیت فاعلی در این نظام فلسفی، موجب کثرت در وجود و حقایق می‌شود و نفس، وجودی مغایر با خودش را به قوا افزای می‌کند که وجود رابطی، وجود محمولی یا «وجود فی نفسه لغيره» نام دارد: «أن المادة تستعدّ لأمر واحد و هو النفس، و لكن النفس لها آلات و لوازم و قوی متخالفة تتحد نوعاً من الاتحاد» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۸۲۷)؛ یعنی قوا درعین حال که دارای واقعیتی درقبال علت خود (نفس) و دیگر واقعیات عالم هستی‌اند، خودشان ذاتاً، تماماً و بعینه به واقعیت علت خویش، یعنی نفس ربط دارند؛ به‌گونه‌ای که وجود خودشان را وابسته به نفس می‌یابند. نفس در حکمت مشاء، همواره هویت عقلی مجرد از ماده دارد؛ اما قوای حیوانی و نباتی، دارای هویتی جسمانی و مادی هستند که درضمن موجود مادی دیگر، یعنی بدن، وجود مستقل از نفس می‌یابند: «فهذا الجوهر (المجرد) فيك واحد... و له فروع من قوی منبثة في أعضائك» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۲). آن‌ها از منبع خود، یعنی نفس نباتی و حیوانی برانگیخته می‌شوند و نفس ناطقه انسانی، این دو منبع را به دو عضو مهم بدن، یعنی قلب و کبد گسیل کرده است: «هو [منبع قوای جسمانی] فائض عن الغنى عن الآلة [النفس الناطقه]» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۲۴).

بنابراین، افزای و استفاضه در حکمت مشاء، مطابق با حکمت متعالیه، به معنای سنخیت ذاتی نفس نسبت به کمالات وجودی شخص قوا نیست تا بتواند کثرت واقعی وجودی نفس و قوا را نقض و کثرت شأنی میان آن‌ها را اثبات کند؛ بلکه هستی‌بخشی، از نوعی دیگر از وحدت تشکیکی سنخی نفس و قوا خبر می‌دهد که با تغایر و کثرت وجودی آن‌ها قابل

جمع است؛ لذا فیضان منبع قوا می‌تواند به صورت مفارقت فیض از مفیض باشد: «الفیضان یجوز أن یكون علی سبیل مفارقة للفیض عن المفیض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۲۲۴)؛ چنان‌که مفارقت فیض الهی از او در حکمت مشاء، مسلّم است: «هو فاعل الكل بمعنی أنه الموجود الذی یفیض عنه کل وجود فیضانا مابینا لذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۴۰۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۵۱)؛ پس همان‌گونه که ملاصدرا گزارش داده است، هیچ نشانه‌ای دالّ بر کثرت شأنی نفس انسانی و قوا در سخنان مشائیان وجود ندارد. او معتقد است این نظریه به برخی اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاص حکمت متعالیه نیاز دارد که حکمای مشاء از آن‌ها سخن نگفته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۲۲۱). این دسته از حکما امکان ذاتی را مناط احتیاج معلول به علت دانسته و از تحقق تبعی ماهیت در خارج سخن گفته‌اند. بدیهی است رابطه وجودی برخاسته از امکان ذاتی و ماهوی معلول با کثرت شأنی سازگاری ندارد؛ بلکه این‌گونه رابطه وجودی، تنها با وجود رابطی و فی‌نفسه قوا و کثرت واقعی میان نفس و قوا سازگار است که با استعمال واژه‌هایی همچون «توابع»، «فروع» و «معالیل» برای قوا به آن تصریح شده است. این کاربرد، بیانگر آن است که واقعیت اصیل و مقدّمی نفس به جهت تحقق بخشیدن اهداف و مقاصد خود، به قوا و مبادی ثانویه افعال و ادراکات، واقعیت عینی مستقل و متمایز از خود را افاضه می‌کند و بدین ترتیب، حقیقت یگانه وجود در واقعیت عینی قوا به صورت مستقل، متمایز و متغایر یافت می‌شود؛ اما این واقعیت از نوع مستقل، تبعی، فرعی و فقری است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۴۰۵).

۳-۴. تکمیل نظریه وحدت در حکمت صدرایی

برخلاف عقیده برخی محققان (عبودیت، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۱۵۱)، یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد نظریه ابن سینا درباره رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا به کلی متفاوت از نظریه ملاصدرا نیست تا لازم باشد این مسئله از نظر هریک از این دو فیلسوف در قالب فصلی مستقل تشریح و تفسیر شود؛ بلکه ملاصدرا در این مسئله، همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر، در مسیر تکامل نظریات فلسفی حکمای گذشته حرکت کرده و از طریق تکمیل دو مسئله تشکیک و علیت، تغایر وجودی نفس و قوا را به مراتب و شئون مختلف ذات یگانه (نفس) ارتقا داده است. او در تبیین نظریات فلسفی خود کوشیده است از

سخنان حکمای گذشته بهره ببرد و برای تشریح نظریه خویش، از این سخن ابن سینا استفاده کرده است: «إن في المقام سرّ آخر عرفه من عرف نسبة كل عال إلى سافله بضرب من الاتحاد و ضرب من التغاير كالنفس الناطقة و إن كانت جوهرًا عقليًا من عالم آخر فلها نحو من الاتحاد بقواها و فروعها و جنودها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ب، ص. ۵۰۸)؛ همچنین او معتقد است برخی سخنان بهمنیار بر وجود تشکیکی تفاضلی و ذومراتبی نفس دلالت دارند: «قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفة تتحد نوعًا من الاتحاد، أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۳). ابن سینا در بحث علیت، تنها به گونه‌ای از وحدت و تمایز تشکیکی میان علل و معالیل توجه کرده و مطابق با آن، از وحدت تشکیکی نفس و قوا سخن گفته؛ اما توجه نکردن به تشکیک خاص‌الخاصی، او را از دستیابی به نظریه حکمت متعالیه درباره رابطه هستی‌شناختی نفس و قوا بازداشته است: «أما أن جميع القوى المدركة و المحركة مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني و هوياتها فشيء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۶ و ۲۲۸).

نتیجه‌گیری

رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس انسانی و قوای آن در حکمت مشاء نیز پذیرفته شده است و فلاسفه پیرو این مکتب، قوای نفسانی را دارای حیثیتی تعلقی و ارتباطی انفکاک‌ناپذیر از نفس می‌دانند. مطابق با مباحث کلان، علیت فاعلی، مقتضی سنخیت میان علت و معلول است که هر نوع کثرت تباین محض را به کلی رد می‌کند و تنها درضمن نوعی خاص از سنخیت وجودی سازگار با کثرت تشکیکی امکان‌پذیر است؛ زیرا سنخیت، مستلزم برتری فاعل‌های ایجادی بر معالیل آن‌هاست و از تقدم وجودی علت و استغنائی وجودی آن از معلول حکایت دارد؛ پس رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس و قوا از این قاعده مستثنا نیست و نوع رابطه هستی‌شناختی میان نفس و قوا را براساس مهم‌ترین اصول و قواعد حکمت مشاء، یعنی اصل سنخیت می‌توان شناسایی کرد. مطابق با این شناخت در بررسی رابطه هستی‌شناختی میان نفس و قوا در حکمت مشاء نتیجه می‌گیریم این دسته از حکما مطابق با اصل سنخیت در برخی آموزه‌های هستی‌شناختی نفس و قوا، از نوعی رابطه تشکیکی میان آن‌ها سخن گفته‌اند که می‌تواند وحدت حقیقت درعین کثرت واقعیت نفس

و قوا را در حکمت مشاء و به‌ویژه حکمت سینوی اثبات کند و تعالی همین اصل در حکمت متعالیه، موجب مطرح‌شدن نظریه‌ای جدید و کارآمد در این حوزه تحت عنوان «وحدت شخصی نفس و کثرت شئون و مراتب آن» شده است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان (چاپ ۳). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبيهات (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من العرق فی بحر الضلالات (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن‌سینا. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). الشفاء (الإلهیات) (سعید زاید، محقق). قم: مكتبة مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ج). الشفاء (طبیعیات) (جلد ۲ و ۳) (سعید زاید، محقق). قم: مكتبة مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-د). الشفاء (المنطق) (سعید زاید، محقق). قم: مكتبة مرعشی. بهمنیار، ابن‌المرزبان (۱۳۷۵). التحصیل (مرتضی مطهری، مصحح و تعليقه‌نویس) (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه (حمید پارسانیا، تدوین‌کننده) (چاپ ۳). قم: نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون (چاپ ۲). تهران: امیرکبیر.
- السبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). التعليقات علی الشواهد الربویة (چاپ ۲). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- السبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (جلد ۲ و ۴) (چاپ ۱). تهران: ناب.
- السبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (نجف‌قلی حبیبی، مصحح و محقق) (چاپ ۱). تهران: دانشگاه تهران.

- السبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱م). *التعلیقة على الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة* (جلد ۸ و ۹) (چاپ ۳). بیروت: دار الإحياء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳الف). *المشاعر* (چاپ ۲). تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ب). *مفاتیح الغیب* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة* (جلد ۱، ۲، ۸ و ۹) (چاپ ۳). بیروت: دار الإحياء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی* (جلد ۳) (چاپ ۱). تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). شرح *الإشارات و التنبیها* (علی رضا نجف زاده، مقدمه نویس و مصحح) (جلد ۱ و ۲) (چاپ ۱). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات* (جلد ۲) (چاپ ۲). قم: بیدار.
- قطب الدین الرازی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). *المحاکمات بین شرحی الإشارات* (جلد ۳) (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- الکاشانی، الفیض (۱۳۷۵). *اصول المعارف* (سید جلال الدین آشتیانی، تعلیقه نویس، مصحح و مقدمه نویس) (چاپ ۳). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه کرد فیروزجایی، یار علی (۱۳۹۳). حکمت مشاء (چاپ ۱). قم: حکمت اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار* (جلد ۶). تهران - قم: صدرا.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح *الإشارات و التنبیها* (جلد ۲ و ۳) (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.