

مواجهه اشراقی ابن سینا و ملاصدرا با عقل و نفس

دکتر حسن سیدعرب*

چکیده

نفس‌شناسی در فلسفه اسلامی در دو بخش طبیعیات و الهیات طرح و بررسی شده است. این سنت مسبوق به طریق مواجهه فیلسوفان یونان به ویژه افلاطون و ارسطو با نفس است. در تاریخ فلسفه اسلامی نیز ابن سینا و در قرون بعد از او ملاصدرا نیز در دو بخش طبیعیات و الهیات نوشته‌های خود درباره نفس سخن گفته‌اند. در این نوشته تلاش شده تا دیدگاه آن طرح و بررسی شود. ابن سینا و ملاصدرا ضمن تفاوت آراء در این باره از وجه اشتراکی نیز برخوردارند. وحدت آرای آنان در نظر اشراقی به معنایی که سهروردی در نوشته‌های خود به کار برده است. نگاه اشراقی به نفس در هر دو بخش طبیعیات و الهیات قابل طرح است. این نوشته ناظر به تبیین جنبه اشتراک و وحدت نظر اشراقی ابن سینا و ملاصدرا در نظر به نفس و قوای آن در هر دو بخش طبیعیات و الهیات است.

کلیدواژه: ابن سینا، ملاصدرا، نفس، اشراق، سهروردی، قوای نفس.

*. استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (دانشنامه جهان اسلام). (H.seyedarab@gmail.com)

مقدمه

مسأله نفس در تقریر فیلسوفان مسلمان از اهمیت ویژه برخوردار است. در میان آنان ابن سینا از نخستین فیلسوفانی است که تلاش کرد تا بیش از ارسطو در ماهیت نفس و جایگاه آن در فلسفه و نیز طبیعیات و الهیات سخن گوید. نوشته‌های او در این باره گواه اهتمام ویژه وی در این باره است. در خلال فاصله تاریخی میان او و ملاصدرا مؤسس سومین حوزه فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی یعنی حکمت متعالیه، بسیاری از فیلسوفان و متکلمان درباره نفس سخن گفته و حتی آثاری مستقل در این باره تألیف کرده‌اند. برای نمونه شهاب‌الدین سهروردی در نوشته‌های خود به تفصیل به این مسأله پرداخته و تقریر اشراقی خود را از نفس مطرح کرده است. از این رو با بررسی شیوه مواجهه ابن سینا و ملاصدرا با مسأله نفس به نظر می‌رسد که تقریرهای آنان اشراقی بوده باشد. ابن سینا برغم این که پیش از سهروردی بوده؛ اما سخنان وی درباره نفس و جایگاه هستی‌شناسی آن کاملاً اشراقی است. ملاصدرا نیز با تأثر از ابن سینا و به‌ویژه سهروردی تقریر کاملاً اشراقی از نفس در نوشته‌های خود طرح کرده است.

عقل و نفس از دیدگاه ابن سینا

بررسی مقایسه‌ای عقل و نفس و قوای آن نزد ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی و طبیعیات در حکمت مشاء، اشراق و متعالیه است. این مبحث، بخش قابل توجهی از تاریخ فلسفه اسلامی را به‌خود اختصاص داده است. ابن فیلسوفان در اغلب نوشته‌های خود از این نسبت سخن گفته‌اند. نکات مهم آن، مشتمل بر مباحث وجودشناختی است که به‌طور منسجم در *شفاء* و *اسفار* مطرح شده است.

نفس و قوای آن در اندیشه ابن سینا به طور مشخص در طبیعیات و الهیات مطرح شده؛ اما در دیگر نوشته‌های خود به مناسبت از آن سخن گفته است. در آغاز شفاء هنگامی که از تقسیم‌بندی علوم و تعیین موضوع و مبادی و مسایل آن سخن می‌گوید و قصد دارد تا نسبت آن را با فلسفه معلوم کند، به بحث از نفس پرداخته و معتقد است فلسفه از علوم نظری بوده و برای استکمال همین قوه به کار گرفته می‌شود.^۱ (ابن سینا، ۱۳۸۰م، ص ۳) وی مقام فلسفه را با تعیین نسبت نفس و فلسفه معلوم کرده که این تقسیم‌بندی تا عهد وی بدون سابقه بوده و تنها او مبدع آن است. به نظر ابن سینا فلسفه، تأمل نفس ناطقه در علوم نظری است و می‌توان آن را مقدم بر دیگر علوم دانست؛ زیرا نفس از قوای نظری به امور حسی تمایل می‌یابد.

ابن سینا به طور عمده در طبیعیات از نفس بحث کرده است. به نظر او نفس، آخرین عقل در سلسله طولی عقول است (همان، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۱ - ۲۵۹) و در مشارکت با بدن، احوالات گوناگون دارد. علاقه نفس و بدن به یکدیگر، انطباعی یا صوری نیست. نفس با حدوث ماده که عبارت از مزاج و بدن عنصری است، حادث شده (همان) و کمالات آن متأخر از وجود اوست و برای استکمال، نیازمند جسم است. نفس، در استقلال از بدن، مجرد بوده و ممکن نیست که پیش از حدوث، نفسی با نفس دیگر از لحاظ عدد، مغایر شود. نفس، جسم یا جسمانی نیست. چون شأن نفس این است که در بدن حدوث یابد. لذا نفس از جانب عقل فعال به بدنی که قابلیت پذیرش آن را دارد، افاضه می‌شود. نفس با این حدوث تشخیص می‌یابد و حتی از ابتدای تعلق به بدن، جوهری روحانی و مجرد بوده و با این که منطبع در بدن و قائم به آن است؛ اما موجب تحرک و رشد آن می‌شود. بدن و دیگر معادلات، موجب کسب فیض نفس از جواهر عقلانی می‌شود و نفس نیز توسط بدن، مستعد تحویل مبادی تصویری و تصدیقی می‌گردد. (همان، ۱۳۶۴، ص ۱۷۷ - ۱۷۴؛ همان،

۱. «أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل».

۱۳۹۵ق، ص ۱۷۶ - ۱۷۵ و ۹۸ و ۴۹ و ۲۲؛ همان، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۷ و ۳۷۳؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۹۶؛ همان، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸)

به نظر ابن سینا نفس، جاودانه است و به مبادی مجرد هستی تعلق دارد. از این رو مانند بدن، قابل فساد نیست. نفس با مرگ از میان نمی‌رود. قوای بدن، مانع تجرد نفس بوده و صورت مجرد از ماده و عوارض آن، هر گاه با عقل متحد شود، به عقل بالفعل تبدیل می‌شود. (همان، ۱۳۶۳، ص ۷؛ همان، بی‌تا، ص ۲۷۰؛ همان، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴؛ همان، ۱۳۶۸ق، ۱۳۶۸ق، ص ۱۱۰ و ۹۸؛ همان، ۱۳۶۴، ص ۱۸۸ - ۱۸۷؛ همان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۵ - ۲۰۲) نفس به نباتی و حیوانی و انسانی قابل تقسیم است. در انسان، نفس کمال اول است یعنی نوع انسان توسط نفس، بالفعل می‌شود. (همان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۳ - ۲۲؛ همان، ۱۳۶۴، ص ۳۲۱ - ۳۲۰) حکمای مشاء حواس باطنی را پنج نوع دانسته‌اند: ۱. حس مشترک، (محل تمرکز حواس خارجی)؛ ۲. خیال، (خزانه حس مشترک)؛ ۳. متخیله، (صور و احکام را ترکیب و تفصیل می‌کند)؛ ۴. وهم، (معانی نامحسوس را از محسوسات درک می‌کند)؛ ۵. حافظه، (خزانه وهم بوده و احکام را به یاد می‌آورد). آنها خیال، وهم و متخیله را سه قوه با کاربرد متفاوت در انسان دانسته به طوری که قوه خیال، مخزن حس مشترک؛ قوه وهم، حاکم در معانی جزئی؛ قوه متخیله، دارای تفصیل و ترکیب است. به نظر ابن سینا هر نفس، قوای مخصوص به خود دارد. قلب، مبداء قوی آن بوده؛ زیرا از حیث ذات، واحد است. نفس حیوانی، قوای ادراک کننده و تحریک کننده دارد. نخستین قوه نفس که منسوب به نظر است، عقل نظری است و مختص ادراک کلیات بوده و قوه تحریک کننده، به عمل اختصاص دارد.

قوه ادراک کننده، دارای حواس پنج گانه ظاهری و باطنی است. حواس باطنی عبارت از حس مشترک، متصوره، متخیله، متوهمه و متذکره است. نفس توسط حس مشترک که «بنطاسیا» نام دارد، ماده را ادراک می‌کند. صورت محسوس در حس مشترک پدید می‌آید. (همان، ۱۳۶۶، ص ۶۲؛ همان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۳۳ و ۱۹۹ - ۱۹۸ و ۱۸۵ و ۱۴۵ و ۳۹ - ۳۸ و ۳۳؛ همان، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۰؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۹۶ - ۹۵ و ۹۳؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۲،

ص ۲۱۹؛ همان، ۱۳۶۴، ص ۱۸۴ - ۱۸۳ و ۳۳۰؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۳ و ۳۵۳؛ همان، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱) ابن سینا درباره قوای نفس می گوید برخی صور محسوس و برخی معانی معقول را ادراک می کند. او تنها انسان را دارای قوه عاقله می داند که به واسطه آن درباره حقایق عالم فکر می کند. (همان، ۱۳۹۵، ص ۱۸۴؛ همان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۷) میان بدن و قوا، جرم لطیفی است که نخستین حامل قوا بوده و روح نام دارد. روح، از آمیختگی مزاج و تلطیف اخلاط و خاصیت بخار بودن آنها حادث می شود و مادام که در قلب است، روح حیوانی نام دارد و هنگامی که در دماغ حاصل و منفعل شود به روح نفسانی تبدیل می شود. (همان، ۱۳۶۳، ص ۹۵)

ابن سینا می گوید کمال تجرد نفس در این است که عالمی عقلی شود و نظام معقول در آن ترسیم گردد. از این رو توجه کامل نفس به مبادی مجرد هستی، موجب تجرد او از تعلقات به حس می شود و شوق تشبه به باری در او پدید می آید. نفس هر چند که از عقول بسیط است و به حسب ذات، مجرد از ماده؛ اما چون از مجردات ابداعی نیست، کامل و غنی بوده و به کلی از قوه و نقص بری است. (همان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۶۱ - ۲۵۹؛ همان، ۱۳۶۴، ص ۶۳۱ و ۶۸۶؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۶۱) نفس، محل معقولات است. ابن سینا تجرد نفس را موجب تحقق معانی و دانش های گوناگون در او می داند. لذا نفس، مدرک معقولات است؛ زیرا اقتضای عاقل، معقول است. معقول نیز کلی است و در اعیان وجود ندارد. ادراک عقل از معقول، قوی تر از ادراک حس از محسوس است. نفس انسانی به حسب تجرد از ماده، قادر به تعقل ذات خود است و به خود شعور دائمی دارد و این شعور توسط جسم نیست. هر ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی با تجرد صورت از ماده ممکن می شود. محسوس امری است که تصدیق به آن صورت می گیرد. نفس نیازمند است تا با عقل کامل شود، سعادت و کمال نفس صیورورت یافتن به عالمی عقلی است. (همان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۹؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰ و ۱۰۲ و ۱۸؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۰۰ و ج ۳، ص ۹۸؛ همان، ۱۴۰۴، ص ۵۸۸ و ۱۶۲ - ۱۶۱ و ۸۲ و ۸۰ و ۳۴ - ۳۳ و ۲۵ و ۱۳)

ابن سینا در معرفت‌شناسی هم معتقد است نفس به حسب وحدت قوا و نسبتی که عقل به عنوان قوه‌ای در رأس قوا دارد، به ادراک انسانی نایل می‌شود. او گاه از نفس سخن می‌گوید؛ اما مراد وی ذهن است. (همان، ۱۳۸۰، ص ۱۰)^۱ وی در پاره‌ای از عبارات شفاء معتقد است نفس به واسطه قوا، قادر است تا با ادراک شیء جزئی آن را به صورت مفهومی کلی در ذهن محقق کند و به شناخت آن نایل گردد. به نظر ابن سینا قوه ذهن برای نفس، محل تحلیل و کلی‌سازی مفاهیمی است که عقل از آن قواعد علم و ادراک استخراج می‌کند. به علاوه نفس به راحتی می‌تواند با مراجعه به حافظه که محتوای خود را از ذهن وام گرفته، آن را تحلیل و بررسی یا با بسیاری از مفاهیم دیگر آمیخته و مقایسه کند. نفس از این طریق، با به وجود آوردن مفهومی جدید آن را برای مصداقی خاص تعیین کرده و در این فرآیند، ادراک خود را گسترش داده و علم انسانی ارتقاء می‌یابد.

گسترده‌گی بحث نفس و قوای آن در فلسفه ابن سینا و نسبتی که با عقل دارد، موجب شد تا وی حتی در بحث از سعادت اخروی هم از آن بهره گیرد. به نظر او نفس، به حسب قوای خود و نیز با تشخیص عقل، کمالاتی ادراک می‌کند که موجب ارتقاء او به مراتب عالی دنیوی و اخروی می‌شود. به نظر ابن سینا این کمالات در تمام شئون نفس، یعنی قوای ظاهر و باطن مؤثر است. به تقریر وی، این کمالات، نفس را مستعد فراتر از آن می‌کند؛ بنابراین شرط اساسی تحصیل این کمالات که به صورت بالفعل برای نفس واقع شود، ادراک نظری آن در حکمت عملی است تا نفس با آن در دنیا و آخرت ارتقاء پیدا کند. بالفعل بودن کمالات موجب می‌شود تا نفس و قوای آن به سبب عقل، خود را ارتقاء بخشد و این تعالی به تشخیص عقل صورت می‌گیرد. لذا نزد ابن سینا کمال و سعادت دنیوی و اخروی عقلی است.^۲ (همان، ۱۳۸۰م، ص ۱۷)

۱. «کذلک قد یوجد أيضاً أمور یجب أن تتحدد و تتحقق فی النفس، و هی مشترکة فی العلوم».

۲. «تحصیل کمال النفس الإنسانیة بالفعل مهیئة إياها للسعادة الأخروية».

ابن سینا به تبیین نسبت نفس و قوای آن در مراحل کمال بدن و هنگام انقطاع از آن پرداخته و این فرآیند به نظر وی نخست میان نفس و طبیعت خود است. این طبیعت به گونه‌ای که او تقریر می‌کند، همان اموری است که نفس به حسب نسبت با بدن، توسط آن به عالم خارج از خود مرتبط شده و از آن متأثر می‌گردد.^۱ (همان، ص ۲۵) به نظر ابن سینا نفس در مراحل کمالی، از این طبیعت که قطع علاقه از حواس ظاهر هم جزو آن محسوب می‌شود، جدا می‌شود. وی این قطع علاقه را در نیمی از قوای نفس می‌داند که چندان موجب امتناع ورود او به عالم آخرت و نشأت آن نمی‌شود. مراد ابن سینا از طبیعت نفس، مرحله‌ای است که نفس با قوای ظاهری و حواس مربوط به آن، به ادراک می‌پردازد. ابن سینا بنای معرفت‌شناسی خود را بر نفس استوار کرد و گاه از نفس سخن می‌گوید؛ اما مراد وی ذهن است. معهدا بر اساس تقریری که بعدها حکیمان مسلمان از مبحث نفس و نسبت قوا با آن و نیز نسبت این مجموعه با عقل به دست دادند، معلوم کردند منظور ابن سینا از نفس، بحث از ذهن به عنوان یکی از قوای نفس است. به نظر آنها ذهن از مراتب نفس بوده و به واسطه آن به شناخت نایل می‌گردد. از این رو ابن سینا مباحث معرفت‌شناسی را بر آن استوار کرد. وی به طور مشخص تر وقتی از کلی و جزئی یا کل و جزء سخن می‌گوید، معتقد است، تنها قوه‌ای که در نفس محل تحلیل و تعیین نسبت آن با مصادیق است، ذهن یا نفس است.^۲ (همان) وی با نفی وجود آن در خارج از ذهن، معتقد است نفس توسط قوا و حواس ظاهری، آن را به ذهن منتقل می‌کند. به نظر وی طبایع کلی هم به همین طریق توسط حواس ظاهری در ذهن جای می‌گیرد و سپس عقل آن را تحلیل و تفسیر می‌کند.

سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) در ادامه سنت مشائیان مسلمان به بحث درباره نفس و تجرد و حدوث آن پرداخته است. او ضمن بررسی دلایل پیشین، آرای خود را هم طرح کرده

۱. «حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، و أی مرتبة تكون مرتبة وجودها».

۲. «و یلیق بهذا الموضوع أن نتعرف حال الکلی و الجزئی، و الكل و الجزء، و کیف وجود الطبائع الکلیة، و هل لها وجود فی الأعیان الجزئیة، و کیف وجودها فی النفس، و هل لها وجود مفارق للأعیان و النفس».

است؛ البته سخنان وی چندان متفاوت با رویکرد آنان نیست، اما به نظر می‌رسد نتایجی که بر سخنان وی مترتب می‌شود متفاوت است. وی برای نخستین بار عدم غفلت از ذات را به‌عنوان برهان مجرد نفس مطرح کرد. این سخن بعدها در حکمت اشراق به‌عنوان مبادی بحث از معرفت‌شناختی اشراقی به کار گرفته شد.

سهروردی حدوث نفس را با بدن می‌داند. اصل مهم نزد وی آن است که نفس و بدن از این حیث، شبیه هم نیست. یعنی هیچ کدام در وجود، شباهت به دیگری ندارد. یعنی وجود نفس را پیش از بدن نمی‌داند. معیت نفس با بدن به نظر او، از حیث وجودشناختی بوده و لذا یکی از اصلی‌ترین وظایف او را تدبیر بدن می‌داند. سهروردی نیز مانند حکیمان پیش از خود نفس را کاملاً مجرد دانسته است. او می‌گوید نفس، جوهر مجرد است و همراه با تعلیق بدن از عقول افاضه می‌شود.^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۶۸ - ۲۶۷؛ همان، ج ۳، پرتونامه، ص ۳۱؛ همان، میاکل‌النور، ص ۵۰؛ ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶۰) بدین ترتیب نفس مجرد پس از حدوث در بدن آن را تدبیر می‌کند؛ اما در بقاء نیاز به بدن ندارد. نزد سهروردی نفس در اطوار مختلف هستی، نشأت‌گوناگون داشته و نمی‌توان تنها در یک رتبه او را تعریف کرد. سهروردی که نفس ناطقه را «نور مدبر» یا «اسفهد ناسوت» می‌نامد، معتقد است بساطت نفس موجب شده تا تعریف او با صعوبت مواجه باشد و فقدان تعریف دقیق هم مانع درک مقامات و مراتب نفس است.

منشأ نفس را نمی‌توان خارج از بدن دانست. اگر چنین باشد سبب نفس نیز پیش از آن باید موجود بوده باشد و از این رو نفس نیز پیش از بدن موجود خواهد شد، در حالی که تصور سهروردی چنین نیست. به‌علاوه ماهیت نفس در نسبت آن با بدن خلاصه نمی‌شود؛ زیرا با قبول این سخن باید پذیرفت که با تلاش بدن، نفس نیز از میان می‌رود، در حالی که چنین نیست. سهروردی برای این مسأله چهار دلیل مطرح کرده است. بصیرت انسان به «خود» از مقدمات این دانش نزد وی محسوب می‌شود. به نظر او دانش انسان به خود،

۱. «نفس ناطقه، جوهر لیس عن المادّة و لا فیها».

شخصی است، اما قابل اثبات توسط برهان است و نشان می‌دهد که نفس انسان در التفات به خود، با دیگر نفوس متفاوت است. این سخن در مبحث علم حضوری قابل طرح است و نشان می‌دهد که نفوس در تعلق به ابدان از یک جنس‌اند؛ اما در تعلق شخصی متکثرند.

در حکمت اشراق، نفس قدیم نیست؛ زیرا لازمه چنین تصویری آن است که نفس پیش از تعلق به بدن واحد بوده و با تعلق، متکثر شود که البته این فرض قابل قبول نیست؛ زیرا نفس، مجرد بوده و تجزیه و انقسام نمی‌پذیرد. هم‌چنین دارای مقدار و خواص اجسام نیست تا منقسم شود. نفس پیش از بدن، متکثر است و هر کثرت نیازمند وجه تمایز است.

سهروردی تمایز به شدت و ضعف را در اعراض و جواهر جایز دانسته؛ اما تکثر نفوس را به حسب شدت و ضعف در جوهر نفسانی نمی‌داند. به نظر او میان دو مرتبه از شدت و ضعف، مراتب نامتناهی هست. چون در ازای هر مرتبه، یک نفس وجود دارد، لازم می‌آید میان دو مرتبه مشخص و محدود از مراتب نفوس، بی‌نهایت نفس وجود داشته باشد که این فرض محال است؛ لذا احتمال اختلاف نفوس به شدت و ضعف جوهر نفسانی، باطل است. هم‌چنین وجه امتیاز بر اساس عوارض غیر ذاتی نیست، زیرا به استعداد نفس برای پذیرش عوارض خاص نیاز دارد، در حالی که نفس از عالم انوار و مجردات است؛ لذا محل عوارض نیست. پس نفس پیش از بدن نمی‌تواند واحد یا متکثر باشد و چنین چیزی موجود نخواهد بود. بنابر این نفس با حدوث بدن، حادث می‌شود و پیش از آن موجود نیست.

(شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۲۰۱)

ملاصدرا (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۹ - ۵۱۸) می‌گوید نفس، بالفعل موجود و باقی است و قوه‌ای ندارد تا باطل شود، مگر اینکه ذات آن از ماده و صورت ترکیب شده باشد. بقا و زوال، مانند فعلیت و قوه به ترتیب از وجود و عدم است. اگر بطلان نفس جایز باشد، لازم است قوه زوال داشته باشد، در حالی که چنین نیست. نفس، بسیط و از جهت ذات، بالفعل است و چیزی که بالذات، بالفعل است، بالقوه نخواهد بود. قوه بطلان، در قابلی است که قوه وجود و عدم دارد. حامل صور و اعراض مادی، دارای چنین خصوصیتی است؛ اما

نفس، در ذات مجرد است و قابل ندارد. بدن، قابل تصرفات و تدابیر نفس است. پس نفس در ذات و غیر ذات، قوه بطلان ندارد. استعداد بدن به مزاج خود، به واسطه تعلق نفس به بدن است. نیز به کارگیری بدن توسط نفس، حافظ مزاج بدن است. بدن مستعد است که به سبب فساد مزاج، تعلق نفس به آن قطع شود.

در مقایسه عبارات سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، التلویحات، ص ۸۱ - ۸۰) و ملاصدرا تفاوت آشکار است. ملاصدرا سخنان سهروردی را مطابق آرای خود نقل کرده و در تکمیل دلیل سهروردی می گوید (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۲۲ - ۵۲۰) شیء دارای ماهیت، قابلیت وجود و عدم دارد و این موجب انقسام ذهنی می شود. امکان ماهیت جوهر مفارق، اعم از عقل و نفس، موجب صورت بودن ماده خارجی نمی شود. هنگامی این مسئله لازم می شود که در واقعیت، قوه وجود و عدم داشته باشد، در حالی که چنین نیست. مفارقات عقلی، ابداعی صرف است و در ذات و فعل، تعلق به غیر ندارند. ذات نفوس ناطقه نیز تعلق به غیر ندارد. لذا ذات آنها قوه وجود و عدم نداشته و به سبب تصرف و تحقق افعال تدبیری، دارای قوه وجود و عدم در مواد بدن است. بدن به حسب قوه و استعداد، طالب نفس است.

از انتفاء جوهر مابین از شیء، لازم نمی آید که در ذات منتفی باشد. بر خلاف عرض و جوهر مقارن، به گونه ای که از وجود آن برای شیء، وجود فی نفسه آن لازم می آید. در اینجا دو وجود، بدون هیچ تغایر، یکسان است و از انتفاء آن برای محل، لازم می آید که در ذات منتفی باشد و دو انتفاء در آن بدون هیچ تعددی، واحد است. بدن دو استعداد دارد: ۱. واجد نفس باشد. یعنی نفس برای بدن لازم است؛ اما وجود نفس، فی ذاته است؛ ۲. فاقد نفس باشد. مانند زمان مرگ که فقدان نفس لازم است. در این حالت، انتفاء فی ذاته نفس لازم نمی آید؛ زیرا به بقاء علت خود، باقی است. هر چیزی که صورت و ذات آن یکسان بوده و قابل یا مستعدی برای وجود یا عدم نداشته باشد نیز علت آن مفارق از مواد بوده و فی ذاته باقی بماند، به بقاء علت فیاض خود باقی خواهد بود.

از عهد ابن سینا تا ملاصدرا تقریباً مباحث نفس در دو بخش الهیات و طبیعیات مطرح بوده و البته با گذشت زمان و ظهور ادوار مختلف تاریخ فلسفه اسلامی و ظهور اندیشه حکیمانی و متکلمانی مانند غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) و فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) و ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) و سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق)، تقریرهای مختلفی از نسبت نفس و قوای آن با عقل صورت گرفت. هر یک از گروه‌های کلامی و حتی حوزه‌های فلسفی شیراز و اصفهان هم در این باره نوشته‌هایی عرضه کرده‌اند. با سپری شدن عهد میان ابن سینا و ملاصدرا، غلبه مباحث الهیات، دربارهٔ نفس بیش از طبیعیات شد. با ظهور اندیشه‌های ملاصدرا نه تنها این مباحث به حوزه هستی‌شناسی محض راه یافت، بلکه نوع تازه تقریر از معاد جسمانی دامنه طرح آن را بیش از گذشته توسعه بخشید.

عقل و نفس از دیدگاه ملاصدرا

نگاه ملاصدرا و ابن سینا در بررسی نسبت نفس و قوای آن بسیار متفاوت است. این تمایز به مبنای ادراک آنان از وجود باز می‌گردد و اگرچه در این موضوع تا اندازه‌ای اختلاف نظر دارند؛ اما این مسأله موجب نشده تا آرای آنان از حیث نتایج، تفاوت چندانی داشته باشد. هر دو حکیم، مبحث نفس و عقل را در الهیات و طبیعیات مطرح کرده‌اند؛ ولی نزد ملاصدرا غلبه مبحث نفس و قوای آن و نسبت آن با عقل بیشتر است. آنچه امکان بررسی مقایسه‌ای آرای این دو حکیم را ممکن می‌کند، الهیات است چون بیش از طبیعیات به مبانی فلسفه آنان نزدیک است.

در حکمت متعالیه، هویت نفس عین وجود بوده و بسیط است. ملاصدرا می‌گوید (همان، ۱۳۱۴ق، ص ۲۹۳) حقیقت نفس، وجود است. وی نفس را در آغاز، مادی دانسته که با حرکت جوهری تکامل می‌یابد و بر اساس تشکیک، به تجرد عقلی می‌رسد. نفس از یک سو ماده جسمانی و از سوی دیگر عقل مفارق است. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، جزء اول، ص ۷۲ و ۵۹) وی می‌گوید نفس، ماده و صورت جسم خارجی مادی و فاعل آن نیست؛ بلکه نور لذاته و مدرک خود است. به نظر ملاصدرا

(همان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳) نفس در تکامل خویش، آگاه از ذات خود است. در اندیشه او اطلاق جوهریت، شیئیت، انسانیّت و ناطقیّت، منافاتی با نفس ندارد. به نظر ملاصدرا (همان، ص ۴۶۷ - ۴۶۶) نفس، فاعلیّت یا قابلیّت دارد؛ زیرا خالق صوری است که به یاد می‌آورد. ملاصدرا پس از بحث از هویت نفس به بررسی حدوث آن پرداخته است. بر اساس نظر او نفس ناطقه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است؛ زیرا از بدن فانی متولد شده و ممکن است عقل و عاقل بالفعل شود. (همان، ص ۴۷۹) این سخن بر حرکت جوهری و تشکیک وجود استوار است؛ زیرا می‌گوید نفس در ابتدا جوهر جسمانی است و با حرکت جوهری، تکامل خود را برای وصول به مراتب برتر وجود ادامه می‌دهد.

ملاصدرا مهم‌ترین بخش از بحث‌های فلسفی نفس را به نسبت آن با بدن اختصاص داده است. به گفته او نفس از یک سو مجرد و از سوی دیگر موجود در عالم طبیعت است و این حضور موجب شده نسبت با تجرد و ماده داشته باشد. او به حدوث نفس توجه کرده و می‌گوید نفس در طبیعت، حادث شده و حدوث آن، مسبوق به استعداد بدن است. (همان، ص ۴۵۰ - ۴۴۹) در حکمت متعالیه، حدوث نفس در بدن به حسب استعدادی است که در نفس موجود است که «مزاج» نام دارد. استعداد بدن به مزاج خود، به واسطهٔ تعلق نفس به بدن است. به علاوه حدوث نفس، در بدن متعلق به خود، صورت می‌گیرد. اگر نفس جز بدن شخصی خود، بر بدن دیگر تسلط یابد، آن را تنها با اضافه اشراقی و بدون نیاز به قبول صورت ادراک می‌کند؛ لذا در فرآیند فیض برای تخصیص نفس به بدن از اصطلاح حدوث یاد می‌شود. از مبدأ قیاض صورتی بر بدن صادر می‌شود که مدبر امور انسانی است.

ملاصدرا علم انسان را نخستین نتیجه حدوث نفس می‌داند. به نظر وی نفس پس از حدوث در بدن، کسب علم می‌کند؛ اما در عالم عقول و پیش از تعلق به بدن، وحدت عقلی دارد. نیز نفس، حافظ مزاج بدن بوده و مستعد است که با فساد مزاج، تعلق نفس به آن قطع شود. (همان، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۹ - ۵۱۸) اگر بدن و عوارض آن، شرط هویت نفس باشد، با عدم ابزار تصرف و فساد بدن، از میان می‌رود. (همان، ۱۳۱۴ق، ص ۴۴۱)

نفوس با هم متحدند؛ اما ابدان این گونه نیست. امتناع وحدت نفس در تعلق به بدن، مستلزم امتناع وحدت آن در حال تجرد نیست، زیرا هر یک احکام مخصوص به خود دارد و نمی‌توان حکم یکی را به دیگری ربط داد. (همان)

ملاصدرا در توضیح بیشتر حدوث نفس می‌گوید نفس پس از مفارقت از عقول و نزول به طبیعت، متکثر شده و با مفارقت از طبیعت، به وحدت خود بازگشته و متحد با عقل مفارق می‌شود. نفس، پیش از تعلق به بدن، واحد است و پس از قابلیت ابدان، کثرت مندرج در وحدت عقلی نفس، بالفعل شده و در طبیعت به ازای هر بدن مستعد، یک نفس جزئی حادث می‌شود. وحدت نفس قابل اضمحلال نیست. تكثر آن در طبیعت، شبیه تكثر اجسام نیست. وحدت نفوس، ممتنع است؛ زیرا تشخص بدن، به نفس آن است. (همان) رتبه نفس در تعلق به بدن غیر از رتبه تجرد از بدن است. (همان)

به نظر ملاصدرا نفس، مقدم بر بدن بوده و حداکثر مستلزم تحقق نامتناهی به حسب شدت قوه فاعلی در مفارقات است. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۲۳) به گفته او نفس، طبیعتی است که در جسم سریان دارد. ماده بدن به مرحله‌ای از رشد می‌رسد که برای تدبیر امور خود، مستعد پذیرش نفس می‌شود. تعلق نفس به بدن، به سبب تعلق علی است. (همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۳) ادراک نفس از شیء، توسط صورت زاید نیست. به نظر او (همان، ۱۳۱۴، ص ۴۴۶) نفس پیش از بدن، وجود مفارق از ماده دارد. ملاصدرا (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۲۹ - ۴۲۷) مخالف تقدم نفوس جزئی متکثر بر ابدان بوده و می‌گوید (همان، ص ۴۲۳) نفوس در عالم عقل، مانند وجود آنها در عالم حس، متکثر و دارای ترتب زمانی یا وضعی نیست. بنابراین نفس، دو رتبه وجودی دارد. پیش از تعلق به بدن دارای وجود عقلانی است و پس از تعلق به بدن، وجود طبیعی دارد. (همان، ص ۴۰۷ - ۴۰۶)

به نظر ملاصدرا (همان، ۱۳۱۴، ص ۴۴۲) سبب تكثر نفوس قبل از تعلق به ابدان، اختلاف جهات فاعلی، معانی عقلی و شئون وجودی است. نفس پس از تعلق به بدن با آن متحد شده و با این اتحاد، انسان، فرد نوع طبیعی حیوان محسوب می‌شود. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۵ - ۴۰۴) اگر سبب نفس، پیش از او موجود باشد، نفس نیز پیش از بدن موجود

خواهد بود. (همان، ۱۳۱۴ق، ص ۴۴۱) به گفته ملاصدرا نفوس در عالم عقل و پیش از ابدان به سبب کثرت جهات و حیثیات کمالی عقلی، متمایز از یکدیگر بوده و از حیث ذات، تقدم بر اکوان طبیعی دارد. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۴ - ۴۰۳) می‌توان گونه‌ای کثرت در نفس ناطقه لحاظ کرد که مستلزم انقسام و جسمانی بودن نیست. اتحاد نفوس در عالم عقل، قابل مقایسه با تفرقه آن در ابدان نیست. (همان) بنابراین تکثر نفس در طبیعت، مستلزم تکثر آن در عالم مجردات نیست. (همان) تکثر نفوس ناطقه، پیش از هبوط به عالم ابدان، شبیه تکثر اجزای وحدت عقلی است. نفس ناطقه ممکن است در رتبهٔ طبیعت، متکثر و در عالم مجردات، واحد باشد. (همان)

بقای نفس از مباحث مهم نفس‌شناسی در حکمت متعالیه است. نفس، زوال ندارد و بطلان نمی‌پذیرد؛ (همان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۱۹ - ۵۱۸) زیرا مجرد است. (همان) بطلان، در قابلی است که قوهٔ وجود و عدم دارد. به نظر ملاصدرا حکم به فساد نفوس ناقص و تهی از معقولات یا نفوس مصور به عقاید باطل، ناشی از جهل به تجرد قوهٔ متخیله و اثبات عالم مثال است. (همان، ۱۳۱۴ق، ص ۴۹۴ - ۴۹۳) وی می‌گوید: (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۲۹) نفس پس از تلاشی بدن، باقی خواهد بود؛ البته نفسی که به عقل بالفعل نایل نشده، وجود عقلی ندارد و در عالم عقل از هالکان یا متوسطان میان دو عالم محسوب شده و زندگی غیر عقلی خواهد داشت. به نظر ملاصدرا (همان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۱۹ - ۵۱۸) نفس، باقی است و قوهٔ ابطال ندارد، مگر این که ذات آن از ماده و صورت ترکیب شده باشد. (همان) بقای نفس با حدوث بدن حادث نشده؛ زیرا قابل حدوث نیست. (همان، ص ۴۴۵)

به نظر ملاصدرا (همان، ۱۳۱۴ق، ص ۴۶۷) صرف تعدد افعال موجب تعدد قوا نیست. او می‌گوید انفکاک بعضی از قوای نزدیک به هم، مانند واهمه و متخیله ممکن نیست. به گفتهٔ وی (همان، ص ۲۹۸ - ۲۹۷) نفس از ذات و قوا و صور متمثل در قوا و بدن جرمی که از نفس پوشیده است، غایب نیست. نفس، قوه متفکره را در تفصیل و ترکیب صور جزئی به کار می‌گیرد تا کلیات را انتزاع کند. او ادراک تخیلی را نوعی فعل دانسته و می‌گوید وهم، در رأس قوای جزئی است و به ادراک نفس راه ندارد؛ البته سایر قوای جزئی هم

نفس را ادراک نمی‌کنند. وهم، آثار آن را انکار نمی‌کند؛ اما خود و قوای باطنی را انکار می‌کند. به نظر او خیال می‌تواند از قوه و ضعف به فعلیت و کمال خارج شود. (همان، ص ۴۶۸)

ملاصدرا پس از بحث از هویت نفس و بررسی قوای آن، به نسبت نفس و قوا با عقل پرداخته است. به نظر وی ادراک، حصول صورت شیء نزد مدرک است. او می‌گوید نفس، مدرک قوای جزئی و نیز جزئیات مرتسم در آن و کلیات منتزع از این جزئیات است. وی ادراکات را بر اساس اتحاد مدرک و مدرک و افاضه صورت نوری بر قوه‌ای از قوای نفس از واهب الصور، تبیین کرده است. ادراک نزد او التفات نفس و مشاهده مدرک است. نیز می‌گوید ادراک، ایجاد صورت مجرد در نفس است. یعنی صورت مقداری مجرد از ماده، قائم به نفس است. (همان، ۱۳۸۸، ص ۵۳۱ - ۵۳۰) او در توضیح بیشتر درباره صورت ادراک شده نزد نفس می‌گوید صورتی مماثل شیء بوده و مجرد از ماده و حاضر نزد نفس ادراک کننده و قائم به آن است. به نظر ملاصدرا نفس پس از رویت، صور قائم به خود را حاضر می‌کند و از این رو با تجرد نفس، قابلیت اشراق در آن بیشتر می‌شود. (همان، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷) او این بحث خود را مقید به یک اصل کرده و می‌گوید ادراک حاصل از احساس برای همه افراد حاصل نمی‌شود.

به نظر ملاصدرا نفس در فطرت، خالی از علوم تصویری و تصدیقی نبوده و در ادراک غیر، با اضافه به آن صورت، علم متحقق می‌شود. به نظر او انسان به یاد می‌آورد و امور را ادراک می‌کند. پس از این مراحل که در سطوح نازل ادراک رخ می‌دهد، ملاصدرا از مراحل عالی‌تر ادراک نفس سخن گفته است. به نظر وی مرحله عالی شناخت، هنگامی است که عالم به طور کامل با متعلق شناخت، متحد شود. در این فرآیند، تجرد علم را بیان کرده و می‌گوید جسم مادی و صفات آن، بالعرض متعلق ادراک است (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۱۳) و حضور ادراکی نخواهد داشت. (همان، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷) جسم مادی، ادراک ندارد. (همان، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۱۹ - ۳۱۸) ملاصدرا این عمل نفس را مشترک در انسان‌ها دانسته و می‌گوید ادراک اولیات، مشترک است. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۴؛

همان، ۱۳۱۴ق، ص ۴۴۳) وی در سطوح عالی و نازل، ابزار این ادراک را توسط قوا و سپس عقل می‌داند. به نظر وی ادراک نفس، ابزار متفاوت دارد. ادراک ابزارمند، متقوم به همان ابزار بوده و نفس، مدرک آن نخواهد بود؛ بلکه از آن جهت که این ابزار خاص را دارد، مدرک آن است.

ملاصدرا پس از طرح ادراک نفس، به بحث تبدیل ادراک به علم پرداخته است. به نظر او علم، حضور بی‌پرده وجود است. (همان، ۱۳۶۳، ص ۵۰) یعنی حضور شیء نزد مجرد یا غایب نبودن شیء از مجرد است. علم نزد او حضوری است. اگر علم، ارتسام صور معلوم باشد، وابسته به ابزار شده و به دور یا تسلسل منتهی می‌شود؛ بنابراین علم حضوری نفس به خود، آغاز علوم نفس بوده و پس از آن علم به قوا و ابزار خویش که عبارت از حواس ظاهری و باطنی است، صورت می‌گیرد. (همان، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۱۵۳ - ۱۵۲)

سخن ملاصدرا دربارهٔ علوم، ناظر به اتحاد مفهومی آن است (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۵۰، پ شماره ۱) و علوم را به علم حضوری باز می‌گرداند. نفوس، در علوم مشترک نبوده؛ زیرا علم از یک بدن به بدن دیگر منتقل نمی‌شود. علم، اضافه است؛ اما به تصور و تصدیق و نیز کلی و جزئی تقسیم می‌شود. البته ملاصدرا حقیقت علم را مانند مشائیان و اشراقیان به ترتیب، سلبی و مجرد از ماده یا اضافه نمی‌داند. (همان، ج ۳، ص ۳۲۳) وی علم را نحوهٔ وجود امر مجرد از ماده دانسته و می‌گوید (همان، ص ۳۲۱) تفاوت علم حصولی و حضوری در متعلق آن دو، یعنی ماهیت و وجود نیست؛ بلکه متعلق علم، فقط وجود است.

ملاصدرا به تأسی از ابن سینا پس از ترسیم جایگاه ادراک در نسبت نفس و قوای آن با عقل، به اتحاد عالم و معلوم پرداخته؛ زیرا با تمایز عالم از معلوم، معرفت کامل تحقق نمی‌پذیرد. بر اساس این نظر ابن سینا و ملاصدرا می‌توان گفت از حضور مدرک نزد مدرک، دو اصل محقق می‌شود: ۱. اتحاد و عینیت؛ ۲. تعلق علی و معلولی. به نظر ملاصدرا (همان، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۱۳ - ۲۱۲؛ همان، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷؛ همان، ۱۳۷۵، ص ۷۷ - ۷۶) اتحاد عقل و معقول در ادراکات حسی، خیالی و وهمی جاری است. در فرآیند ادراک، با صورت ادراکی افاضه شده، ادراک حاصل می‌شود.

سپس نوبت به تقسیم علم به حصولی و حضوری می‌رسد که نزد ملاصدرا دو تقریر جداگانه دارد. در حکمت متعالیه تصریح شده که علم حصولی، نوع خاصی از علم حضوری است. البته این سخن نزد ابن سینا به تصریح بیان نشده؛ اما نتیجه تقریر وی کلام او را به سخن ملاصدرا تشبیه می‌کند. به علاوه در حکمت متعالیه، شناخت نفس توسط صورت نبوده و معلوم، بدون واسطه، نزد عالم حاضر است. به علاوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری است؛ زیرا علم، عالم و معلوم اتحاد دارند. نزد ملاصدرا هر علمی، حضوری است. (همان، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۵۳؛ همان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳)

به نظر ملاصدرا (همان، ص ۴۲۴) نفس دو مرحله دارد: ۱. مرحله عقلی و در عالم مفارقات. در این مرحله، مجرد از ماده بوده و متحد با جوهر عقلی خود است؛ ۲. مرحله طبیعی و در عالم اجسام. به حسب تکثر اجسام، متکثر است. این تکثر، دو جهت دارد: الف. فردی: حدوث نفس جزئی متناسب با هر فرد؛ ب. ابعاضی: اتصاف نفس به تکثر به تبع اعضای بدنی که به آن تعلق دارد. بخشی از نفس که متعلق به قلب است، غیر از بخش متعلق به عضو مغز و دست است. نمی‌توان از تکثر نفس در طبیعت، تکثر آن را در سایر

عوالم نتیجه گرفت. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۵-۴۰۴)

نفس در اندیشه ملاصدرا بر خلاف اجسام و مجردات تام، محصور در یک عالم نبوده و عوالم وجودی مختلف دارد. (همان، ص ۴۵۰-۴۴۹) به نظر او هویت نفس، درجه معینی نداشته و به‌رغم بساطت، مقامات متفاوت دارد. (همان، ۱۳۱۴ق، ص ۴۴۱) نفس، در حرکت استکمالی خود به عالم تجرد وارد شده و در این مرتبه نیاز به بدن و احوال مادی ندارد؛ (همان، ص ۴۵۰-۴۴۹) لذا در استکمال خود متحد با عقل مفارق می‌شود. (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۵-۴۰۴) این وحدت، شامل کثرت نفوس است. یعنی کمالات نفوس جزئی و متکثر به‌نحو برتر، در ضمن آن وحدت، محقق است. اگر جدا شدن نفس از عالم عقول به طبیعت میسر نباشد، صعود نفس هم پس از مرگ به آن عالم ممکن نیست. نفوس برغم تکثر، تمایز وجودی نداشته و به یک وجود عقلانی موجوداند.

نتیجه

به نظر می‌رسد تفاوت سخن ابن سینا و ملاصدرا دربارهٔ نفس و قوای آن و نیز نسبت آنها با عقل در انسان، مسبوق به ادراک و توصیف وجود است. ابن سینا تمایل بسیار به مباحث معرفت‌شناختی دارد؛ زیرا آن را در ذیل مباحث وجود طرح نکرده؛ اما ملاصدرا به حسب اصالت وجود، مایل است مباحث مربوط به نفس و عقل را به وجود بازگرداند. وی حتی علم و اقسام آن را از مراتب نازله وجود دانسته و معتقد است هویت علم در علم حضوری خلاصه می‌شود؛ زیرا حضور از مراتب عالی وجود است و نفس به حسب صیورت، به آن مقام نائل می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، حسین. (۱۳۷۵ش)، اشارات و تنبیہات، قم.
- _____ . (۱۹۶۰م)، اشارات و تنبیہات، چاپ سلیمان دنیا، مصر.
- _____ . (۱۳۸۰م)، الشفاء (الإلهیات)، جلد اول و دوم، تحقیق جرج فنواتی و سعید زاید، قاهره.
- _____ . (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ محمد تقی دانش پڑوه، تهران.
- _____ . (۱۴۰۴ق)، تعلیقات، چاپ عبدالرحمان بدوی، قم.
- _____ . (۱۳۶۶)، حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به ابو عبید جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران.
- _____ . (۱۳۸۰)، دانشنامه علائی، (الهیات) به کوشش محمد معین، تهران.
- _____ . (۱۳۸۰)، طبیعیات، مقدمه و تصحیح محمد مشکوة، تهران.
- _____ . (۱۳۶۸ق)، رساله اضحویه، مصر: چاپ سلیمان دنیا.
- _____ . (بی تا)، رسایل، قم.
- _____ . (۱۳۹۵ق)، شفاء، (طبیعیات)، تحقیق جرج فنواتی و سعید زاید، قاهره.
- _____ . (۱۳۷۳)، عیون الحکمه با شرح فخرالدین رازی، جلد اول - سوم، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، تهران.
- _____ . (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران.
- ابن کمونه، غزالدوله سعدبن منصور. (۱۳۸۷)، شرح تلویحات اللوحیه و العرشیه، جلد اول و دوم، حقه و قدم له نجفقلی حبیبی، تهران.

- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول و دوم، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شیرازی، صدرالدین؛ محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳)، اسفار، جلد هشتم، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، جلد ششم، تصحیح احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، جلد هشتم، تصحیح محمدرضا مظفر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، جلد سوم، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، جلد اول و دوم، تصحیح محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۶۳)، المشاعر، چاپ هانری کرین، تهران: انتشارات طهوری.
- _____ . (۱۳۸۸)، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، تصحیح سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۳۱۴ق)، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی، تهران: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۳۶۱)، العرشية، تصحیح غلامحسین آهني، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۷۵)، مجموعه رسایل فلسفی صدر المتألهين، تصحیح حامد ناجی، تهران: انتشارات حکمت.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۵)، شرح اسفار، جزء اول از جلد هشتم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).