

نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی

محمد ذبیحی*

چکیده:

هم‌طرازی خوشناسی با خداشناسی در آموزه‌های دینی، نشان از جایگاه بس رفیع این پدیده شگفت‌انگیز در نظام خلقت دارد. اصل پیدایش انسان و چگونگی آن، ترکیب نفس و بدن، فناى بدن و بقای نفس و... همواره جزء دغدغه‌های فیلسوفان موحد و غیرموحد بوده که اهتمام فیلسوفان موحد به مسأله نفس انسانی به دلیل اعتقاد به معاد دوچندان است. بیشتر اینان کوشیده‌اند با تدوین کتاب، رساله و مقاله، در حد توان بشری، حجاب از چیستی و هستی این معمای رازآلوده هستی برکشند. پژوهش حاضر با ارائه دیدگاه‌های ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی حدوث نفس انسان کوشیده است در گزارشی تحلیلی - تطبیقی، دو دیدگاهی را که در دو سوی روحانیت و جسمانیت قرار دارند، بررسی، نقد کند و نکات قوت و ضعف آنها را در حد داشته علمی بیان کند. هرچند این دو فیلسوف بزرگ در بسیاری از مسائل نفس، چون تجرد، ماندگاری و... اتفاق نظر دارند، به دلیل گستردگی مباحث فولود اختلاف آنان نیز فراوان است و بن‌مایه‌های اصلی اختلاف نیز برخاسته از مبانی فلسفی آنان است. تعریف نفس، بیان چگونگی حدوث آن از منظر هر دو فیلسوف، دلایل پنج‌گانه ابن سینا بر حدوث نفس و نقدهای ده‌گانه ملاصدرا از مباحث مقاله است. **واژگان کلیدی:** انسان، نفس، حدوث، روحانی، جسمانی.

طرح مسأله

فیلسوفان چه آنان که مباحث نفس را در شمار علوم طبیعی آورده‌اند و چه کسانی

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

که از منظر مسایل الاهیاتی به آن نگریسته‌اند، هر دو در این جهت یکسان می‌اندیشند که نفس انسانی در دائره موجودات امکانی عالم مادی، برترین موجود و دارای جایگاهی بس رفیع است. ابن‌سینا در کتاب *رسائل* آورده است که «اساس خدانشناسی، خودشناسی است» (بی‌تا: ۱۵۸) سهروردی که اساس فلسفه وی بر شهود و اشراق نهاده شده است، مادر تمامی علوم را معرفت نفس می‌داند و به‌استناد کلام پیامبر(ص) می‌گوید: «انسان که همه ماهیت او به نفس اوست، آینه عالم برین است.» (۱۳۷۳: ۱/ ۱۹۸) و جالب توجه است که در ادامه سلسله فیلسوفان اسلامی که هر یک مؤسس نظام فلسفی بوده‌اند، ملاصدرا را شیرازی که بهره‌مندی خود را از خوان فلسفی سینوی و اشراقی انکار نمی‌کند، در گفتاری به‌غایت نغز و عمیق،

ضمن بیان عظمت نفس، به تبیین چرایی آن نیز پرداخته است: «و معنی کون العقل الهیولانی مجمع البحرین و ملتقی الاقلیمین حیث هو نها یة الجسمانیات و

بداية العقلیات.» (۱۳۸۱: ۶/۱) نفس در میانه دریای جسمیت و تجرد و مرز اقلیم

مادیت و روحانیت است. موجودی که اگر به مرتبه تجرد عقلانی برسد و با عقل فعال متصل یا متحد^۱ گردد، از جمع موجودات فرودین به جمع مخلوقات برین پر می‌کشد و نهایت جسمانیت و بدایت عقلانیت را رقم می‌زند و همین است آن معمای رمز و راز آلودی که بزرگانی چون بوعلی و ملاصدرا با همه فرزاندگی و درخشندگی، نه‌تنها گفتار آنان درباره نفس یکسان نیست، در پاره‌ای از مسائل آن همچون چگونگی پیدایش نفس، دارای دیدگاهی متضاد و در دو سوی روحانیت و جسمانیت قرار دارند.

هر دو نظام مشائی (در جهان اسلام) و صدرائی، چنانکه در پیدایش عالم مادی

۱. بین ابن‌سینا و ملاصدرا اختلاف است. ابن‌سینا اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال را دارای محذور می‌داند و می‌گوید در نفس ناطقه، هنگام تعقل آمادگی پدید می‌آید که با عقل فعال متصل می‌شود؛ لیکن ملاصدرا طرفدار اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال است. (ر.ک: ابن‌سینا: ۱۳۷۳: ۳/۲۵۹)

تردید روا نمی‌دارند، در پیدایش و وجود عالم عقلی نیز ابهامی ندارند. از نظر اینان، موجودات مادی، به‌جز اصل ماده، همه دارای مُدّت و ماده‌اند؛ اما عقول، پیراسته از مدت و ماده و موجوداتی ازلی و ابدی هستند. به‌هرحال به‌همان وزان که پیدایش و وجود عالم ماده و عالم عقل، روشن و غیر قابل تردید است، پیدایش وجود نفس که سوئی در بدن و سوئی در اتحاد یا اتصال با عقل فعال دارد، به‌غایت دشوار و همراه با آرائی متفاوت و گاهی متناقض است. روشن است که پرداختن به تمامی اقوال فیلسوفان، مجالی مستقل می‌طلبد و آنچه این پژوهش در پی آن است، گزارش، تحلیل و نقد دو فیلسوف نامدار جهان اسلام، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی است. قبل از پرداختن به بیان این دو دیدگاه، اشارتی کوتاه به چگونگی پیدایش این اقوال، خالی از فایده نیست. بدون تردید، دوگانگی و بلکه چندگانگی در تصویر پیدایش نفس، برخاسته از خصوصیت ذاتی خود نفس است؛ بر همین اساس، نمی‌توان نفس را محسوس صرف یا معقول تنها دانست؛ زیرا با کارکرد ذاتی نفس ناسازگاری درونی دارد. اگر نفس نه مجرد محض باشد و نه مادی محض، پرسش این است که پیدایش آن در سلسله آفرینش موجودات در کجا قرار دارد؟ این پرسش که پاسخ‌های متفاوتی همراه دارد، برخاسته از متن هستی است.

فیلسوفان مسلمان پس از اثبات عالم عقل و دریافت وجدانی عالم حس، به‌دلیل مشاهده آثار متفاوت در بعضی از موجودات عالم مادی، همگی حکم نموده‌اند که مبدأ این آثار گونه‌گون، جسم یا جسمانی نیست. از این‌رو در همان گام نخست در مواجهه با این قضیه منفصله حقیقیه که آیا مبدأ کارکردهای متفاوت اجسام امری مادی است یا مجرد، گفته‌اند مبدأ آن حقیقتی مجرد است. انتخاب ضلع اخیر منفصله، افزون بر حکم به تغایر بین جسم و مبدئی که منشأ آثار متفاوت در آن شده است، منفصله‌ای دیگر را پیش‌روی فیلسوفان نهاده است که آیا این مبدأ مجرد، حادث است یا قدیم؟ برخی چون افلاطون، قِدَم نفس را برگزیده‌اند و نفس را حقیقتی ازلی، قدیم، ماندگار و جاویدان دانسته‌اند؛ برخلاف این گروه از فلاسفه که

نفس را قدیم شمرده‌اند، ابن‌سینا^۱ و ملاصدرا در حدوث نفس تردید ندارند؛ لیکن در چگونگی حدوث اختلاف جدی دارند و ابن‌سینا حدوث نفس را روحانی و ملاصدرا جسمانی می‌داند.

در پایان این درآمد، یادآوری این نکته ضروری است که مسأله نفس انسانی جزء جنجالی‌ترین مسائل فلسفی و کلامی است؛ مسأله‌ای که مجادلات پردامنه‌ای را برانگیخته است و افزون بر متون دست اول که از رئیس فلاسفه مشاء در جهان اسلام و نیز بنیان‌گذار حکمت متعالیه در دسترس است، کتاب و مقالات بسیاری درباره آن نگاشته شده است؛ لیکن ویژگی این پژوهش آن است که افزون بر گزارش این دو دیدگاه درباره چگونگی پیدایش نفس، سازگاری و ناسازگاری هریک از آنها را با دیگر مبانی فلسفی این دو فیلسوف بیان کرده و نکات قوت و کاستی آنها در حد بضاعت علمی نگارنده ارائه شده است.

نفس انسانی

ابن‌سینا بحث نفس را در کتاب‌های *اشارات و تنبیهات* (۱۳۷۹: ۲/ ۲۸۹؛ ۳/ ۲۹۳ به بعد) *مباحثات، تعلیقات، مبدأ* و *معاد* (۱۳۶۳: ۹۳) و *نجات* (۱۳۶۴: ۱۵) مطرح

۱. برخی با استناد به قصیده معروف عینیه، ابن‌سینا را همانند افلاطون، طرفدار قدیم بودن نفس شمرده‌اند؛ چنانکه به‌زودی خواهد آمد، عبارات ابن‌سینا درباره حدوث نفس آن‌چنان گویا و صریح است که برای جستجوگر مسائل فلسفی و کلامی جای تردید باقی نمی‌گذارد که از نظر وی، نفس امری حادث است و هبوط در قصیده عینیه (هبطت الیک من المحل الارتفاع...) با قدیم بودن نفس ملازم نیست. (ر.ک: ۲: ۲۸۹ و ۳: ۲۹۳).

۲. در جای‌جای کتاب *مباحثات* به بسیاری از مباحث نفس، نظیر چگونگی پیدایش نفس، احتیاج نفس بعد از مفارقت به قوایی که دارد، درک امور جسمانی و عقلی، تعداد قوای نفس، اتصال آن به مبادی عالییه و... توجه شده است.

۱. کتاب *تعلیقات*، تعلیقه بر کتاب خاصی نیست و در آن به‌طور پراکنده به مسائل مختلف فلسفی و کلامی اشاره شده است؛ از جمله مسائل مورد اشاره، مسأله نفس است، هرچند مباحث ارائه‌شده

کرده است؛ لیکن گسترده‌ترین مباحث وی درباره نفس، در فن ششم کتاب نفس شفاء ارائه شده است. در طبیعیات شفاء پس از پی‌جویی از فعل و انفعالات و عناصر مکونات و قبل از پرداختن به مباحث نبات و حیوان، مسأله نفس را به‌عنوان امر مشترک بین نباتات، حیوانات و انسان‌ها مطرح نموده است؛ چنانکه خود او تصریح می‌کند موضوع علم طبیعی، جسم از جهت حرکت و سکون است (۱۳۷۱: ۲۳۲) و نفس از آن جهت که محرک بدن است و تعلق تدبیری به آن دارد، سزاوار است که در علم طبیعی از آن بحث شود؛ هرچند از جهت جوهر و ذات آن مناسب است در علم الهی طرح شود. (همان: ۲۳۳) وجه غالب در نگاه ملاصدرا، برخلاف ابن‌سینا، همان حقیقت و جوهر نفس است و بر همین اساس، مباحث نفس را در شمار علوم الهی می‌داند و عمده مسائل مربوط به نفس را در پی مباحث الاهیات و در سفر چهارم از اسفار چهارگانه ارائه نموده است.

تعریف نفس

تعریف هر دو فیلسوف از نفس، با اندک تفاوتی که در عبارت دارند، متأثر از تعریف ارسطو درباره نفس است. ابن‌سینا می‌گوید: «کمال اول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل افعال الحیاة.» (۱۰۴۰: ۱۰) نفس جوهری کمالی است و این جوهر، جسم، صورت یا همانند صورت نیست. جسم نیست؛ چون هر جسمی باید مبدأ آثار باشد. صورت نیست؛ چون صورت فقط شامل امر منطبع و حال در ماده می‌شود؛ درحالی‌که کمال شامل امر منطبع در ماده و نیز بیرون از آن را می‌شود و اینکه به نفس گفته‌اند نه از جهت این است که حقیقت جوهری است؛^۶ بلکه به‌دلیل

در این کتاب به گستردگی آنچه در مباحثات آمده، نیست.

۱. ابن‌سینا در فصل دوم و سوم از مقاله اول نفس شفاء به بیان دیدگاه‌ها درباره ماهیت نفس پرداخته است. در فصل سوم به‌طور مشخص به بیان نظر مختار درباره ماهیت نفس می‌پردازد و

تعلق آن به بدن است. وی در پاسخ به این اعتراض که از صرف تغایر بین حقیقتی به نام «أنا» با بدن نمی‌توان نتیجه گرفت اسم آن حقیقت متغایر «نفس» است، می‌گوید:

ما در خود حقیقتی که مدبر قوا و شاعر به خود است، می‌شناسیم و اگر واضع لغت بر چنین حقیقتی نام نفس بگذارد، می‌فهمیم که این همان مقصود از نفس است. (همان: ۸)

به بیان روشن، اگر منظور از نفس، خود شیء باشد، هرچند نام آن معلوم نباشد، این حقیقت همان خود شیء است.

نفس دو حیثیت دارد: یکی ذاتی و دیگری تعلقی؛ حیث ذاتی همان وجود استقلالی است و حیث تعلقی، وجودی است که نفس برای بدن دارد و از این حیث تعلقی اضافی، عنوان نفس انتزاع شده است. نفس و بدن دو حقیقت جوهری هستند که این دو نام از رابطه اضافی نفس به بدن پدید آمده است؛ به گونه‌ای که اگر نفس بدون بدن لحاظ شود، عقلی از عقول خواهد بود، یعنی موجودی که از جهت ذات و فعل مجرد است و بدن بدون نفس نیز جسمی از اجسام می‌باشد که نمی‌توان نام بدن بر آن نهاد؛ زیرا بدن جسمی خاص است که پس از ترکیب از عناصر، فرآیندی را طی کرده و به مرتبه صلاحیت دریافت نفس رسیده است. ملاصدرا نفس را این چنین تعریف می‌کند:

أن النفس كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ و لا كلُّ جسمٍ؛ إذ ليست النفس كمالاً للنار و لا للارض بل النفس التي في هذا العالم لجسمٍ طبيعيٍّ يصدر عنه كمالا تالثنائيةً بآلاتٍ يستعين بها على أفعال الحيث كالأحساس و الحركة الإرادية. (۱۹۸۱: ۱۶ / ۸)

اثبات می‌کند نفس جوهر است.

تعریف ملاصدرا از نفس با ابن‌سینا تفاوت اساسی ندارد؛ لیکن مفاد تعریف هریک از دو فیلسوف که برگرفته از مبانی فلسفی آنان است، با هم تفاوت جدی دارد. اصرار ملاصدرا بر مبانی پذیرفته‌شده، نگاه وی درباره مسائل نفس را نگاهی به‌غایت متفاوت ساخته است. چگونگی حدوث نفس، وجود و تعلق نفس به بدن و اینکه آیا شدت و ضعف در نفس، امری عرضی است یا ذاتی، آیا عامل حافظ و جامع اجزای بدن، نفس مولود است یا نفس والدین و اینکه در هنگام مرگ و مفارقت نفس از بدن، ماندگاری نفس با چه بدنی است، تنها پاره‌ای از اختلاف دیدگاه ابن‌دو فیلسوف بزرگ است. پرداختن تفصیلی به هریک از این مسائل، خود رساله‌ای مستقل می‌طلبد و چنانکه اشاره شد، هدف پژوهش پیش‌رو تنها نقد و بررسی چگونگی حدوث نفس از منظر این دو فیلسوف است.

پیدایش نفوس و چگونگی حدوث آن

گفته شد مبدأ آثار متفاوت در اجسام، حقیقتی به نام نفس است و براساس یک قضیه منفصله نتیجه می‌گیریم نفس جسم و جسمانی نیست و این نتیجه، مبانی منفصله دیگری قرار گرفت که هر دو فیلسوف، این ضلع از منفصله را که نفس امری حادث است، پذیرفته‌اند. اینک نوبت طرح مسأله اصلی پژوهش است که حدوث نفس از منظر دو فیلسوف چگونه است؟ ابن‌سینا نفس را روحانیة‌الحدوث و ملاصدرا آنها جسمانیة‌الحدوث می‌داند. یادآوری می‌کنیم که اختلاف دو فیلسوف، درباره چگونگی پیدایش نفس است، نه اصل پیدایش آن؛ چه اینکه اصل پیدایش و وجود نفس از نگاه ابن‌سینا امری بدیهی و فارغ از استدلال است و استدلال‌های ارائه‌شده برای اثبات نفس از نظر وی، استدلال‌های تنبیهی است. (۱۳۷۹: ۲/ ۲۹۲) حتی از عبارات ابن‌سینا به‌سهولت می‌توان استفاده نمود که از نظر او، همان‌طور که اصل نفس بدیهی است و نیاز به استدلال ندارد، جسمانی نبودن نفس نیز نیاز به استدلال ندارد. خود او در پاسخ منتقدانی که گفته‌اند اگر وجود نفس و غیرجسمانی بودن آن

بدیهی است، چرا برای اثبات آن ارائه استدلال کرده‌اند، تصریح می‌کند:

و لیس إذا كنت طالباً لوجوده لكونه غير جسم فقد كنت جاهلاً بهذا جهلاً مطلقاً بل كنت غافلاً عنه؛ همواره این چنین نیست که ارائه استدلال به جهت جهل مطلق باشد؛ بلکه گاهی به این جهت است که شخص غافل است و نیاز به تنبیه دارد. (۱۰۴۰: ۲۲۶)

دیدگاه ملاصدرا درباره اصل وجود نفس با دیدگاه ابن سینا یکسان است و او تصریح می‌کند که اصل اثبات نفس نیاز به حد و برهان ندارد؛ چون نفس موجودی بسیط است و شیء بسیط، ماده و صورت و در نتیجه جنس و فصل ندارد که بتوان تعریف حدی برای آن ارائه کرد. البته نفس از جهت افعالی خود و تعلق آن به بدن، قابل تعریف است. (۱۹۸۱: ۸/۸) در هر صورت، دشواری و نزاع در چگونگی پیدایش نفس است. ابن سینا در گام نخست پس از رد نظریه قدم نفس و همچنین ملاصدرا فارغ از نقدهایی که بر ابن سینا درباره دلایل قدیم نبودن نفس دارد، هر دو پذیرفته‌اند که نفس امری حادث است و نمی‌تواند قدیم باشد. بن مایه تمامی دلایل حدوث نفس (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۸؛ ۱۳۶۳: ۱۷۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۳۰۳) - که به زودی می‌آید - تأکید بر این نکته است که نفس حقیقتی جوهری و متعلق به بدن است؛ به گونه‌ای که اگر تعلق نفس به بدن نمی‌بود، نفس نبود؛ بلکه عقلی از عقول و موجودی قدیم و ازلی بود. به این عبارت ابن سینا بنگرید: «لو لم تكن النفس حادثه لما احتاجت الى البدن.» (۱۳۷۹: ۲۱۲) نامیدن نفس به نفس از آن جهت است که تعلق به بدن دارد؛ چه اینکه بدن بودن بدن هم در گروه ارتباط آن با نفس است. بنابراین ادعای قدیم بودن نفس با نفسیت نفس سازگاری ندارد و ادعای قدم نفس تنها در صورتی می‌تواند امکان وقوع و تحقق خارجی پیدا کند که متعلق آن یعنی بدن قدیم باشد و این گفتاری است که هیچ فیلسوف

موحدی آن را بر نمی‌تابد و نهایت سخنی که درباره قدیم بودن اشیای مادی گفته‌اند، این است که اصل ماده قدیم است؛ اما مکونات از ماده، موجوداتی حادث و دارای زمان هستند. پس از مفروض و مسلم انگاشتن حدوث نفس، چگونگی حدوث آن نخستین پرسشی است که باید آن را پی گرفت.

برای پاسخ این پرسش، یک‌بار دیگر توجه و تأکید بر این نکته که هر دو فیلسوف درباره آن یکسان می‌اندیشند، ضروری است. نفس و بدن دو حقیقت جوهری هستند که بدن بودن بدن به سبب ارتباط آن با نفس است و نفس بودن نفس نیز از سیر تعلق آن به بدن است. بنابراین هر دو در این باور مشترکند که این جسم خاص یعنی بدن که صلاحیت دریافت و افاضه نفس را پیدا کرده است، قبل از تعلق نفس به آن، فرآیندی را طی نموده تا به این استعداد خاص رسیده است و این چنین نیست که به‌گونه طفره‌وار یک‌باره حقیقتی جوهری و روحانی به حقیقت جوهری جسمانی تعلق پیدا کند و در نتیجه یکی نفس و دیگری بدن گردد؛ بلکه از لحظه نخستی که عناصر بسیط در یک نوع از ترکیب خاص با یکدیگر پیوند می‌خورند، صورت معدنی پدید می‌آید که با طی مراحل و دریافت مراتب، جسمی خاص و دارای مزاج می‌گردد و لیاقت تعلق نفس را پیدا می‌کند. در نگاه ابن‌سینا، همین شیء مرکب، زمینه‌ای فراهم می‌آورد که نفسی که از ذات اُ روحانی است، حدوثی روحانی پیدا کند و از نگاه صدرا، همین حقیقت مرکب از عناصر به‌گونه‌ای رشد می‌کند که زمینه پیدایش نفس می‌شود که از جهت ذات روحانی است، هرچند در هنگام حدوث جسمانی باشد. یادآوری این نکته - که توضیح آن را باید در جای خود دید - ضروری است که ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو برای رهایی از مشکل چگونگی ارتباط و تعلق دو حقیقت جوهری مجرد و جسمانی به یکدیگر، قائل شده‌اند جسمی میانه به‌نام «روح بخاری» که دارای لطافتی خاص می‌باشد، عهده‌دار واسطه پیوند نفس به بدن است.

در فصل چهارم از مقاله نهم *الهیات شفاء* (۱۳۶۳ الف: ۴۰۲) ترتیب صدور

موجودات از جمله نفوس مطرح شده است. در نظام هستی‌شناسانه ابن‌سینا، ذات واجب، ملزوم و اشیا لازم او هستند که همه با ترتیبی خاص از او صادر شده‌اند و بر طبق قاعده الواحد (همان: ۴۰۳) نخست عقل اول صادر شده است و در پی آن سایر مبدعات، مختراعات و مکونات صورت وجود یافته‌اند. نفس انسانی در دائره موجودات ابداعی و بدن وی در دائره مکنونات قرار دارد.

ابن‌سینا به مناسبت بحث از نفوس در افلاک، آنها را دارای سه شاخصه می‌داند که از سایر مبدعات متمایز می‌گردند؛ صورت که تعیین‌یافتگی ماده به آن است یا حال در جسم بوده، وجود و ایجاد آن وابسته به جسم است، که همان صورت طبیعی یا صورت حال در جسم است؛ اما به گونه‌ای نیست که در وجود، محتاج به جسم باشد؛ بلکه تنها در ایجادگری به آن وابسته است که چنین صورتی نفس است و این همان تفاوت اساسی نفس و عقل می‌باشد. نفس صورت و فعلیتی است که متعلق به جسم و برای ایجاد، نیازمند به ماده است؛ ولی عقل در ذات و فعل بی‌نیاز از ماده است. همچنین عقل تحریک شوقی دارد؛ ولی نفس حرکت شوقی دارد. تعقل عقل آمیخته با تخیل نیست؛ لیکن تعقل نفس آمیخته با تخیل است. (همان: ۴۰۷) وی در ادامه با تأکید بیشتر می‌گوید: «لوکانت (نفس) مفارقة الذات و الفعل جميعاً لذلك الجسم لکانت نفس کل شیء لا نفس ذلک الجسم فقط.» (همان: ۴۰۸) اگر نفس همانند عقل در ذات و فعل بی‌نیاز از جسم بود، نمی‌توان گفت این نفس، نفس این جسم خاص است؛ بلکه این چنین نفسی می‌تواند نفس هر جسمی باشد.

بنابراین هرچند نفس از حیث ذاتی که دارد، دارای وجودی مستقل است، یک ویژگی تعلق نیز دارد که نفس بودن نفس در گرو آن است. این حکم در نفوس ارضی نیز چنین است. نفوس موجودات زمینی از جهت نوع، متفق و واحدند و تکثر آنها برخاسته از تکثر قابلی است که به آنها تعلق پیدا کرده‌اند. (همان: ۴۰۹) ملاصدرا نیز هم‌رأی با ابن‌سینا پیدایش نفوس را پس از عقول می‌داند؛ هرچند در

تعداد و کثرت عقول، طرفدار شیخ اشراق است. (۱۳۸۱: ۱/ ۲۹۵) وی در آغاز گفتار سوم از کتاب *المبدأ و المعاد* می‌گوید:

موجوداتِ جوهری به‌اعتبار تأثیر و تأثری که دارند، سه قسم هستند: موجوداتی که فقط مؤثرند و در اصطلاح «عقول مجردة» خوانده می‌شوند، موجوداتی که از حیثیتی مؤثر و از حیثیتی متأثرند، همانند نفوس که از عقول فعال اثر می‌پذیرند و در اجسام تأثیر می‌گذارند. (همان: ۲۵۹)

در هستی‌شناسی ملاصدرا همانند ابن‌سینا، عقول برتر از نفوس هستند و فروتری نفوس از آن جهت است که به ابدان تعلق دارند. در نگاه صدرا، حقیقت نفس چیزی جز تدبیر آن برای بدن نیست و رابطه نفس با تدبیر بدن، رابطه عرضی - همانند رابطه بنا و بنا - نیست. سازنده بودن، وصفی زائد بر بنا و عرضی آن است؛ درحالی‌که نفسیت نفس، همان وجود خاص نفس است. (۱۹۸۱: ۸/ ۱۱)

حدوث روحانی یا جسمانی نفوس

اکنون که تا حدودی روشن شد از نظر هر دو فیلسوف، تمایز اساسی عقول از نفوس به‌دلیل تعلق نفوس به ابدان است، قبل از پرداختن به بیان حدوث روحانی (نظر ابن‌سینا) و حدوث جسمانی (نظر ملاصدرا) تأکید دوباره بر این نکته که از نگاه هر دو فیلسوف، بدن جسمی خاص است که صلاحیت افاضه نفس را پیدا کرده است، خالی از فایده نیست؛ زیرا پیوند نفس و بدن - که یکی مادی محض و یکی از حیث ذات، مجرد و از جهت کارکرد مادی است - از مهم‌ترین اشکالات بر مبنای ابن‌سیناست. بدن مرکبی از امتزاج عناصر است که در بهترین نقطه اعتدال قرار دارد و این نقطه اعتدال همان مزاج و آشیانه نفس انسانی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲/ ۲۸۶) «و ذلك الشيء الذي هو مزاج تتخصص به المادة فتكون بذلك ترجح وجود هذه النفس على غيرها.» (۱۳۷۹ ب، ۱۳۲) مزاج که فراهم‌آمده از امتزاج عناصر اربعه

است، مرجح نفسی خاص می‌گردد.

نظام فلسفی سینوی و صدرائی هر دو اتفاق دارند که چون در عالم علوی، فعل و انفعال نیست، مزاج هم وجود ندارد؛ لیکن در عالم سفلی که آمیخته‌ای از عناصر است، چون عناصر بسیط اولی با یکدیگر متضاد هستند و در هنگام اجتماع با هم سازگاری ندارند، نیازمند صورتی هستند که مانع از تفرق و حافظ اجتماع آنها باشد. هیولای اولی، ماده محض است و به واسطه مؤثرات مختلف، استعدادهای متعددی پیدا می‌کند (همو، ۱۳۷۹ الف: ۲ / ۲۶۸) هر استعدادی، ماده‌ای برای صورت خاصی می‌شود و از امتزاج عناصر با یکدیگر مزاج پدید می‌آید. مزاج همان کیفیت متوسط بین کیفیات است که هرچه به اعتدال و شکسته شدن کیفیات نزدیک‌تر باشد، صلاحیت پذیرش نفس شریف‌تری را می‌یابد و هرچه اعتدال کمتری داشته باشد، نفس افاضه‌شده به آن ضعیف‌تر خواهد بود. در مرکبات جمادی که فاقد نفس هستند، صورت جمادی، نقش نفس را به‌عهده دارد و صورت شیء جماد، هم ه جماد و جزء بالفعل آن است و آنگاه که شیء مرکب، کیفیت و مزاج نباتی پیدا می‌کند، دارای نفس نباتی می‌شود و چون نفس نباتی در ماده نبات حلول دارد، نفس نباتی همان صورت نبات است و به‌طور کلی طبق نظر مشائیان، هر نفسی که حال در ماده باشد، نقشی فزون‌تر از صورت - که حال در ماده است - ندارد.

ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو بر این امر تأکید دارند که حدوث نفس به‌سبب بدن است؛ یعنی اگر این جسم خاص نباشد، نفس هم افاضه نمی‌شود:

ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها لذلك الجسم و فيه و لو كانت مفارقة الذات و الفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط. (همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۰۸)

ابن‌سینا نخست تاثیرگذاری نفس را منوط به جسم خاص می‌داند؛ همان که از او تعبیر به بدن شده است و دیگر اینکه تاثیرگذاری نفس در غیر از بدن را نیز به واسطه بدن می‌داند. در غیر این صورت، نفس، نفس این جسم نیست؛ بلکه می‌تواند نفس هر جسمی باشد؛ هرچند در نگاه ابن‌سینا نفس انسانی حال در بدن نیست و بدن هم علیت ذاتی (علت واحد برای معلول) برای نفس ندارد؛ بلکه بدن تنها مرجح حدوث و علت بالعرض (۱۰۴۰: ۲۰۲؛ ۱۳۶۴: ۱۸۶) است؛ لیکن رابطه بسیار مستحکم و وثیقی بین نفس و بدن برقرار است و هیأت‌های جزئی که در نفس وجود دارند، سبب جذب و اختصاص نفس به بدن می‌شوند (همان: ۱۹۶) و بدن تنها نقش آلتی برای به‌فعلیت رساندن کمالات نفس را دارد. (۱۳۷۹: ۲۶۴)

ملاصدرا در اصل این ادعا که حدوث نفس به سبب بدن است، با ابن‌سینا همراه است؛ لیکن از نظر او، رابطه نفس و بدن، فراتر از رابطه علیت بالعرض بدن برای نفس است. نفس تمام بدن می‌باشد و رابطه نفس به بدن، رابطه ذاتی و وجودی است. (۱۹۸۱: ۸/ ۱۲) نوع نگاه متفاوت به رابطه نفس و بدن، برخاسته از اختلاف مبانی این دو فیلسوف در پیدایش نفس است. از نظر ابن‌سینا، بدنی که خود مرکب از ماده و صورت است، آنگاه که آماده دریافت نفس گردید، نفس با تمام ابزار و قوایی که دارد، از جانب حق تعالی به وسیله عقل فعال افاضه می‌شود و نفس افاضه‌شده از همان لحظه نخست افاضه، حقیقتی جوهری است که در اصل نفس بودن کامل است و از این جهت هیچ نقصی ندارد و کاستی نفس در اوصاف و کمالات است که به واسطه آلتی به نام جسم به کمالات لایق خود می‌رسد. «بل انما هی ذات آله بالجسم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۳/ ۲۶۵) تصریح به آلی بودن بدن برای نفس، گویای این حقیقت است که نفس، تمامی کمالات لایق به خود را در همان ابتدای حدوث به‌طور بالقوه داراست و برای تحصیل آنها نیازی به غیر ندارد و نقش بدن در حصول کمالات، نقش آلی است. در سوی دیگر، ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری نه تنها نفس را در هنگام حدوث دارای کمالات نمی‌داند ، مجرد هم

نمی‌پندارد. نفس انسانی در آغاز پیدایش، صورت نوعیه و حالّ در ماده است و در پرتو حرکت استکمالی وجودی، از جسمانیت به روحانیت پر می‌کشد. اگر ابن‌سینا فقط رابطه علیت بالعرض بودن بدن برای نفس را پذیرفت، ملاصدرا برخلاف وی، بدن را علت مادی نفس می‌داند: «ان البدن علة مادية للنفس بما هی لها وجود نفسانی.» (۱۹۸۱: ۸ / ۳۸۳) و نفس را همراه با عقل فعال، شریک در پیدایش بدن می‌شمارد: «و النفس شریکه علة البدن.» (همان: ۳۸۲) بنابراین اگر نفس، چنانکه ملاصدرا می‌گوید، در آغاز حدوث همچون صورت نوعیه، حالّ در ماده است، به‌ناچار باید رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای طرفینی و تلازمی باشد که هر یک به دیگری نیازمند است؛ همانند رابطه هیولی و صورت.

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمية المتضایفین و لا كمية معلولی علة واحد ة
فی الوجود لایكون بينهما ربط و تعلق؛ بل كمية شیئین متلازمین بوجه کالمادة و
الصورة. (همان)

معیت نفس و بدن، معیت لزومی ذاتی است، نه معیت متضایفان و نه معیت دو معلولی که علت واحد دارند؛ بلکه رابطه آنها همانند رابطه ماده و صورت است که هر یک به دیگری محتاج است. بدن در تحقق و وجود محتاج به نفس است و نفس در نفسیت و تشخیص، محتاج به بدن. با اندک تأملی در نظریه ابن‌سینا و صدرا درباره حدوث نفس، فاصله دو دیدگاه که همان فاصله روحانیت و جسمانیت است، روشن می‌شود و چنانکه پیداست ، دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی اوست؛ اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، محوری‌ترین اصولی است که نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس بر آن استوار می‌باشد. بدون تردید، ستون فقرات دیدگاه

جسمانی بودن نفوس، در گرو حرکت جوهری است و همین نکته، زمینه پریشی را فراهم آورده است که یافتن پاسخ درست برای آن تا حد زیادی داوری بین دو نظریه روحانی و جسمانی بودن نفوس را آسان می‌کند؛ پرسش این است که آیا قول به حدوث روحانی نفوس به جهت انکار حرکت در جوهر اشیاست؛ بدین معنا که آیا اگر ابن‌سینا در سیر تحقیقات علمی خود، حرکت در جوهر اشیا را قبول می‌کرد، جسمانی بودن حدوث نفوس را نیز می‌پذیرفت؟ طرفداران حکمت متعالیه کوشیده‌اند این چنین وانمود کنند که نظریه روحانیه‌الحدوث بودن نفوس در فضایی شکل گرفته است که حرکت جوهری اثبات نشده بود و یا دست کم مسأله فیلسوفان آن عصر نبود. نگارنده، نقش ایجابی اثبات حرکت جوهری را در طراحی نظریه ملاصدرا غیرقابل انکار می‌داند؛ لیکن تأثیر نبود حرکت در جوهر در طراحی نظریه ابن‌سینا را محل تأمل می‌داند؛ زیرا مهندسی دلایل ابن‌سینا برای اثبات حدوث روحانی نفوس نشان می‌دهد او فارغ از این مسأله می‌اندیشیده است و در یکی از دلایل - که به زودی تفصیل آن می‌آید - آنگاه که زمینه بحث سبق مادی مطرح شده، به طور جد درصدد انکار آن برآمده است.

دلایل حدوث نفوس

دلیل اول: وجود نفوسی قبل از ابدان از دو حال خارج نیست؛ یا به وصف کثرت موجودند یا به وصف وحدت؛ اما نمی‌توانند به وصف کثرت موجود باشند؛ چون نفوس در نوع و ماهیت متحدند و نوعشان منحصر در فرد است. به وصف وحدت نیز تحقیقی ندارند؛ زیرا نفس واحد و بسیط، یا هنگام تعلق به ابدان تقسیم می‌شود، که امری محال است و یا بدون تقسیم تعلق به ابدان (دست کم دو بدن) پیدا می‌کند، که بطلان آن بدیهی است؛ زیرا لازم می‌آید دو بدن در آنچه دارند و کسب می‌کنند، یکسان باشند. (ابن‌سینا، ۱۰۴۰: ۱۹۸)

دلیل دوم: چنانچه نفوس متعدد به وحدت شخصی، قبل از ابدان موجود باشند،

به‌ناچار برای تمایز افراد از یکدیگر نیازمند عوارض هستند و عوارض نمی‌توانند از طبیعت نوع برخاسته باشند؛ چون لازمه آن، یکسان بودن نوع در همه افراد است. ناگزیر عوارض، امور حادث هستند و اگر علل متمایزکننده حادث باشند، نفوس نمی‌توانند قدیم باشند. (همان: ۱۹۹)

دلیل سوم: مفاد دو دلیل پیشین این شد که نبود نفوس به‌سبب نبود ابدان است؛ یعنی گویا ابن‌سینا نوعی علیت بدن نسبت به نفس را می‌پذیرد و این خود زمینه اشکالی را فراهم آورده است که چگونه شیء مادی، علت شیء مجرد می‌شود؟ ابن‌سینا در دلیل سوم ضمن بیان اینکه علیت بدن برای نفس، علیت فاعلی، غائی، صوری و قابل نیست؛ بلکه بالعرض است نه ذاتی، بیان می‌کند آنگاه که بدن صلاحیت یافت که نفس به آن افاضه شود، نفس حادث می‌شود و همین صلاحیت یافتن بدن، مرجح حدوث نفوس به‌طور متأخر از یکدیگر است. بنابراین مرجح بودن ابدان برای حدوث نفس، دو امر را اثبات می‌کند: یکی اصل حدوث نفوس؛ چون حدوث ابدان که مسلم است و اگر ابدان حادث، مرجح حدوث هستند، نفوس که پیدایش آنها منوط به ابدان است نیز حادثند؛ دیگر اینکه هرچند نفوس، طبق نظر ابن‌سینا از همان ابتدا بسیط و مجردند و تأخر در مجرد معنا ندارد، از آنجا که مرجح حدوث آنها امری مادی است، نفوس نیز متأخر از یکدیگرند. (همان: ۲۰۲)

دلیل چهارم: دلیل چهارم مبتنی بر دلایل پیشین است. گویا با مفروض و مسلم دانستن حدوث نفس، اشکالی مطرح می‌شود و آن ناسازگاری حدوث نفس با قاعده معروف نزد مشائیان است که می‌گویند «هر حادثی باید مسبوق به ماده باشد و اگر نفس نیز حادث است، باید مسبوق به ماده باشد» درحالی‌که حدوث نفس روحانی است و حامل مادی ندارد. ابن‌سینا پاسخ می‌دهد که چون نفس مجرد است، منطبع در ماده نیست و نقش ماده، علیت بالعرض است؛ یعنی فراهم آوردن زمینه حدوث، نه علیت ذاتی. (همان: ۲۰۳)

دلیل پنجم: اگر نفوس قبل از ابدان تحقق داشته باشند و هر نفسی بدون بدن

خاصی که باید به آن متعلق گردد، توانایی اتصاف به کمالات را داشته باشد، این با فلسفه وجودی ابدان که آلت کسب کمالات برای نفس می‌باشند، سازگاری ندارد و اگر نفوس موجود باشند و برای حصول کمالات خود، نیازمند حدوث ابدان باشند، این با ادعای نظام احسن وجود سازگاری ندارد؛ چون باید موجوداتی در نظام آفرینش، معطل در وجود باشند. (همان؛ ر.ک: ۱۰۴: ۱۹۸؛ ۱۳۶۴: ۱۸۳؛ ۱۳۶۳: ب: ۸ و ۱۰۸)

اشکالات نظریه حدوث روحانی نفس

دیدگاه ابن‌سینا درباره پیدایش نفوس از دو جهت مورد اعتراض قرار گرفته است. دسته‌ای از اشکالات بر اصل حدوث نفس در مقابل قِدَم آن و دسته‌ای دیگر بر چگونگی حدوث نفس است. از آنجا که حجم یک مقاله پژوهشی اجازه پرداختن به همه اشکالات را نمی‌دهد، در اینجا به قسم اخیر از ایرادها که مربوط به مقایسه دو دیدگاه ابن‌سینا و صدرا می‌باشند، بسنده شده است. اشکالات درباره حدوث روحانی نفس که عمده آنها از ملاصدرا طرح شده است، دو گونه‌اند؛ پاره‌ای به صورت استدلال بر مدعای جسمانیة‌الحدوث بودن نفس است که نتیجه آن نفی نظریه روحانی بودن نفوس خواهد بود و پاره‌ای از اشکالات به‌طور مستقیم، اصل نظریه حدوث روحانی را هدف قرار داده است. در بین اشکالات، اشکال نخست مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌آید و توجه بیشتری را می‌طلبد.

۱. چنانکه اشاره شد، بنیادی‌ترین اشکال ملاصدرا درباره حدوث روحانی نفس که اصل مبنای ابن‌سینا را هدف قرار داده، عدم امکان تشکیل نوع طبیعی تام از دو شیء مجرد و مادی است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲/۸ و ۳۸۴؛ ۳/ ۳۳۰) ملاصدرا می‌گوید: «این محذور نزد من از محال‌ترین محالات و زشت‌ترین محذورات است.» (همان: ۸/ ۳۳۰) «تشکیل نوع طبیعی به‌نام انسان از نفس - که تمام بدن است - با بدن، به حکم ضرورت باطل است.» (همان: ۱۲) اشکال محال بودن تشکیل نوع تام از مجرد و مادی اشکالی برخاسته از مبانی پذیرفته‌شده نزد مشائیان است.

مبنای اینان درباره ماده و صورت و جنس و فصل و اینکه جنس از عوارض فصل است، با قول به اینکه حدوث نفس روحانی است، ناسازگاری درونی دارد و مشائیان برای رهایی از این محذوری که از دو جهت گرفتار آن شده‌اند، گریزی جزء پذیرش نظریه جسمانیةالحدوث بودن روح ندارند. تقریر اشکال، نیازمند توضیح مقدماتی است. که پاره‌ای از آنها به‌طور ضمنی و پاره‌ای دیگر به‌طور صریح در متن اشکال آمده است. یک. نفس، حقیقت جوهری مجرد و بدن، حقیقت جوهری مادی است و تغایر دو شیء مادی و مجرد بدیهی است؛

دو. از ترکیب نفس و بدن، حقیقت جوهری سومی که نوع طبیعی کاملی به‌نام انسان است، پدید می‌آید؛

سه. مشائیان پذیرفته‌اند که نفس، فصل اشتقاقی است که مقوم نوع و محصل وجود جنس می‌باشد؛

چهار. مشائیان قبول دارند که جنس و فصل برابریست ماده و صورت هستند و تفاوت اینها با یکدیگر در لابشرطی و بشرط‌لا بودن است؛ یعنی جنس و فصل، لابشرط از حمل هستند و ماده و صورت بشرط‌لای از حمل؛ پنج. نزد مشائیان، جنس از عوارض ماهیت فصل است و عوارض ماهیت با ماهیت متحد هستند. □

ملاصدرا با توجه به آنچه بیان شد، می‌گوید: «و اقول هاهنا د قیقه آخری فیما یلزم هؤلاء القوم و هو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقی لما هیة النوع...»

۱. مقدمات یادشده مورد اتفاق هر دو فیلسوف است؛ هرچند از برخی عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود که ابن‌سینا رابطه نفس و بدن را رابطه مصاحبت اتفاقی می‌داند. (۱۹۸۱: ۸ / ۳۸۱) فارغ از درستی و نادرستی آن، یادآوری این نکته ضروری است که در متن اشکال ارائه‌شده، ملاصدرا پذیرفته است که مشائیان رابطه نفس و بدن را همانند رابطه ماده و صورت و نیز ترکیب آن دو را اتحادی می‌دانند.

(۱۹۸۱: ۸ / ۳۴۴)

مشائیان دو مطلب را پذیرفته‌اند که نتیجه هر دو مطلب، اتحاد نفس و بدن است و اتحاد نفس و بدن با تجرد نفس در آغاز پیدایش سازگاری ندارد. پس به‌ناچار باید بپذیرند که نفس در وقت پیدایش جسمانی است. توضیح مطلب اینکه اگر بپذیرید جنس و فصل برابریست ماده و صورتند و در محل بحث، نفس را فصل بدانید، جنس و فصل قابل حمل بر یکدیگرند و حمل دو شیء مشروط به اتحاد بین آن دو است. بنابراین جنس و فصل متحدند و در نتیجه ماده و صورت نیز متحدند؛ یعنی نفس با بدن متحد است و اتحاد شیء مجرد با مادی امکان ندارد.

اگر هم پذیرفتی جنس از عوارض □ ماهیت فصل است و عوارض ماهیت با ماهیت متحد هستند، این یعنی جنس و فصل متحدند و در مورد بحث، بدن جنس است و نفس، فصل. بنابر اینکه جنس از عوارض فصل و متحد با آن باشد، بدن و نفس نیز باید با یکدیگر متحد باشند و اتحاد دو شیء مادی و مجرد امکان ندارد. ملاصدرا در پایان نتیجه گرفته است که «فعلی رأیهم یلزم کون النفس جسماً باحد الوجهین المذكورین.» (همان: ۳۴۵) براساس رأی مشائیان لازم می‌آید نفس طبق دو وجه پیش گفته جسم باشد! کوتاه سخن اینکه، ابن‌سینا نفس را از لحظه نخست مجرد می‌داند؛ درحالی که طبق مبانی پذیرفته‌شده مشائیان نفس باید جسم باشد تا اتحاد جسم و بدن درست شود.

۲. این اشکال همانند اشکال پیشین، مبنای ابن‌سینا را مخدوش می‌داند.

بساطت نفس با حدوث آن سازگاری ندارد و گویا مستشکل، ابن‌سینا را گرفتار یک منفصله حقیقیه می‌داند که دو سوی آن همراه با محذور است که یا باید بساطت و

۱. چنانکه در اسفار (۸ / ۳۴۵) آمده است، مقصود عوارض تحلیلی است، نه خارجی. در عوارض تحلیلی در خارج تنها معروض وجود دارد و عارض و معروض در ذهن متحدند و در خارج به یک وجود موجودند و تصور انفکاک عارض از معروض، تنها نوعی از اعتبار ذهنی است.

قدم نفوس را بپذیرد و یا عدم بساطت نفوس و حدوث آن را و از آنجا که ابن سینا با دلایل متعدد، حدوث نفوس را اثبات کرده و قدم آن نفی نموده است، به ناچار باید بپذیرد که نفس در بدو پیدایش، جسمانی بوده و به تدریج از حالت جسمانی به موجودی بسیط و مجرد تبدیل شده است.

۳. اینکه نفس انسانی از درد و رنج و لذت و شادی بدن متأثر می‌گردد، امری بدیهی و پذیرفته شده است. بر این اساس، چنانچه نفس انسانی از لحظه حدوث، مجرد و بسیط باشد، لازم می‌آید شیء مجرد از شیء مادی متاثر گردد که امری نادرست است. بنابراین نفس انسانی در لحظه پیدایش، جسمانی است، نه روحانی. (همان: ۳۴۴)

۴. مجرد و مادی، از جهت ذات، دو شیء مابین هستند. اگر نفس از بدو حدوث مجرد باشد، یا بدن مرجح حدوث است - چنانکه ابن سینا می‌گوید - یا علت حدوث است - چنانکه ملاصدرا می‌گوید - و در هر دو صورت لازم می‌آید شیء مادی، استعداد یا شرط وجود شیء مجرد گردد؛ لیکن اگر نفس جسمانیة الحدوث باشد، خواه بدن مرجح حدوث باشد و خواه علت حدوث، محذوری پیش نمی‌آید.

۵. ملاصدرا با بهره‌گرفتن از این اصل مسلم و مورد قبول هر دو فیلسوف که نفس انسانی به کمک بدن به کمالات لایق خود می‌رسد، بر ابن سینا چنین خرده گرفته که از درستی نظریه حدوث روحانی نفوس لازم می‌آید نفس که حقیقی جوهری و تکمیل‌شونده است، بدون تغییر و تحول باشد. (همان) بنابراین با استناد به فلسفه وجودی و کارکرد ذاتی نفس که رسیدن به کمالات است، دیدگاه حدوث روحانی نفس درست نیست و در همین راستا ملاصدرا به تالی فاسد دیگری اشاره می‌کند که لازمه قول به حدوث روحانی نفس این است که تمامی نفوس از جهت طبیعت یکسان باشند و تغییر و تحولاتی که در نفوس پدید می‌آید، به سبب هیأت‌هایی باشد که هر نفسی آن را تحصیل می‌کند. چنانکه خود ابن سینا اعتراف نموده است که خیر و شر و دیگر احوالات اموری هستند که به نفوس ملحق

می‌شوند. «النفوس كلها واحدة في طبيعتها و جوهريتها و اختلافها في الذكاء و الخيرية و الشرارة لأحوال تلحق المادة فتوجب في النفس تلك الهئية.» (۱۳۷۹: ۸۱) ۶. ملاصدرا که طراح نظریه حدوث جسمانی است، در نخستین استدلال بر اصل حدوث نفس، استدلال را به‌گونه‌ای ارائه نموده است که ضمن اثبات حدوث نفس، جسمانی بودن حدوث و ابطال روحانی بودن آن را در پی داشته باشد، هر شیئی که مجرد از ماده و لواحق آن است، معروض عوارض غریب نمی‌شود؛ چون برای لحوق عرض غریب بر معروض نیاز به استعداد است و شیء مجرد، فاقد استعداد است. از این‌رو اگر نفوس قبل از ابدان ما موجود باشند، یا باید مادی باشند - چون عامل تمایز بین آنها نیست و این خلاف مفروض است - و یا باید در ابدان دیگری موجود باشند و سپس در وقت حدوث ابدان ما به آنها متعلق شوند که تناسخ لازم می‌آید. چنانکه پیداست، لازمه قول به مجرد نفوس قبل از ابدان، قدم آن است که هر دو فیلسوف منکر آن هستند. (همو، ۱۳۴۶: ۲۲۱) و راه‌هایی از قدم نفوس، پذیرش قول جسمانیة‌الحدوث است.

۷. اشکال هفتم با اندک تفاوتی، همانند بیان پیشین، استدلال بر حدوث نفس است. اگر نفوس قبل از ابدان موجود باشند، از دو حالت بیرون نیست: یا به‌حسب ذات و جوهر، عقل محض هستند و سپس در وقت حدوث ابدان، نفسیت بر عقول عارض گشته، نفس شده‌اند و یا اینکه از همان اول نفس بوده‌اند. لازمه فرض نخست، وجود رخدادی در عالم عقول است که پیش از آن سابقه نداشته است. یعنی حقیقتی که عقل صرف بوده، به‌ناچار تنزل پیدا کند و تبدیل به نفس بشود. حالت دوم نیز نادرست است؛ زیرا نفوس از طریق ابدان به کمالات لایق می‌رسند و چنانچه قبل از ابدان موجود باشند، باید معطل بمانند؛ چون سیر کمالی ندارند و در عالم وجود، هیچ موجودی معطل نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۱۴) استدلال ارائه‌شده به‌روشنی حدوث روحانی نفس را همراه با دو تالی فاسد می‌داند.

۸. اگر نفوس انسانی قبل از پیدایش، موجود و از جهت ذات کامل باشند، لحوق نقص و کاستی به آنها معنا ندارد و در نتیجه نیازمندی به بدن و قوای بدنی هم بی‌معنا است. (همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۳۰) مفاد استدلال این است که تجرد کامل نفس از حیث نفس بودن در وقت پیدایش با فلسفه وجودی بدن که آلت رسیدن نفس به کمالات است، سازگاری ندارد. به‌ناچار باید پذیرفت که نفس در لحظه حدوث جسمانی است و در سیر طولی کمالی، کاستی‌ها را تبدیل به کمالات می‌کند.

۹. کثرت افرادی نفوس با تجرد آنها قبل از ابدان سازگاری ندارد. (همان: ۳۳۲)

زیرا اگر نفس از جهت نفس بودن، کامل و دارای تجرد صیرف باشد، باید نوع آن منحصر به فرد باشد؛ درحالی‌که این چنین نیست و در نتیجه نفوس قبل از ابدان موجود نیستند. این بیان افزون بر اثبات حدوث نفوس، اثبات می‌کند که حدوث جسمانی است؛ زیرا حدوث روحانی نفس یعنی اینکه نفس از جهت تجرد و نفس بودن کامل است و طبق بیان ملاصدرا، این با کثرت عددی نمی‌سازد.

۱۰. اشکالات صریح و غیرصریح ملاصدرا و دیگران به نظریه حدوث، بیش از آن چیزی است که ارائه شد و ملاصدرا در مباحث نفس که جزء گسترده‌ترین مباحث فلسفی وی به‌شمار می‌آید، با اندک مناسبتی از دیدگاه حدوث روحانی به‌عنوان نظریه‌ای سست و سخیف یاد می‌کند. چنانکه پیداست، پاره ای از اشکالات از جهت محتوا چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند و تنها با اندک تغییری در عبارت، شکل استدلال و اشکال متفاوت شده است. در هر صورت، آخرین اشکال که نشان از ناخرسندی بسیار ملاصدرا دارد، این است که: «فما أشد سخفا رأی من زعم أن النفس بحسب جوهرها وذاتها شیء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها؟» (همان: ۳۴)

دیدگاه ابن‌سینا درباره حدوث روحانی از منظر ملاصدرا اشکالات فراوانی دارد. در این میان، اشکال‌های نخست و پایانی، مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌آیند؛ البته می‌توان با تأمل، هر دو را دو تقریر از اشکال واحد دانست؛ لیکن چون ملاصدرا از دو منظر به بیان اشکال پرداخته است و هر تقریری پاسخ خاص خود را می‌طلبد، در

قالب دو اشکال ارائه شد. به هر روی، در اشکال اول بیان کرد که ادعای مشائیان درباره حدوث روحانی نفس با مبانی پذیرفته‌شده آنان در تضاد است و در این اشکال در پی آن است که اثبات کند تشکیل نوع واحدی به نام انسان از دو شیء مجرد و مادی امکان ندارد. به‌راستی چگونه ممکن است دو شیء به‌طور کامل متباین‌الذات با هم پیوند برقرار کنند و جالب توجه است که ابن‌سینا خود پذیرفته که اگر بدن نبود، نفس حادث نمی‌شد و نفس هم نفس این بدن خاص است (۱۳۶۳ب: ۴۰۸) نه هر بدنی. از این رو پرسش این است چگونه می‌توان تصور کرد دو شیء، یکی مجرد و دیگری مادی، بدون هیچ‌گونه رابطه علیتی بین آن دو، این چنین به یکدیگر تعلق داشته باشند و از ترکیب آن دو، نوع تام طبیعی انسانی پدید آید.

نقد و بررسی اشکالات نظریه حدوث روحانی

برای تسهیل در بررسی می‌توان گفت مجموع اشکالات مطرح‌شده در چند محور کلی عبارتند از:

۱. ناسازگاری ادعای مشائیان با مبانی آنان درباره ماده و صورت و جنس و فصل؛
 ۲. ناسازگاری بساطت و تجرد نفس با حدوث و تکثر آن؛
 ۳. نادرستی پیوند دو شیء مجرد و مادی که تباین بالذات دارند.
- پیش از این پرسشی مطرح شد که نظریه حدوث روحانی تا چه اندازه از نبود نظریه حرکت در جوهر اشیا متأثر بوده است. به‌عنوان درآمدی بر نقد و بررسی اشکالات، ارائه پاسخ یادشده ضروری به‌نظر می‌آید. شاید درباره نظریه حرکت در جوهر اشیا بتوان گفت این چنین نبوده که به‌طور کلی مورد غفلت ابن‌سینا باشد. خود او در برخی از عبارات به حرکت در جوهر تصریح نموده است: «لان کل حرکه فهو زوال عن کیفیت او کم او این او جوهر او وضع.» (۱۳۶۳الف: ۲۸) از این رو به‌نظر

می‌رسد نپذیرفتن دیدگاه حدوث جسمانی از سوی ابن‌سینا ارتباطی به عدم پذیرش حرکت در جوهر ندارد. گواه بر این مدعا این است که در تقریر دلیل چهارم حدوث نفسانی و در پاسخ کسانی که گفتند: هر حادثی باید دارای حامل مادی و مسبوق به ماده باشد، گفت هرچند نفس حادث است، به دلیل تجرد، منطبق در ماده نیست و نقش ماده را برای حدوث نفس، علیت بالعرض دانست، نه علیت ذاتی؛ به بیان روشن‌تر، ابن‌سینا با این بیان به‌طور روشن، مرزبندی دیدگاه حدوث روحانی با جسمانی را - هرچند به آن تصریح نکرده است - اعلام نمود و این بیان تأکیدی است بر اینکه قبول انطباق و حلول صورت انسان در ماده، که در ادامه به‌واسطه حرکت جوهری به نفس انسانی تبدیل می‌شود، درحقیقت به‌معنای پذیرفتن علیت ذاتی بدن برای نفس است؛ امری که شدیداً مورد انکار ابن‌سیناست. (۱۰۴۰: ۲۰۲)

در همین‌جا برای متمیم بیان نقش حرکت جوهری در بحث حدوث نفس، باید اذعان نمود که ملاصدرا با بهره‌جستن از اصولی نظیر اصالت وجود و تشکیک آن و حرکت جوهری توانسته است پیوند موجود مجرد و مادی و تشکیل نوع تام طبیعی و کثرت نفوس همراه با حدوث آن را تا حد زیادی حل کند؛ لیکن حل تمامی این اشکالات در گرو این است که ملاصدرا بتواند تصویری درست از بقای موضوع در حرکت جوهری ارائه نماید. عمده‌ترین گفتار منکران حرکت جوهری، مشکل بقای موضوع در حرکت جوهری است و این مشکل در مسأله حدوث جسمانی نفس انسانی نیز وجود دارد. در حرکت اعراض، موضوع، که نقش جوهر دارد، باقی است؛ لیکن در حرکت جوهری، موضوع عوض می‌شود و نفس انسانی موضوع حرکت است. نفس در لحظه پیدایش، امری جسمانی و در جسم (بدن) است. آنگاه که بدن به کامل‌ترین نقطه اعتدال رسید و صاحب مزاج شد، صورت نفسانی به او افزوده می‌شود و این صورت در حرکت استکمالی طولی، مراتب را طی می‌کند تا به تجرد نفسانی و در نهایت به تجرد عقلانی می‌رسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۳۵)

اشکال ناسازگاری بساطت نفس با حدوث و تکثر آن و همچنین پیوند مجرد با

مادی براساس میانی ابن‌سینا را می‌توان چنین پاسخ داد که اگرچه ابن‌سینا رابطه علیت بین نفس و بدن را قبول ندارد، خود او تصریح می‌کند که رسیدن جسم به بهترین نقطه اعتدال، سبب تشکیل مزاج می‌شود و دریافت صور عناصر به افاضه عقل فعال است (۱۳۷۹: ۳/ ۲۵۵) و افاضه نفس به بدن نیز کار عقل فعال است. حال به آنچه گفته شد، اضافه می‌کنیم که افاضه صور عناصر به هیولی و افاضه نفس به جسم خاص (بدن) که مرکب از عناصر است، براساس بخت و اتفاق نیست؛ بلکه در پی آمادگی ابدان برای دریافت نفوس است:

و قد اوضحنا أن الانفس إنما حدثت و تكثرت مع تهيؤ من الأبدان على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة و ظهر من ذلك أن هذا لا يكون على سبيل البخت و الاتفاق.» (همو، ۱۰۴۰: ۲۰۷)

از مجموع این سه نکته می‌توان نتیجه گرفت که نفس و صورت بدن، هر دو معلول عقل مفارق هستند و از این جهت، بین آن دو رابطه ذاتی و انفکاک‌ناپذیر برقرار است. نفسیت نفس در گرو بدن و نیز بدن بودن بدن وابسته به نفس است. یعنی هریک از نفس و بدن، مقید و مشروط به دیگری هستند و این همان رابطه لزومی بین نفس و بدن است. بنابراین این ادعا که اگر نفس بسیط است، به‌ناچار باید قدیم باشد، گفتاری نادرست است؛ چون بین نفس و بدن رابطه لزومی است و بدن که مرجح حدوث نفس می‌باشد، سازنده کثرات عددی نفوس هم هست و هر بدن خاصی، استعدادی نفس مخصوصی دارد.

ابن‌سینا براساس همین رابطه که نفس و صورت بدن، هر دو معلول علت ثالث هستند، در *المبدأ و المعاد* ضمن مردود دانستن رابطه قراردادی بین نفس و بدن، همانند رابطه کشتی و ناخدای کشتی، می‌گوید:

اگرچه نفس از جهت ذات، مباین با هر شیء دارای مکان و مکان است، نفس در

«این بدن» است و این معیت، معیت علی است، نه قراردادی؛ چون تدبیر نفس، اختصاص به بدنی دارد که به جهت این بدن «این نفس» نفس شده است، (۱۳۶۳ب: ۱۰۵)

ابن سینا در ادامه در جواب پرسشی که می‌گوید: اگر نفس مفارق است، چگونه با بدن که حقیقتی مادی است، متحد می‌گردد، می‌گوید همان طور که حلول صورت در ماده درست است، حلول نفس در بدن نیز اشکالی ندارد؛ اما باید توجه داشت که حلول در هر موردی به حسب همان مورد است. معنای حلول صورت در ماده یعنی اتمام و تکمیل کار و نقش صورت تمام‌کنندگی است. اتحاد ماده و صورت هم بدین معناست که صورت با حلول در ماده، آن را تکمیل می‌کند و در محل بحث هم مقصود از اتحاد نفس و بدن یعنی نفس که موجودی مفارق است، با حلول در بدن با آن، متحد می‌شود و آن را کامل می‌کند.

ابن سینا در ادامه با ابراز شگفتی می‌گوید، گوینده این اشکال خود بر این باور است که عقل فعال در ماده جسم حلول می‌کند. شگفتا چگونه شخص اشکال کننده، حلول عقل فعال را که تجردش به مراتب بیشتر از نفس با نفس و در نهایت بدن است، می‌پذیرد، لیکن حلول نفس در بدن را بر نمی‌تابد. توضیح مطلب این است که برخی افراد همانند فرفور یوس (همو، ۱۳۷۹: ۳/ ۲۹۵) قبل از ملاصدرا و خود او بر این باورند که در نفس ناطق انسانی هنگام تعقل کردن آمادگی پدید می‌آید که با عقل فعال متحد شود؛ لیکن چون ابن سینا نظریه اتحاد نفس ناطق را با دو محذور همراه می‌داند، می‌گوید نفس با عقل فعال متصل می‌شود. (همان: ۲۹۴)

در هر صورت خواه نظریه اتصال و خواه اتحاد، در هر دو، نفس انسانی همراه با بدن است. اتحاد یا اتصال با عقل فعال، در حقیقت اتحاد یا اتصال با انسان مرکب از نفس و بدن است. از این رو ابن سینا در شکل یک استدلال نقضی از منتقدان اتحاد نفس با بدن می‌پرسد شما که اتحاد نفس ناطق همراه با بدن را با عقل فعال که

تجردش به مراتب بیشتر از نفس ناطقه است، می پذیرید، چگونه اتحاد و پیوند نفسی که در لحظه پیدایش روحانی است با بدن را نمی پذیرید؟ (۱۳۶۳: ب: ۱۰۶)

افزون بر آنچه بیان شد، اشکال ناسازگاری تجرد و بساطت با حدوث روحانی نفس که ملاصدرا بر آن تأکید دارد، هر چند وی ادعا می کند نظریه جسمانیة الحدوث گرفتار آن نیست «... لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحا نية البقاء» (۹۸۱: ۸ / ۳۴۵) به نظر می رسد این اشکال در ناحیه بقای نفس، دامنگیر وی شود. به دیگر بیان، چگونه نفس مجرد شده با حدوث سازگاری دارد؟ نفس پس از طی مراتب و آنگاه که به تجرد کامل رسید، چگونه با حدوث قابل جمع است؟ سبزواری در تعلیقه‌ای که بر *اسفار* دارد، کوشیده است به این اشکال چنین پاسخ دهد که حالت بقای نفسی که مجرد است با حالت حدوث نفس به صورت مجرد تفاوت دارد؛ زیرا نفس در حالت بقا به مرتبه‌ای می رسد که تجرد محض و بدون ماهیت می شود. وی برای درستی این ادعا به کلام شیخ اشراق استناد نموده است که می گوید: «عقول و نفوس، انوار بسیط بدون ماهیتند.» لیکن پیداست که این توجیه نه تنها اشکال را برطرف نمی کند، اشکال به گونه‌ای جدی تر دامنگیر ملاصدرا و سبزواری می شود؛ زیرا تمام گفتار در جمع نفس مجرد متعلق به بدن است و نفس فارق از بدن و مجرد محض محل بحث نیست. افزون بر اینکه نفس دارای تجرد حیوانی و خیالی است و در این مرحله، طبق مبانی ملاصدرا به طور قطع با بدن مرتبط است. باید پرسید در این حالت چگونه شیء مجرد با مادی جمع می شود؟

براساس مبنای ملاصدرا که نفس را در لحظه پیدایش جسمانی می داند، تصویر اطوار و شؤون برای نفس محذوری ندارد. از نگاه او، تغییرات در ذات شیء جریان دارد؛ لیکن از منظر ابن سینا که نفس، روحانی و بسیط است، توجیه تغییرات و تحولات نفس به واسطه عوارض بیرون از ذات مخدوش شمرده شد. لازم به توضیح است که براساس مبنای ابن سینا که تغییرات را در اوصاف و کمالات می داند،

می‌توان به اشکال برابری آدمیان در نفس پاسخ داد و به‌طور کلی تصویر درستی تغییرات از راه کیفیات مشکل می‌نماید؛ زیرا با پذیرش اینکه نفوس از جهت نفس بودن برابر نیستند، محذور مجبور بودن آدمیان نخستین اشکالی است که باید برای آن پاسخی یافت. به‌راستی اگر صورت بدن و نفس هر دو به افاضه عقل فعال است، بی‌جوئی از راز تفاوت‌ها و مبدأ کاستی‌ها و کمالات و حل آن امری به‌غایت دشوار خواهد بود و جالب توجه است که خود ملاصدرا که دیدگاه حدوث روحانی را مستلزم یکسانی نفوس و در نتیجه نادرست می‌داند، در کتاب *اسرار/الآیات* تأکید می‌کند که نفوس انسانی از جهت ذات برابرنند و اختلاف افراد انسان در این جهان، برخاسته از عوارض است: «و أعلم أن اختلاف افراد الإنسان بحسب هذه الشأ ة اختلاف بالعوارض.» (۱۳۶۰: ۱۳۹)

با توجه به آنچه گفته شد، به‌نظر می‌رسد برای حل مشکل پیوند مجرد و مادی و اتحاد نفس و بدن باید چاره دیگری اندیشید؛ مشائیان تصریح دارند که نفس دارای دو حیثیت و دو نحوه وجود است؛ یکی وجود فی‌نفسه که همان وجود مستقل نفس است و دیگری وجود لغیره نفس که وجود نفس برای بدن است. کارکرد وجود فی‌نفسه بدن، تحقق ماهیت نفس است و نقش وجود لغیره نفس نیز تعلق تدبیری آن به بدن است و در اتحاد نفس و بدن، حیثیت لغیره نفس با بدن متحد می‌شود و بر همین اساس است که ابن‌سینا تعلق نفس به بدن را از اقسام سه‌گانه تعلقی که متعلق و متعلق را منوط به یکدیگر می‌کند، نمی‌داند؛ بلکه تعلق را تعلق تدبیری و در مقام فعل می‌داند و در پاسخ کسانی که مدعی شده‌اند با زوال بدن باید نفس فانی شود، می‌گوید هنگام فنای بدن، حیثیت تعلقی و لغیره نفس ضربه می‌خورد؛ لیکن حیثیت وجود فی‌نفسه آن ضربه ای نمی‌بیند و از این‌رو با فساد بدن نفس فاسد نمی‌شود (۱۰۴۰: ۲۰۲ به بعد) و جالب توجه است که ملاصدرا نیز بر همین مطلب تأکید دارد. وی در بحث چگونگی تعلق نفس به بدن (۱۹۸۱: ۸/ ۳۲۷) ارتباط آنها را مربوط به مقام فعل می‌داند و پیداست که نفس در

مقام فعل مادی است. در نتیجه اتحاد نفس و بدن، اتحاد مجرد و مادی نیست که محذور داشته باشد؛ بلکه اتحاد مقام فعلی نفس با ماده است. چنانکه در ابتدا گفته شد، دایره اختلاف دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام درباره نفس بسیار گسترده است. در خصوص مسأله حدوث نفس و اینکه چه عاملی حافظ و جامع اجزای بدن است، آیا عامل، نفس خود مولود است یا نفس پدر و مادر و اگر عامل آن نفس مولود است، با توجه به دیدگاه حدوث روحانی، وقتی هنوز نفس مولود افاضه نشده است، چه عاملی حافظ و جامع آن است؟ اگر گفته شود نفس والدین به‌طور وکالتی حافظ و جامع اند - چنانکه ابن‌سینا می‌گوید - ملاصدرا آن را گفتاری نادرست می‌داند و معتقد است وکالت در امور قراردادی است، نه در امور حقیقی و طبیعی. در هر صورت، پژوهشگران مسائل فلسفی و کلامی در این جهت یکسان می‌اندیشند که بررسی تفصیلی و تطبیقی هر یک از این اختلاف‌ها رساله‌ای متفرد می‌طلبد.

نتیجه

بدون تردید، ادعای داوری نهایی درباره چگونگی حدوث نفس و مباحثی چالش‌برانگیز که فرزندان بزرگی چون ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی که با همه گستردگی دانش فلسفی خود، درباره آن اختلافی به فاصله تجرد و جسمانیت دارند، نه تنها امری درست و آسان به‌نظر نمی‌آید، به‌غایت دشوار و همراه با تأمل جدی است. از این‌رو کوشش حاضر، قبل از هر نکته دیگری، وظیفه جدی را طرح بحث، نقادی آن و نقد نقد می‌داند، نگارنده چنین اندیشیده است که با مراجعه به متون دست اول ابن‌سینا و ملاصدرا، تقریب، تطبیق و تحلیل دیدگاه این دو فیلسوف درباره چگونگی پیدایش نفس، می‌تواند بستر پی‌جویی‌های بعدی را فراهم آورد و بر همین اساس، ارائه تعریف نفس از منظر هر دو فیلسوف، چگونگی ترکیب عناصر بسیط اولی با یکدیگر و تشکیل مزاج انسانی، توضیح نظریه حدوث روحانی و حدوث

جسمانی، دلایل ابن سینا بر تجرد، بساطت و حدوث نفس انسانی و اینکه نپذیرفتن حرکت جوهری، تأثیری در دیدگاه روحانیه الحدوث بودن نفس نداشته است، شاکله مباحث بعدی را طراحی نموده است و با سود جستن از نقدهای ده گانه ملاصدرا که عمده آن همان چگونگی اتحاد مجرد و مادی و تشکیل نوع تام است، راه برون رفت از این محذور را، با استناد به عبارات ابن سینا و ملاصدرا، در تأمل بیشتر درباره دو نوع نفس، وجود فی نفسه و وجود لغیره آن می داند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، مباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، بیدار.
۲. _____، ۱۳۷۹ الف، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۲ و ۳، تهران، دفتر نشر کتاب.
۳. _____، ۱۳۶۴، النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه، قم، مرتضوی.
۴. _____، ۱۳۶۳ الف، الهیات شفاء، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأستاذین الأب قنواتی، سعید زاید، تهران، ناصر خسرو.
۵. _____، بی تا، رسائل، تصحیح ادورد ابن کرینلیوس فنیدیک.
۶. _____، ۱۰۴۰، شفاء، طبیعیات، کتاب نفس، تصدیر و مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۷. _____، ۱۳۷۹ ب، تعلیقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____، ۱۳۶۳ ب، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۹. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۳، اسرار الحکم، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تهران.
۱۰. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح و تحقیق و مقدمه هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____، ۱۹۸۱، *الاسفار الاربعه*، ج ۳ و ۸، داراحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثالثة، ج ۳، ۱۹۸۱.
۱۳. _____، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد.
۱۴. _____، ۱۳۸۱، *المبدأ والمعاد*، ج ۱ و ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، انتشارات حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تصحیح متن و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.