

# نقد و بررسی تطبیقی مسئله «پیدایش نفس»

## در فلسفه ابن سینا و ملا صدرا

داود محمدیانی\*

استادیار دانشگاه پیام نور

### چکیده

در حوزه علم النفس در فلسفه اسلامی، دو نظریه پیرامون مسئله حدوث و «پیدایش نفس» مطرح شده است؛ نظریه حدوث روحانی را ابن سینا مطرح کرده و ملا صدرا مبتکر نظریه حدوث جسمانی نفس می باشد. اما بر خلاف تصور ملا صدرا هیچگاه مقصود ابن سینا از مجرد نفس هنگام حدوث، مجرد کامل و در حد عقل بالفعل نبوده و بهمین دلیل اشکالات ملا صدرا به ابن سینا وارد نظر نمیرسد و قابل جواب است؛ همانطور که مقصود ملا صدرا از جسمانی بودن حدوث نفس، جسم بودن یا از سنخ جسمانیات بودن نفس نیست بلکه مراد اینست که نفس هنگام حدوث در حد عقل بالقوه و در نهایت مرتبه جسمانیات و ابتداء مرتبه مجردات است. قرائن دیگری نیز وجود دارد که سخن این دو حکیم را به هم نزدیک و قابل تطبیق میسازد.

### کلیدواژگان

حدوث روحانی	حدوث جسمانی	قدم نفس
عقل هیولانی	عقل بالقوه	عقل بالفعل

### مقدمه

مسئله پیدایش نفس که در متون فلسفی از آن با عنوان

«حدوث یا قدم نفس» یاد میشود یکی از مهمترین مباحث علم النفس و روانشناسی فلسفی بشمار میرود بطوریکه برخی از فلاسفه بزرگ، نظیر افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملا صدرا پیرامون آن نظریاتی ارائه نموده و دلایلی در اثبات یا رد آن بیان کرده اند.

مهمترین اقوال در این مسئله به شش قول باز میگردد: برخی نفس را حادث و برخی دیگر قدیم دانسته اند. کسانی که نفس را حادث میدانند خود سه دسته اند: برخی برای اینکه بتوانند اعتقاد به عالم ذر و میثاق که در قرآن به آن اشاره شده است را توجیه کنند بر این باورند که نفس مدت دو هزار سال بر بدن تقدم داشته است، برخی نیز همچون مشائین و ابن سینا معتقدند نفس به همراه حدوث بدن حادث میگردد و ملا صدرا معتقد است نفس بواسطه حدوث بدن حادث میگردد. نظریه قدم نفس نیز به سه شکل بیان شده است. در تبیین اول، نفس انسانی بنحو قدیم زمانی و بصورت وجود عقلی و کلی در مرتبه وجود علت خود یعنی عقل فعال موجود بوده است. این تبیین را ملا صدرا به افلاطون نسبت داده است که

\*.Email:mohamadiany@pnu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۲۵

البته برخی این نسبت را ناصحیح دانسته و آن را رد کرده‌اند.<sup>۱</sup> در تبیین دوم که قول اهل تناسخ است، نفس انسان قبل از تعلق به هر بدنی بشکل قدیم زمانی در ابدان انسانهای دیگر میزیسته است. تبیین سوم از قدم نفس بیجان حاج ملاحادی سبزواری، برداشت غلط فلاسفه مشاء از نظریه قدم نفس افلاطون است. تفسیر فلاسفه مشاء از نظریه افلاطون اینست که نفوس انسانی بشکل جزئی، نه عقلی و کلی، قبل از خلقت ابدان در عالم مثل موجود بوده است.<sup>۲</sup>

البته برخی نیز همچون ابن کمونه هر آنچه را که مصداق نفس انسانی است قدیم دانسته‌اند، خواه مفهوم انسان دائماً یا در بعضی احوال بر آن صدق کند. ابن کمونه نیز براهینی برای اثبات ادعای خویش اقامه نموده است.<sup>۳</sup>

این بحث بطور خاص در آثار فلسفی ابن سینا و ملاصدرا تحت عنوان «حدوث نفس» مطرح شده است و غرض از طرح آن تبیین این مسئله است که آیا آنگونه که در متون فلسفی افلاطون و برخی از روایات اسلامی آمده، وجود نفس قدیم است؟ یا چنانکه ارسطو و فلاسفه مشاء یا ملاصدرا میگویند، نفس حادث است؟ و آیا نفس هنگام حدوث مجرد و روحانی بوده یا مادی و جسمانی مییاشد؟

### ۱- پیشینه بحث

بنابر گفته فلاسفه اسلامی افلاطون معتقد بوده است نفس موجودی قدیم، مجرد و فناپذیر است و قبل از تعلق به بدن در عالم مثل وجود داشته است. آنچه مسلم است، افلاطون برای نفس انسان اصالت قائل بوده و آن را متمایز از بدن میدانست؛ از آنجا که وی نفس را بعنوان منشأ حرکت در بدن تعریف کرده است، نفس باید مقدم بر بدن و مسلط و حاکم بر آن باشد.<sup>۴</sup>

اما علیرغم اینکه ملاصدرا و دیگر فلاسفه اسلامی در آثار خویش تصریح داشته‌اند که افلاطون نفس را موجودی قدیم میدانند و اشکالاتی نیز بر نظریه او وارد کرده‌اند، در آثار افلاطون سخنانی درباره حدوث نفس نیز میتوان یافت. بعنوان مثال، در رساله تیمائوس گفته است:

جزء عقلانی نفس (یا نفس ناطقه)، یعنی عنصر غیرفانی و الهی را صانع (دمیورژ) از همان اجزاء مقومی ساخته است که نفس جهانی را از آن ساخته است و حال آنکه اجزاء فانی نفس را همراه با بدن، نفوس فلکی (خدایان آسمانی) ساخته‌اند.<sup>۵</sup>

همچنین در رساله قوانین مینویسد:

بیشتر مردم نمیدانند که روح چیست و ماهیتش کدام است و دارای چه نیرویی است. درباره پیدایش آن نیز دانش درستی ندارند و میدانند که روح پیش از همه اجسام پیدا شده و هر دگرگونی که در عالم اجسام روی میدهد ناشی از آن است. اگر این سخن درست باشد، آیا نتیجه ضروری آن چنین نخواهد بود که هر چه با روح خویشی دارد باید پیش از جهان جسمانی پیدا شده باشد بدان دلیل که روح اصیلتر و کهنتر از جسم است.<sup>۶</sup>

۱. تبعه یزدی، «بررسی نظریه فیلسوفان درباره حدوث یا قدم نفس»، ص ۶۱.
۲. سبزواری، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۶۹۸.
۳. برخواه، «گزارشی از استدلال ابن کمونه درباره ازلیت و قدم نفس»، ص ۷۲-۶۹.
۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۹.
۵. افلاطون، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۷۳۷.
۶. همان، ج ۴، ص ۲۱۹۴.

در عبارتی دیگر تصریح مینماید:

چون فرمانروای کائنات دید که منشأ اعمال و حرکات ما روح است، و آن اعمال و حرکات گاه نیک و گاه بد هستند، و روح و جسم هر چند مانند خدایان ازلی و ابدی نیستند، بلکه آفریده شده‌اند بی‌آنکه فانی باشند.<sup>۲</sup>

ارسطو نیز مانند بسیاری از متفکران، دوره‌های فکری مختلفی را پشت سر گذاشته است. این تحولات در بخشهای مختلف اندیشه فلسفی، از جمله در نفس‌شناسی وی مشهود است، بطوریکه برخی اعتقاد دارند بدلیل ابهاماتی که در دیدگاه او نسبت به تجرد نفس وجود دارد، تبیین چگونگی نظر وی در اینباره سهولت امکانپذیر نمیباشد.<sup>۸</sup> دوره‌های فکری ارسطو عبارتند از: عهد افلاطونی، عهد متوسط و عهد اخیر. ارسطو در دوره افلاطونی تحت تأثیر افکار استاد خویش، قائل به دوگانگی نفس و بدن بوده و نفس را موجودی مجرد و مستقل از بدن و متقدم بر آن میدانند، بطوری که پس از مرگ بدن به حیات جاودانی خود ادامه میدهد. در عهد متوسط بواسطه مطالعات دقیقتر زیست‌شناختی درباره نبات و حیوان و روابط قوای نفسانی آنها با بدن، در نظریه تجرد و استقلال نفس از بدن تعدیل روا داشته و نظریه دوگانگی نفس و بدن را بکلی کنار گذاشته و نفس را مرتبط با بدن و متعلق به آن میدانند. در عهد اخیر که کتاب درباره نفس و برخی آثار مرتبط با نفس را در این دوره برشته تحریر درآورده است، نفس را صورتی برای ماده — بدن دانسته بطوری که از یکدیگر قابل افتراق و تمایز نمیباشند.<sup>۹</sup>

اگر آنگونه که ارسطو میگوید نفس را صورت بدن بدانیم، نفس با بدن ترکیبی اتحادی داشته و همچون بدن شیئی مادی خواهد بود، بهمین دلیل در معرض

■ ارسطو از یکسو نفس و بدن را دارای ترکیب اتحادی بعنوان صورت و ماده دانسته است بنحوی که وجود هیچیک بدون دیگری ممکن نیست. از سوی دیگر، همچون افلاطون نفس ناطقه و قوه عقل در انسان را موجودی مجرد و مستقل از ماده میدانند بگونه‌یی که سنخیتی با جنبه صوری نفس که حال در بدن مادی است، ندارد.

کون و فساد قرار گرفته و تابع قوانین طبیعی خواهد شد. هر چند بیان ترکیب اتحادی نفس و بدن بعنوان ترکیب ماده و صورت، معضلات بسیاری، از جمله چگونگی رابطه نفس مجرد با بدن مادی — که در نظریه دوگانگی نفس و بدن وجود داشت — را از میان برمیدارد اما با این بیان جنبه تجردی نفس قابل تبیین نخواهد بود. بر اساس توصیف ارتباط نفس و بدن بعنوان صورت و ماده که نفس در تمام بدن ساری و جاری است، بخوبی ادراکات حسی و جزئی قابل توجیه میگردد. اما نفس انسانی علاوه بر ادراکات حسی و خیالی از ادراکات کلی و عقلی نیز برخوردار است که کاملاً غیرمادی و غیرجسمانی است و با نظریه صورت بودن نفس برای بدن مادی و کمال اول بودن آن برای جسم طبیعی، بتنهایی قابل تبیین و توضیح نیست. بهمین دلیل ارسطو تلاش کرده است با طرح نظریه عقل فعال و پس از توضیح نحوه شکلگیری ادراک عقلی، جنبه تجردی نفس را اثبات نماید.

۷. همان، ص ۲۲۱۱.

۸. طاهری، نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، ص ۱۲۷.

۹. داودی، عقل در حکمت مشاء، ص ۱۷۵-۱۴۷.

بنابراین، ارسطو از یکسو نفس و بدن را دارای ترکیب اتحادی بعنوان صورت و ماده دانسته است بنحوی که وجود هیچیک بدون دیگری ممکن نیست و بدن محلّ و آلت نفس است و نفس حیات و موجودیت بدن را تأمین میکند؛ همچنین به وحدت و بساطت نفس قائل بوده و برخورداری نفس از اجزاء یا قوای مختلف که هیچ جهت جامع و مشترکی نداشته باشد را نمیپذیرد<sup>۱۰</sup>. از سوی دیگر، همچون افلاطون نفس ناطقه و قوه عقل در انسان را موجودی مجرد و مستقل از ماده میداند بگونه‌یی که سنخیتی با جنبه صوری نفس که حال در بدن مادی است، ندارد. بنابراین، رابطه نفس و بدن در فلسفه ارسطو بصورت یک رمز و مشکل حل نشده باقی مانده است.

## ۲- حدود نفس در اندیشه ابن‌سینا

ابن‌سینا در مسئله حدود نفس از نظر متأخر ارسطو پیروی کرده است و نفس را موجودی حادث به‌مراه حدوث بدن میداند. او نظریه قدم نفس افلاطون را مردود می‌شمارد و برای این ادعای خود اینگونه استدلال میکند: اگر نفس پیش از حدوث و خلقت بدن موجود باشد (یعنی قدیم باشد) نحوه وجود پیش از بدن آن از دو حال خارج نیست یا بنحو کثیر است یا بنحو موجودی واحد. این کثرت نیز یا بلحاظ نوعی یا بلحاظ ماده و بدن بوده است. از آنجاکه نفس در همه انسانها بلحاظ نوعی از حقیقتی واحد برخوردار است و کثرتی از این جهت ندارد، بنابراین کثرت نفوس بلحاظ ماده و بدن خواهد بود. و از آنجاکه صورت مقوم وجود ماده است و ماده علت تشخیص صورت میباشد، یعنی صورت یا همان نفس، در تشخیص و جزئیّت خود به ماده و بدن محتاج است و نفس قبل از تعلق به بدن دارای ماده و بدن نمیشد تا بواسطه

■ نفس نمیتواند پیش از خلقت و حدوث بدن موجود باشد بلکه هنگامی که بدن انسان در رحم مادر خلق شده و قابلیت تعلق یافتن نفس را بدست آورده، نفس مجرد از واهب الصور صدور یافته و به آن بدن تعلق گرفته است و به تدبیر آن میپردازد.

آن کثرت یابد، در نتیجه نفس نمیتواند قبل از بدن کثیر بوده باشد.

همچنین نفس قبل از حدوث بدن بصورت واحد نیز نمیتواند موجود باشد، چراکه نفس واحد نمیتواند به بدنهای متعدد و کثیر تعلق یافته و همه آنها را تدبیر نماید، زیرا این امر مستلزم آنست که هر آنچه یک انسان میداند همه انسانها بدانند یا هر آنچه یک انسان نمیداند هیچیک از انسانها ندانند. اگر هم معتقد باشیم که نفس باید به تعداد بدنها تجزیه و تقسیم شود، این امر نیز محال است زیرا نفس جوهری عقلی و غیر مادی است که فاقد قابلیت انقسام و تجزیه میباشد.

بنابراین، نفس نمیتواند پیش از خلقت و حدوث بدن موجود باشد بلکه هنگامی که بدن انسان در رحم مادر خلق شده و قابلیت تعلق یافتن نفس را بدست آورده، نفس مجرد از واهب الصور (عقل فعال) صدور یافته و به آن بدن تعلق گرفته است و به تدبیر آن میپردازد<sup>۱۱</sup>.

نتیجه این استدلال اینست که نفس نمیتواند قبل

۱۰. همان، ص ۳۹؛ طاهری، نفس و قوای آن از منظر ارسطو،

ابن سینا و صدرالدین شیرازی، ص ۱۳۰.

۱۱. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۱۱-۳۰۶.

از بدن موجود باشد بلکه باید گفت نفس با پیدایش بدن حادث میشود. البته حادث بودن نفس بمعنای مادی و جسمانی بودن نفس نیست بلکه نفس هم هنگام حدوث و هم هنگام مفارقت از بدن مجرد میباشد. این سخن به این معنا نیست که نفس در همهٔ مراحل وجودی خود مجرد بوده است بلکه در برخی از مراحل مانند مرحلهٔ نباتی و حیوانی، مادی و جسمانی است و تنها در مرحلهٔ قوهٔ عقلی و نفس ناطقه مجرد میباشد، زیرا دلایل اثبات تجرد نفس فقط نفس ناطقه را شامل میشود که مدرک کلیات و معقولات است؛ نفس نباتی و حیوانی چون فاقد هر گونه ادراک عقلی و کلی هستند مشمول ادلهٔ تجرد نفس نخواهند شد.

البته باید توجه داشت که تفکیک بین مراحل نفس میتواند نظریهٔ ابن سینا را با اشکالاتی مواجه سازد، از جمله اینکه چگونه میتوان ارتباط نفس نباتی و نفس حیوانی که موجوداتی مادی و جسمانی و حال در ماده هستند و بدن و اعضاء آن که آلت و ابزار این بخش از نفس هستند را با نفس ناطقهٔ مجرد و غیر مادی توجیه کرد؟

## ۲-۱. بیان چند اشکال وارده بر دیدگاه ابن سینا و پاسخ آنها

[۱] - علیرغم اینکه ابن سینا نفس را هنگام حدوث مجرد دانسته و معتقد است علت تجرد نفس ناطقه عدم نیازمندی آن به بدن است زیرا هیچ عضوی از بدن آلت نفس ناطقه نمیشود و در افعال خود نیازی به عضو مادی ندارد<sup>۱۲</sup>، ولی در عبارتی دیگر بر این باور است که عقل نظری به بدن و قوای آن نیازمند است اما نه همیشه و از هر جهت، بلکه گاهی بذات خود مستغنی است<sup>۱۳</sup>. بر خلاف دیدگاه رایج وی در

باب حدوث تجردی نفس، بنظر برخی از محققان این سخن میتواند دلیل مناسبی برای نظریهٔ حدوث جسمانی نفس باشد.

[۲] - برخی ابن سینا را متهم کرده‌اند که با اثبات حدوث نفس درصدد است خود را از اشکالات نظریهٔ افلاطونی قدیم بودن نفس رهایی بخشد در حالیکه اعتقاد به تجرد نفس هنگام حدوث نیز اشکالاتی بهمراه دارد، از جمله اینکه حدوث و قدم زمانی دربارهٔ موجودات مجرد صادق نیست، چرا که آنها با زمان نسبتی ندارند و از مبدعات هستند<sup>۱۴</sup>.

اما از نظر شیخ نفس همچون دیگر عقول مفارق، از مبدعات بشمار نمیرود بلکه موجودی حادث است، زیرا اطلاق عنوان نفس بر آن حقیقت بجهت ارتباط و تعلقی است که با بدن داشته و هر چند بلحاظ ذات مجرد است اما بلحاظ تعلق به بدن، همچون سایر صور نوعیه، نیازمند ماده و بدن است و بهمین اعتبار میتوان نفس را جسمانی و مادی دانست. بنابراین نفس از مبدعات نبوده بلکه موجودی حادث است که در حدوث خود نیازمند همراهی ماده و تعلق بدن مادی میباشد؛ برخلاف مبدعات که اصلاً نیازی به ماده و موضوع نداشته و کاملاً قائم بذات میباشند<sup>۱۵</sup>.

ابن سینا پاسخ این اشکال مقدر را پیشاپیش در اشارات و تنبیهات بیان کرده است: هر شیء حادثی مسبوق به امکان و موضوعی است و منظور از موضوع همان ماده است که هر صورتی در تشخیص و تعیین خود به آن نیازمند است. نحوهٔ تحقق شیء حادث اینگونه است که یا در موضوع موجود است یا در ماده،

۱۲. همان، ص ۸۰.

۱۳. همان، ص ۲۸۶.

۱۴. طاهری، نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، ص ۱۳۶.

۱۵. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۶۰.



یا همراه ماده وجود دارد نه در ماده. صور نوعیه و نفوس از قسم اخیرند، یعنی به‌همراه ماده تحقق می‌یابند و موجود میگردند و بنابراین حادثند.<sup>۱۶</sup>

بنابراین از دیدگاه شیخ أعراض، صور، مرکبات و نفوس موجوداتی حادثند، هر چند نفوس مقارن با مواد خود حادث میگردند، نه در مواد و نه حال در آنها، وقوه و امکان استعدادی آنها نیز قبل از ایجادشان در موادشان موجود است و پس از رسیدن به فعلیت زائل میگردند.<sup>۱۷</sup>

اما بنظر ابن‌سینا نفس از مبدعات نیست به این دلیل که مطابق بیان وی، به اشیا بی موجودات ابداعی گفته میشود که مسبوق به ماده و زمان نباشند<sup>۱۸</sup> — همچون خود ماده و زمان که مسبوق به ماده و زمان دیگری نیستند وگرنه تسلسل مواد و زمانها لازم می‌آید — درحالیکه نفس موجودی است مسبوق به عدم زمانی، زیرا در تحقق خود نیازمند به بدن است و قبل از خلقت و پیدایش بدن مادی نفس نمیتواند موجود باشد. بنابراین این اشکال بر ابن‌سینا وارد نیست.

[۳] — ابن‌سینا علت تكثر نفس و تعلق آن به بدنهای متعدد را با اینکه این نفوس بلحاظ ماهیت و نوع واحد هستند، تفاوت مزاجها و هیئتهای خاص بدنهای مادی میداند و این سخن نمیتواند درست باشد، چرا که پس از مفارقت نفس از بدن، دیگر نه مزاجی باقی است و نه هیئت خاصی که بواسطه آنها نفس تعدد و تكثر پیدا کند؛ بلکه همه نفوس بعد از مفارقت وحدت یافته و یکی خواهند شد.<sup>۱۹</sup>

بوعلی به این اشکال نیز پاسخ داده است: زمانیکه نفس با حدوث مزاج بدن حادث شد، هیئت خاصی برای او حادث میگردد که مستلزم افعال و انفعالات نطقی (ادراکی) نفس است. این هیئت اکتسابی

موجب تمایز این نفس از نفوس انسانهای دیگر شده و بواسطه همین عقل، شعور به ذات خویش می‌یابد و همین شعور نوعی هیئت در نفس ایجاد میکند که مختص خود آن نفس میباشد؛ همانگونه که ممکن است بحسب قوای بدنی نیز هیئت خاصی برای نفس حاصل گردد و یا ویژگیهای دیگری که چه بسا ماهیت آنها بر ما مخفی باشد برای نفس حاصل شود که هنگام حدوث و بعد از حدوث، ملازم آن باشند، همانند ویژگیها و عوارضی که برای اجسام حاصل میگردد و موجب تمایز آن از سایر اجسام میشود. بهمین ترتیب نفوس انسانی چه در زمان مقارنت با بدن و چه پس از مفارقت از بدن از یکدیگر متمایز میشوند.<sup>۲۰</sup>

از این عبارات ابن‌سینا استنباط میشود که بنظر وی نفس هنگام حدوث بدن حادث شده است و بواسطه ارتباط و تعلقی که با بدن برای آن حاصل میشود، خصوصیات مزاجی و غیر مزاجی از بدن کسب میکند بگونه‌یی که پس از مفارقت از بدن نیز دارای این خصوصیات بوده و همین خصوصیات موجب تمایز آن از سایر نفوس نیز هست و موجب کثرت و تعدد نفوس میگردد.

این بیان شیخ نه تنها اشکال مذکور را دفع میکند بلکه قابل تطبیق با دیدگاه ملاصدرا نیز هست. او معتقد است انسان در طول حیات مادی و دنیوی خویش با اکتساب عقاید و ملکات اخلاقی، بدن برزخی خویش را میسازد و پس از مرگ در عالم برزخ

۱۶. همان، ص ۸۲ و ۹۷.

۱۷. همان، ص ۱۰۲.

۱۸. همان، ص ۱۲۰.

۱۹. طاهری، نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی، ص ۱۳۷.

۲۰. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۱۰.

■ بنظر ابن سینا نفس از مبذعات نیست به این دلیل که مطابق بیان وی، به اشیایی موجودات ابداعی گفته میشود که مسبوق به ماده و زمان نباشند در حالیکه نفس موجودی است مسبوق به عدم زمانی، زیرا در تحقق خود نیازمند به بدن است.

ملاصدرا نمیتواند صحیح باشد و بر ابن سینا وارد نیست.

### ۳- نظریه «قدم نفس» و دیدگاه انتقادی ملاصدرا

ملاصدرا پیش از هر چیز، ابتدا حدوث نفس را اثبات و دلایلی را برای ابطال نظریه قدیم بودن آن ارائه کرده و میگوید: از آنجا که وجود نفس دارای تحول و تجدد بوده - بطوری که از پستترین حالات جوهری، یعنی وجود مادی و جسمانی، بسوی عالیترین حالات جوهری که وجودی مجرد و روحانی است، در حال تغییر و تحول میباشد - لزوماً نفس باید موجودی حادث باشد، زیرا اگر موجودی قدیم بود بطور حتم وجودی کامل و جوهری تمام داشت و کمبود و نقصانی در آن راه نداشت<sup>۲۱</sup>. اساساً موجود قدیم مادی نبوده و نمیتواند مسبوق به ماده و زمان باشد و حرکت و تغییر و تحول در آن راه ندارد بلکه لزوماً باید موجودی مجرد با فعلیت تام باشد (همچون سایر مجردات) و دیگر نیازی به قوا که آلات و ابزار استکمال آن هستند ندارد در حالیکه بنظر ابن سینا نفس ذاتاً محتاج به قوا

۲۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۸، ص ۳۵۹.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۴۹۳.

۲۳. همان، ج ۸، ص ۳۸۵.

با این بدن به حیات برزخی ادامه میدهد. شیخ نیز بر این عقیده است که نفس بواسطه قوای خویش، همچون قوای ادراکی و تحریکی، افعال خویش را شکل داده و ملکات اخلاقی را کسب میکند و نوعی هیئت اخلاقی را بدست می آورد که همواره ملازم با نفس است و این همان نظریه تجسم اعمال و بدن مثالی است که بواسطه فضائل یا رذائل اخلاقی در وجود انسان ملکه گردیده و در عالم برزخ بشکل بدن برزخی و مثالی ظهور میکند. ملاصدرا چون این پاسخ شیخ را با مبانی خویش درباره جسمانی بودن حدوث نفس قابل تطبیق یافته، آن را تأیید و تصدیق کرده و اشکالی که صاحب کتاب ملخص بر این بیان شیخ داشته است را رد میکند<sup>۲۲</sup>.

[۴] - اشکال دیگر، برداشت ناصوابی است که ملاصدرا از سخن ابن سینا در باب حدوث نفس نموده است و میگوید: از آنجا که شیخ و مشائیان نفس ناطقه را هنگام حدوث مجرد بالفعل دانسته اند، نمیتوانند آن را عقل بالقوه قلمداد کنند و در نتیجه، نفس هنگام حدوث باید جمیع معقولات را در خود داشته باشد، زیرا تنها در این صورت میتواند مجرد کامل و عقل بالفعل باشد<sup>۲۳</sup>.

این اشکال بر ابن سینا وارد نیست، زیرا چنانکه علامه طباطبائی در حاشیه همین سخن ملاصدرا بیان کرده، مقصود ابن سینا از مجرد نفس هنگام حدوث، مجرد کامل و عقل بالفعل نیست بلکه تنها تعقل نفس ناطقه از ذات خویش مقصود میباشد، یعنی در حدّ عقل هیولانی و منفعل. اما از نظر شیخ نفس نمیتواند هنگام حدوث از سایر معقولات که کمال ثانی برای نفس هستند و بوسیله مقدمات ادراکات حسی و خیالی حاصل میشوند برخوردار و نسبت به آنها عقل بالفعل باشد. بنابراین، اشکال

■ مقصود ابن سینا  
از تجرد نفس هنگام حدوث،  
تجرد کامل و عقل بالفعل نیست  
بلکه تنها تعقل نفس ناطقه از ذات  
خویش مقصود میباشد، یعنی  
در حدّ عقل هیولانی  
و منفعل.

نیست بلکه در استکمال خود نیازمند قوا میباشد. بر همین اساس، ملاصدرا به این نظر شیخ که نفس در زمان حدوث ذاتاً مجرد بوده و نیازی به قوای مادی ندارد و فقط در استکمال خود به قوا نیازمند است اشکال نموده است، مبنی بر اینکه موجود مجرد چگونه میتواند استکمالپذیر باشد؟ بعلاوه حادث بودن آن نیز نمیتواند این اشکال را از میان بردارد، زیرا این اشکال به اصل تجرد نفس مربوط است و قدیم بودن نفس که مستلزم قول به تجرد بوده - و قول به تجرد نیز مستلزم این اشکال است - نیز مورد انکار واقع شده است.<sup>۲۴</sup>

بنابراین اگر نفس موجودی قدیم باشد باید بلحاظ فطرت و ذات، جوهری کامل بوده و هیچ نقص و کاستی نداشته و نیازی به آلات و قوای نباتی و حیوانی هم نداشته باشد، زیرا وجود آلات و قوا و مجموعه اعضاء بدن برای نفس و تعلق نفس به بدن بجهت استکمال بوده و لذا در صورت کامل بودن چه نیازی میتواند به اینها داشته باشد؟

اشکال دیگر ملاصدرا به نظریه قدیم بودن نفس اینست که قدیم بودن نفس مستلزم منحصر بودن نفس در شخص آن است، زیرا در عالم ابداع و تجرد هیچ انقسامی نمیتواند بر نفس عارض شده و موجب

کثرت آن گردد زیرا از نظر ملاصدرا - کثرت افراد یک نوع که با یکدیگر اتحاد نوعی دارند، بواسطه ماده و وجود جسمانی آنها است و اساساً کثرت از خصوصیات و ویژگیهای اجسام مادی بشمار میرود. بهمین دلیل نوع مجردات که وجودی استعدادی و مادی نداشته و دارای حرکت و انفعال نیستند منحصر در یک شخص میباشد. بر همین اساس، نفوس بشری که در این عالم از اتحاد نوعی برخوردارند، گرچه بلحاظ افراد کثیرند، محال است قبل از بدن بنحو کثیر موجود باشند زیرا این امر مستلزم اینست که قبل از حدوث بدن بنحو مجرد موجود باشند و موجودات مجرد نیز بهمان دلایل ذکر شده نمیتوانند بلحاظ افراد کثیر باشند بلکه نوع آنها منحصر در یک شخص میباشد. بنابراین نفوس بشری با ملاحظه قید کثرت، نمیتوانند بنحو قدیم موجود باشند بلکه موجوداتی حادثند.<sup>۲۵</sup>

اگرچه ملاصدرا نظریه قدیم نفس را باطل میدانند اما با توجه به وجود برخی روایات مشهور درباره قدیم نفس - همچون حدیث: «كنت نبياً و آدم بين الماء و طين»<sup>۲۶</sup> و «الارواح جنود مجنده فماتعارف منها ائتلف و ماتناكر منها اختلف»<sup>۲۷</sup> - و بدلیل احترام خاصی که برای افلاطون قائل است، این اقوال و احادیث را تأویل و توجیه نموده و میگوید: احتمالاً منظور از نفوس در این اقوال و روایات، نفوس جزئی متعین موجود قبل از بدن نیست، زیرا این امر مستلزم محالاتی است که قبلاً ذکر شد، بلکه مراد اینست که مبادی وجودی این نفوس قبل از خلقت بدن در ظرف علم الهی بشکل صور مفارق

۲۴. همان، ص ۳۸۵.

۲۵. همانجا.

۲۶. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۲۷۸.

۲۷. همان، ج ۲، ص ۲۶۵.



عقلی و بنحو کلی وجود داشته است؛ همانچه افلاطون از آنها به مثل الهی یاد کرده است.<sup>۲۸</sup>

اما بر اساس آنچه افلاطون در آثار خویش، از جمله در رساله تیمائوس اظهار داشته، برخلاف تفسیر ملاصدرا، او وجود جزئی نفوس انسانی را قدیم میداند و بر این باور است که:

صانع جهان، روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال، مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهنتر در برابر جوانتر از خود دارد، برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند.<sup>۲۹</sup>

بعلاوه، این تفسیر صدرالمتألهین از سخن افلاطون درباره قدم نفوس انسانی، با مبانی و نظرات خود او در مسئله علم الهی به موجودات قبل از آفرینش آنها نیز تطبیق نمیکند. بنظر او خداوند قبل از آفرینش به همه موجودات در عین علم اجمالی، علم تفصیلی و جزئی نیز دارد؛ یعنی همه موجودات با همه جزئیات و خصوصیات از عوارض و مشخصات و تعینات وجودی، معلوم ذات اقدس ربوبی بوده و قبل از خلقت جهان در ظرف علم الهی موجود بوده‌اند. او در ضمن عبارات متعددی به این مطلب اشاره نموده است؛ از جمله:

و الحق ان من انصف من نفسه يعلم ان الذى ابداع الاشياء و افادها و اقتضاها اقتضاء بالذات و اوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود - سواء كان العدم زمانياً او ذاتياً - يعلم تلك الاشياء بحقائقها و لوازمها قبل ايجادها، سيما و قد كانت على ترتيب و نظام... و الراسخ فى الحكمة عندنا من اثبت علمه (تعالی) بجمیع الاشياء مع کثرتها و تفصیلها فی مرتبة

ذاته السابقة على جميع اللوازم و الخوارج، من غیر ان يلزم اختلاف حیثية فی ذاته.<sup>۳۰</sup>

یا در عبارت دیگری مینویسد:

ثبت ان علمه (تعالی) بجمیع الاشياء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته او خارجه منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالی التفصیلی بوجه و الاجمالی بوجه و ذلك لأن المعلومات على کثرتها و تفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط.<sup>۳۱</sup>

بنابراین، بنظر وی همه کثرات و موجودات جزئی، از جمله نفوس ناطقه انسانی، قبل از ایجاد در عالم مادی، در ظرف علم الهی بوجود واحد جمعی - نه به وجودات خاصه - موجود بوده است؛ همانطور که انسان میتواند همه معلومات جزئی و صور موجودات جزئی کثیری را در ذهن خویش به وجود جمعی ذهنی داشته باشد.<sup>۳۲</sup>

و اما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها و عللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة و امکنتها المخصوصة، و يشملها القضاء شمول العناية للقضاء.<sup>۳۳</sup>

۲۸. ملاصدرا، الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۵ - ۳۹۰.

۲۹. افلاطون، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۸۴۳.

۳۰. ملاصدرا، الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة،

ج ۶، ص ۲۳۸.

۳۱. همان، ص ۲۵۷.

۳۲. همان، ص ۲۶۰.

۳۳. همان، ص ۲۸۰.

■ ملاصدرا فهم مشائیون را در مسائل مربوط به نفس، همچون مسئله حقیقت، حدوث و نحوه پیدایش نفس، مورد نقد و بررسی قرار داده و میگوید: شناخت ایشان از نفس تنها از حیث ارتباط آن با بدن و عوارض ادراکی و تحریکی نفس است.

ملاصدرا یکی از نقاط اختلاف افلاطون و ارسطو را همین مسئله قدم و حدوث نفس دانسته و تلاش میکند با توجیه و تأویل آراء آنان، این اختلاف دیدگاه را به حداقل رسانده و بزعم خویش به اتحاد نظر تبدیل کند. او ابتدا براهین قدم نفس را بیان کرده و سپس آنها را نقد و بررسی میکند.

این براهین عبارتند از:

[۱] - مسلماً هر شیء حادثی نیازمند ماده‌ی مخصوص است که با خود استعداد (یا امکان استعدادی) وجودی آن شیء را حمل میکند و بواسطه همین استعداد مادی شایسته موجود شدن میگردد. بهمین دلیل اگر نفس حادث باشند باید مادی باشند و چون مادی نیستند پس حادث هم نیستند.<sup>۳۴</sup>

این اشکال نه تنها بر مبنای ملاصدرا که نفس را هنگام حدوث جسمانی میداند وارد نیست، بلکه بر مبنای شیخ هم وارد نمیشود، زیرا بنظر شیخ حدوث نفس همراه یک امر مادی، یعنی بدن رخ میدهد و حال آنکه آنچه موجب اشکال است حدوث نفس در خود ماده است، نه بهمراه و مقارن یک موجود مادی.

[۲] - اگر نفس انسانی حادث باشند حتماً حدوث آنها بواسطه حدوث بدنهای آنها است و چون

بدنهای انسانهای درگذشته بینهایت است، نفس متعلق به آنها نیز باید نامتناهی باشند. ولی از آنجا که در این نفس قابلیت ازدیاد و نقصان وجود دارد، وجود نفس نامتناهی بالفعل محال خواهد بود، زیرا هر آنچه قابلیت زیادت و نقصان داشته باشد یقیناً امری متناهی است. بنابراین، نفس موجود بالفعل باید متناهی باشند و در این صورت حدوث بدنهای نامتناهی نمیتواند علت حدوث نفس باشند. بنابراین، نتیجه میگیریم که نفس حادث نبوده بلکه قدیم است.<sup>۳۵</sup>

ملاصدرا در پاسخ این استدلال میگوید: اجتماع نفس بالفعل نامتناهی وقتی محال است که بشکل ترتبی باشد در حالیکه اجتماع نفس نامتناهی نه ترتب طبیعی دارد و نه ترتب وضعی. بهمین دلیل اجتماع چنین نفس نامتناهی‌یی محال نیست و چون این برهان مبتنی بر استحاله اجتماع نفس بالفعل موجود نامتناهی است، باطل میباشد.

اما چنانکه ملاهادی سبزواری نیز در حاشیه اسفار اشاره میکند این پاسخ ملاصدرا قابل خدشه است. دلیل ارائه شده برای محال بودن اجتماع نفس بالفعل موجود نامتناهی، تسلسل این نفس نبوده تا بگوئیم هیچ نوع تسلسل ترتبی در این نفس وجود ندارد بلکه دلیل استدلال کننده وجود تناقض در مسئله است، زیرا وقتی نفس را نسبت به بدنهای نامتناهی در نظر میگیریم، نفس نیز باید نامتناهی باشند در حالیکه از آن جهت که قابلیت زیادت و نقصان دارند، باید متناهی باشند. البته این برهان باطل است، زیرا این قضیه که «بدنهای انسانهای درگذشته بینهایت است»، قضیه‌یی غیر قابل اثبات بوده و دلیلی بر

۳۴. همان، ج ۸، ص ۳۸۷.

۳۵. همانجا.

صحت این ادعا وجود ندارد.

[۳] - اگر نفوس بشری حادث باشند، استمرار و بقاء آنها پس از انفکاک از بدن (یعنی پس از مفارقت از بدن) ممکن نیست، زیرا هر موجود کائنی فسادپذیر نیز هست و هر آنچه ابدی و فناپذیر باشد، ازلی (یعنی قدیم) نیز هست و چون این مطلب اثبات شده است که نفوس بشری بعد از مفارقت از بدن باقی و ابدی هستند پس باید قدیم باشند نه حادث.<sup>۳۶</sup>

پاسخ ملاصدرا به این استدلال اینست که نفس انسان بلحاظ ذات مجردش نه کائن است و نه فسادپذیر، گرچه از آن حیث که تحت عنوان «کون»، یعنی هستی مادی قرار دارد، بلحاظ وجود جسمانی فسادپذیر است.<sup>۳۷</sup>

این پاسخ ملاصدرا نیز دارای ابهام است، زیرا در ضمن پاسخ آمده است که نفس ذاتاً مجرد است و از این لحاظ نه کائن است و نه فسادپذیر در حالیکه بر اساس مبنای ایشان نفس در زمان حدوث موجودی جسمانی است و چنین موجودی نمیتواند ذاتاً مجرد باشد. بیان دیگر، ایشان در این عبارت هم قائل به تجرد نفس است و هم به جسمانیت نفس اعتراف میکند در حالیکه این سخن که نفس ذاتاً مجرد است بیشتر با نظر شیخ که نفس را هنگام حدوث مجرد میدانند سازگار است.

اما بر مبنای حرکت جوهری ملاصدرا این پاسخ را اینگونه میتوان توجیه کرد: هر چند نفس هنگام حدوث جسمانی است و هر موجود جسمانی قاعداً فسادپذیر است اما همین موجود جسمانی براساس حرکت جوهری بتدریج تجرد مثالی یافته و در نهایت به تجرد عقلی میرسد و با عقل فعال متحد میگردد و موجودی مجرد میشود و این موجود مجرد زوال نمیپذیرد و فسادپذیر نیست و پس از مرگ بدن باقی

■ از نظر ارسطو نفس هنگام تعلق به بدن موجودی مادی و جسمانی بوده و این امر حداقل در مورد قوای نباتی و حیوانی نفس قابل تردید نیست اگرچه درباره قوه عاقله میتوان گفت بگونه‌یی استعداد تجردپذیری هست و با فعلیت یافتن آن بوسیله عقل فعال، مفارقتپذیر میگردد.

میماند. ولی باید توجه داشت که هرچند این توجیه را بطوری عام میتوان پذیرفت اما در برخی موارد این پاسخ قابل توجیه نیست؛ مثلاً درباره بسیاری از انسانها که قبل از رسیدن به تجرد مثالی و عقلی میمیرند و چون هنوز به تجرد مثالی و عقلی نرسیده‌اند، بر اساس مبانی ملاصدرا، پس از مرگ بقا و استمراری نخواهند داشت زیرا هر موجود جسمانی فسادپذیر است.

بر خلاف این نتیجه‌گیری از پاسخ ملاصدرا، در متون دینی آمده است که ارواح همه انسانها پس از مرگ به جهان دیگر وارد شده و هیچ انسانی نابود نمیگردد؛ حتی ارواح اطفالی که پس از تعلق نفس به بدن در رحم مادر یا هنگام تولد میمیرند، پس از مرگ وارد عالم برزخ شده و ادامه حیات داده و بدون حسابرسی وارد بهشت میگردند.<sup>۳۸</sup> چنانکه ملاحظه میشود این عقاید با مبانی ملاصدرا قابل توجیه نیست اما با این نظر شیخ که نفس

۳۶. موجودات کائن یا کائنات در مقابل موجودات ابدی یا مبدعات هستند. کائنات موجوداتی هستند که مسبوق به عدم بوده و در پیدایش خود به موضوعی مادی نیازمندند تا حامل قوه و استعداد وجود آنها باشد. بهمین دلیل میگویند آنها مسبوق به ماده و زمان هستند ولی مبدعات مسبوق به ماده و زمان نیستند. ۳۷. همان، ص ۳۸۸.

۳۸. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۱۸ و ۲۴۸.

هنگام حدوث و تعلق به بدن مجرد است قابل تطبیق و توجیه می‌باشد، زیرا بر اساس مبنای شیخ، نفس از همان آغاز خلقت مجرد است و بهمین دلیل پس از مرگ وارد عالم برزخ خواهد شد و فسادپذیر نیست.

#### ۴- دیدگاه انتقادی ملاصدرا دربارهٔ حدوث جسمانی نفس

نگرش ملاصدرا در مسئلهٔ پیدایش نفس، همچون مسائل دیگر فلسفی، متأثر از مبانی بدیع وی در قلمرو وجودشناسی است. آنچه مسلم است اینکه مباحثی مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری و... بیشترین تأثیر را در نفس‌شناسی صدرایی داشته است.

مسئله حدوث نفس بیان خود ملاصدرا مسئله‌یی بسیار دقیق و دور از دسترس می‌باشد و بهمین دلیل در میان فلاسفهٔ متقدم مورد اختلاف بوده است. علت این اختلاف نظر اینست که نفس انسانی همچون سایر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی، هویت معلوم و معینی ندارد بلکه بلحاظ عوالم وجودی سابق و لاحق دارای مقامات و درجات متفاوتی است بطوری که در هر عالمی دارای صورتی است غیر از آنچه در دیگر عوالم دارد. بیقین فهم حقیقت و هویت چنین موجودی دشوار خواهد بود. بهمین دلیل ملاصدرا فهم مشائون را در مسائل مربوط به نفس، همچون مسئله حقیقت، حدوث و نحوه پیدایش نفس، مورد نقد و بررسی قرار داده و میگوید: شناخت ایشان از نفس تنها از حیث ارتباط آن با بدن و عوارض ادراکی و تحریکی نفس است؛ ویژگی‌یی که منحصر به انسان نبوده بلکه همهٔ حیوانات در آن مشترکند.<sup>۳۹</sup> ملاصدرا معتقد است فلاسفهٔ مشاء شناخت خود از ویژگی منحصر به فرد انسان، یعنی تجرّد نفس و

■ دیدگاه ملاصدرا در مسئلهٔ حدوث نفس به ارسطو نزدیکتر است تا افلاطون، زیرا افلاطون نفس را از همان ابتدا موجودی مجرد و غیر مادی میدانند اما ارسطو عقل هیولانی را چیزی جز استعداد و قابلیت محض برای دریافت صور معقولات نمیداند.

فناناپذیری آن پس از مرگ، را از طریق غیر مادی بودن علم بدست آورده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که نفس انسان دارای ذاتی بسیط و فناناپذیر است. این مقدار شناخت دربارهٔ نفس از نظر ملاصدرا مخدوش بوده و با اشکالاتی مواجه است<sup>۴۰</sup>؛ از جمله اینکه:

- ۱- بسیط و مجرد بودن نفس با حدوث و پیدایش آن منافات دارد.
- ۲- روحانی و غیر مادی بودن حقیقت نفس با تعلق، وابستگی و رابطهٔ آن با بدن و انفعالات بدنی آن همچون سلامتی و بیماری، لذت و درد جسمانی، مغایرت و تناقض دارد.
- ۳- بساطت و تجرّد نفس از ماده با کثرت عددی آن برحسب کثرت بدن‌ها سازگاری ندارد.
- ۴- تجرّد نفس هنگام حدوث مستلزم اینست که نفس از ابتدای تعلق خویش به بدن و از همان لحظه پیدایش تا آخرین مراتب تجرّد عقلی خود، موجود و جوهر واحدی باشد و هیچگونه تحوّل و تطوّر در شئون حسی، خیالی و عقلی آن رخ ندهد.<sup>۴۱</sup>

۳۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۸، ص ۳۹۸.

۴۰. همانجا.

۴۱. همان، ص ۳۹۹.

ملاصدرا در حالی این اشکال را مطرح کرده است که خود شیخ و پیروان وی به چنین امری قائل نبوده و معتقدند نفس ناطقه انسانی توسط عقل فعال از حالت بالقوه بسوی عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال در حرکت و سیوروت است. اساساً، خروج از حالت قوه بسوی فعلیت از خصوصیات وجود مادی است و مجردات کامل چنین ویژگی و خصوصیتی ندارند. بهمین دلیل ارسطو و پیروان مشائی او دو گونه عقل را مطرح کرده‌اند: ۱- عقل هیولانی ۲- عقل فعال، و چون نفس انسان را صورتی حال در بدن مادی میدانند و برای آن خصوصیتی جسمانی قائلند، عقل انسانی را هیولانی و مادی میدانند که با کسب ادراک معقولات اولی و ثانوی بتدریج با عقل فعال متحد شده و چون عقل فعال موجودی کاملاً مجرد و بالفعل است، نفس ناطقه نیز بمقداری که با آن اتحاد یافته از فعلیت و مجرد کامل برخوردار میشود و از حالت جسمانی به حالت عقل مجرد بالفعل نزدیک میگردد. بر خلاف تصور برخی که سخنان ارسطو درباره تجرد نفس را متعارض و آشفته میدانند و اختلاف نظر شارحان و مفسران او را به تعارض و آشفتگی سخنان خود او نسبت میدهند<sup>۴۲</sup>، بنظر میرسد دوگانگی سخن ارسطو در این باب به مبانی نظری وی درباره کیفیت رابطه نفس و بدن مربوط میشود و تعارضی در سخنان او وجود ندارد.

ارسطو در آثار متأخر خویش - همچون درباره نفس، بر خلاف نظر افلاطون - نفس را موجودی کاملاً مجرد، متمایز از بدن و مربوط به عالم مثل نمیداند بلکه بلحاظ اینکه صورت ماده است، آن را متحد با ماده تلقی میکند، بطوریکه فقط بوسیله انتزاع عقلی و منطقی از یکدیگر قابل تفکیک هستند. بر همین اساس نفس را جزئی از طبیعت تلقی میکند و

نفس‌شناسی را نیز جزئی از علوم طبیعی بشمار می‌آورد<sup>۴۳</sup>. از این نکته میتوان نتیجه گرفت که از نظر ارسطو نفس هنگام تعلق به بدن موجودی مادی و جسمانی بوده و این امر حداقل در مورد قوای نباتی و حیوانی نفس قابل تردید نیست اگرچه درباره قوه عاقله میتوان گفت بگونه‌بی استعداد تجردپذیری هست و با فعلیت یافتن آن بوسیله عقل فعال، مفارقتپذیر میگردد<sup>۴۴</sup>.

بدین ترتیب میتوان گفت: از جهتی دیدگاه ملاصدرا در مسئله حدوث نفس، یعنی «جسمانی بودن نفس هنگام حدوث و روحانی بودن آن هنگام مفارقت از بدن»، به ارسطو نزدیکتر است تا افلاطون، زیرا افلاطون نفس را از همان ابتدا موجودی مجرد و غیر مادی میدانند. اما ارسطو عقل هیولانی را چیزی جز استعداد و قابلیت محض برای دریافت صور معقولات نمیداند<sup>۴۵</sup>؛ یعنی قابلیت و استعداد محض برای تجرد و روحانی شدن؛ یا بتعبیر ملاصدرا آخرین درجات حیات جسمانی و اولین درجات حیات تجردی نفس.

البته باید به این نکته نیز توجه داشت که فرآیند تجرد نفس در اندیشه ملاصدرا، بمعنای استحاله و تجدد نفس نیست، زیرا این دو امر از ویژگیهای تحول مادی است در حالیکه مجرد شدن نفس، تحولی مادی نیست که محتاج ماده باشد بلکه در حقیقت اتصال نفس به وجود عقل فعال است که موجودی مفارق و مجرد است. بنابراین هنگامی که نفس در طریق استکمال قرار گرفته و به مقام عقل بالفعل رسید

۴۲. طاهری، نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۷۷.  
 ۴۳. ارسطو، متافیزیک، ص ۱۹۵.  
 ۴۴. ارسطو، درباره نفس، ص ۸۲.  
 ۴۵. همان، ص ۲۱۴.



■ فرآیند تجرّد نفس در اندیشهٔ ملاصدرا، بمعنای استحاله و تجرّد نفس نیست، زیرا این دو امر از ویژگیهای تحول مادی است در حالیکه مجرد شدن نفس، تحوّل مادی نیست که محتاج ماده باشد بلکه در حقیقت اتصال نفس به وجود عقل فعّال است که موجودی مفارق و مجرد است.

و عقل محض شد یعنی همان فرآیند استکمال از عقل هیولانی به عقل مستفاد، با عقل فعّال متحد شده و خود عقل فعّال گردیده و باقی به بقاء الهی می‌گردد.<sup>۴۶</sup> حاصل کلام اینکه، نفس ناطقه هنگام حدوث و تعلق به بدن از نحوه‌ی حیات هیولانی و مادی برخوردار است که ارسطو آن را عقل هیولانی و منفعل مینامد. بتعبیر ملاصدرا نفس هنگام حدوث در نهایت مرتبهٔ صور مادی و بدایت صور ادراکی قرار داشته و از آخرین مراحل وجود جسمانی و اولین مراحل وجود روحانی برخوردار می‌باشد.<sup>۴۷</sup>

ملاصدرا اشکال دیگری را نیز بر سخن فلاسفهٔ مشاء وارد میداند و می‌گوید: آنها اعتراف میکنند که نفس فصل اشتقاقی و مقوم ماهیت نوع مرکب از نفس و بدن است، مانند «حساس بودن» برای حیوان و «ناطق بودن» برای انسان، و معتقدند جنس و فصل در مرکبات طبیعی بازاء ماده و صورت آنها است و اینکه فصل مُحصِل ماهیت نوع و مُحصِل وجود جنس آن است. بنابراین، اگر جوهر نفسانی انسان دارای حرکت جوهری و تحول ذاتی نباشد دائماً باید با جسم نامی حساس اتحاد وجودی داشته باشد، زیرا نفس مبدأ فصل نوع انسانی است، یعنی مفهوم

ناطق که از فصول منطقی است و همینطور حساس که مبدأ فصل نوع حیوان است به ازاء نفس حساسی است که از فصول اشتقاقی است که بعینه صور نوعیهٔ اجسام طبیعی است و این صور - مانند ناطقه و فصول اشتقاقی - از آن حیث که فصول هستند (نه از آن حیث که صور هستند) «جسم بما هو جنس»، بر آنها قابل حمل است، اگرچه «بما هو ماده» بر آن قابل حمل نباشد. بنابراین، بر اساس نظر فلاسفهٔ مشاء لازم می‌آید نفس، جسم بما هو جنس باشد در حالیکه آنها معتقدند نفس ناطقه هنگام حدوث و بقاء مجرد است.<sup>۴۸</sup>

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا نظر صحیح و قول حق اینست که نفس انسان هنگام حدوث و تصرفات خود جسمانی بوده و هنگام بقاء و تعقل روحانی است و تصرف آن در اجسام، جسمانی و تعقل آن در ذات خویش و ذات خالق و جاعل خویش روحانی می‌باشد. در این دیدگاه تفاوت نفس انسان با عقول مفارق و طبایع مادی در اینست که عقول مفارق هم بلحاظ ذات روحانی و مجردند و هم بلحاظ فعل اما طبایع مادی هم بلحاظ ذات و هم فعل جسمانی و مادیند. هر یک از جواهر مادی - بر خلاف نفس انسانی - دارای مقام و جایگاهی معلوم و ثابت هستند ولی نفس انسان دارای تطور و تحول در اطوار گوناگون است، به این دلیل که تصرف نفس در بدن، بر خلاف تصرف مفارقات در اجسام، بواسطهٔ ذات نفس می‌باشد و خود نفس بشکل انفعال و استکمال، مباشر تحریکات و ادراکات جزئی است؛ در حالیکه مفارقات بشکل

۴۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۸، ص ۴۵۲.

۴۷. همان، ص ۳۸۵.

۴۸. همان، ص ۴۰۰ - ۳۹۸.

افاضه و ابداع در اجسام تأثیر میگذارند.<sup>۴۹</sup>

## ۵- حل تعارض نظریه حدوث نفس با قدیم بودن نفس

با اینکه ابن سینا و ملاصدرا هر دو نفس را حادث میدانند و نظریه قدم نفس را که منتسب به افلاطون است مردود میدانند اما هر یک بطریقی وجود نفس قبل از آفرینش بدن را پذیرفته‌اند و بنوعی به آن اذعان دارند و تلاش نموده‌اند تعارض آن را رفع نمایند. بعنوان مثال، ابن سینا با اینکه در اغلب آثار خویش از ارسطو و مشائیان تبعیت کرده و نفس را حادث بهمراه حدوث بدن میدانند و وجود آن قبل از خلقت بدن را نفی میکند ولی در برخی از آثار عرفانی و اشراقی خود، همچون قصیده عینیه از قدم نفس و وجود قبل از بدن نفس سخن گفته است. او در آن قصیده نفس انسانی را به کبوتری تشبیه میکند که از عالم علوی به عالم مادی هبوط کرده است و پس از تعلق به بدن جسمانی با آن انس و الفت گرفته و عهد و پیمان الهی را که قبل از خلقت تن مادی با خداوند بسته بود، فراموش میکند.<sup>۵۰</sup> در کتاب اشارات نیز نفس ناطقه را به کبوتری تشبیه کرده است که پس از آفرینش بدن، در آن لانه میکند.<sup>۵۱</sup>

این در حالی است که، همانطور که در قرآن و روایات بیان شده است، تقریباً همه عرفای اسلامی و شاعران عرفانی مسلک به هبوط نفس از عالم قدس به حسیض عالم دنیا اشاره کرده‌اند. بعنوان مثال، حافظ میگوید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم<sup>۵۲</sup>

ملاصدرا نیز در موارد متعددی سخن افلاطون را بگونه‌یی تفسیر نموده است که با حدوث نفس تعارضی نداشته باشد<sup>۵۳</sup>. او در اینباره میگوید یکی از

مشهورترین مسائل مورد اختلاف افلاطون و استادش سقراط با ارسطو و مشائیان، مسئله حدوث و قدم نفس میباشد و ما تلاش میکنیم سخن این دو گروه را بگونه‌یی توجیه کنیم که اختلاف آنها تبدیل به اتفاق نظر شود<sup>۵۴</sup>؛ یعنی هم نظریه حدوث نفس صحیح باشد و هم قدیم بودن نفس محمل درستی پیدا نماید. صدرالمتألهین در توجیه توافق این دو قول و رفع تعارض ظاهری آنها «قدیم بودن» نفس را بگونه‌یی تفسیر کرده است که دیگر آن را نمیتوان نفس نامید زیرا بتعبیر ابن سینا و خود وی، نفس بودن و نفس نامیدن آن بخاطر تعلق به بدن و تدبیر آن است. ملاصدرا بر این باور است که منظور افلاطون و سقراط از قدم نفس، وجود نفوس جزئی و مشخص افراد انسانی قبل از خلقت بدن آنها نیست زیرا چنین چیزی ممکن نیست و دلایلی هم در عدم امکان آن ذکر کرده است بلکه منظور اینست که افراد انسانی قبل از آفرینش مادی، وجودی کلی در ظرف علم الهی داشته و موجود به وجود اسباب و علل عقلی خود میباشند که افلاطون از آن به عالم مثل یاد کرده است<sup>۵۵</sup>. بتعبیر دیگر، نفوس انسانی سه نحوه هستی دارند: هستی قبل از عالم طبیعت، هستی در عالم طبیعت و هستی بعد از عالم طبیعت؛ وجود مثالی نفوس در عالم قبل از طبیعت میباشد<sup>۵۶</sup>.

۴۹. همان، ص ۴۰۳-۴۰۱.

۵۰. ابن سینا، عشر قصاید و اشعار، ص ۱.

۵۱. همو، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۸۶.

۵۲. حافظ، دیوان حافظ، ص ۳۲۷.

۵۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۵، ص ۳۶۹.

۵۴. همان، ج ۸، ص ۳۸۶.

۵۵. همان، ص ۴۰۱.

۵۶. همان، ص ۳۸۶.

ملاصدرا یکی از طرفداران جدی وجود عالم مثال و موجودات مثالی و مفارقات عقلی و مثل افلاطونی است و برای اثبات این ادعا دلایلی ذکر نموده و اشکالات آن را دفع کرده است.<sup>۵۷</sup> او حتی سخن افلاطون را با برخی از آیات الهی همچون «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»<sup>۵۸</sup> تطبیق نموده است.<sup>۵۹</sup>

آنچه مسلم است اینست که ابن سینا و ملاصدرا هر دو تمایلات عرفانی داشته‌اند و تحت تأثیر تعالیم و فرهنگ قرآنی، شأن و جایگاه ویژه‌ی برای آیات و روایات و بیانات عرفانی عارفان اسلامی قائلند و بهمین دلیل با اینکه نفس را حادث میدانستند، از هبوط نفس انسان از عالم قدس سخن گفته‌اند.<sup>۶۰</sup> دلیلی که در توجیه رویکرد دوگانه این دو حکیم میتوان بیان کرد اینست که آنها و رای حیثیت تعلقی و اضافی نفس، حقیقتی جوهری و بالذات برای نفس قائل بوده و معتقدند نفس بواسطه تعلق و اضافه به بدن، نفس نامیده میشود و «نفس بودن» نفس تنها در ارتباط با بدن معنا و مفهوم می‌یابد.<sup>۶۱</sup> بنابراین میتوان دریافت که آنچه از نفس میتواند متصف به حدوث و پیدایش گردد همین حیثیت تعلقی حقیقت نفس میباشد که با حصول استعداد بدن از عالم مفارقات افاضه شده و بمنظور تدبیر و تصرف در بدن به بدن مادی تعلق میگیرد؛ اگرچه هنگام حدوث در پایینترین مرتبه تجرد است و بهمین دلیل به آن عقل منفعل و هیولانی اطلاق کرده‌اند. بهمین معناست که ملاصدرا نفس ناطقه را جسمانی الحدوث میدانند، یعنی در آغاز حدوث و پیدایش، همه کمالات جسمانی را تحصیل نموده و در ابتدای تحصیل کمال عقلی و روحانی قرار میگیرد. او این مرحله را بر آیه‌ی از قرآن تطبیق مینماید؛ «فصرب بینهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة

و ظاهره من قبله العذاب»<sup>۶۲</sup> و معتقد است نفس ناطقه در این مرحله مجمع بحرین جسمانیات و روحانیات است؛ «مرج البحرین یلتقیان»<sup>۶۳</sup> بینهما برزخ لایقیان<sup>۶۴</sup>.

از منظر ملاصدرا همین حیثیت و جنبه تعلقی نفس است که با مرگ زوال میپذیرد، نه حقیقت جوهری غیر مادی که ارتباطی با بدن مادی نداشته بلکه غیر جسمانی و مجرد است<sup>۶۵</sup> و همین حقیقت جوهری غیر مادی است که میتواند از عقل فعال صادر شده باشد و پس از فعلیت یافتن با آن متحد گردد و به جاودانگی و بقاء پس از مرگ نائل شود. منظور از هبوط که در آثار عرفانی از آن سخن گفته‌اند نیز همین حقیقت غیرمادی است<sup>۶۶</sup> و البته مقصود ایشان از هبوط نفس چیزی جز صدور نفس ناطقه از عقل فعال نخواهد بود.

بنابراین از این جهت ابن سینا و ملاصدرا با یکدیگر اختلافی ندارند زیرا آنها آن حقیقت جوهری نفس ناطقه را مجرد میدانند که پس از آمادگی مزاج جسمانی و استعداد یافتن بدن مادی از سوی مبادی عقلی، یعنی عقل فعال به بدن افاضه میگردد؛ البته با این تفاوت که ملاصدرا معتقد است نفس ناطقه هنگام حدوث، یعنی زمان نفخ روح، عقل بالقوه و

۵۷. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۸۹.

۵۸. حجر، ۲۱.

۵۹. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۱۸.

۶۰. همان، ص ۱۰۰۸.

۶۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۱.

۶۲. حدید، ۱۳.

۶۳. رحمن، ۲۰ و ۱۹.

۶۴. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۳۶.

۶۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸،

ص ۴۰۲.

۶۶. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۷۲۲.

هیولانی است<sup>۶۷</sup> که پس از ولادت و بعد از بلوغ و ادراکات اولیه و بدیهیات در سن چهل سالگی به مرحله کمال رسیده و میتواند عقل بالفعل گردد؛ یعنی مجرد آن به کمال خود میرسد<sup>۶۸</sup>. ابن سینا این مراحل را توضیح نداده و میگوید نفس ناطقه از همان ابتدای حدوث مجرد است.

البته ما نباید همچون ملاصدرا این سخن ابن سینا را به این معنا تلقی کنیم که نفس ناطقه در آغاز حدوث، مجردی تام و کامل بوده است، زیرا ابن سینا چنین مقصودی نداشته و در موارد بسیاری از آثار خویش نفس ناطقه را در آغاز بالقوه و هیولانی میداند نه بالفعل. علامه طباطبائی نیز در حاشیه اسفار به این مطلب اشاره کرده است<sup>۶۹</sup>. بنابراین مقصود وی از مجرد نفس ناطقه هنگام حدوث، عقل بالقوه هیولانی و منفعل است نه عقل بالفعل که مجرد تام و کامل است، زیرا عقل یا همان نفس ناطقه و عاقله پس از طی مراحل ادراکات اولیه و بدیهیات و عبور از مرتبه عقل بالملکه به مرحله عقل بالفعل خواهد رسید<sup>۷۰</sup>. حتی برخی از مشائیان همچون اسکندر افرویدی معتقدند اگر انسانی در مرحله عقل هیولانی از دنیا برود به مجرد نرسیده و بقایی نخواهد داشت. البته ابن سینا خود معتقد است عقل بالقوه و هیولانی با زوال بدن نابود نمیشود بلکه همین مقدار از مجرد ابتدایی را برای استمرار و بقاء نفوس سازجه و غیر کامله کافی میداند<sup>۷۱</sup>.

## ۶- تناقضات درونی نظریه جسمانی بودن حدوث نفس

[۱]- با اینکه ملاصدرا در موارد زیادی در آثار خویش، نفس را جسمانی الحدوث و بلکه حادث به عین حدوث بدن دانسته و عقیده خود را بر مبنای

حرکت جوهری و استکمالی بدن مدلل ساخته اما در برخی موارد بگونه‌ی سخن گفته است که با نظریه جسمانی بودن نفس در آغاز آفرینش مغایرت دارد. بعنوان مثال، میگوید بر خلاف تصور اکثر مردم این بدن نیست که حامل نفس است بلکه نفس انسان است که حامل بدن است. بعبارت دیگر، اکثریت مردم تصور میکنند نفس در اثر تحول عناصر و ترکیب طبایع مادی از جسم حاصل میشود و بوسیله تغذیه قوی میگردد و رشد میکند و حال آنکه این چیزی جز توهم آنها نیست، بلکه بالعکس، نفس جسم را بوجود می‌آورد و بدن را میسازد و بواسطه همین بدنی که خود ایجاد میکند توانایی حرکت در جهات مختلف را می‌یابد. نفس همراه بدن و قوا و اعضاء آن است و بدین ترتیب بدن را تدبیر مینماید<sup>۷۲</sup>.

[۲]- ملاصدرا حقیقت نفس را چیزی جز حیثیت اضافی، تعلقی و تدبیری نفس نسبت به بدن نمیداند و بارها اعلام نموده است که نفس دارای دو حیثیت بالذات و بالعرض نیست؛ بعبارت دیگر، نفسیت نفس را بالعرض نمیداند بلکه ذاتی آن میداند<sup>۷۳</sup>. این در حالی است که در موارد دیگر همچون ابن سینا پذیرفته است که نفس دارای دو جنبه مادی و ماورایی است، از آن جهت که متصل به بدن و متصرف در آن و مدبر اعضاء جسمانی است،

۶۷. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۲۶.

۶۸. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۵۸ - ۴۴۰.

۶۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۴۹۳.

۷۰. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳.

۷۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۱۵۲.

۷۲. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۸۰.

۷۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۴۲۸.

مادی و جسمانی است - و از همین حیث نیز نفس را جسمانی الحدوث میداند - و از آن جهت که در ظرف علم الهی و عالم مثل موجود بوده و از عقل فعال و علل مفارق خود صادر میشود، روحانی و ماورایی است. بهمین دلیل، در موارد متعددی از آثار خود تلاش نموده است بین نظریه قدیم بودن و حادث بودن نفس جمع نموده و تعارض ظاهری این دو نظر را به هماهنگی و سازگاری تبدیل نماید.<sup>۷۴</sup>

این سخن ملاصدرا که نفس چیزی جز همین حیثیت اضافی و تدبیری نیست از چند وجه قابل تردید است:

(الف) خود وی در مواردی ذات نفس را غیر از حیثیت اضافی آن دانسته و در پاسخ این اشکال که «اگر نفس حادث باشد نمیتواند دائمی و جاودانه باشد زیرا هر موجود حادثی فسادپذیر بوده و زوال خواهد یافت»، میگوید: نفس انسانی از حیث ذات مجردش غیر حادث و فسادناپذیر بوده اما از این حیث که تحت عنوان پیدایش و حدوث قرار میگیرد موجودی حادث و زوالپذیر است.<sup>۷۵</sup> بر این اساس با مرگ انسان نفس ناظقه نیز باید نابود شود و نمیتواند بقایی داشته باشد زیرا حیثیت اضافی آن از بین رفته است؛ مگر اینکه همچون ابن سینا معتقد باشیم حیثیت تعلقی و اضافی نفس عین ذات نفس نیست و بنابراین با زوال این حیثیت اضافی ذات نفس میتواند به حیات خود ادامه دهد.

(ب) ملاصدرا در موارد متعدد بیان میکند که ذات جوهری نفس دارای نشأتی وجودی است، یعنی دارای وجودی قبل از تعلق به بدن، وجودی همراه با وجود بدن و وجودی پس از انفکاک از بدن است؛ بعبارت دیگر، دارای وجودی قبل از طبیعت، وجودی همراه با طبیعت و وجودی بعد از طبیعت است.<sup>۷۶</sup>

یقیناً این سه نحوه وجود با یکدیگر ارتباط داشته و بلکه یک وجود در چند نشئه وجودی است بنحوی که انقطاع نداشته بلکه پیوستگی و وحدت کامل با هم دارند. بهمین دلیل، برخلاف نظر ملاصدرا، نفسیت نفس نمیتواند عین ذات نفس باشد بلکه امری حادث و عارض بر ذات نفس است که پس از مرگ نیز زائل میشود و ذات نفس به حیات تجردی و برزخی خود ادامه میدهد. بنابراین، ذات نفس که دارای حقیقتی جوهری است قبل از تعلق به بدن بواسطه وجود علل و اسباب مفارق خویش موجود بوده و بقول افلاطون قدیم است و پس از مرگ و بارفع این تعلق باز هم بوجود علت و سبب مفارق خویش، موجود خواهد ماند.

(ج) از خود عبارت و اصطلاح «حیثیت اضافی و تعلقی» نفس میتوان دریافت که ذات نفس باید غیر از حیثیت اضافی آن باشد زیرا تا ذاتی نباشد اضافه آن به بدن معنا و مفهومی نخواهد داشت و روشن است که مفهوم اضافه نیازمند دو طرف مضاف و مضاف الیه است، حتی اگر این اضافه، بتعبیر ملاصدرا از قبیل اضافه صورت به ماده باشد.<sup>۷۷</sup> اما اگر نسبت نفس به بدن نسبت صورت به ماده باشد، از آنجاکه صورت شریک علت تحقق ماده و بدن انسان است و هر علتی تقدم وجودی بر معلول خویش دارد، میتوان نتیجه گرفت که نفس برخلاف آنچه ملاصدرا میگوید نباید حادث به عین حدوث بدن باشد بلکه باید چنانکه ابن سینا گفته حادث مع البدن باشد.

از سوی دیگر، مقصود ملاصدرا از ارائه نظریه

۷۴. همان، ص ۴۱۷.

۷۵. همان، ص ۳۸۸.

۷۶. همان، ص ۴۰۱.

۷۷. همان، ص ۴۳۸.



حرکت جوهری در تبیین حدوث جسمانی نفس، تأثیرگذاری و نقش بدن مادی و جسمانی در پیدایش نفس بوده است. یعنی این بدن مادی است که باید شریک علت پیدایش نفس و حامل قوه نفس باشد<sup>۷۸</sup> و بهمین دلیل لازم است مقدم بر وجود نفس باشد درحالیکه ملاصدرا نفس را مقدم بر بدن دانسته است و حتی میگوید: «نفس حامل بدن است نه بدن حامل نفس»<sup>۷۹</sup>. بدلیل همین تعارض، میتوان پرسید که نفس غیر موجود چگونه میتواند حامل قوه و استعداد پیدایش بدن مادی باشد؟ بویژه که به اعتقاد ملاصدرا همه صور مادی و غیر مادی لحظه بلحظه از مادی و علل مفارق جهان افاضه میشوند.

بنابراین، این ماده و بدن جسمانی است که حامل قوا و استعداد صور فائضه از مادی مفارق است؛ بویژه اینکه ملاصدرا خود معترف است که با زوال بدن مادی، حیثیت اضافی و تدبیری نفس که حادث بود، از بین میرود اما ذات نفس باقی میماند و به حیات برزخی خود ادامه میدهد. در نتیجه، از نظر صدرالمتألهین نیز نفس دارای ذاتی متمایز از حیثیت اضافی آن است که نمیتوان آن را نفس نامید، یعنی وجودی قبل از تعلق به بدن دارد و وجودی پس از قطع تعلق از بدن. بتعبیر دیگر، نفس دارای وجودی قبل از طبیعت، وجودی در طبیعت و وجودی پس از طبیعت است<sup>۸۰</sup>.

با توجه به سخنان دوگانه ملاصدرا در اینباره – اگر نگاه خوشبینانه‌یی به سخنان وی داشته باشیم – باید گفت آنچه ملاصدرا میگوید با سخنان ابن سینا تنافی نداشته بلکه وی تلاش نموده است با تعبیر و زبان جدیدتر و بویژه با کمک گرفتن از مبانی و اصول حکمت متعالیه این مسئله را تبیین نماید. عبارتی دیگر، آنچه ملاصدرا بیان کرده است میتواند بگونه‌یی

تکمیل‌کننده سخنان ابن سینا باشد، زیرا ابن سینا نیز معتقد است زمانی میتوان نفس را نفس نامید که به بدن تعلق گرفته باشد و به تدبیر آن مشغول گردد. بهمین دلیل نفس را ذاتاً مجرد اما بلحاظ فعل مادی و جسمانی میداند، یعنی نفس را قبل از تعلق به بدن نفس نمیشمارد بلکه معتقد است با حدوث بدن ذات نفس بوسیله عقل فعال ایجاد شده و به بدن مادی افاضه میگردد و هر چند دارای ذاتی غیر مادی است لکن در حد عقل هیولانی و بالقوه میباشد نه مجرد کامل و عقل بالفعل<sup>۸۱</sup>.

[۳] – ملاصدرا در اکثر آثار خویش مدعی است مبتکر نظریه جدیدی در حدوث و پیدایش نفس (نظریه جسمانیة الحدوث) است و دلایل متعددی نیز در اثبات مدعای خویش ارائه نموده است اما در موارد متعدد دیگر تلاش نموده است دیدگاه‌های سینوی و مشائی درباره نفس را حفظ کند. بعنوان مثال، با اینکه معتقد است نفس جسمانی الحدوث است اما معتقد است انسان دارای قوه‌یی است که کلیات را ادراک میکند و این قوه را هیولانی دانسته و عقل بالقوه و نفس ناطقه مینامد؛ بنظریه نفس ناطقه در همه انسانها، چه طفل باشند یا بالغ، بیمار باشند یا تندرست، وجود دارد.

از این عبارت و عبارات دیگری از ابن قییل، میتوان نتیجه گرفت که ملاصدرا نیز همچون ابن سینا جنبه‌یی یا بخشی از نفس را که ناطقه و عقل بالقوه مینامند، مجرد و غیر مادی میداند و البته تأکید میکند که این بخش در ابتدای وجود، روحانی و ماورایی و آغاز

۷۸. همان، ص ۴۵۲.

۷۹. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۸۰.

۸۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۴۴۳.

۸۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۳.

■ از دیدگاه ملاصدرا نظر صحیح و قول حق اینست که نفس انسان هنگام حدوث و تصرفات خود جسمانی بوده و هنگام بقاء و تعقل روحانی است و تصرف آن در اجسام، جسمانی و تعقل آن در ذات خویش و ذات خالق و جاعل خویش روحانی میباشد.

حیات غیر مادی و تجردی است. او دلائلی نیز برای اثبات تجرد نفس ناطقه<sup>۸۲</sup> و تجرد عقل بالقوه و هیولانی ذکر کرده است<sup>۸۳</sup>.

[۴] - علیرغم اینکه ملاصدرا در موارد متعددی نظریه روحانی بودن نفس هنگام حدوث را به ابن سینا نسبت داده است، در برخی از آثار خویش میگوید: مشائیان، از جمله شیخ الرئیس عقل هیولانی را مجرد و مفارق الذات نمیدانند بنابراین عقل هیولانی از منظر آنها نمیتواند مُدرک ذات خویش باشد<sup>۸۴</sup>. با توجه به این اعتراف ملاصدرا مقصود ابن سینا از تجرد نفس هنگام حدوث، تجرد تامّ و تمام نبوده بلکه منظور اینست که نفس هنگام حدوث در مرتبه عقل هیولانی است و میتواند در این مرتبه ذات خویش را ادراک کند و بهمین اندازه از تجرد برخوردار بوده و از جسم و جسمانیات فاصله دارد.

## ۷- انتساب قول روحانی بودن پیدایش نفس ناطقه به ابن سینا

ملاصدرا نظریه روحانی بودن حدوث نفس را به ابن سینا نسبت داده است و بر همین اساس بر وی خرده میگیرد. استاد حسن زاده آملی نیز در عین نهم از کتاب سرح العیون فی شرح العیون این نظریه را به شیخ الرئیس نسبت داده و شواهدی از آثار ابن سینا

و دیگران در اینباره احصاء نموده‌اند. از جمله این شواهد عبارتند از:

۱- در عبارتی از شیخ الرئیس در آخر نمط دوم اشارات و تنبیهات آمده است: «انظر الی حکمة الصانع بدء فخلق اصولاً، ثم خلق منها امزجة شتی و اعد کل مزاج لنوع، و جعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لایخرج الانواع عن الکمال، و جعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوکره نفسه الناطقه»<sup>۸۵</sup>.

خواجه نصیر در شرح این عبارات مینویسد: ابن سینا با عبارت «لتستوکره» اشاره لطیفی به مجرد بودن نفس کرده است زیرا نسبت نفس به مزاج بدن را به نسبت پرنده به لانه‌اش تشبیه کرده است<sup>۸۶</sup>.

اما باید توجه داشت که بیشترین چیزی که میتوان از این بیان استعاری ابن سینا و شرح و توضیح خواجه دریافت اینست که نفس موجودی مجرد است اما اینکه هنگام حدوث مجرد بوده یا خیر؟ یا اینکه آیا مراد شیخ از تجرد، تجرد بالفعل و کامل بوده یا نه؟ از این عبارت قابل استنتاج نیست. بعلاوه شیخ در موارد متعددی از تحول مرحله‌یی و استکمالی نفس ناطقه سخن گفته است. بعنوان مثال، مینویسد «وجود از عالم اشرف شروع به تنزل کرده و تا انتهای عالم وجود که هیولی و ماده است رسیده و آنگاه شروع به صعود و بازگشت از پایینترین مرتبه‌ی وجود تا عالیترین و شریفترین مرتبه نموده تا به مرتبه نفس ناطقه و عقل مستفاد میرسد»<sup>۸۷</sup>.

۸۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۳۰۹.

۸۳. همان، ج ۳، ص ۴۷۰.

۸۴. همان، ج ۳، ص ۴۷۴.

۸۵. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۲۸۶.

۸۶. همانجا.

۸۷. همان، ج ۳، ص ۲۶۳.

از این عبارت میتوان دریافت که شیخ نیز معتقد بوده است نفس ناطقه از ابتدای خلقت مجرد بالفعل و کامل نبوده بلکه برای رسیدن به تجرد بالفعل باید مراحل و مراتبی را طی نماید. ملاصدرا نیز در عبارتی نظر شیخ رئیس را اینگونه بیان نموده است که نفس ناطقه هنگامیکه قلب و مغز در جنین شکل گرفت و کامل شد به بدن تعلق میگیرد و قبل از این مرحله نفس نباتی و حیوانی به بدن تعلق داشته‌اند. در این مرحله فقط نفس نطقی غیر مادی است که هر چند عاقله نبوده بلکه همچون عقل انسانی مست یا مصروع است اما بعد از ولادت اندک اندک تکمیل شده و بالفعل میگردد.<sup>۸۸</sup> منظور اینست که از نظر شیخ نفس ناطقه هنگام حدوث و تعلق به بدن در حد عقل بالقوه و هیولانی بوده و پس از ولادت بتدریج بالفعل و کامل میگردد.

۲- شاهد دیگر عبارتی است در آخر فصل پنجم از مقاله نهم کتاب الهیات شفا، آنجا که میگوید:

و مما لا نشک فیہ ان ههنا عقولاً بسیطة مفارقة، تحدث مع حدوث ابدان الناس، و لا تفسد بل تبقى. و قد تبین ذلک فی العلوم الطبيعية، و لیست صادرة عن العلة الاولى، لانها کثیرة مع وحدة النوع، و لانها حادثة فهی اذن معلولات الاولى بتوسط.<sup>۸۹</sup>

در این عبارات بوضوح بیان شده است که همراه با حدوث بدن انسانها، عقولی بسیط و مجرد با واسطه از مبادی و علل نخستین نظام هستی حادث میگردد. بدیهی است که مراد شیخ از عقول، نفوس ناطقه انسانها است اما اینکه آیا این عقول یا نفوس، مجرد تام و بالفعل هستند یا خیر، از این عبارات قابل استفاده نیست و بلکه بعکس قرائن و شواهد زیادی در آثار شیخ وجود دارد که مراد وی از عقول در این عبارات عقول بالقوه و هیولانی است که برای بالفعل شدن و

رسیدن به تجرد تام و اتصال به عقل فعال مسیر زیادی را باید طی نمایند.<sup>۹۰</sup> بیان خود ملاصدرا، این عقول بالقوه و هیولانی یا همان نفوس ناطقه، هنگام حدوث در آخرین حد و مرتبه کمال جسمانی و آغاز حیات روحانی هستند<sup>۹۱</sup> و نمیتوانند کاملاً جسمانی باشند زیرا موجود کاملاً جسمانی نمیتواند حتی بالقوه مُدرک معقولات باشد بلکه باید قابلیت ادراک معقولات را داشته باشد.<sup>۹۲</sup> او همین مقدار از ادراک و شعور به ذات را دال بر نحوه‌ی از تجرد میدانند.

باید توجه داشت که اطلاق عقل بالقوه، منفعل و هیولانی به نفوس ناطقه از سوی هر دو حکیم به این دلیل است که این نفوس هنگام حدوث هیچ معقولی را ادراک نکرده‌اند ولی از آنجا که از سوی مبادی اولی که مجرد و مفارق از ماده هستند صدور یافته‌اند و هر معلولی با علت خویش سنخیت وجودی دارد، نمیتوانند جسمانی محض باشند<sup>۹۳</sup>؛ علاوه بر اینکه صدرالمتألهین، خود در توجیه نظریه قدم نفس افلاطون اظهار نموده است که نفس دارای ذاتی غیر جسمانی و قدیم است که در ظرف علم الهی و عالم مثل موجود بوده و هنگام حدوث بدن انسانها بوسیله عقل فعال به آن بدنها افاضه میشود، هر چند بلحاظ تعلق یافتن به بدن مادی و اشتغال به تدبیر بدن جسمانی و تصرف در آن، مادی و حادث است.<sup>۹۴</sup>

۸۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۱۷۲-۱۷۰.

۸۹. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفا، ص ۴۴۱.

۹۰. همو، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳.

۹۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۶۶.

۹۲. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۳۹۵.

۹۳. همان، ص ۱۴۲.

۹۴. همان، ص ۴۰۱.

بنابراین درباره انتساب این نظریه به ابن سینا میتوان گفت درست است که شیخ رئیس معتقد است نفس در آغاز پیدایش موجودی بسیط، مفارق و قائم به ذات است اما هیچگاه مراد وی از بسیط بودن ذات نفس ناطقه، مجرد بالفعل و تام و تمام نبوده بلکه با بررسی آثار او میتوان دریافت که منظور او از مجرد نفس ناطقه در زمان حدوث، مجرد در حد عقل هیولانی و بالقوه است که در واقع همان چیزی است که ملاصدرا مبتنی بر اصول حکمت متعالیه با بیانی دیگر ارائه نموده است.

#### ۸ - معنای نظریه جسمانیة الحدوث ملاصدرا

ممکن است برخی تصور کنند مقصود ملاصدرا از جسمانی بودن نفس در زمان حدوث اینست که نفس در آغاز آفرینش موجودی کاملاً جسمانی و همچون سایر اجسام دارای ویژگیهای جسم است. مسلماً این تصور اشتباه است؛ خود او در اینباره توضیح داده است که منظور از جسمانی بودن نفس اینست که نفس هنگام حدوث تعلق به بدن مادی دارد و اساساً نفس بودن آن بهمین دلیل است که در بدن مادی تصرف داشته و به تدبیر آن میپردازد. ملاصدرا نیز همچون ابن سینا تصریح دارد که نفس ناطقه هنگام حدوث، عقلی هیولانی است و مسلماً عقل از سنخ موجودات غیر مادی است، هرچند در آغاز خلقتش عاری از هرگونه فعلیت و صور معقولات بوده و همچون ماده و هیولای اولی خالی از هر نوع صورتی است. بخاطر همین مشابهت با هیولای اولی است که به آن عقل هیولانی اطلاق شده است.

یکی از ویژگیهای عقل هیولانی که آن را از جسم و جسمانیات متمایز میکند اینست که میتواند صور کلی ماهیات را از مواد آنها انتزاع و مجرد نماید. نفس ناطقه نیز دارای چنین خصوصیتی است و بنابراین نمیتواند جسم یا جسمانی باشد. ملاصدرا به این

مطلب تصریح نموده است:

ان فی الانسان قوة روحانية تجرّد صورة الماهية الكلية عن المواد و قشورها كما تجرّد القوة الغذائية من الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها.... و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمانية لا تفعل شيئاً الاً بمشاركة الوضع كما علمت.<sup>۹۵</sup>

ان كل صفة او صورة حصلت في الجسم بسبب فاذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببية من غير ان يكون مكثفة بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم. و من شأن النفس في الصور العقلية ان قد تصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكثفة بذاتها في استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان تكون جرمية فهي روحانية.<sup>۹۶</sup>

او نفس را از سنخ موجودات روحانی دانسته که با جوهر قدسی (عقل فعال) ارتباط وجودی دارد، زیرا از نظر وی نفس از طریق عقل فعال به بدن انسان افزوده میگردد.

و ايضاً ان كل جوهر مادی لا يمكن ان يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، و العلوم كلها لا تجتمع في دفتر واحد اما النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنائع تترى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة، فلتنزع عنها دفتر روحانی و لوح ملكوتي لا يتراكم في الهيولى الجسمانية... لانها روحانية السنخ متعلقة الوجود بجوهر قدسی تختزن فيه صورها الكمالية... و اما الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك.<sup>۹۷</sup>

۹۵. همو، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۲۵۰.

۹۶. همان، ص ۲۵۶.

۹۷. همانجا.

يجب عليكم ان تعلم ان النفس التي هي صورة الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء، اذ قد مرّ ان العقل المنفعل آخر المعانى الجسمانية و اول المعانى الروحانية، فالانسان صراط ممدود بين العالمين، فهو بسيط بروحه، مركب بجسمه، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضية، ونفسه اولى مراتب النفوس العالية.<sup>98</sup>

xxx

با توجه به مطالب فوق دانستيم که منظور ملاصدرا از حدوث جسمانى نفس چيست، اما چرا و بر اساس کدام ذهنيت به نظريه حدوث مجرد و روحانى نفس ابن سينا اعتراض نموده است<sup>99</sup>. منشأ اين اشکالات اينست که بزعم ملاصدرا ابن سينا نفس را هنگام حدوث مجرد کامل و عقل بالفعل دانسته است حال آنکه ابن سينا معتقد است نفس ناطقه هنگام حدوث عقل بالقوه و هيولانى است، به اين معنا که نفس از سنخ عقول است<sup>100</sup> و بهمين دليل ذاتاً از نحوه يي مجرد برخوردار است. ولى اين بمعناى مجرد کامل و بالفعل نيست بلکه مراد اولين مرتبه يي مجرد و در حدّ عقل هيولانى و بالقوه است زيرا عقل بالفعل و مجرد کامل به موجودى اطلاق ميشود که تمام معقولات را تعقل کرده و با عقل فعال اتحاد کامل يافته باشد و قطعاً چنين چيزى مورد نظر ابن سينا نبوده است، اين مطلب را هر کسى که آثار شيخ را منصفانه و کامل مطالعه کرده باشد تأييد خواهد کرد.

## ۹- نتیجه گیری

با بررسی نظريه ابن سينا و ملاصدرا درباره حدوث روحانى يا جسمانى نفس و بويژه بررسی فرآيند استکمالى عقل بالقوه و منفعل و اتحاد آن با عقل فعال در آراء ايشان، ميتوان گفت ادعاى ملاصدرا در ابتکار نظريه جديد حدوث جسمانى بيشتر يک تغيير در

اصطلاح و تعبير است تا ارائه يک نظريه جديد، زيرا مقصود وى از حدوث جسمانى نفس اينست که نفس هنگام خلقت در نهايت مراتب جسمانيت و آغاز حيات روحانى و غير مادى قرار دارد. اصطلاح عقل بالقوه و هيولانى يا عقل منفعل که بکار برده است بر همين مرتبه از وجود نفس دلالت دارد.

بعبارت ديگر، مقصود ملاصدرا از اينکه نفس ناطقه انسان هنگام حدوث مجمع بحرين و برزخ عالم جسمانيت و عالم روحانيت و مجردات است يقيناً اين نيست که نفس در آغاز خلقت از سنخ جسم و جسمانيت است بلکه مراد اينست که نفس در ابتداى پيدائش، موجودى روحانى و ملکوتى است؛ با اين تفاوت که بر خلاف ساير موجودات ملکوتى و روحانى، نفس ناطقه به بدن مادى تعلق داشته و با بدن مادى و جسمانى ارتباط وجودى و تدبيرى دارد. معناى جسمانى الحدوث بودن نفس نيز همين است.

ابن سينا نيز اگر چه ادعا ميكند که نفس ناطقه هنگام حدوث مجرد و غير مادى است اما معتقد است نفس در آغاز پيدائش در مرتبه عقل منفعل و هيولانى بوده و پس از ادراك معقولات اولى و ثانوى مراتب استکمال را طى کرده و با عقل فعال اتحاد مى يابد. اين سخن ابن سينا همان است که ملاصدرا در اينباره معتقد است. بنابر اين مقصود ابن سينا از مجرد نفس ناطقه هنگام حدوث، مجرد نهايى و تام نيست، زيرا او نيز معتقد است نفس ناطقه قبل از خروج از مرتبه عقل بالقوه و هيولانى ن ميتواند مجرد کامل داشته باشد وگرنه ديگر سخن از استکمال و طى مراتب کمال نفس ناطقه از مرحله عقل بالقوه به عقل مستفاد ممکن نخواهد

۹۸. همان، ص ۲۶۶.

۹۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۳،

ص ۴۷۵.

۱۰۰. ابن سينا، الالهيات من کتاب الشفا، ص ۴۴۱.



بود. بعلاوه بنظر ابن‌سینا سایر قوای نفس انسان – همچون قوه ادراک حسی، خیالی و وهمی – قبل از اینکه نفس ناطقه مراحل استکمالی را طی نموده و از مرحله عقل بالقوه خارج شده و به مرتبه عقل مستفاد برسد، دارای تجرد نبوده بلکه جسمانی و مادی می‌باشد. بنابراین جسمانی بودن نفس انسانی بیشتر با دیدگاه ابن‌سینا هماهنگی دارد تا دیدگاه ملاصدرا که سایر قوای نفس همچون ادراک حسی و خیالی را مجرد میدانند؛ اگر چه دیدگاه ملاصدرا در اینباره با توجه به کاربرد نظریه حرکت جوهری در تبیین این مسئله، از دیدگاه و بیان ابن‌سینا روش‌تر و کامل‌تر ارائه شده است.

همچنین درست است که ابن‌سینا نفس را در آغاز پیدایش موجودی بسیط، مفارق و قائم بذات دانسته است اما با توجه به قرائن و شواهد موجود در آثار وی باید اذعان کرد که مقصود او از بسیط بودن نفس، تجرد بالفعل و کامل نبوده بلکه منظور تجرد در حد عقل هیولانی و بالقوه است که با مقصود ملاصدرا از جسمانی الحدوث بودن نفس تفاوت چندانی، جز اختلاف در تعابیر و اصطلاحات ندارد.

### منابع

قرآن کریم.

- ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ، الالهیات من کتاب الشفاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ، النفس من کتاب الشفاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ، عشر قصاید و اشعار (ضمن منطق المشرقین)، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- ، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران،

خوارزمی، ۱۳۸۰.

برخواه، انسیه، «گزارشی از استدلال ابن‌کمون در باره ازلیت و قدم نفس»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۱۴، آبان ۱۳۸۷.

تبعه یزدی، مختار، «بررسی نظریه فیلسوفان درباره حدوث یا قدم نفس»، خردنامه صدرا، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۱.

حافظ، دیوان حافظ، قم، معارف، ۱۳۹۰.

داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.

سبزواری، ملاحادی، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

طاهری، اسحاق، نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد یکم یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵.

کلینی، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه بینا، ۱۴۰۴ق.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۲: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۵: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶: تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸: تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الشواهد الربوبیه فی المناہج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.

-----، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

-----، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.