

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۴ - ۱۶۳

جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا

محمداسلم رئیسی^۱

مرتضی کشاورز^۲

محمدعلی اخگر^۳

چکیده

در این تحقیق با بررسی آراء ابن‌سینا و ملاصدرا نقش عمل در استكمال عقل نظری در دو مکتب عمده فلسفه اسلامی یعنی حکمت مشاء و متعالیه توجه شده است. اهمیت این موضوع به سبب تبیین ارتباط میان علم و عمل در آراء ابن‌سینا و سیر تکامل این بحث از فلسفه مشاء به حکمت متعالیه است. این مهم ضمن مباحث مابعدالطبیعی و اخلاقی در ارتباط با شکاف نظر و عمل مطرح است. هدف تحقیق بررسی ارتباط عقل عملی - امور جزئی نظیر اخلاق و شریعت - و سعادت دنیوی انسان و همراستایی آن با کمال عقل نظری است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که نزد ابن‌سینا استكمال قوه عقل انسانی از هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابل دریافت و اتحاد با صور کلی شود که استكمال عقل نظری است. این نظریه در آراء ملاصدرا، از این رو که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند، در مراتب عقل بالقوه تا مستفاد نیز ساری است یعنی رابطه ای دوسویه میان نظر و عمل در مراتب نفس در عالم جسمانی، مثالی و عقلانی هست. تبیین نظرات ابن‌سینا و ملاصدرا در حوزه فلسفه اسلامی نوع تکامل و رویکرد این نظریه را با وضوح بیشتری نمایان می‌کند که در این تحقیق بر اساس روش گفتگو میان آراء ایشان تحلیل می‌شود.

واژگان کلیدی

عقل نظری، عقل عملی، کمال انسان، عقل فعال، ابن‌سینا، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: aslam5259738@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف، واحد ارسنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، ارسنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mo.Keshavarz@iau.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

Email: Mohamad.akhgar@iau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۳/۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۵

طرح مسأله

تأثیر عمل بر عقل نظری هر چند مرتبط با نفس انسان و در علم النفس مطرح می‌شود اما مبحثی مابعدالطبیعی است که میان نظام وجودشناختی و معرفت‌شناختی ایجاد رابطه می‌کند. در فلسفه اسلامی از این رو که معرفت فارغ از هستی و حق نیست، سبب شده که فیلسوفان اسلامی نقش مهمی برای عمل به عنوان عاملی تأثیرگذار در بحث استکمال عقل نظری قائل شوند. با این رویکرد که استکمال عقل نظری و سعادت انسان بر اساس مبادی دینی و کلامی اسلامی و جایگاه شریعت در آن تبیین شده است. عمل در نگرش ابن‌سینا چیزی است که حتما دارای علت یا فاعل است و به نحوی از انحاء علیت و فاعلیت است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۳-۹۴) از مشخصه‌های مهم عمل نیز این است که عامل همیشه علم به عمل و اینکه از سوی او این فعل صادر می‌شود را دارد. یعنی اگر فاعل به فعل و عمل خود علم نداشته باشد، نمی‌توان آن فعل را عمل او دانست زیرا آنچه که بدون علم به آن صادر شود، در آن عنصر غایت و هدف وجود ندارد و صرفاً یک انفعال و تغییر است. (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۳۲۸) در نگرش مشائی علم و عمل در تقابل با یکدیگر نیستند و رابطه عموم و خصوص من وجه میان آنها برقرار است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۲: ۳۵۲) در نظر ابن‌سینا حکمت نظری و عملی در حیطة عقل یا قوه نظری است. ابن‌سینا کمال نفس انسانی را در کمال عقلی از طریق تکامل عقل نظری و وصول به عقل مستفاد می‌داند. یعنی علم مقدمه عمل است و در قوای نفسانی تأثیر می‌گذارد و سپس قوه محرکه که در بدن قرار دارد فعل انجام می‌دهد، بر این اساس انسان با توجه به عقل نظری و عملی در افعال اختیاری خود بر اساس تعقل و اندیشه در امور جزئی بر اساس آراء کلی و مقدمات اولیه افعالی را انجام می‌دهد. ابن‌سینا اما در آثار دیگر خود نظیر اشارات، تعلیقات و رسائل کوتاه خود به نقش اعمال عبادی و شریعی در استکمال عقل نظری نیز توجه داشته است در این نگرش ارتباط و پیوستگی بین علم و عمل باعث تأثیر آن در سعادت اخروی شده و عمل زمینه ساز علم که سعادت آفرین است، می‌شود و فی‌نفسه در سعادت موثر است. ابن‌سینا در فصل سوم از نمط نهم اشارات به موضوع تأثیر عبادات و ریاضات که شکلی

عملی دارند در استكمال عقل نظری پرداخته است. ملاصدرا این موضوع ابن سینا را توسیع داده است و نقش عمل در استكمال عقل نظری را به طور جدی مطرح کرده است. اعمالی که ملاصدرا در دستیابی به کمال نهایی انسان از آنها سخن گفته است عبارت‌اند از: تنبیه، اراده، ریاضت‌های شرعی، علوم و معارف الهی، توجه به خداوند و قطع توجه از غیر، عشق و محبت الهی، ذکر و تفکر. در میان این عوامل بحث ریاضت‌های شرعی و ذکر جزو اعمالی محسوب می‌شوند که بواسطه آن عقل نظری به کمال می‌رسد. ملاصدرا در ارتباط مراتب استكمال در عقل نظری و عملی نظریه خود را در راستای کمال نفس از طریق حرکت جوهری است؛ بنابراین این موضوع برای اثبات تأثیر عمل (اخلاقی) در پدید آمدن صورت جسمانی آن در عالم قیامت است. طه آگاه (۱۳۹۴)، اسفهلان (۱۳۹۷) و خراشادی زاده (۱۳۸۹) به موضوع تأثیر عقل نظری بر عقل عملی نزد ابن سینا پرداخته‌اند اما نوآوری این تحقیق توجه به تأثیر عملی در استكمال عقل نظری است و اینکه به امکان گفتگو میان این دو فیلسوف در پی یافتن پاسخی بر این مسئله است. اینکه سیر تحول نظریه تأثیر عمل بر استكمال عقل نظری در آرای ابن سینا و ملاصدرا چگونه تبیین شده است؟

۱. نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد ابن سینا

۱-۱. عقل نظری و عملی نزد ابن سینا

به نظر ابن سینا تفاوت میان مدرکات عملی و نظری تفاوت ماهوی نیست و تفاوت عقل عملی و نظری تفاوت اعتیاری است و در حقیقت یک قوه است که گاهی عقل عملی و گاهی نیز عقل نظری به آن اطلاق می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۱) ابن سینا عقل عملی را مدرک احکام جزئی که از احکام کلی استنباط شده است و مربوط به حکمت عملی می‌داند. در مقابل عقل نظری را مدرک تمامی احکام کلی و نیز مدرک احکام جزئی مربوط به حکمت نظری می‌داند. بنابراین هر آن اموری که مرتبط به حکمت عملی است از مدرکات عقل عملی نیست بلکه فقط احکام جزئی مربوط به حکمت عملی است که توسط عقل عملی درک می‌شود، احکام کلی آن از مدرکات عقل نظری است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۳) بنابراین تفاوت عقل نظری و عملی تفاوت اعتباری است چه اینکه از اقسام چهارگانه کلیات مربوط به نظر و عمل و جزئیات مربوط به

نظر و عمل فقط قسم آخر از مدرکات عقل عملی است و به این دلیل که جزئیات مربوط به عمل از عقل نظری استنباط می‌شود تفاوت ماهوی با ادراکات نظری ندارد و از این رو تفاوت اعتباری است.

ابن سینا عقل نظری را قوه‌ای از نفس ناطقه می‌داند که بدون کمک گرفتن از آلات بدنی، صور کلی مجرد از ماده در آن منطبع می‌شود و با توحید و تکثیر و تحلیل این صور نتایجی در مطالب علمی و نظری تحصیل می‌کند. هنگامی که این صور بالذات مجرد نباشد، عقل نظری به تجرید آن از علائق مادی می‌پردازد اما اگر مجرد از ماده باشد آنها را چنان که هست می‌پذیرد. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۵)

ابن سینا در کتاب طبیعیات شفا تعریفی از عقل عملی بدست داده است که چنین است: «کار این عقل، قبیح و جمیل و مباح است و مبادی آن مشهورات و مقبولات و مضمونات و تجربیات واهی و سستی است که از مضمونان حاصل می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۵) ابن سینا درباره پیدایش اخلاق از عقل عملی بیان می‌دارد: «قوه عملیه برای علاقه‌ای است که بر سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد که عبارت از بدن است، می‌باشد» (همان) به نظر ابن سینا عقل عملی آن است که اخلاق از آن پدید می‌آید و استنباط صناعات بر عهده اوست و هر گاه که عقل عملی بر قوای شهوانی و غضبیه و دیگر قوای بدنی مستولی باشد از آن اخلاق نیکو پدید می‌آید و هر گاه عقل عملی مقهور شهوت و غضب شود از آن اخلاق بد می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۰)

به نظر ابن سینا علوم از عقل نظری و اخلاق از عقل عملی پدید می‌آیند: «اما قوه نظریه قوه‌ای است که برای علاقه به جنبه‌ای که روی نفس است می‌باشد و به توسط این نیرو از مافوق خود مستفیض شده منفعل می‌گردد و صورتی را قبول می‌کند. پس برای نفس دو وجه است یکی تن و واجب است که با این وجه هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند. و دیگری به مبادی عالی و واجب است که با این وجه از آنها دایم القبول و دایم التاثر باشد. اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه به تن پیدا می‌شود و علوم از جهت وجه علوی» (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۲۷-۱۲۸)

۲-۱. وابستگی سعادت به استكمال عقل عملی

علیرغم برتری و ریاستی که عقل نظری بر سایر قوای انسان دارد حصول سعادت را نمی‌توان تنها در سایه تکامل عقل نظری دانست. اگر کمال و سعادت را تنها به واسطه تکامل عقل نظری و کسب مفاهیم عقلی و فلسفی بدانیم و به عبارت دیگر کمال انسان تنها در سایه سار علم و دانش تأمین شود، مسأله بسیار ساده و پیش پا افتاده به نظر می‌رسد و ابن سینا نیز به خوبی به این امر واقف است. چرا که تصریح می‌کند که سعادت حقیقی نفس حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جزء عملی آن (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۶۹۲) و در اینجاست که می‌توان تبیین دقیق‌تری تأثیر عمل در استكمال عقل نظری در فلسفه ابن سینا جستجو کرد. در حقیقت در اینجاست که باید بررسی نمود که رابطه عالم فوق القمر (مجردات عقلی) و عالم تحت القمر (عالم طبیعت و ماده) چه کیفیتی دارد و چگونه است که طبیعت و ماده می‌تواند به ماوراء طبیعت و مجرد ارتقا یابد.

نفس موجود مجرد کاملی نیست که یکسره معطوف به عوالم معقول و مجرد باشد بلکه به واسطه علاقه ذاتی که در نهادش قرار داده شده رو به سوی بدن داشته و آن را تدبیر می‌کند. بدین لحاظ یک موجود زمینی است و باید با زحمت و تلاش به سوی آسمان عروج کند و سعادت نهایی خویش را در آغوش کشد. این مجاهدت و تلاش بدین خاطر است که قوای حیوانی نفس (شهوت، غضب و وهم) که معطوف به عالم طبیعت اند بر طبق گزینه عمل می‌کنند و مهار و کنترلی در ذاتشان قرار داده نشده تا از حد درست و صحیح خارج نشوند و اسباب شقاوت و هلاک انسان را فراهم نیاورند. عقل عملی آن قوه‌ای از نفس ناطقه است که وظیفه اش تدبیر این قوا و قرار دادن آن‌ها در مسیر درست است به گونه‌ای که زمینه برای فعالیت عقل نظری فراهم شده و بتواند جنبه قابل‌خود را به فعلیت درآورد یعنی علوم و حقایق معقول را از مبادی عالیه دریافت کند. بنابراین امر کمال انسانی یک مسأله این سوئی و این جهانی است نه دیدگاهی که انسان را نفس مجردی می‌انگارد که هم جنس عالم ملکوت و مشتاق بدانها است و آن گاه تمام جنبه‌های مادی و بدنی و طبیعی انسان را ذیل آن قرار دهد. ابن سینا بر نیازمندی ذاتی نفس به بدن و ارتباط و علاقه ذاتی نفس با بدن مادی اش تأکید می‌کند و آن را سبب پیدایش و حدوث نفس از مبادی

عالیه هستی می‌داند. با این حال دیدگاه ابن‌سینا بر تجرد و ذات عقلانی نفس تأکید کرده و سعادت نهایی نفس را سعادت عقلی و در گرو دریافت معقول عالم وجود و تشبه به ذوات معقول عالم می‌داند. اما آنچه در فلسفه ابن‌سینا اهمیت دارد این است که بررسی شود که وی چگونه ربطی میان عقل نظری و عمل برقرار می‌کند. ابن‌سینا از آغاز نفس را مجرد ناقصی که واجد قوه است معرفی می‌کند که به دنبال کسب کمال است. نفس به بدن مادی تعلق می‌گیرد و به عالم طبیعت و اجسام هبوط می‌کند تا استکمال یابد و سعادت را از این راه به دست آورد و بنابراین نمی‌توان فلسفه ابن‌سینا را یک فلسفه تنزیهی و زهدمآبانه قلمداد نمود. نفس ناطقه ناگزیر از عمل و درگیری با مسائل زندگی است و کمالش نیز از این راه به دست می‌آید. این استکمال در دو جنبه است. از جنبه نظری متوجه عوالم بالا است و قابل و پذیرنده است و جنبه عملی که متوجه تدبیر بدن است و قوای نفس حیوانی و نباتی را تدبیر می‌کند و در جامعه و با هموعانش مشارکت و زندگی جمعی دارد عقل عملی نام دارد. نتیجه فعلیت عقل نظری تولد علوم و ادراک حقایق است. و نتیجه فعالیت عقل عملی اخلاق است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۸۷)

بنابراین در حصول سعادت نمی‌توان تنها به عقل نظری و پرورش آن همت گذاشت بلکه سعادت حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جزء عملی نفس و این امر در حیطه اخلاق قرار دارد. اخلاق جمع خُلق است و خُلق عبارت است از ملکه‌ای که برای نفس حاصل می‌شود و در نتیجه آن افعال به سهولت و بدون ترویی و تفکر از نفس صادر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۹۳). نتیجه اعمال و افعال ما حصول یک سری ملکات برای نفس است و ملکه حالت راسخی است در نفس که بعد از مرگ و فنای بدن نیز باقی می‌ماند چرا که منتقش در نفس شده و باقی به بقای نفس است. کمال عقل عملی دستیابی به ملکه «توسط» است؛ یعنی عقل دارای چنان قدرت و هیأت استیلابی گردد که در هر فعل و عمل آنچه را که در حد اعتدال قرار گرفته و به دور از افراط و تفریط است انجام می‌دهد و این حالت را برای نفس حصول هیأت استیلابی می‌نامند. بنابراین باید گفت سعادت نفس در کمال مخصوص به ذات خویش و از جهتی که مخصوص به ذاتش است این است که عالمی عقلی گردد و سعادتش از جهت علاقه‌ای که میان نفس و بدن هست

به این است که دارای هیأت استیلابی گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). این حالت با مجاهده و کوشش به دست می‌آید چرا که مقتضای قوای حیوانی افراط و تفریط است و باید با کوشش و مجاهده آن‌ها را به راه راست و مستقیم آورد و بنابراین ملکه توسط که ابن سینا می‌گوید هم شامل حصول ملکه استیلابی برای عقل عملی است و هم شامل حصول ملکه اذعان و انفعال برای قوای حیوانی نفس.

۳-۱. فلسفه عبادت و منافع آن در استکمال عقل نظری

به نظر ابن سینا نفس جز با رد و تخلیه این اشتغال به بدن نمی‌توان درک اتصال نماید و چون فراغ از بدن در حال حیات میسر نیست اتصال تام به عقل فعال نیز در این حال حاصل نمی‌شود. اما بعد از فنای بدن و زوال موانع جسمانی اتصال تام به عقل فعال و درک جمال عقلی لذت سرمدی فراهم می‌آید. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳: ۱۹۴)

به نظر ابن سینا با ارتباط عقل فعال با قوه متخیله انسان به معقولات کلی دست می‌یابد. از نظر ابن سینا تصرف نفس در صور خیالی و در معانی جزئی به کمک قوه وهم و مفکره نفس را برای پذیرش صورت‌های مجرد از عقل فعال آماده می‌سازد. (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۹۷) اما اینگونه است که تا زمانی محسوسات و متخیلات نباشد عقل فعال عقل انسان را از قوه به فعل در نمی‌آورد زیرا محسوسات و متخیلات موجود می‌شوند و تابش عقل فعال بر خیالات می‌افتد آن خیالات به صورت‌های مجرد در عقل تبدیل می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۳)

به نظر ابن سینا هنگام مشاهده امور جزئی و توجه به آنها انسان استعدادی می‌یابد که این استعداد سبب ارتباط نفس با عقل فعال می‌شود اما بعد از این ادراک در اثر توجه به عالم جسمانی و یا توجه به صورتی دیگر فعلیت صورت ادراک پیشین از بین می‌رود و تنها استعداد آن باقی می‌ماند. هنگامی که فرد از صورتی کلی غافل می‌شود برای یادآوری آن باید به عقل فعال متصل شود (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۹۶) به نظر ابن سینا نفس انسانی بر اساس ممارست عملی و اشتغال دائم به درک کلیات و صورتهای معقول و دوری از شواغل مادی و توجه کامل به امور عقلی و ملاحظه عقل فعال به ملکه اتصال و پیوستگی داریم به عقل فعال دست می‌یابد. در حقیقت نفس انسانی در این حالت مانند آینه‌ای است که صورت

تمام صور معقول در آن منعکس می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۷)

به نظر ابن سینا ارتباط عمل و نقش آن در استکمال عقل نظری پس از اتصال قوه ناطقه انسانی با عقل فعال و به فعلیت رسیدن آن از قوه است. در اینجا مسئله اینگونه مطرح است که افاضه صور معقول به نفس ناطقه انسانی به وسیله عقل فعال است اما هنگامی این اتصال صورت می‌گیرد برخی صور معقول به نفس انسان افاضه نمی‌شود و همچنین اشخاص با مراتب وجودی مختلف به نحو متفاوت از صورتهای عقلی بهره می‌برند. ابن سینا این موضوع را اینچنین تحلیل می‌کند که صورتهای کلی که از عقل فعال بر نفس ناطقه انسانی افاضه می‌شود بر حسب قابلیت و استعدادهایی است که نفس آنها را برای خود حاصل کرده است. به همین دلیل است که تمام صور معقول به نفس انسانی افاضه نمی‌شود و مراتب نفوس اشخاص در ادراک صور معقول یکسان نیست. این موضوع به سبب نقصان نفس افراد و نیاز به تزکیه و تهذیب نفس انسانی برای دریافت صور کلی است زیرا عقل فعال برای افاضه صورتهای نقص و کاستی ندارد. (ملکشاهی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۹) بنابراین در بحث استکمال عقل نظری پس از اتصال به عقل فعال، مانع و محدودیت به سبب ارتباط تدبیری نفس ناطقه با بدن و قوای آن است. به هر اندازه‌ای که نفس ناطقه متوجه و به تدبیر قوای نفس پردازد از قبول فیض عقل فعال باز می‌ماند و برعکس هر چقدر از تدبیر بدن و قوای آن که امور مادی است منحرف شود و به صور کلی متوجه باشد، معقولات بیشتری در نفس ناطقه و عقل نظری ظهور و بروز می‌یابند. بنابراین دور شدن از شواغل مادی و بدنی و احزان و اشواق و افکار مربوط به آن سبب استکمال عقل نظری است. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۷).

به نظر ابن سینا اراده برای انجام فعل در انسان تصور چیزی همراه با موافقت آن تصور است، بنابراین زمانی که انسان معنایی را تصور می‌کند و پس از آن به دنبال تحصیل آن می‌رود در این صورت تصور آن برای فرد همان اراده آن چیز است اما انسان همیشه بعد از تصور شیء و در صورتی که ملائم با او باشد قصد تحصیل آن را می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۱) در واقع انسان هنگامی که چیزی را اراده می‌کند آن چیز را یا به صورت ظنی یا تخیلی یا علمی تصور می‌کند. این تصور به این صورت است که با شیء تصور شده موافق است

یعنی اینکه آن را نیکو و نافع می‌داند. بر این اساس از این تصور و اعتقاد شوقی برای تحصیل آن تبعیت می‌کند و پس از آن قوای موجود در عضلات، آلت تحصیل آن را به حرکت در می‌آورد. بنابراین اعمال انسان تابع غرض و غایت است. (همان، ۱۳) از نظر ابن سینا اراده کلی یا همان صورت علمی چیزی با وصف کلیت، اراده اصلی برای انجام فعل نیست بلکه هرگاه اراده جزئی و متخصص شود فعل توسط فرد انجام می‌شود. (همان، ۴۹۶) بنابراین علت اراده در انسان می‌باید از خارج بر او وارد شود، و آن امر یعنی سبب پدید آمدن ظن یا تخیل یا علم معین کننده فعل است بنابراین قدرت و اراده انسان از نظر ابن سینا بدون این مبادی که بواسطه تقدیر الهی است نباشد فعلی از انسان صادر نمی‌شود. (همان، ۲۱) به نظر ابن سینا علم یقینی علمی است که احتمال خطا در آن وجود ندارد و دارای وصف کلیت است و برخلاف علم غیر یقینی است که دلیلی مبنی بر مطابقت با خارج و صحت آن وجود دارد. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۳۳۲) اراده بسوی غایت و خیر از این لحاظ هم می‌تواند طبیعی و هم اختیاری عقلی باشد. انسان هنگامی که با به فعلیت رسیدن عقل خود توسط عقل فعال، صور کلی را ادراک می‌کند می‌تواند با اختیار عقلی، عقل نظری خود را استكمال دهد، (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۶) زیرا به نظر ابن سینا در طبیعیات الشفاء عقل نظری در بردارنده حکمت نظری و عملی است. بنابراین تکمیل عقل نظری وابسته به علاقه نفس به بدن است و مدبر این علاقه عقل عملی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱) بر همین اساس ابن سینا تمام قوای نفس انسانی را در مراتبی برای حکومت بر یکدیگر قرار می‌دهد تا نفس در نهایت به تکمیل عقل نظری و تزکیه آن دست یابد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷) بنابراین کمال اول عقل نظری است که برای انسان به منزله صورت است و کمال دوم عقل عملی است که برای انسان به منزله ماده است و هیچکدام از این دو بدون یاری یکدیگر کامل نمی‌شود، زیرا علم مبدأ و عمل مایه کمال است و مبدأ بدون کمال بیهوده و کمال و غایت بدون مبدأ محال است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴)

بنابراین اگر بدن به امور مادی اشتغال داشته باشد بر سر اتصال با عقل فعال خلل ایجاد می‌شود و با کاهش آن موانع کمتر می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۱۶) و این مهم تنها با عمل و انجام اعمالی که سبب دوری از شواغل مادی و تحت انقیاد در آوردن قوای نفس حیوانی

یعنی قوای شهوانی، غضبی و حسی توسط عقل عملی ممکن است. به همین علت است که ابن سینا نفس پیامبر و نبی را در عقل عملی و قوه متخیله در رتبه‌ای می‌داند که حواس آن را مشغول نمی‌دارد و در حال بیداری، فیض علم بر آن نفس چنان متصل می‌شود که در حال خواب به نفس دیگران و از ملکوت، علم غیب بر او جاری می‌شود و ملک به صورت بر او ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید و وحی می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۸۵) تأثیر عمل در استکمال عقل نظری در بحثی که ابن سینا درباره مراتب نفوس بعد از موت بدن بیان می‌دارد، مشخص می‌شود. به نظر ابن سینا نفوس انسانی پس از موت بدن به چهار قسم هستند: ۱) نفوسی که کامل در علم و عمل هستند ۲- نفوسی که کامل در علم و ناقص در عمل هستند ۳) نفوسی که کامل در علم و ناقص در عمل هستند ۴) نفوسی که ناقص در علم و عمل هستند. به نظر ابن سینا آنهایی که در علم و عمل کامل هستند سابقون‌اند که دارای درجه قصوای الهی هستند. این نفوس پس از مفارقت از بدن به عالم عقول ملحق می‌شوند و از هر گونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه و مبرا هستند. بعد از این گروه متوسطین و اصحاب یمین هستند که به دو قسم‌اند، قسمی که در علم کاملند و در علم ناقص که مدتی از عالم علوی دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئات ظلمانی افعال بدشان در دنیا رهایی یابند و به تدریج به سوی عالم قدس و طهارت بروند و به گروه سابقون ملحق شوند و گروه دوم که در علم کاملند و در عمل ناقصند به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و به سوی آسمان عروج می‌کنند و تمام اوصاف بهشت و احوالش را مشاهده و تخیل می‌کنند تا به عالم عقلی راه یابند و گروه آخر ناقص در علم و عمل که اصحاب شمالند که به مرتبه سفلی تنزل می‌کنند و به عذاب الهی گرفتار می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۷-۱۹۲) به نظر ابن سینا اعمالی که انسان را از امور مادی دور و به امور مجرد نزدیک می‌کنند مانند اعمال عبادی با تهذیب نفس بدست می‌آیند که انسان را از بدن و حس دور می‌کنند و او را به صورتهای کلی یا آنجایی که قوه ناطقه و عقل از آنجا آمده است، یادآور می‌شوند.

(ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۹)

۲- نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد ملاصدرا

۲-۱. عقل نظری و عملی نزد ملاصدرا

به نظر ملاصدرا عقل نظری، کلیات را از طریق تصورات و تصدیقات ادراک می‌کند، این کلیات اعم از امور مربوط به حقایق نظری و عملی است، وی در باره عقل عملی نیز بیان می‌دارد که عقل عملی امور جزئی زمینه ساز برای عمل را درک می‌کند و قوای تحریکی و ابزارهای عملی برای انجام افعال جزئی را داراست (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۴۱، ۱۹۹-۲۰۰) بنابراین می‌توان تفاوت این قوه از قوای نفس ناطقه را تمایز آنها به حسب متعلق ادراک آنها دانست؛ پس عقل نظری اموری نظیر واجب، ممکن و ممتنع را درک می‌کند و عقل عملی اموری مانند خیر و شر امور را درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۴) بنابراین جنبه نظری عقل به مافوق نظر دارد و واسطه میان مفارقات و عالم عقول با نفس ناطقه انسانی است و علوم و حقایق را از آنها دریافت کرده و متأثر از آنهاست و جنبه عملی عقل به مادون نظر دارد و به تدبیر امور مربوط به بدن می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۰) در این میان باید اشاره داشت که غایت عقل عملی مباشرت در عمل خیر است تا اینکه نفس ناطقه بر قوای دیگر نفس و بر بدن مسلط شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۲) پس از بیان نوع کارکرد و تعریف عقل نظری و عملی، بایسته است که مراتب این دو جنبه از قوه ناطقه انسان نزد ملاصدرا بحث شود.

ملاصدرا بر اساس تقسیمات مشائی، قائل به چهار مرتبه در عقل نظری است یعنی، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (همان، ۲۰۶)

کمال عقل نظری در ادراک حقایق اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۴۸) علم به حقایق اشیاء نیز از دو طریق امکان پذیر است:

۱) دانش‌هایی که غایت معرفتی دارند و به طور مستقیم در اعمال انسان ذی نقش نیستند مصداق و عملی یا دستور العمل کاربردی برای اخلاق ندارند.

۲) دانش‌هایی هستند که برای غایت یا غایات عملی تحصیل می‌شوند. نفس در اتحاد با عقل فعال به کمال لایق عقلی نائل می‌شود و از طریق این اتحاد به جهان عقلی دگرگون می‌شود که همان صورت همه حقایق در وجود آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۸۸) در

استکمال نظری نفس معرفت برخی امور در تحقق آن نقش اساسی دارد یکی از این امور علم به حق تعالی، صفات و افعال او و علم به واسطه‌های فیض است. این علم در حقیقت همان روند معرفت حقیقت اشیاء از طریق معرفه الله است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۳۶)

ملاصدرا مراتب عقل عملی را مانند عقل نظری چهار مرتبه می‌داند که عبارتند از تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء. هر یک از این مراتب مقابل مراتب عقل نظری است. بنابراین شخصی که از لحاظ عقل نظری به مرتبه مستفاد رسیده باشد، باید در عقل عملی نیز به مرتبه فنا رسیده باشد؛ همچنین برعکس اگر به مرتبه فناء رسیده باشد می‌باید در عقل نظری نیز به عقل بالفعل رسیده باشد. مرتبه تجلیه همان تهذیب ظاهر است که انسان با بکارگیری قوانین، احکام الهی و دستورات شریعت ظاهر خود را آراسته می‌کند. تهذیب باطن همان تخلیه است که انسان خود را از رذایل پیراسته می‌کند. تخلیه مرتبه آراسته نمودن نفس به صور علمی و صفات پسندیده است و با بکارگیری نوامیس الهی و پیراستگی از رذایل به صفات پسندیده متخلق می‌شود. فناء نفس نیز مرتبه ای است که انسان به این مرتبه می‌رسد که هر چه از فضائل در او هست از سوی پروردگار است. یعنی نفس از ذات خود فانی شده تنها به رب اول و کبریا و جلال و جمال او می‌نگرد. (همان، ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۷)

کمال نفس از جهت عملی اتصاف به فضائل اخلاقی مانند عفت، کرامت و شجاعت است که همه آنها خصلت‌هایی نیک به شمار می‌روند. همچنین پاک شدن نفس از رذایلی مثل شهوت، حسد، بخل، کبر و ترس را شامل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۸۴)

۲-۲. نسبت مراتب عقل نظری و عقل عملی در عمل نزد ملاصدرا

به نظر ملاصدرا نفس با اینکه از نظر قوا دارای کثرت است اما این وحدت در عین کثرت است، ملاصدرا این وحدت را وحدت عددی نمی‌داند بلکه انرا از سنخ وحدت جمعی تعریف می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۶۱) مراتب نفس ناطقه یعنی قوای نظری و عملی آن نیز به همین لحاظ است که نشان از حرکت جوهری پیوسته آن از مرتبه هیولانی در عقل نظری به مرتبه مستفاد است. در وجه عقل عملی نیز از مرتبه تجلیه به مرتبه فنا است. تمام این مراتب در مرتبه ای رخ می‌دهند که تأیید و لطف حضرت حق شامل انسان شود و

نفس انسان بر بدن او غلبه کرده و آنرا تدبیر نماید. (همان، ۶۲۷)

به نظر ملاصدرا هر امری که انسان در جهان آن را ادراک می کند در نفس او تأثیر می گذارد و در آن باقی می ماند و در صحیفه قلبش نگاشته و در خزانه معلوماتش جمع می گردد. این موضوع در روز قیامت و با از بین رفتن حجاب بدن هویدا می شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶۵۸-۶۸۷) حتی امور جزئی مرتبط با عقل عملی و صناعات و مهارت ها زیرا اگر یادگیری علوم در نفس باقی نمی ماند در طول زمان و بر اثر تکرار ثبوت نمی یافت هیچ فردی نمی توانست حرفه ای را بیاموزد. تربیت و تهذیب نفس نیز فایده ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی شد. (همان، ۶۹۰) بنابراین عمل (اخلاق) راهی برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال است زیرا هر چه اعمال در جهت جنبه عقل عملی او باشند بر مراتب عقل نظری او نیز افزوده می شود و هر چند به سمت امور حیوانی و رذائل باشد از کمال شایسته عقل نظری باز می ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۴۲۱) بنابراین حیث وابستگی نفس به بدن و کمالاتی که از حیث اضافه بودن آن به بدن دریافت می کند عقل عملی نام دارد و وظیفه آن تنظیم رابطه میان نفس و بدن است. بدن جوهری است که خداوند این قابلیت را به آن داده که سبب کمال نفس شود بنابراین اهمیت عمل و موضوعیت آن در کسب کمال آن است که سبب تکامل عقل عملی شده و تکامل عقل عملی زمینه ساز تکامل عقل نظری یعنی کمال واقعی انسان می شود. (همان، ۱۲۷) در این باره ملاصدرا می نویسد: «واعلم ان السعاده الانسانیه منوطه بشیئین بالعلم الذی عبارۀ عن الایمان باله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و بالعمل الذی حاصله تصفیۀ مراه القلب عن شواعل الدنیا و مستلذاتها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۹۷) بدان که سعادت و کمال انسان وابسته به دو چیز است: یکی علم؛ که عبارت است از ایمان به خدا و ملائکه و کتب و رسولانش و روز قیامت و دیگری عمل؛ که نتیجه آن تصفیه آینه قلب از شهوت دنیوی و لذت های آن.

به نظر ملاصدرا نسبت عقل نظری به عملی بر اساس تأثیر گذاری امور ذهنی بر امور عینی و بالعکس است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۶۱) بنابراین هنگامی اعمال و اندیشه های انسان تبدیل به ملکات اخلاقی در نفس می شوند در حقیقت از صورت جسمانی خود خارج شد

و در آخرت ملکات اخلاقی نفس دوباره به اجسام آن جهانی تبدیل می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۶)

۳-۲. عقل عملی و استكمال عقل نظری

به نظر ملاصدرا حالت غلبه نفس بر بدن در صورتی محقق می‌شود که نفس افعال بدنی را بواسطه اعتدال انجام دهد. اعتدال در قوه ادراک سبب حسن تدبیر، جودت ذهن، اصابت ظن و تفتن در دقایق اعمال و خفایای آفات نفس است. اما افراط در آن موجب جربزه، دهام، مکر، خدعه، حيله، گمراهی و شیطنت است. تفریط نیز سبب بله، حتم، غباوت، بلادت، حیرت و فریب خوردگی است. اعتدال قوه غضبیه انبساط و انقباض به واسطه عقل و شرع است که شجاعت نامیده می‌شود که سبب ملکات اخلاقی نظیر کرم، شهادت، حلم، ثبات، کظم غیض، گذشتن از مردم، وقار و هیبت خواهد شد. افراط در جانب این قوه تهور نام دارد که رذایلی نظیر کبر، عجب و نخوت را به همراه می‌آورد. تفریط در قوه غضبیه نیز جبن نامیده می‌شود که پستی، ذلت، بی‌غیرتی و ... را به همراه دارد. اعتدال در قوه شهوت که افعالش به تدبیر عقل و شرع باشد عفت نام دارد که موجب سخاء، حیاء، صبر، مسامحه، قناعت، زهد، کم‌طمعی، رضا و توکل است. افراز در قوه شهوت «شره» نام دارد که سبب حرص، وقاحت، تذبذب، ریا، مخافت و حب دنیا است و تفریط در آن خمودی است که منشأ عجز، حسد، یأس، بی‌مروتی، رخوت تذلل برای اغنیا و کوچک شمردن فقرا می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۲۱-۴۲۲)

رعایت حد وسط در افعال متضاد، به منزله خالی بودن از آن متضادهاست؛ مانند مزاج معتدل که در توضیح آن گفته می‌شود نه سرد است و نه گرم؛ نه خشک است و نه تر. (همان، ۴۲۱) زیرا مادام که انسان در این سرای دنیوی است خلوص محض و برائت صرف، از آثار قوای بدنی برای وی ممکن نیست اما نگاه داشتن حد وسط میان آنها در حکم خلوص از آنهاست به نحوی که از آنها متأثر نمی‌شود و تحت حکومت آنها در نمی‌آید. بلکه برای نفس هیئتی استعلایی نسبت به قوا پدید می‌آید که در اثر آن، قوا به خدمت نفس، در می‌آیند و مطیع امر او می‌شوند و با نهی او خودداری می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۷)

۳. تفاوت ها و شباهت ها

۱) در آراء ابن سینا بحث عمل صرفاً مرتبط با عبادات و شرایع الهی نیست، بلکه ابن سینا این موضوع را به طور اعم ذیل عقل عملی مطرح می‌کند که اخلاق و ملکات اخلاقی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین در این مبحث اعتباری بودن یا ملاک شهرت در اخلاقیات به عنوان مسئله مطرح است. یعنی چگونه امری اعتباری مانند اخلاقیات و اعمال مرتبط با تدبیر بدن میتواند در استكمال عقل نظری که مرتبط با حق و اولیات است، نقش داشته باشد. ابن سینا هر چند این موضوع را مطرح کرده است، اما پاسخی واضح به آن نداده. صرفاً از روی مباحثی که درباره اخلاقیات آورده می‌توان بیان داشت که ابن سینا نقش مهمی برای فضایل در سعادت انسان مطرح کرده است و از این رو که سعادت انسان بدون استكمال عقل نظری ممکن نیست بنابراین این دو امر هم عرض هم هستند. تکامل نظریه ابن سینا در نظریه ملاصدرا دیده می‌شود که به نوعی ترکیب میان آراء مشائی ابن سینا و اشراقی سهروردی است. ملاصدرا با تحلیل نظریه تأثیر عمل بر استكمال عقل نظری طبق نظریه اش درباره حرکت جوهری برای اولین بار برای مسئله پاسخی جامع ارائه می‌دهد. ملاصدرا با توسیع نظریه حرکت جوهری به حرکت عاقل و معقول در تکامل معرفتی و هستی‌شناسانه بیان می‌کند که نفس انسان در هر مرتبه‌ای با معقول خود یکی است بطوری که در مرحله نفس قادر به صدور صورتها است. بنابراین انسان به تکامل عقل نظری نمی‌رسد مگر اینکه در عمل نیز به مرتبه فعلیت رسیده باشد و این تنها با اعمال عبادی و شریعت ممکن است.

۲) در فلسفه ابن سینا، نقش عمل در استكمال عقل نظری دارای صورتی مابعدالطبیعی است. ابن سینا با تعریفی دوباره از عقل نظری که آن را مشتمل بر حکمت نظری و عملی می‌داند، رابطه علم و عمل را دوسویه دانسته است. ابن سینا هر چند بیان می‌کند که استكمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابلیت دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استكمال عقل نظری است. نزد ابن سینا،

عمل صرفاً در مرحله‌ای که عقل انسانی به مرتبه مستفاد می‌رسد، سبب استکمال عقل نظری می‌شود زیرا سبب می‌شود که عقل انسان پیوسته در اتصال با عقل فعال باشد. اما نزد کندی و فارابی، ارتباط دو سویه برای استکمال عقل نظری و عملی در مراتب بالقوه تا بالفعل هست.

۳) در فلسفه ابن سینا، نقش عمل در استکمال عقل نظری دارای صورتی مابعدالطبیعی است. ابن سینا با تعریفی دوباره از عقل نظری که آن را مشتمل بر حکمت نظری و عملی می‌داند، رابطه علم و عمل را دوسویه دانسته و هر چند بیان می‌کند که استکمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز دارد به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابل دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استکمال عقل نظری است. نظریه ملاصدرا درباره تأثیر عقل عملی بر استکمال عقل نظری مبتنی بر نگرش اتحاد علم و عمل در بحث کمال نهایی نفس است. در این نگرش اعتلای مراتب عقل عملی و نظری دو وجه از یک حقیقت هستند. یعنی مرتبه اعلاهی عقل عملی نیل به فنای فی الله است که همان سویه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال در نفس است. فنا در خداوند اتحاد قوه نظری و عملی است یعنی صورتهایی که از عقل فعال دریافت می‌کند همان عمل او خواهد بود. موضوعی که در مجردات به نحو بالفعل وجود دارد و در آنها علم و عمل یگانه است.

۴) نظریه ملاصدرا در راستای نظریه او درباره کمال نفس از طریق حرکت جوهری و تأثیر عمل در پدید آمدن صورت جسمانی آن در عالم قیامت است. به همین منظور است که ملاصدرا بیان می‌کند که انسان مراتبی را که بواسطه عقل نظری کسب می‌کند، عالی تر از مراتبی است که بواسطه عقل عملی بدست می‌آورد زیرا مراد از مراتب عقل نظری حیثیت نفس بر اساس ذات است و مراد از عقل عملی حیثیت مشارکت آن با بدن است اما این موضوع به این معنا نیست که عقل عملی در استکمال مراتبی از عقل نظری نقش نداشته باشد. زیرا عقل عملی خادم عقل نظری برای تدبیر بدن است. بدن مرکب انسان در دنیا برای حرکت بسوی قیامت است. به نظر ملاصدرا نیل به مرتبه شهود و حضور اسماء و

صفات خداوند در قوه عاقله و نیل به علم مکاشفه از طریق صفای باطن و تدبیر قوای حیوانی انسان نظیر غضبیه و شهوانیه ممکن می‌شود. این تدبیر از طریق شرع و عقل و بواسطه عقل عملی حاصل می‌شود. اموری مانند نیت صادقانه، خضوع، خشوع، خلیات و ملکات و سجایای اخلاقی و بطور کلی اموری که شرع و عقل انجام آنها را بر انسان تکلیف نموده است و مصداق عبادت و اطاعت خداوند باشد. این امور است که به کمال عقل انسان می‌انجامد که همانا استکمال قوه نظری و عملی در انسان است.

نتیجه گیری

با بررسی آراء ابن سینا و ملاصدرا، ضمن بحث تأثیر عمل بر استکمال عقل نظری این امر مشهود شد که نوعی استکمال در آراء این دو فیلسوف از نظر سبق و لاحق زمانی وجود دارد. یعنی فارغ از مکتب فکری، ملاصدرا ادامه دهنده رویکرد ابن سینا در رابطه با مشخص نمودن نقش عمل در استکمال عقل نظری است. در نگرش این دو فیلسوف موضوع شرایع الهی و اعمال الهی دارای اهمیت است، موضوعی که در نگرش فلسفی پیش از آن در فیلسوفان نوافلاطونی به این گونه مطرح نیست. به هر گونه از این رو که در اندیشه اسلامی امر مرتبط با امور جزئی نظیر اخلاق و شریعت - و سعادت دنیوی انسان و همراستایی آن با کمال عقل نظری دارای اهمیت است، بنابراین ارتباط اخلاق و اعمال شریعی با عقل نظری و استکمال آن برای نیل به سعادت نیز لازم است. نزد ابن سینا استکمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز دارد به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابل دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استکمال عقل نظری است. این نظریه در آراء ملاصدرا، از این رو که نفس را جسمانیة الحدوث می داند، در مراتب عقل بالقوه تا مستفاد نیز ساری است یعنی رابطه ای دوسویه میان نظر و عمل در مراتب نفس در عالم جسمانی، مثالی و عقلانی هست.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲)، روانشناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، انتشارات ابن سینا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبد الله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، احوال النفس و رساله فی النفس و بقائها و معادها، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الالهوانی، مصر، دار احیاء الکتب العربیه.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، رساله فی معرفه النفس و احوالها، مندرج در احوال النفس، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الالهوانی، مصر، طبع بدار احیاء الکتب العربیه.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، رساله مبحث عن القوى النفسانیه، مندرج در احوال النفس، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الالهوانی، مصر، طبع بدار احیاء الکتب العربیه.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الاشارات و التنبیهات مع شرح الخواجه و مع شرح الشرح القطب، قم: نشر البلاغه.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، طبیعیات دانشنامه علایی، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، النفس من الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده الآملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، برهان شفا، ترجمه قوام صفری، تهران: پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، التعليقات، تصحيح حسين موسويان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله الحدود، مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله السعاده مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله العشق مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله الفعل و الانفعال مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله هديه الرئيس للامير مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء (الإلهيات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۲۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۲۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲)، رساله احوال النفس، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.

۲۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۹)، التنبیها و الاشارات مع لباب الاشارات، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، تصحيح حامد تاجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.

۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۶۱)، رساله سه اصل، سيدحسين نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول.

۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۰)، مبدأ و معاد، ترجمه محمد ذبیحی، انتشارات اشراق، چاپ اول.

۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحيح و تعليق دکتر جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحيح، تحقيق و مقدمه:

سیدمصطفی محقق داماد، با اشراف سیدمحمد خامنه ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.

۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح و تعلیق و مقدمه. نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد دوم، چاپ اول.

۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۹)، تفسیر قرآن کریم، قم: انتشارات بیدار.

۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۴۲۲)، شرح هدایه اثیری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.

۳۳. محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۹)، نظریه عقل در فلسفه فارابی، مجله مقالات و بررسی ها، شماره ۴۹ و ۵۰.

۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم) در باب نفس، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

۳۵. ملکشاهی، حسن (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، سروش.

۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳)، شرح الاشارات و التنبیهات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

