



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ No. 23/ summer 2018

The Relation of Soul to Its Powers from the Prespective of Mulla Sadra and Modares Zonouzi

Ramin azizi¹, Hasan ebrahimi²

¹*M.A. in Islamic philosophy and theology, Tehran university,*

²*Assistant Professor of Islamic philosophy, Tehran university,
E-mail: ebrahim@ut.ac.ir*

Abstract

As regards to the importance of soul issue among philosophers and thinkers in the history of human thought, This research seeks to examine the points of communities and separations of Mulla Sadra's and Zenouzi's views on the soul and its powers and the relation between them. Mulla Sadra on the basis of his main foundations which are the fundamentality of existence, existential gradation and change in substance, has considered powers as existential rank of a single soul and has spoken of gradation of degree. Modares Zonouzi who considered as one of the best exponents of Transcendent Wisdom, has spoken of a combination of degrees rather than gradation of degrees. The research has made it clear that the difference between these two views arise from the way these two philosophers look at a single fact and does not emerge from the Fundamental differences between them, and that Sadra, with more emphasis on the issue of the fundamentality of existence in the substantial motion, has paid more attention to the issue of gradation, but Agha'ali, having relied on topics of matter and form, has focused on the issue of combination. The author has tried to provide a clear explanation of the views of these two wise.

Key Words: Soul, powers, Mulla Sadra, Modares Zonouzi, Combination of soul and it powers.

1. Introduction

The problem of soul and its powers and their relation is from early time a matter of debate in philosophy in such a way that drew the attention of philosophers in all times and quarters. In the views of the Peripatetic philosophers, the powers of the soul are the tools and instruments of the soul. Therefore, none of the powers is a human soul, but the soul is one that possesses these powers. [1] The reason why the Peripatetic philosophers failed to provide a correct explanation of the problem is that they considered most of the powers material. [2]

more importantly, they did not have the correct understanding of the principles of wisdom Transcendentalism, such as reality of being, gradation of being and substantial motion, and many other principles .therefore, they could not clearly understand the relation between soul and its powers. But Mulla Sadra by introducing above principles has considered powers as existential rank of a single soul and has spoken of gradation of degree. The philosophers after Sadra, who are generally followers of the transcendental wisdom, endorse this theory and accept a gradational approach about the soul .Modares Zonouzi who considered as one of the best exponents of Transcendent Wisdom , has spoken of the combination of degrees rather than gradation of degrees. As we see Mulla Sadra and Zenouzi as two Transcendent Wisdom philosophers, have two different perspectives on this matter. Therefore, the main question in this research is why Agha Ali Zenouzi speaks of the combination of degrees rather than gradation of degrees, and what does he mean by combining? And does this arise from the fundamental differences between them? Since there has never been a clear explanation for this issue, the author's attempt to answer this question has led to this research.

2. Method

In this research, the author first collects and analyzes the views of each of the two philosophers on the issue, then compares thier ideas and finally provides a clear explanation that why there is differences between them.

3. Conclusion

The research has made it clear that the difference between their views arise from the way these two philosophers look at a single fact and does not emerge from the Fundamental differences between them, and that

Sadra with more emphasis on the issue of the fundamentality of existence in the substantial motion, has paid more attention to the issue of gradation, but Agha Ali, having relied on topics of matter and form, has focused on the issue of combination.

4. References

1. Tusi, Khaje Nasir al-Din Mohammed ibn Hasan (2010), Ethics of Nasser, Correction of Azizullah Alizadeh, Tehran: Ferdows.
2. Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1375), Al-Nafs I The Book of Al-Shifa, Research by Hasanzadeh Amoli, Qom: Publishing Center OF Islamic Propagation Office.



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ No. 23/ summer 2018

پژوهش‌های فلسفی

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال ۱۳ / شماره ۲۳ / تابستان ۱۳۹۷

رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زنوزی*

رامین عزیزی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

حسن ابراهیمی**

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

چکیده

با توجه به اهمیت مسأله نفس در بین فلاسفه و حکما در طول تاریخ اندیشه بشر، این پژوهش درصدد است نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زنوزی را در باب نفس و قوا و نسبت بین آن‌ها، مورد بررسی قرار دهد. ملاصدرا براساس مبانی فکری خود که عمده آن‌ها اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری است، قوا را مراتب وجودی نفس واحد به شمار آورده و از تشکیک مراتب سخن گفته است. آقاعلی مدرس زنوزی یکی از چهره‌های شاخص حکمت صدرایی، به جای تشکیک در مراتب، از ترکیب در مراتب سخن رانده است. این پژوهش روشن ساخته است که اختلاف این دو دیدگاه، به نحوه نگاه این دو فیلسوف به یک واقعیت واحد وابسته و از اختلاف مبانی این دو فیلسوف نشأت نمی‌گیرد و این که صدرا با توجه بیشتر به بحث اصالت وجود از حرکت جوهری بحث تشکیک آن را مورد توجه قرار داده است، ولی آقاعلی با تکیه بر مباحث هیولی و صورت، بیشتر به بحث ترکیب پرداخته است. نگارنده در حد توان کوشید تبیین روشنی از دیدگاه این دو حکیم ارائه دهد.

واژگان کلیدی: نفس، قوا، ملاصدرا، حکیم آقا علی زنوزی، تشکیک نفس، ترکیب نفس و قوا.

* تاریخ وصول: ۹۶/۷/۲۷

تایید نهایی: ۹۶/۱۰/۲

برگرفته از پایان نامه: «نفس و قوای آن از دیدگاه ملاصدرا و آقاعلی مدرس زنوزی»، تاریخ تکمیل پایان‌نامه:

۱۳۹۴/۶/۲۹ استاد راهنما: دکتر حسن ابراهیمی، دانشگاه تهران

**E-mail: ebrahim@ut.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل بسیار برجسته و پر اهمیت در باب معرفت نفس، مساله رابطه نفس و قوا است. فیلسوفان مشایی برای قوا، وجودی مستقل از نفس قائل بودند (طوسی، ۱۳۷۶: ۱۰۱). در نظر مشائین قوای نفس در حکم ابزار و آلات نفس هستند که نفس با به کارگیری آنها افعال خود را انجام می‌دهد (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۵). از این رو هیچ یک از قوا، نفس انسانی نیست، بلکه نفس چیزی است که دارای این قواست. علت اینکه مشائیان نتوانستند تبیین درستی از مساله ارائه دهند این است که بسیاری از قوای نفس را، مادی و منطبع در ماده می‌دانستند، (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۱۰۱) و مهم‌تر آنکه تصویر درستی از اصول حکمت متعالیه از قبیل اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهر و بسیاری از اصول دیگر نداشتند، (همان، ۲۲-۲۱) لذا نتوانستند رابطه نفس و قوا را به روشنی دریابند. اما ملاصدرا با طرح اصول مذکور، از وجود واحد دارای مراتب سخن گفته و به نقد دیدگاه مشائیان پرداخته است. به نظر او، قوا وجودی جدای از نفس ندارند، بلکه نفس موجود واحد دارای مراتب است. فیلسوفان بعد از صدرا که عموماً پیروان حکمت متعالیه هستند نیز، بر این نظریه صحه گذاشته و نفس را موجودی مشکک دانسته‌اند. در میان شارحان حکمت متعالیه آقاعلی زرنوزی از جمله فیلسوفانی است که به خاطر نوآوری‌های فلسفی‌اش، حکیم موسس نام گرفته است. آقاعلی اگر چه در این که قوای نفس، وجودی جدای از نفس ندارند و حقیقت نفس و قوا واحد هستند، با صدرا هم رای است اما این حکیم به جای اینکه از تشکیک از مراتب سخن بگوید، از ترکیب از مراتب سخن گفته است. بنابراین سوال اصلی در پژوهش انجام شده این است که چرا آقا علی زرنوزی به جای تشکیک از مراتب، از ترکیب مراتب سخن گفته است و مراد او از ترکیب مراتب چیست؟ و آیا این مساله از اختلاف دیدگاه آنها در باب رابطه نفس و قوا نشأت می‌گیرد و ریشه در اختلاف مبانی نفس شناسی آنها دارد؟ از آنجا که تا کنون تبیین روشنی از این مساله صورت نگرفته است، تلاش نگارنده برای پاسخ به این پرسش، پژوهش پیشرو را رقم زده است.

در بررسی رابطه نفس و قوا طرح دو بحث ضروری است. بحث اولی که باید بدان پرداخته شود، نحوه فاعلیت نفس و قوا است؛ و بحث دوم، وحدت و یا تعدد وجودی نفس و قوا است، به این معنا که آیا قوا وجود مستقلی غیر از وجود نفس دارند یا خیر.

الف) نحوه فاعلیت نفس و قوا

در حکمت متعالیه، نفس، فاعل جمیع افعال اعم از ادراکی و تحریکی و مدرک تمام ادراکات اعم از جزئی و کلی است. برای اثبات این مسأله براهین زیادی وجود دارد. بعضی از این براهین از جهت ادراک و برخی دیگر از جهت تحریک‌اند. براهین که از جهت ادراکی نفس ارائه شده‌اند، سه برهان است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۱). برهان اول مبنی بر این است که حاکم بین مدرکات حسی، وهمی و خیالی، واحد است. لذا نفس، خود مدرک همه صور است و مبدا حرکات و تحریکات نیز هست (همان، ۲۲۱-۲۲۲). در برهان دوم از طریق وحدت شخصی عالم و فاعل بر انتساب همه ادراکات و تحریکات به نفس استدلال می‌شود (همان، ۲۲۴). در برهان سوم این گونه استدلال می‌شود که تدبیر بدن مشخص مستلزم علم به آن شی از جهت هویت شخصی آن است لذا نفس علاوه بر ادراک کلیات مدرک امور جزئی نیز است (همان، ۲۲۵). حکمای قبل از صدرا نفس را موجودی مجرد

می‌دانستند و از طرفی اذعان به مادی بودن برخی از قوای نفسانی داشتند، این امر باعث شد که به تغایر وجودی آن قوا و نفس حکم کنند. اما صدرا از طریق اثبات تجرد و غیر جسمانی بودن قوه شهویه و غضبیه قوه واهمه، قوه خیال و حافظه، تغایر وجودی آنها را با نفس باطل کرده است (همان، ۲۲۶-۲۲۷). مخالفان مدرک جزئیات بودن نفس، با اقامه ادله‌ای برای جسمانی بودن مدرکات حواس ظاهری، قوه خیال، حافظه و واهمه در نفی ادراک جزئیات از سوی نفس برآمدند، اما صدرا با اثبات تجرد ادراک حسی و خیالی و وهمی مغایرت وجودی این قوا را با ابطال کرده است (همان، ۲۲۶-۲۲۷).

ب) وحدت و یا تعدد وجودی نفس و قوا

بحث اساسی دیگری که در باب قوای نفس مطرح می‌شود، ملاک تعدد قوا است. فیلسوفان برای نفوس، قوای متعددی قائل شدند. حال سؤال این است که ملاک این که بعضی افعال را به بعضی قوا و بعضی افعال را به قوای دیگر نسبت می‌دهیم چیست؟ چرا همه‌ی افعال مستند به یک قوه نباشد؟ ملاکی که شیخ‌الرئیس ارائه داده است این است که افعال و آثاری که اختلاف در جنس دارند، نمی‌تواند مستند به قوه‌ای واحدی باشند؛ بنابراین دو فعل مختلف‌الجنس، مقتضی دو قوه هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۸). صدرا بعد از نقد نظر شیخ دو وجه به عنوان ملاک تعدد قوا ذکر کرده است. بنابر وجه اول، ملاک تعدد قوا، انفکاک و جدایی یک قوه از قوه‌ی دیگر در وجود است. برای مثال حیوان دارای دو قوه تغذیه و نامیه هست. در یک زمان حیوان هر دو فعل را دارد، اما بعد از مدتی رشد و نمو پایان می‌یابد، اما تغذی تا آخر عمر حیوان ادامه پیدا می‌کند. از این رو، روشن می‌شود که این دو قوه باهم تغایر دارند. وجه دومی که صدرا ذکر می‌کند این است که از تناقض فعل دو قوه، پی به تعدد آنها می‌بریم؛ بنابراین، تناقض دو فعل وجودی مقتضی وجود دو قوه مستقل می‌باشد (همان، ۵۸). البته مراد صدرا از تناقض معنای مصطلح آن یعنی تقابل بین وجود عدم نیست، زیرا دو فعل وجودی ممکن نیست با یکدیگر متناقض باشند. در این‌جا از لفظ تناقض استفاده شده، اما معنای لغوی آن مقصود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۸۹). مثلاً از دو فعل وجودی جذب و دفع که هر یک دیگری را نفی می‌کند، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که این دو فعل نمی‌توانند از قوه واحدی صادر شوند، بلکه صدور آنها باید از دو قوه مختلف باشد.

ج) صدرالمتألهین و رابطه نفس و قوا

بسیاری از مباحث فلسفی در حکمت متعالیه، رنگ دیگری به خود گرفته‌اند و به تعبیر دقیق‌تر دارای تعالی شده‌اند. بحث نفس و قوا نیز از این قاعده مستثنی نیست. صدرا از قوا به عنوان شئون نفس یاد کرده است. در تعریف شأن گفته شده شأن الشی هو الشیء بوجه. صدرا براساس مبانی خود همچون حرکت جوهری و اصالت و تشکیک وجود، بر این باور است که قوا مراتب مختلف نفس اند و همه به یک وجود موجودند و تغایر وجودی بین آنها و نفس وجود ندارد. خود صدرا در این‌باره گفته است: «قوای نفس در واقع بازگشت می‌کند به ذات واحدی که دارای شئون مختلف است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۹). بنابراین صدرا در نظر نهایی خود، به جای قوای نفس، از شئون نفس سخن گفته است روشن است که تعبیر به شئون غیر از تعبیر قواست. شاهد آنکه تعبیر شئون در مورد حضرت حق جل و علا استفاده می‌شود اما هرگز تعبیر قوا در مسائل مربوط به خدانشناسی یافت نمی‌شود. با این بیان مسأله ارتباط نفس با قوا رنگ دیگری به خود می‌گیرد. ارتباط زمانی معنا پیدا

می‌کند که دو چیز به عنوان طرفین ارتباط داشته باشیم، در جایی که پای دوئیت به میان آید، ناچارا برای طرفین ارتباط باید وجودی جداگانه لحاظ کرد، درحالی که گفته شد که قوا به وجود نفس موجودند و تغایر وجودی بین آنها و نفس وجود ندارد. از این رو در نظر دقیق، باید قوا را عین ربط و تعلق به نفس به شمار آورد، همانگونه که صدرا در بحث علت و معلول، معلول را عین ربط به علت می‌داند. صدرا بیان داشته است که: «نفس در حین ادراک محسوسات، قوه حاسه است، در ادراک صور خیالی، قوه خیال است، در ادراک موهومات، قوه واهمه است و در ادراک صور عقلی، عقل است» (همان، ۲۲۳). به عبارت دیگر، کثرتی که در میان نفس و قوا موجود است، از باب کثرت شأن و ذوالشأن است. بهترین تعبیر در اینجا همان تعبیر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می باشد. این وحدت، وحدتی است که جامع تمام کثرات است.

صدرا در باب لزوم توجه به مسأله ذو شئون بودن نفس گفته است: «از آنجا که نفس در عین وحدت، دارای شئون کثیر است، بر حکیم واجب است که این شئون و مراتب را بشناسد تا مبدا فعل را به غیر فاعل آن نسبت دهد، یعنی فعلی که مربوط به مرتبه خاصی از نفس است به مرتبه دیگری نسبت دهد. اگر کسی حس و یا شهوت را در انسان که جزء مراتب پایین نفس اند، به جوهر عقل نسبت دهد، در حقیقت به مرتبه عقل جهل ورزیده و در حق آن ستم روا داشته است؛ بنابراین نفس جوهر عاقل متوهم متخیل حساس متحرک شام لامسی نامی است» (همان، ۲۲۴). وی در موضع دیگری بیان کرده است که «از آن رو که وجود انسان دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است، دائما از حالی به حالی دیگر در حال تحول است و در هر آنی شأن جدیدی دارد» (همان، ۲۴۶، همان، ج ۹: ۲). در مورد وجودهای مختلف نفس اینگونه گفته است: «نفس به خاطر دارا بودن شئون و اطوار کثیر، در عین بساطت، دارای وجودهای مختلفی است که برخی از آنها قبل از طبیعت و بعضی به همراه طبیعت و بعضی بعد از طبیعت است» (همان، ج ۸: ۳۴۷).

او در واقع در باب نفس مثل عالم هستی قائل به نوعی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت شده است؛ اما مشائیان نگاهی کثرت‌گرایانه به بحث قوا داشتند و برای تعدد و کثرت آن نوعی اصالت قائل بودند. تا جایی که برای هر یک از قوای نفسانی وجودی خاص قائل بودند و حتی آن‌ها را از اعراض و لوازم نفس به شمار می‌آوردند (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۵۵-۱۱۵۱). صدرا از این امر اظهار تعجب کرده که اینان قوایی مثل غاذیه و قوه مصوره را از اعراض می‌دانند و در عین حال این قوی را فعاله می‌نامند و افاده صور را به آن‌ها نسبت می‌دهند (شیرازی، ۱۴۴۲: ۸۳). صدرا وحدتی برای نفس ترسیم کرده که در پرتو آن قوا عین نفس‌اند و از رهگذر این وحدت، کثرت و تعدد وجود قوا را بکلی از نفس نفی کرده است. به نظر صدرا «گروهی پنداشته‌اند که در ما یک نفس انسانی مجرد و یک نفس حیوانی و یک نفس نباتی وجود دارد و جمهور برآنند که نفس ما واحد است و همان نفس ناطقه می‌باشد که دارای قوا، مشاعر و آلات و... است و هر دو قول دور از صواب است» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۵۳). وی در بیان نظر خویش گفته است: «چون نفس انسان از سنخ عالم ملکوت است، دارای وحدت جمعی که ظل وحدت الهی است، می باشد، از این رو بذاتها هم قوه عاقله است، هم قوه متخیله و حساسه حیوانیه و هم قوه غاذیه و منمیه نباتیه و قوه محرکه و طبیعت ساری در جسم است. نفس در هنگام ادراک محسوسات و استعمال آلات تا درجه حواس تنزل می‌کند، در هنگام رویت، عین قوه باصره می‌گردد، در هنگام شنیدن، عین قوه سامعه می‌گردد و همچنین در ذوق، چشایی، لمس و تحریک عین هر یک از این قوا می‌گردد، در هنگام ادراک معقولات تا مقام عقل فعال صعود می‌کند و با آن متحد می‌گردد» (همان، ۵۵۳-۵۵۴). از نظر او باطن انسان در هر آن در حال تحول است. صدرا بیان داشته: «

بسیاری از بزرگان همچون ابن سینا و فیلسوفان هم رتبه او نسبت به این مسأله غفلت ورزیدند و تبدل ذات را محال انگاشته‌اند. در حالی که هر کسی به باطن خویش بنگرد، هویت حاضری که از خود می‌یابد، با هویتی که زمانی قبل تر می‌یافت، متفاوت می‌بیند و اعتراف می‌کند که این تفاوت، به صرف اختلاف عوارض نیست، بلکه به خاطر مختلف بودن شئون ذات واحد است» (همان، ۵۵۵-۵۵۶).

از نظر صدرا «کسانی که گمان کرده‌اند هویت انسان تنها یک جوهر عقلی است که ذاتا از مخاطبه ابدان مجرد است و قوای آن از جرم بری هستند، نفس را محدود کردند و تنها با یک چشم به آن نگریسته و از بسیاری از تجلیات و شئون و لوازم تنزل آن، غافل مانده‌اند. این گروه حق نفس را چنانچه باید و شاید رعایت نکردند و نسبت به آن اسائه ادب نمودند. اگر چه به گمان خود حق ادب آن را به واسطه منزّه دانستنش از بدن رعایت کردند؛ اما ندانستند یک امر مجرد نوری هرگز در معرض تلوث و و تأثر اموری که در جسم اثر می‌گذارند، قرار نمی‌گیرد. چرا که هنگامی که قوه عاقله انسان، تجسم پیدا کند و بدن انسانی گردد، بعد از آنکه به مرتبه قوی و حواس تنزل نمود، هیچ یک از نقایص بدن و اعراض جسمانی مثل استحالات، تغییرات، امراض و آفات در نورت او خدشه ای وارد نمی‌کند، بلکه این قوه با وجود این تنزلات، ذات، تجرد، عقلیت و تقدس از مکان و اوضاع خود را، حفظ می‌کند.» (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۸-۳۰۹). در مورد وحدت نفس گفته است: «نفس با وحدت شخصی خود جامع تجسم و تجرد است، از این رو می‌تواند در آن واحد هم در اعلیٰ علیین باشد و هم در اسفل سافلین» (همان، ۳۸۷). در جای دیگری در باب وحدت جمعی اینگونه بیان داشته است: «نفس در هر طوری از اطوار وجودی با موجودات آن طور وجودی متحد می‌گردد، با بدن، طبیعت بدنی، با حس، حس، با عقل، عقل است، اگر با طبیعت متحد گردد عین اعضا می‌گردد، اگر با حس بالفعل متحد شود، عین محسوساتی می‌گردد که برای حواس بالفعل حاصل شده‌اند، اگر با خیال متحد گردد، عین صور متخیله آن می‌گردد، اگر با عقل بالفعل متحد گردد، عین صور عقلی که برای آن بالفعل حاصل می‌گردد» (شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۵). صدرا در توضیح کثرت قوا گفته است: «قوای نفس با همه کثرت و تنوع افاعیلی که دارد، همه به وجود واحد نفس موجودند، البته به گونه‌ای بسیط که شایسته لطافت و علو نفس باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵). صدرا برای توضیح این نحوه وجود، عقل را به عنوان نمونه ذکر کرده است. طبق نظر صدرا: «معانی انواع جسمانی به صورت متحد در عقل موجودند، بلکه عقل عین آن معانی است؛ بنابراین همانگونه که جمیع انواع طبیعی به نحو اعلیٰ و اشرف در عقل موجودند، جمیع قوای طبیعی و نباتی و حیوانی به نحو اعلیٰ و ارفع به وجود نفسانی نفس موجودند. بالجمله می‌توان گفت نفس آدمی از مرتبه عالی خود به مقام طبیعت و مقام حاس و محسوس تنزل می‌کند. در این هنگام درجه نفس درجه طبایع و حواس خواهد بود. از این رو در عضو لامسه، عین لمس و در شم و ذوق، عین شامه و ذائقه خواهد بود. اگر از این درجه به مقام خیال صعود کند، عین قوه مصوره خواهد بود، صعود نفس می‌تواند تا مقامات عقول قادسه باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵).

همانطور که گفته شد دیدگاه‌های صدرا در باب نفس و قوا بر مبانی فکری او که عمده آنها اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری است، استوار است. او بر این عقیده است که عالم نفس مانند عالم وجود است، همانگونه که در عالم وجود، تنها موجود، باری تعالی است و باقی شئون و اطوار او هستند (همان، ج ۲: ۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۸۸). در عالم نفس نیز، حقیقت، همان نفس است و باقی شئون این ذات واحده و اطوار آن محسوب می‌شوند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۹ و ۲۲۳ و ۲۴۷ و ۳۴۴ و ۳۴۶؛ همان، ج ۹: ۲ و ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۷). همانگونه که توحید افعالی و اصل تردید ناپذیر «لاموثر فی الوجود الا الله» مغایرتی با وسائط در آفرینش ندارد و این از آنروست که وسائط همانا پرتوهای ذات حق و مظاهر اسماء و صفات او هستند. نفس نیز چنین

است، یعنی با آنکه دارای مقامات مختلف است، واحد و بسیط است و این امر با وحدت و بساطت آن ناسازگار نیست، راز این مطلب را هم باید در این امر جستجو کرد که وحدت نفس در نظر اهل حکمت متعالیه، همانند وحدت وجود منبسط و وحدت حقه ظلیه است که چنان جامعیتی دارد که جامع تمام قواست. هیچ نیرویی از حیطه نفس بیرون نیست و فعل قوا در فعل نفس در پیچیده است (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵: ۱۸۲-۱۸۱). با این بیان روشن می‌شود که بسیاری از بحث‌های صدرا در مورد نفس و قوا، همچون تعدد قوا، تعیین ملاک تعدد و بررسی فعل خاص هر قوه، در واقع بر مמשای قوم بوده است، چون این امور بر کثرت وجودی قوا دلالت می‌کنند که پذیرفتن آن به وحدتی که صدرا برای نفس قائل است، آسیب می‌رساند.

اساسا روش ملاصدرا در نگارش کتب خویش همین بوده که ابتدا بر مبانی قوم سخن می‌گفت و از زاویه دید آنها به مساله می‌نگریست و با التفات نظر به همان مبنا به دنبال راه حل بر می‌آمد اما هرگز به همین مقدار اکتفا نمی‌کرد و مساله را براساس مبانی خود نیز مورد کاوش قرار می‌داد. نکته مهم آن است که نظرات نهایی صدرا جز با توجه تام به مبانی اساسی او به دست نمی‌آیند. نظر صدرا در مورد رابطه نفس و قوا نیز از این قاعده مستثنا نیست. تنها این تصویر از رابطه نفس و قوا است که هماهنگ با جهان بینی توحیدی اوست. بنابراین اگر در رابطه نفس و قوا از تعدد و کثرت ناسازگار با وحدت سخن بگوییم در واقع بین جهان بینی و نفس شناسی صدرا شکافی ایجاد کرده‌ایم و این چیزی نیست که فلسفه صدرا آنرا برتابد.

گفتنی است که بین قوا و آلت فرق هست، قوای نفس در نظر صدرا جز شئون نفس بوده و هرگز از آن جدا نمی‌شوند؛ اما آلت، مادی و طبیعی است، فقط در ابتدای سیر استکمالی نفس، به آن نیاز است، به این معنا که به علت ضعف وجودی نفس در ابتدای سیرش، برای ادراکات خویش به این آلات نیازمند است، اما وقتی از نظر وجودی شدت پیدا کرد، دیگر نیازی به این آلات ندارد، به تعبیر دیگر نفس تا هنگامی که در عالم مادی است به این آلات نیازمند است، نه اینکه نفس نتواند بدون این آلات ادراک داشته باشد. عالم خواب شاهد خوبی است برای این که نفس بدون این آلات نیز دارای ادراک است. انسان در خواب می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، لمس می‌کند، در حالی که آلات مربوط به این قوا، همگی در حین خواب از کار افتاده‌اند و تعطیل شده‌اند. یکی از پیروان حکمت متعالیه در این باره گفته است: «قوای نفس و محال آنها را در کتب کلامی و فلسفی تعبیر به آلات کرده اند، با این که بدن مرتبه نازله نفس است؛ بنابراین، باید قوا را وسایط دانست نه آلات، چه آلت در حقیقت خارج از هویت صاحب آن است، ولی واسطه شأنی از شئون فاعل است و مطلبی دقیق تر در مورد واسطه است که در مقام تنزل حقیقی که از کمون ذات فاعل به مراحل نازل آن فرود می‌آید، صورت و واقعیت آن حقیقت در هر واسطه به اقتضای عالم و مرتبه آن واسطه، تحقق می‌یابد» (حسن زاده آملی، بی تا، ج ۱: ۴۱).

صدرا در اسفار بعد از نقل قول از ابن سینا در مورد نفس و قوای آن و اینکه قوا، جدا از نفس انسانی و ابزار و آلات نفس اند و هیچ یک از این قوا، نفس انسانی نیست، بلکه نفس چیزی است که دارای این قواست، بر این قول اشکال وارد کرده، گفته است: «نفس انسانی تمام این قوا (حسی، وهمی، خیالی و عقلی) است و هر که عارف به حقیقت وجود و اطوار آن باشد، این مطلب دقیق را خواهد فهمید.» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۲-۸۴). مقصود این است که نفس، اصل محفوظ در قواست و قوای نفس، مراتب ظهور نفس هستند. صدرا، مراتب نزول فعل از مراتب عالی نفس تا پایین ترین آن را چهار مرتبه شمرده است. اولین مرتبه، طبق نظر وی، مرتبه عقل بسیط است که غیب الغیوب نفس به شمار می‌آید و در غایت خفاء است. مرتبه نازل تر از آن، مرتبه قلب و

نفس است، تصورات کلی در این مرتبه برای انسان حاصل می‌شود. مرتبه بعد، تنزل فعل به مخزن خیال است. این مرتبه، موطن تصورات جزئی است. بعد از این مرتبه، فعل در اعضاء ظهور پیدا می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۸).

د) آقاعلی زنوزی و رابطه نفس و قوا

حکیم زنوزی نیز همانند صدرا معتقد است تغایر وجودی بین نفس و قوا وجود ندارد و قوا به وجود نفس موجودند. به نظر حکیم زنوزی: «مراتب نفس اتصال وجودی دارند و اتصال وجودی به معنای اتحاد در نحو یک وجود واحد است، به عبارت دیگر اتصال وجودی یعنی مراتب موجود به یک وجودند.» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۷۰۴-۷۰۵). آقاعلی در بیان قاعده «ان النفس کل القوی» اینگونه گفته است: «معنای کل القوی این نیست که نفس دارای بعض بوده و قوا ابعاض نفس به شمار روند، همانطور که از ظاهر کلمه کل این برداشت می‌شود، بلکه به این معناست که نفس مدرک جمیع ادراکات و محرک جمیع تحریکات است، نه غیر او. همچنین کل القوی بودن نفس به این معنا نیست که نفس بذاته بر حسب مقام شامخ عالی خود بدون هیچ واسطه و آلتی مبدأ جمیع ادراکات و تحریکات است، آنگونه که اشاعره در مورد فاعلیت حق تعالی، معتقد بودند. این جماعت چون نتوانستند جمع بین تشبیه و تنزیه کنند، در ضلالت تشبیه بدون تنزیه افتادند. در مورد نفس نیز باید گفت که نفس بر حسب مقام شامخ خود برتر از آن است که فاعل مباشر برای افعال پست و بی مقدار باشد، چون مبدأ صور محسوس بدون واسطه، باید تناسب سنخی، با آن امر محسوس داشته باشد، لازم می‌آید ذات عالی نفس، به علت حساس بودن، از سنخ صور امتدادی باشد؛ و همچنین از آنجا که مصدر حرکات جسمانی که بدون هیچ واسطه‌ای مباشر حرکت است، باید مقارن آن امر جسمانی باشد، لازم می‌آید ذات شامخ نفس، امر مادی بدون شعور باشد» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۲۷). همان‌گونه که مشاهده می‌شود آقا علی دو دیدگاه را در تفسیر کل القوی بودن نفس نپذیرفته و به نقد آنها پرداخته است. بنابر دیدگاه اول نفس کل است و قوای ظاهری و باطنی به منزله اجراء این کل، هستند. از آنجا که بطلان این دیدگاه آشکار است آقاعلی به نقد آن نپرداخته است. دیدگاه دوم از این قرار است که نفس دریابنده و محرک بی‌واسطه است. بدین معنا که نفس به طور مستقیم، بی‌آنکه ابزاری را به عنوان واسطه به کار گیرد، خود، مبدأ تمام ادراکات و تحریکات است. آقاعلی با طرح نظریه اشاعره در زمینه فاعلیت خدا به نقد این دیدگاه پرداخته است. به این بیان که اشاعره بر آن بودند که عالم ماده بی‌واسطه از سوی حق تعالی به وجود آمده است. در نظریه اشاعره وسائط به طور کلی نفی می‌شوند. در برابر این دیدگاه، حکما با تکیه بر اصل سنخیت علت و معلول و نیز با استناد به قاعده الواحد، نظریه وسائط را اثبات می‌کنند. به نظر حکما ردّ نظریه وسائط به معنی نفی توحید و افتادن در ورطه تشبیه است. آقا علی با طرح نظریه اشاعره، نتیجه گرفته است که نفس نیز به حکم اصل سنخیت، دریابنده و تحریک کننده مستقیم پدیده‌های مادی نخواهد بود. لذا نفی وسائط در باب نفس نیز، منجر به افتادن در ورطه تشبیه بدون تنزیه خواهد شد.

آقاعلی در ادامه بیان داشته است: «بنابراین معنای کل القوی بودن نفس آن است که نفس دارای نشئات و مقامات و مراتب و درجات مختلف است که برخی از آنها در سلسله تصاعد، فوق برخی دیگرند تا برسد به درجه‌ای که فوق آن درجه‌ای نباشد، همچنین برخی از آنها در سلسله تنازل، پایین تر از برخی دیگرند تا آنجا که برسد به درجه‌ای که تحت آن درجه‌ای نباشد. هنگامی که مسمیات درجات (قوای نفس) در مسمای درجات (نفس)، منطوی شد، انطوایی از نوع انطواء متفرعات در اصلشان و یا متفرقات در جمعشان، اسماء این درجات

در اسم آنها (نفس) منطوقی می‌شود مانند انطواء مفصل در مجمل و یا امر متضح در معضش؛ و هنگامی که مسمای درجات (نفس) در مسمیات درجات (قوای نفس) منبسط گردد مانند انبساط اصل در اظلالش و یا مانند انبساط فاعل در فعلش، اسم این درجات در اسماء آنها منبسط می‌شود مانند انبساط متن در شرحش و یا مانند انبساط عقد در حلش یا حل در عقدش، در این صورت برای نفس مقامات و منازل مختلفی حاصل می‌شود که در هر منزل به اسم آن منزل خوانده می‌شود، در منزلی خیال نام می‌گیرد، در موطنی دیگر بصر، در موقع دیگری سمع و همچنین در سایر منازل و مناهلش. از این رو نفس در عین دنووش عالی است، در عین علووش دانی است، در عین وحدتش کثیر است، در عین کثرتش واحد است، عاقله است و غیر عاقله، حساس است و غیر حساس، مباشر حرکت است و غیر مباشر حرکت. علت هم آن است که نفس حافظ تمام منازل و مراتب است تا تشبیه بدون تنزیه و یا تنزیه بدون تشبیه، پیش نیاید» (همان، ۶۲۷) حکیم زنوزی در عبارتی در کل القوی بودن نفس را اینگونه توضیح داده است: «هر مرتبه ی عالی از وجود، جامع مرتبه وجودی مادون خود است و جهت تاثیر او به نحو تمام‌تر است چرا که مرتبه عالی نحوه تاثیرش به نحو بساطت و جامعیت است. برای مثال وجود خیال رفیع‌تر از وجود حواس است، از این رو دارای سمع، بصر، ذوق، شم و لمسی شدیدتر و عالی‌تر از حواس ظاهری است همانگونه که در عالم خواب این گونه است. علت اتم بودن این قوا این است که در وجود خیال، سمع متمایز از بصر نیست، سایر قوا نیز این گونه‌اند و تمایزی از هم ندارند، چرا که جمیع این قوا موجودند به نحو جمعیت و بساطت و تبعیت و ظلیت، از این رو این وجود واحد، کل الحواس است. این است معنای آنکه حکما می‌گویند: (النفس کل القوی)» (همان، ۶۲۷). او در توضیح این جمله گفته: «با این بیان معنای گفته حکما که گفته‌اند: (صفات الباری عین الذات و انه علم كله، قدرة كله و هكذا) روشن می‌شود.» (همان، ۶۲۷).

هـ) انطوای قوا در نفس

کلمه انطواء در لغت به معنای پیچیده شدن و در هم پیچیدگی است. روشن است که معنای لغوی این واژه در مباحث نفس، مراد نیست چرا که درهم پیچیدگی قوای مجرد در نفس مجرد بی‌معناست. از واژه درهم پیچیدگی دو معنا می‌توان برداشت نمود. معنای اول، نوعی شامل بودن است؛ یعنی انطوا به نوعی به معنای شامل بودن است. معنای دیگری که لازمه درهم پیچیدگی است، نوعی غیب و غایب بودن است، چرا که در چیز درهم پیچیده، اشیاء پنهان می‌شوند و ظهور کافی را ندارند، با این بیان می‌توان انطواء را شامل بودن که ملازم نوعی غیب و عدم ظهور است، معنا کرد. شاهد این امر آن است که در مقابل این کلمه از واژه انبساط استفاده شده است. اهل لغت انبساط را باز شدن و گسترده شدن معنا کرده‌اند. روشن است که معنای لغوی این واژه همانند واژه انطواء نمی‌تواند در مباحث نفس، مورد نظر باشد، چرا که باز شدن و گسترده شدن امر مجرد، معنای محصلی ندارد. پوشیده نیست که در گسترده شدن و باز شدن، نوعی معنای ظهور و آشکار شدن نهفته است، این امر از آن روست که در گسترده شدن و باز شدن یک امر، چیزهایی از آن امر که تا قبل از گسترده شدن و باز شدن پنهان بود، آشکار می‌شود و ظهور می‌یابد. از این رو می‌توان انبساط را، به نوعی شامل شدن که ملازم نوعی ظهور و جلوه نمودن است معنا کرد؛ بنابراین انطواء نوعی شامل بودن همراه با عدم ظهور و انبساط نوعی شامل بودن همراه با ظهور و جلوه نمودن است. شرح متن، در خود متن وجود دارد، چرا که شرح جز تفصیل خود متن چیز دیگری نیست، اما این حضور، به خاطر اجمال متن، ظهور و جلوه‌ای ندارد. از آنجا که مقام متن مقام اجمال و وحدت است، کثرات، نمی‌توانند نمود و جلوه‌ای داشته باشند. مقام نفس نیز مقام وحدت

و اجمال است، از این رو کثرت قوا در مقام نفس، جلوه‌ای ندارد، البته نفس، در مقام خود شامل تمامی قوا می‌باشد، اما قوا در این مرتبه جلوه و نمودی ندارند (مدرس زنوزی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۲۷).

نسبت قوا و نفس نیز نسبت غیب و ظهور است و به تعبیری دیگر نسبت آنها، نسبت اجمال و تفصیل است. به این معنا که قوا قبل از آنکه فعلی از سوی نفس صادر شود در ذات نفس غایب و منطوی‌اند و بعد از صدور فعل، قوا ظهور پیدا کرده و آشکار می‌شوند یا به عبارت دیگر نفس در آینه قوا ظهور پیدا می‌کند، همانگونه که متن در شرح ظهور پیدا می‌کند و آشکار می‌گردد. امر مفصل چیزی جز ظهور امور منطوی و پنهان موجود در امر مجمل نیست؛ به عبارت دیگر امر مجمل همان امر مفصل است از آن جهت که مفصل گردید و امر مفصل نیز همان امر مجمل است که دارای اجمال است. قوا نیز همان نفس‌اند که در مقام فعل ظهور پیدا کرده است. نفس نیز همان قوا است که در مقام ذات پنهان و غایب‌اند. بنابراین معنای انطواء قوا در نفس این است که نفس در مقام ذات خود شامل قوا می‌باشد اما چون این مقام، مقام وحدت محض است کثرت قوا معنای خود را از دست می‌دهد؛ بنابراین مقام ذات، مقام ظهور قوا نیست. چرا که ظهور قوا ملازم نوعی کثرت است، درحالی که مقام ذات به هیچ روی با کثرت نمی‌سازد. آقاعلی در توضیح انطواء قوا در نفس نمونه‌های مختلفی ذکر کرده است. به نظر این حکیم در پیچیدگی قوا در نفس، مانند در پیچیدگی فروع یک اصل در آن و یا مانند در پیچیدگی پراکنده‌ها در مجموع (جمع) خود و در پیچیدگی امر تفصیل یافته در مجمل خویش و سرانجام مانند در پیچیدگی آنچه گشاده گشته (مُنْفَع) در شکل بسته (معصل) خویش است. نیک پیدا است که در تمام این مثال‌ها به گونه‌ای سخن از مقام کثرت در وحدت در میان است (همان، ۶۲۷).

(و) انبساط نفس در قوا

آقا علی در مقابل انطواء قوا در نفس، از انبساط نفس در قوا ظاهری و باطنی خود، سخن گفته است. گفته شد که انبساط به معنای نوعی شامل شدن که ملازم نوعی ظهور و جلوه نمودن است، می‌باشد؛ بنابراین انبساط نفس در قوا، به معنای ظهور نفس در قوای ظاهری و باطنی خود، است و این به معنای ظهور وحدت نفس در آینه کثرت قواست، از این رو این مقام، مقام وحدت در کثرت خواهد بود. آقا علی این انبساط را در مقام تشبیه به اصلی تشبیه کرده که در پرتوهای (أطلال) خود پراکنده است. به نظر او این انبساط مانند متنی است که در شرحش پراکنده شده است و یا مانند فاعلی است که در افعال خویش ظهور پیدا می‌کند. در مثال دیگری این انبساط به پیچیدگی (عقدی) که در گشودگی‌اش (حَلَس) و نیز به گشوده‌ای که در پیچیده خود انبساط دارد، تشبیه شده است. هر یک از این مثال‌ها به گونه‌ای که بیانگر مقام وحدت در کثرت است و نشان دهنده این معنا است که چون کثرت اصالت ندارد آنچه همواره در ورای کثرت ظاهری (قوای نفس) حضور واقعی دارد، وحدت اصیل است؛ بنابراین تمام کثرت‌ها ظهورات مختلف آن امر واحد محسوب می‌شوند. همانگونه که شرح یک متن در واقع، ظهور و انبساط امور پنهان و منطوی در متن است، قوا نیز در واقع، ظهور و انبساط، اسماء و صفات پنهان و منطوی در نفس‌اند که در مقام فعل نفس، جلوه‌گر می‌گردند. نفس بعد از آن که در مقام بی‌تعینی قوا بود، در مقام فعل، به تعین هر یک از قوا متعین می‌شود و در اینجا است که کثرت قوا، نمود پیدا می‌کند. (همان، ۶۲۷).

از این رو می‌توان مراتب نفس از حیث نزول را این گونه بیان کرد که اولین مقام نفس مقام غیب الغیوبی است که همواره غیب باقی می‌ماند. صدرا نیز مرتبه عقل بسیط نفس را، غیب الغیوب نفس به شمار آورده که در نهایت خفاء است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۸). ذات نفس بما هو ذات غیب الغیوب نفس است که در آنجا

قوا، تعیین خود را از دست می‌دهند و اسم و رسمی از قوا در آنجا نیست. هیچ گونه کثرتی در این مقام راه ندارد. البته تمام قوا در این مرتبه هستند اما بدون هیچ تعینی، چرا که اگر در این مرتبه معانی قوا به صورت اجمال و بی تعیین حضور نداشته باشند، ذات نفس خالی از صفات کمالی قوا خواهد بود و اطلاق بصیر و سمیع و متفکر و غیره بر آن جایز نخواهد بود، در حالی که نفس دارای این صفات کمالی است. از این مرتبه که کثرت قوا مقهور وحدت حقه ظلی نفس است با عنوان انطوای قوا در نفس می‌توان یاد کرد. در مرتبه بعد ذات در مقام نزول و ظهور که مقام فعل آن است، در آینه افعال ظاهر می‌گردند و در این مرتبه قوا تعیین پیدا کرده و کثرت قوا شکل می‌گیرد؛ بنابراین کثرت قوا هنگامی مطرح می‌شود که ذات نفس در مقام فعل ظهور پیدا می‌کند. در مقام فعل است که کثرت طولی و عرضی پدید می‌آید. از نظر آقا علی، فعل هر فاعلی بما هو فعل، مرتبه نازله آن فاعل از آن جهت که فاعل است، می‌باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷۳). در اینجا است که می‌توان از انبساط قوا در نفس، سخن گفت؛ بنابراین معنای انبساط قوا این خواهد بود که نفس از آن مقام رفیع ذات خود نزول پیدا کرده و در آینه قوا تکثر می‌یابد و منبسط می‌شود. همانطور که گفته شد انبساط به معنای شامل بودنی است که با نوعی ظهور و جلوه نمودن همراه است. با این بیان می‌توان گفت که نفس در مقام نزول که بعینه مقام فعل اوست، شامل تمامی قواست و در این شمول به میزان کثرت قوا، ظهور و تجلی نموده و منبسط می‌گردد. با این بیان معنای گفته آقا علی که «فعل هر فاعلی مرتبه نازله فاعل است» روشن می‌گردد. البته آقا علی متذکر می‌گردد که به اعتباری بین فاعل و فعلش مابینتی نیز وجود دارد، در توضیح این مابینت گفته: «فعل، از جهت آن که قابل است نسبت به فیضی که از فاعل به او می‌رسد، مابین با فاعل است؛ زیرا جهت فعل و جهت قبول، دو جهت متباین هستند، زیرا این دو جهت، تحت دو مقوله جداگانه قرار دارند و مقولات متباین بالذات اند؛ بنابراین فعل، همان فاعل است بوجه الصعود و فاعل، همان فعل است بوجه النزول» (همان، ۴۷۳). بنابراین این نفس است که به کثرت قوا، متکثر می‌گردد. با این بیان دانسته می‌شود که قوا به وجود نفس موجودند، البته این موجود بودن بدین معنا است که این قوا به ظهور نفس در مقام فعلش موجودند و ظهور شیء، خود شیء است بوجه الوجه، نه بوجه الکنه (همان، ۴۰۰)، چرا که ذات نفس به خاطر مقام شامخ خود، برتر از آن است که به مقام قوا نزول کند و با آنها متحد گردد؛ بنابراین وجود قوا، ظهور نفس است در مقام فعلش. (همان، ۶۳۸) بنابراین هر یک از قوا به وجهی عین نفس‌اند و به وجهی غیر آن، هر مرتبه از قوا به شرط تعیین غیر از نفس‌اند اما به شرط عدم تعیین، عین نفس خواهند بود.

آقا علی زنوزی در بیان دیگری گفته است: «عقل بما هو عقل اجل از آن است که قوه شهوت بما هو شهوت باشد، چرا که در این صورت خلاف فرض لازم می‌آید. البته عقل به یک اعتباری شهوت است اما نه از آن جهت که عقل است بلکه به جهت نزول و وحدت ساری در کثرتش که متحد با هر قوه ای در مرتبه آن است. عقل بر اساس این اتحاد و وحدت، در مقام شهوت، عین امر مشتتهی (به صیغه مفعول) است. امر مشتتهی امری خارج از مشتتهی (به صیغه فاعل) نیست تا با آن مابین باشد، بلکه صورت حاصل در مشتتهی (به صیغه فاعل) است که با آن اتحاد دارد؛ بنابراین عقل به اعتباری شهوت و مشتتهی است و به اعتباری اجل از آن است که شهوت و مشتتهی باشد» (همان، ص ۶۳۸-۶۳۹).

اشکالی در اینجا مطرح شده مبنی بر اینکه وقتی که گفته می‌شود، نفس فاعل حقیقی تمام ادراکات و تحریکات است، دیگر چه نیازی به اثبات قوا وجود دارد. لذا به طور کلی بحث قوا منتفی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۳؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۳۷).

آقا علی به این اشکال اینگونه پاسخ داده است: «وقتی گفته شد نفس فاعل حقیقی همه ادراکات و تحریکات است و در حقیقت متصف به همه‌ی این امور و مبادی آنها است، مستشکل گمان کرده است نفس بر حسب مقام تقدس و درجات عقلی روحانی بسیط خود، فاعل حقیقی ادراکات و تحریکات است و نفس ذات واحدی است که هیچ کثرتی در آن نیست... مبنای مستشکل این است که نفس با مقام شامخ به علت صدور ابصار باصره است و به علت صدور سمع سامعه است، نفس دارای کثرت افعال است بدون آنکه در ذاتش، به طریق نزول و سریان کثرتی ثابت باشد... قائل این اشکال نفهمیده است که مراد از این که نفس متصف به امور و مبادی افعال است، این است که نفس دارای جهت جمعی در ذات خود و جهت کثرت در خود است. نفس دارای دو نوع درجات طولی است. درجه اول، درجات طولی که مشوب به جهت عرضی نیستند مانند وهم در مقایسه با حس مشترک. شاهد این امر آن است که این دو درجه در حدوث واقع در سیر استکمال ذاتی، مترتب بر هم هستند، هرچند سنخ افعالشان متحد است اما از لحاظ شوب، تجرد، لطافت و کثافت با هم اختلاف دارند. درجه دوم، درجات طولی که مشوب به جهت عرضی هستند؛ مانند بصر در مقایسه با جاذبه.» (همان، ۶۳۷-۶۳۸).

طبق نظر آقا علی: «نفس بر حسب ذات عقلی خود، دارای وحدت صرف نفسانی است که کثرت طولی و عرضی در آن راه ندارد، اما با همین نفس با تنزل از این وحدت صرف، ابتدا دارای کثرت طولی و سپس دارای کثرت عرضی می‌گردد؛ بنابراین نفس بر حسب ذات عقلی و مقام روحانی‌اش، دارای تنزه بحت نفسانی و تقدس صرف عقلانی از مباشرت افعال خسیسه و پست می‌باشد؛ اما بر حسب درجات و مقامات نازله خود که آیات و حکایات و منازل و مناهل نفس در اطوارش که افعال هستند، فاعل مباشر افعال نازله از مقام روحانی اش می‌باشد.» (همان، ۶۳۷-۶۳۸). این حکیم در جای دیگر بیان داشته: «جهات فاعلی به اعتباری، این است که فاعل بما هو فاعل در ذاتش، به نحو وحدت و بساطت، واجد کثرت مفاعیلش باشد. حال اگر این فاعل به نحو ایجاب به مرتبه مفعولش نزول کند، به قدر نزولش، کثرت در ذات معلول حاصل می‌شود؛ بنابراین نفس در ذاتش، به نحو بساطت و وحدت، واجد کثرت قواست، یا به عبارتی کثرت قوا در ذات نفس منطوی است، حال اگر نفس به نحو ایجابی به مرتبه فعل نزول کند، در ذات معلول کثرت حاصل می‌شود. در این مرتبه است که کثرت قوا معنا پیدا می‌کند. نکته دیگر این که بروز کثرت در معلول بر حسب میزان انحطاط معلول از مقام علتش است. بدین معنا که هر قدر انحطاط معلول از مقام علتش بیشتر باشد، کثرت بیشتر خواهد بود.» (همان، ۶۱۴).

نکته دیگری که حائز اهمیت است این است که آقاعلی از قوای نفس که شئون آن هستند، به معلولات نفس تعبیر کرده و آنها را معلول نفس دانسته است. به نظر نگارنده می‌توان به چند طریق به این مسأله نگریست. نخست این که علت نفس، نفس را جعل کند و در مرتبه بعد نفس در حرکتی که از آن به تشان یاد می‌شود، به مرتبه قوای خود تنزل پیدا کند. در این صورت می‌توان نفس را علت قوا دانست و در عین حال بساطت و تشکیک را حفظ کرد، اما چنین برداشتی مستلزم حدوث قوا در مرتبه‌ای بعد از حدوث نفس از ناحیه علت خویش است. دوم این که جعل نفس از ناحیه علت خود جعل موجودی مشکک و دارای مراتب باشد در این معنا، دیگر به بیان حقیقی نمی‌توان نفس را علت قوا دانست بلکه علت قوا همان علت نفس است. ولی طبق این معنا اگر در تشکیک مرتبه عالی را علت مرتبه ضعیف که عین تنزل و پیوستگی به آن است بدانیم، می‌توان از قوا به عنوان معلولات نفس یاد کرد، منتهی تعریف ما از علیت نفس در این صورت با تعریف مصطلح که علت را مفید وجود معرفی می‌کند، فرق می‌کند. بیان اخیر با مبانی آقا علی و صدرا سازگارتر است.

آقا علی در این باره گفته: «هر مرتبه عالی نسبت به مادون خود علت ایجابی است و هر مرتبه سافلی نسبت به مافوق خود، علت اعدادی است. سر این مطلب آن است که ترکیب بین آنها ترکیب طبیعی بالذات است.» (همان، ۶۷۰). همانگونه که مشاهده می‌شود آقا علی در بیان این علت، به مسأله ترکیب اشاره کرده است. برای روشن شدن دیدگاه این حکیم توجه به بحث حرکت جوهری ضروری است. در حرکت جوهری گفته می‌شود که نفس از ضعف وجودی خود، به در آمده و در وجود اشتداد و قوت پیدا می‌کند. در این سیر استکمالی و حرکت ذاتی، نفس به عنوان ماده‌ای است که صورت‌های مجرد قوای خیالی و سپس صورت‌های قوای عقلی بر آن افزوده می‌شود و نفس با هر یک از این صور اتحاد پیدا می‌کند. با توجه به این مسأله می‌توان گفت که هر مرتبه سافل برای افاضه صور مرتبه عالی، نقش اعدادی را ایفا می‌کند اما بعد از اتحاد نفس با مرتبه عالی، این مرتبه عالی است که واسطه‌ی ظهور نفس در مرتبه فعل خویش که مرتبه سافل است می‌باشد؛ بنابراین علت مرتبه عالی نفس نسبت به مرتبه سافل، به معنای این است که فعل مرتبه سافل که در واقع ظهور نفس در مرتبه سافل است، تنها از طریق ایجاب مرتبه عالی صورت می‌گیرد.

آقاعلی برای اثبات چگونگی انتساب افعال، به نفس گفته: «بنابر اصول حکمت متعالیه، برای معلول از جانب خودش امکان و از جانب علتش وجود است. معلول دارای دو وجوب است. اول وجوب عالی سابقی است که همان اقتضای علت برای معلول در مرتبه ذات علت و وجود معلول در علت است، دوم وجوب سافل لاحقی است که همان تعیین وجودی معلول است. این وجوب همان وجوب نازل از سوی علت و ظهور علت در معلول است. از طرف دیگر می‌دانیم که ایجاد فرع وجود موجد بلکه خود آن است. اقتضا نیز تابع ذات مقتضی است بلکه خود آن است؛ به عبارت دیگر ایجاد عین موجد و اقتضا عین مقتضی است؛ بنابراین نسبت آثار، صفات، لوازم و افعال معلول به معلول به نحو امکان و به علتش به نحو وجوب است. نسبت وجوب، اتم و اوثق از نسبت امکان است، از این رو نسبت آثار و افعال معلول به علت احق و اولی تر از نسبت آن به معلول است. لکن باید دانست که شأن علت بر حسب مقام ذات عالی اش برتر از آن است که مباشر افعال و آثار پست باشد، بنابراین این آثار و افعال به علت انتساب پیدا نمی‌کند مگر از جهت ایجاد که همان وجوب سابق عالی است، مباشرت افعال و آثار فقط بر حسب مقام فعل نازل علت است که همان وجوب سافل لاحق است» (همان، ۶۲۸). همانگونه که مشاهده می‌شود استناد افعال نفس به مقام شامخ نفس، تنها از جهت ایجاد است که از سوی نفس صورت می‌گیرد اما انتساب افعال نفس به ذات عالی نفس، فقط بر حسب مقام فعل نفس است نه بر حسب مقام ذات.

طبق نظر آقاعلی: «یکی از تصورات باطل در باب نفس و قوا این است که گروهی پنداشتند قوا به منزله آلات است و در حقیقت، مابینت با نفس دارد، از این رو جمیع ادراکات و تحریکات حقیقتاً منسوب به نفس است و انتساب آن به قوا از روی مجاز است، چرا که نسبت حقیقی فعل واحد شخصی، به دو امر متباین، صحیح نیست؛ بنابراین نسبت فعل به آلت از روی مجاز و نسبت آن به ذی آلت به صورت حقیقی خواهد بود.» (همان، ۶۳۲) آقاعلی معتقد است مبنای چنین قولی، بر مابینت قوا با نفس است. وی گفته است: «بر مشرب توحید، نفس با مقام شامخ خود فاعل بعید به شمار می‌آید چرا که افعالی حقیقتاً منسوب به نفس خواهند بود که تناسب با مقام عالی آن داشته باشند؛ بنابراین آثار قوا به این وجه منسوب به نفس نخواهند مگر بنحو اشرف. از این رو موثر واقعی با ملاحظه کثرت در وحدت، قوا خواهند بود به نحو صعود، چنانچه بعینه نفس نیز خواهد بود بر حسب مقام عالی ذاتش؛ بنابراین می‌توان گفت افعال قوا به اعتباری حقیقتاً منسوب به نفس اند و

به اعتباری مجازا. به اعتبار دیگر می‌توان گفت، با لحاظ مقام شامخ نفس، انتساب افعال قوا به نفس به نحو مجاز است؛ اما با لحاظ مقام‌های سافل نفس که بنحو نزول است، انتساب افعال قوا به نفس بوجه حقیقت است و نفس فاعل قریب است به نحو حقیقت. البته مباشرت به معنای ایجاد فعل است» (همان، ۶۳۲).

حکیم زنوزی راز این مطلب را این گونه بیان داشته: «تمام سر در آنچه گفتیم آن است که انسان، مرکب حقیقی خارجی است که دارای وحدت حقیقی است، زیرا که بین اجزایش و بین تک تک اجزا و همچنین بین کل، حمل برقرار می‌شود و هر مرکبی که این گونه است، برخی از اجزایش به برخی دیگر نیازمندند، افتقاری از نوع افتقار قوه به فعل و یا مبهم به متصل بلکه افتقاری از نوع افتقار معلول به علت. ماده نیازمند صورت است و جنس نیازمند به فصل، هر فعلیت دانی نیازمند به فعلیت عالی است و منزلت برخی از اجزایش به بعضی دیگر، منزلت معلول است به علت و یا منزلت علت است به معلول. یقیناً، علت فاعلی ذاتی، قوی‌تر از معلول است و معلول ضعیف‌تر از علت می‌باشد؛ همچنین علت غایی ذاتی، قوی‌تر از ذی‌غایت است و ذی‌غایت، ضعیف از آن است. این اختلاف در غیر واحد حقیقی، غیر معقول است؛ بنابراین نفس حقیقت واحدی است که در آن علت و معلول، شدید و ضعیف، شریف و خسیس، وجود دارد و دارای اطوار و شئون و منازل مختلف است» (همان، ۶۲۷-۶۲۸). بنابراین از نظر آقاعلی نفس مرکب حقیقی به شمار می‌آید. این ترکیب حقیقی بین نفس و بدن و بین نفس و قوای او وجود دارد.

آقاعلی زنوزی در توضیح ترکیب حقیقی و اعتباری، گفته است: «مرکب، یا مرکب حقیقی است و یا مرکب اعتباری. مرکب حقیقی دارای وحدت حقیقی که به واسطه آن امر مرکب، واحد حقیقی مندرج تحت یکی از انواع متصله حقیقی می‌گردد، اگر چه این مرکب به وجه دیگری از جهت هیات انضمامی که از انضمام بعضی اجزاء به بعضی دیگر، حاصل می‌شود، دارای وحدت اعتباری است. مرکب حقیقی حاصل نمی‌گردد مگر در جایی که بین اجزاء، بر حسب کثرت مایی، افتقار و علیت و بر حسب وحدت حقیقی ساری در کل، اتحادی وجودی برقرار باشد. نمونه مرکب حقیقی، انسان مرکب از نفس و بدن، نفس مرکب از درجات قوا و ماهیت مرکب از جنس و فصل است. مثال اول، مرکب از ماده و صورتی است که در وجود اتحاد دارند، در مثال دوم، نفس مرکب از درجات نفسانی وجودی است که در اصل وجود نفسانی ساری در درجات با هم متحدند و در مثال سوم، مرکب از مفهوم مأخوذ بر وجه ابهام و مفهوم مأخوذ بر وجه تحصیل است، به گونه‌ای که أخذ و اعتبار ابهام و تحصیل، مطابق با واقع باشد. اجزاء در مرکب حقیقی به وجهی کثیر و به وجهی متحدند.

مرکب اعتباری، مرکبی است که دارای وحدت حقیقی نباشد، بلکه وحدت آن منحصر در وحدت اعتباری حاصل از مجرد انضمام بعضی از امور کثیر به بعضی امور دیگر باشد. هرگاه در مرکب دو وجود متحقق شود، دو وحدت ثابت می‌شود و وحدت آن منحصر می‌شود به وحدت به اعتبار هیات اجتماعی حاصل می‌شود» (همان، ج ۱: ۶۶۸-۶۶۹؛ همان، ج ۲: ۸۸؛ زنوزی، ۱۳۸۱: ۹۷). بنابراین امر مرکب برای این که دارای وحدت حقیقی باشد، باید شرایط ذیل را دارا باشد:

اول: بین اجزایش، افتقار و علیت وجود داشته باشد.

دوم: اجزایش به وجود واحد موجود باشند، نه اینکه دارای وجود مستقل باشند، زیرا در این صورت وحدت آنها منحصر می‌شود به وحدتی که به اعتبار هیات اجتماعی حاصل می‌شود.

سوم: امر مرکب به واسطه وحدتش، واحد حقیقی مندرج تحت یکی از انواع متصله حقیقی گردد.

بنابراین آقاعلی در این عبارت به جای آنکه از تشکیک مراتب سخن بگوید، از ترکیب مراتب سخن به میان آورده و نفس را مرکب از قوا دانسته است.

ز) جمع بین دو نظر

آقاعلی اگر چه در بحث‌های فلسفی همچون معاد، در مسیری غیر از مسیر صدرا قدم برداشته و آرای صدرا را نپذیرفته، اما از مبانی و اصول فکری صدرا بهره فراوان برده و بسیاری از مسائل فلسفی خود را بر آنها مبتنی ساخته است. اصل حرکت در جوهر یکی از این اصول است که آقا علی زنوزی از آن بسیار استفاده نموده است. به نظر نگارنده، اختلاف آقا علی و صدرا در این مسأله به نگاه مختلف این دو فیلسوف به یک واقعیت واحد نشأت می‌گیرد. بدین معنا که نظر آقاعلی مبنی بر اینکه نفس مرکب از قواست و نظر صدرا مبنی بر اینکه نفس مشکک از قواست، نحوه نگاه این دو فیلسوف به یک واقعیت واحد است و از اختلاف مبانی این دو فیلسوف نشأت نمی‌گیرد.

در بحث حرکت جوهری گفته می‌شود که به طور متعاقب بر هیولای اولی صورت‌های مختلف، فرو می‌بارد و هیولای اولی با تمام این صور متحد می‌گردد و در اینجاست که ترکیب اتحادی ماده و صورت شکل می‌گیرد. حدوث نفس، بر طبق اصل حرکت در جوهر، حدوثی جسمانی به شمار می‌آید. معنای جسمانی بودن حدوث نفس این است که نفس در ابتدای امر صورتی مادی است و در پی استکمالات ذاتی و حرکت جوهری، به طور دائم و به طریق لیس بعد از لیس، صورت‌های جدید بر آن وارد می‌شود، همانگونه که گفته شد در این جریان، هیولای اولی با هر یک از این صور، متحد می‌شود و ترکیب اتحادی را ایجاد می‌کند. در این سیر استکمالی است که نفس از عالم ماده به عالم تجرد رهسپار می‌شود و در این حرکت، صورت‌های مجرد قوای خیالی و سپس صورت‌های قوای عقلی بر نفس افزوده می‌شود و بدین طریق نفس سیر تکاملی خود را از صورت مادی به نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و در نهایت نفس انسانی طی می‌کند؛ بنابراین اتصال صور تدریجی الوصول و اتحاد آن با ماده، دو مسأله‌ی مهم را ترسیم می‌کند. مسأله اول، بحث ترکیب بین این صور تدریجی الوصول و ماده است و مسأله دوم، بحث تشکیک در حقیقت وجود است. مسأله اول مورد توجه آقا علی بوده و مسأله دوم بیشتر مورد توجه صدرا قرار گرفته است. اگر چه مأل هر دو مسأله به یک واقعیت برمی‌گردد و آن بحث حرکت جوهری نفس است. توضیح آن که آقا علی زنوزی در مسأله حرکت جوهری نفس، بیشتر به بحث ترکیب اتحادی بین صور وارده بر ماده و خود ماده توجه کرده است. از آنجا که نفس در ابتدای سیرش یک صورت مادی است و براساس حرکت جوهری با افزاض صور قوای نفس نباتی و سپس صور مجرد قوای خیالی و عقلی از عالم ماده خارج شده و به عالم تجرد قدم می‌گذارد، آقاعلی نفس را مرکب از قوا محسوب نموده است؛ زیرا گفته شد که ترکیب بین ماده و صورت ترکیب اتحادی است؛ اما صدرا بیشتر به مسأله تشکیک توجه داشته است. گفته شد اتصال صور تدریجی الوصول و اتحاد آن با ماده، علاوه بر آن که مسأله ترکیب اتحادی ماده و صورت را ترسیم می‌کند، مسأله تشکیک در حقیقت وجود را نیز مطرح می‌کند؛ زیرا صور متصل و تدریجی الوصول که طی یک حرکت ذاتی به منصف ظهور می‌رسد، مراتب مختلف یک حقیقت را تشکیل می‌دهد و در عین کثرت از نوعی وحدت برخوردار است و این همان را می‌رساند که تشکیک به آن قائم است. به همین جهت بوده که برخی از حکما اختلاف در مراتب اشتدادی حرکت را که نوعی تشکیک به شمار می‌آید از جمله دلائل اصالت وجود دانسته‌اند. بیان استدلال این گروه به این ترتیب است که گفته‌اند: «مراتب شدید و ضعیف در یک حرکت اشتدادی غیر متناهی است، زیرا حرکت از امور متصل به شمار می‌آید و هر چیزی که از امور متصل به شمار آید حدود غیر متناهی در آن قابل فرض است. اکنون اگر هر یک از حدود شدید و ضعیف را نوعی از انواع متصل به شمار آوریم لازمه آن این است که انواع غیر متناهی بالفعل بین دو

حاضر که آغاز و انجام حرکت را تشکیل می‌دهند محصور شده باشد و این امر به ضرورت عقل ممتنع می‌باشد. حکما برای فرار از این محذور، گفته‌اند: درست است که هر مرتبه از مراتب حرکت اشتدادی نوعی از انواع را تشکیل می‌دهد، و نیز درست است که این مراتب به طور غیر متناهی قابل فرض می‌باشند، ولی چون حقیقت وجود اصل در تحقق است، انواع غیر متناهی را در عین تشمت و پراکندگی در خود به صورت وحدانی و بالقوه جمع کرده و همانند رشته‌ای محکم همه آنها را به یکدیگر پیوند داده است. به این ترتیب در میان مراتب گوناگون، آنچه تحقق دارد وجود است که امری واحد به شمار می‌آید. کثرت‌ها نیز بالقوه متحقق می‌باشند، ولی کثرت بالقوه به هیچ وجه با وحدت بالفعل منافات ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۱۵۶). بنابراین صدرا با توجه بیشتر به بحث اصالت وجود از حرکت جوهری، بحث تشکیک آن را مورد توجه قرار داده است ولی آقا علی با تکیه بر خود بحث حرکت جوهری و بحث هیولی و صورت، بیشتر به بحث ترکیب پرداخته است. آنچه می‌توان مؤید این تحلیل باشد این است که آقا علی از مراتب سخن به میان می‌آورد نه از اجزاء، از اینجا روشن می‌شود که آقاعلی به تشکیک هم نظر داشته است اما به علت توجه ایشان به اتحاد ماده و صورت و حرکت جوهری، به جای تشکیک از ترکیب سخن گفته است.

نکته‌ی دیگری که شاید بتوان به عنوان سرّ توجه خاص آقاعلی زنوزی به بحث ترکیب در حرکت جوهری به جای تشکیک مطرح نمود، اعتقاد خاصشان در بحث معاد است. از نظر آقاعلی «رابطه نفس و بدن، بعد از مرگ به طور کلی قطع نمی‌شود، بلکه در بدن خصوصیات، آثار و ودایعی از سوی نفس باقی می‌ماند و به واسطه‌ی این خصوصیات برجای مانده، بدن به سوی نفس ناطقه خود متحرک و رهسپار است. دلیل این امر نیز آن است که بدن باقی مانده با حفظ آثار و خصوصیات خود بر وجه نزول و منهج کمون بعینه نفس به شمار می‌آید و به همین جهت جز با نفس خود با هیچ نفس دیگری دارای مناسبت تام و کامل نمی‌باشد» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۷۱). در توضیح باید گفت، چون بدن برجای مانده، به عنوان یکی از اجزاء مرکب نفس و بدن به شمار می‌آید، بعد از مرگ و در آخرت، تنها با جزء خود که همان نفس مزبور است، مناسبت خواهد داشت و لذا به سوی آن متحرک و رهسپار است.

نتیجه‌گیری

آقاعلی زنوزی در مسأله حرکت جوهری نفس، بیشتر به بحث ترکیب اتحادی بین صور وارده بر ماده و خود ماده توجه کرده است. از آنجا که نفس در ابتدای سیرش یک صورت مادی است و براساس حرکت جوهری با افاضه صور قوای نفس نباتی و سپس صور مجرد قوای خیالی و عقلی از عالم ماده خارج شده و به عالم مجرد قدم می‌گذارد، آقاعلی نفس را مرکب از قوا محسوب نموده است؛ زیرا گفته شد که ترکیب بین ماده و صورت ترکیب اتحادی است؛ اما صدرا بیشتر به مسأله تشکیک توجه داشته است. گفته شد اتصال صور تدرجی الوصول و اتحاد آن با ماده، علاوه بر آن که مسأله ترکیب اتحادی ماده و صورت را ترسیم می‌کند، مسأله تشکیک در حقیقت وجود را نیز مطرح می‌کند. بنابراین اختلاف در بیانات این دو فیلسوف از اختلاف در مبانی نفس‌شناسی آنان نشأت نمی‌گیرد، بلکه علت اختلاف نحوه متفاوت نگاه این دو حکیم به یک واقعیت واحد است. همانگونه که در ترکیب کثرت شرط است، به همان اندازه نوعی وحدت هم دارای اهمیت است. آقاعلی در ترکیب ماده و صورت متوجه جنبه کثرت آن بود و با توجه به اتصال صور تدریجی الوصول و ورود پی در پی آنها بر ماده، به مسأله ترکیب صور با ماده نظر داشته است. اما صدرا با نگاه به مسأله اتصال صور و ورودشان بر ماده، بر مسأله وحدت و تشکیک وجود و ذو مراتب بودن آن تاکید کرده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۱)، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۴ ق)، الهیات شفا، قم، انتشارات آیتالله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر، (۱۳۷۰ ق)، دررالفوائد فی غررالفرائد، تهران، مکتبه الاسلام.
- حسن زاده آملی، حسن، (بی تا)، هزار و یک نکته، ج ۱، قم، بوستان کتاب.
- دادبه، اصغر، بهار، (۱۳۷۰)، «نفس کل القوی»، فصلنامه فرهنگ، شماره ۸.
- زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۸۱)، لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملا هادی، (۱۴۲۲)، شرح منظومه، قم، نشر ناب.
- سبزواری، ملا هادی، (۱۹۸۱ م)، تعلیقات علی الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، با تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهالین، تهران، حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۴۲ ق)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن حسن، (۱۳۷۶)، بقای روح پس از مرگ، شرح ابو عبدالله زنجانی، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ سوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن حسن، (۱۳۸۹)، اخلاق ناصری، تصحیح عزیزالله علیزاده، تهران، فردوس.
- علامه طباطبایی، محمدحسین، (۱۹۸۱ م)، تعلیقه علی الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث.
- فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۱ ق)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، بیدار.
- مدرس زنوزی، آقا علی، (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم، احمد واعظی، تهران، انتشارات الزهراء.
- مدرس زنوزی، آقا علی، (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی، مقدمه، تنظیم و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).