

## Eternity and Incipience of the Soul according to Ibn Kammuna and Ibn Sina, and a Critique of Ibn Kammuna's Account<sup>1</sup>

Marziyih Nuri Sifat (Nura)\*

Muhammad Maliki (Jalaluddin)\*\*

(Received on: 2019-01-12; Accepted on: 2019-05-15)

### Abstract

The problem of soul (or its equivalents in other languages, such as “*nafs*” in Arabic and “*jān*” in Persian) is an important issue considered by people since very old times. Philosophers and intellectuals have tried to account for it in their ontologies, and have offered different theories. For Muslim intellectuals, the problem of soul has had a special place, and a variety of remarkable theories were proposed by prominent Muslim philosophers with an eye to Quranic doctrines. This paper considers two great philosophers of the Islamic world—Ibn Sīnā (or Avicenna) and Ibn Kammūna—in order to deal with an issue concerning the soul: its “eternity or incipience.” These two philosophers had different views of the matter. In this paper, we challenge these two views: Peripatetic and Illuminationist Peripatetic. We finally criticize Ibn Kammūna's theory of the soul's incipience and survival.

**Keywords:** Ibn Sīnā, Ibn Kammūna, soul's eternity, soul's incipience, critique of Ibn Kammūna's theory.

---

1. This paper is derived from: Marziyih Nuri Sifat, *Tashih va Tahqiq-i Sharh al-Usul wa-l-Jumal fi Muhimmat al-'Ilm wa-l-'Amal* (Editing and Inquiring into *Elaboration of Principles and Statements on Significant Pieces of Knowledge and Practice*). A doctoral dissertation. Muhammad Maliki. Department of Philosophy. University of Religions and Denominations. Qom, Iran, 2019.

\* PhD student, Islamic Philosophy and Kalam, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, m.noorisefat57@gmail.com.

\*\* Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author), maleki@urd.ac.ir.

## دیرینگی و حدوث نفس از دیدگاه ابن کمّونه و ابن سینا و نقد نظریه ابن کمّونه<sup>۱</sup>

مرضیه نوری صفت (نورا)\*

محمد ملکی (جلال‌الدین)\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۵]

### چکیده

موضوع نفس یا معادل‌های آن در دیگر زبان‌ها، همچون جان، از مسائل مهمی است که از دیرباز تاکنون مورد توجه بشر بوده است. فیلسوفان و متفکران نیز در حوزه هستی‌شناسی تلاش خود را برای شناخت و تبیین آن به کار برده و آرا و نظریات گوناگونی بر جا نهاده‌اند. در افق فکری متفکران اسلامی نیز، از آغاز تاکنون، موضوع نفس جایگاه ویژه خود را داشته است و مشاهیر مسلمان فلسفه و حکمت، البته با عنایت به آموزه‌های وحیانی، دیدگاه‌ها و نظریات گوناگون و قابل توجهی ارائه کرده‌اند. این مقاله بر آن است با مطالعه نگاه دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام، یعنی ابن سینا و ابن کمّونه، زاویه‌ای از زوایای پرشمار نفس، یعنی «دیرینگی حدوث نفس» را بررسی کند؛ چراکه نگاه این دو فیلسوف به این مسئله متفاوت بوده است. در واقع در این مقاله دو تفکر مشایی و مشایی با رویکرد اشراقی به چالش کشیده شده و در آخر نیز نظریه ابن کمّونه درباره حدوث و بقای نفس نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ابن کمّونه، دیرینگی نفس، حدوث نفس، نقد نظریه ابن کمّونه.

۱. این مقاله برگرفته از: مرضیه نوری صفت، تصحیح و تحقیق شرح الاصول و الجمل فی مهمات علم و العمل، رساله دکتری، محمد ملکی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸ است.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. m.noorisefat57@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). maleki@urd.ac.ir

۱. مقدمه

مسئله نفس، که یکی از دشوارترین مباحث فلسفه به شمار می آید، از آغاز شکل گیری فلسفه، دغدغه فیلسوفان با هر مشرب و نظامی بوده است. آنان بر پایه مبانی اندیشه‌ای که بر اساس آن سلوک علمی و فلسفی شان را پی ریخته‌اند و به اندازه توان خود، درصدد بررسی مسائل اسرار نفس برآمده‌اند و مباحث مربوط به نفس، چون حدوث، بقا، تجرد، وحدت، قوا، جوهریت و تعریف نفس، را مطرح کرده‌اند که هر یک در جای خود با گستره ظرفیت می‌تواند پژوهشی جدی باشد. از این رو هر یک از فیلسوفان با توجه به مشرب فلسفی خود، جایگاه این موجود اسرارآمیز الهی را در عالم هستی بررسی کرده‌اند و در حد توان، زوایای تاریکش را کاویده‌اند. از آرساتالیس تا عصر حاضر، اقسام نفس، چگونگی برآمدن و برشدن، حالات و قوای نفس در مدرسه‌های مختلف فلسفه بررسی شده و هنور نیز زوایایی از این موجود الهی به خوبی به قلم کاوش درنیامده است.

یکی از مسائل مهم مربوط به نفس در فلسفه، «حدوث و دیرینگی نفس» است؛ فیلسوفان در این مسئله دو رویکرد دارند. در رویکرد نخست، بسیاری از فیلسوفان اسلامی، مانند فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق)، ابوالبرکات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰ق) و قطب‌الدین شیرازی (۶۳۳-۷۱۰ق)، بر این باورند که نفس موجودی حادث است که به همراه پیکر انسان حادث می‌شود و در پی آن تغییر جوهری می‌یابد. در رویکرد دیگر، برخی دیگر از حکیمان، مانند ابن کَمونه، به قدیم زمانی بودن نفس باور دارند (ابن کَمونه، ۱۳۸۵: ۴۰).

از آثار ابن کَمونه (۶۸۳ق) برمی آید که وی از فیلسوفانی است که باور دارند ازلیت نفس از صفات آن به شمار می‌آید. او برای اثبات مدعای خود دلایلی ارائه کرده که به تصریح وی، از مقدماتی تشکیل شده‌اند که هر یک به طور جداگانه، نه به صورت برهان، از سوی دیگران بیان شده است، مگر دو قضیه که ابداع خود ابن کَمونه است؛ در واقع روح برهان او بر اثبات قدم نفس حاکم است. در اینجا نخست دیدگاه ابن سینا

درباره چگونگی حدوث و دیرینگی نفس، سپس دیرینگی نفس از نگاه ابن‌کمونّه بررسی می‌شود.

## ۲. دیدگاه ابن‌سینا درباره چگونگی حدوث نفس

ابن‌سینا در مسئله نفس و حدوث آن دو دیدگاه متفاوت و متناقض را در آثار خود بیان کرده که باعث شده تفسیرهای گوناگونی برای زدودن این تناقض ارائه شود. وی در حالی که در کتاب‌های *النّجاة*، *الاشارات*، *شفا* و سایر رساله‌های مربوط به نفس از حدوث نفس سخن گفته، در برخی از رساله‌های عرفانی خود، از جمله *رساله سلامان* و *ابسال* *رساله الطیر* و *قصیده عینیّه*، تعبیراتی مبنی بر وجود نفس پیش از حدوث بدن بیان کرده است؛ برای نمونه در *قصیده عینیّه* نفس انسان را به کبوتری تشبیه می‌کند که پیش از تعلق به قفس تن، در عالمی متناسب با وجود می‌زیسته، سپس به دلایلی به کالبدی ملحق شده و با اینکه نخست از ملحق شدن اکراه داشته، به‌تدریج با آن انس گرفته است. سرانجام روزی بند از پای او برداشته می‌شود، قفس تن را می‌شکند و پروازکنان به جایگاه نخستین خود برمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۱۰: ۴).

با وجود عبارات رمزی ابن‌سینا، از آثار مهم وی برمی‌آید که او به حدوث نفس همراه با حدوث کالبد اعتقاد دارد. اهتمام او در تطبیق معارف دین با ملاک‌ها و معیارهای عقلی و نیز توجهی که به آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) داشته این نتیجه را تأیید می‌کند که او از باورمندان به «حدوث نفس» است. ابن‌سینا، در مقام یک فیلسوف مشایی، در بسیاری از نوشته‌های خود دیدگاه ارسطائیس را پذیرفته، در کتاب *النّجاة* به این مسئله اشاره کرده و نوشته است:

همانا نفس انسانی در نوع و معنا متفق هستند، اگر نفس پیش از کالبد یافت شود یا باید در ذات خود متکثر باشد که در این صورت ذات واحدی خواهد بود و ازسویی ناشدنی است که ذات متکثر باشد. اگر ذات واحدی، بنا بر آنچه آنان تبیین کرده‌اند، باشد نیز ناشدنی است که پیش از کالبد حادث شود

(ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵-۳۷۶).

ابن سینا در کتاب *شفاء* حالت‌های فوق را تحلیل و برای حدوث نفس برهانی اقامه می‌کند. وی باور دارد که موجود بودن نفس پیش از کالبد، بیرون از دو فرض نیست و با تحلیل و اقامه برهان، پوچ بودن هر دو فرض را اثبات می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نفس پیش از کالبد وجود ندارد.

فرض اول اینکه نفس پیش از کالبد انسانی به وصف کثرت موجود باشد که این فرض امکان‌پذیر نیست؛ زیرا نفس پیش از پیکر کثیرالذات نیست. نفوس از جهت نوع و ماهیت متحدند و تکثر نوعی و نیز تکثر مادی ندارند؛ چون مفروض این است که ماده ندارند. بنابراین تفاوت نفس‌ها به سبب جسم‌های آنها است و اگر جسم نداشتند، هرگز متکثر نمی‌شدند و تباین نمی‌یافتند.

فرض دوم، یعنی تحقق نفوس پیش از پیکر به صورت وحدت، نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر دو پیکر وجود داشته باشد، رابطه نفس با این دو پیکر به دو صورت است: ۱. هر نفس از آن دو نفس، بخشی از آن نفس واحد است که در این صورت، نفس مجرد انقسام یافته و این با تجرد نفس سازگار نیست، پس باطل است. ۲. هر دو پیکر یک نفس دارند که این امر نیز پوچ و بی‌معنا است؛ چون نفس واحد نیازمند بسیار شدن نیست. در نتیجه، نفس حادث است و با حدوث پیکر خود حادث می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۴-۱۴۵).

به این ترتیب ابن سینا ثابت می‌کند که نفس همراه با پیکر حادث می‌شود و تمام فرض‌های وجود نفس پیش از پیکر پوچ است. وقتی پیکری حادث شود که صلاحیت ابزار بودن برای نفس خاصی را داشته باشد، نفس متناسب با آن پیکر نیز حادث و به آن اضافه می‌شود و پیکر ابزار و سبب تشخیص نفس می‌شود.

ابن سینا در این مرحله اشکالی را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. اشکال این است که «اگر طبق نظر شما، نفس پس از فساد بدن باقی می‌ماند، آیا این نفوس پس از تباهی اجساد، به گونه کثرت یا به گونه وحدت، موجودند؟». ابن سینا خطاب به صاحب نظریه مقابل فرضی می‌گوید: «یکی شدن آنها را که قبول نکردید، تکرشان نیز ممکن نیست؛ زیرا علت تشخیص و تکثر نفوس را پیکر دانستید. حال پس از فساد پیکر،

چگونه نفوس انسان‌ها از هم متمایز و مشخص باشد و متکثر باقی بماند؟»، سپس در پاسخ به اشکالی که خود مطرح کرده است، می‌نویسد:

هر نفسی با حدوث مزاج معینی در پیکر حادث می‌شود. این امر باعث به وجود آمدن شکلی خاص در نفس می‌شود و شکل نفس‌ها، به سبب تمایز مزاج‌ها، از هم متمایز است یا اینکه اصلاً هر نفسی، از جهت قوای بدن یا به سبب ویژگی‌های دیگری که بر ما پوشیده است، شکل خاصی پیدا می‌کند که بدون بدن نیز برای او باقی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۶-۱۴۸).

### ۳. دیدگاه ابن‌کَمُونَه درباره دیرینگی نفس

ابن‌کَمُونَه در شماری از نوشتارهایش آرای خود درباره نفس را طرح و از آن دفاع کرده است. بر پایه آنچه از ابن‌کَمُونَه بر جا مانده و با صراحت و به طور مکرر بر آن تأکید می‌کند، نفس انسانی به طور مسلّم و چه‌بسا نفس حیوانی ازلی و قدیم بوده است و به طریق اولی، ابدی و ماندگار نیز خواهد بود. همچنین هر نفس انسانی نوعی منحصر به فرد است و نفوس انسانی نوع واحد و مشترک ندارند. ابن‌کَمُونَه در همه نوشتارهای خود بر ادعاهای خویش، به روش مشائیان بر اساس منطق صوری ارسطویی و فن برهان و چینش و ترکیب شکل‌های اربعه قیاس، اقامه دلیل می‌کند. وی در روند بیان و شرح استدلال‌هایش بر ازلی بودن نفس، به صورت مقدمه یا نتیجه به چند گزاره اشاره می‌کند و بر آن گزاره‌ها به صورت مستقل یا به صورت فرع و نتیجه حاصل از مطالب دیگر تأکید و پافشاری می‌کند. این گزاره‌ها چنینند:

یکم: نفس بسیط است و مرکب از اجزا نیست؛ دوم: هر بسیطی قدیم و ازلی است؛ سوم: هر حادثی مرکب است و هیچ مرکبی قدیم نیست؛ چهارم: علت مرکب نمی‌تواند معلول بسیط داشته باشد؛ پنجم: نفس انسانی نه مزاج بدن است و نه فراهم‌آمده از مزاج بدن؛ ششم: نفوس بشری در نوع متحد نیستند و هر نفس نوعی منحصر به فرد است؛ هفتم: هر کس نفس را نوعی واحد بشمارد، قائل به حدوث نفس است، یعنی در قالب «موجبه کلیه»، هر کس نفس انسانی را دارای نوع واحد مشترک بداند، قائل به حدوث

است. به عبارت دیگر، هر کسی که نفس انسانی را نوع واحد مشترک بداند، باید قائل به حدود نفس باشد (ابن کمّونه، ۱۳۸۷: ۳۱۲/۲-۳۲۰).

از قضایا و مسائل مسلم در علوم، به ویژه علوم عقلی، این است که شناختن و شناساندن کامل هر چیزی بر اساس حد تام و پس از آن حد ناقص است و رسم، چه تام و چه ناقص، ارزش چندانی در شناخت ندارد؛ ولی در عمل در موارد بسیاری، احاطه و تسلط بر حد تام یک چیز، که موضوع علم و قضیه است، دشوار و نشدنی است و نمی توان جنس و فصل کامل آن را به دقت معین و ارائه کرد. در نتیجه سطح مطلب به رسم ناقص و شرح الاسم تنزل می یابد؛ شناساندن نفس نیز به همین سرنوشت دچار شده است.

ابن کمّونه درباره این نوع قضیه می نویسد: «نفس انسانی ازلی و باقی است». باید مفردات این قضیه تصور و ادراک شود. یکی از این مفردات «نفس» است؛ ولی چون تصور تام آن، به دلیل امکان پذیر نبودن، شرط نیست، به تعاریف شرح الاسمی بسنده شده است. وی سپس سه تعریف ارائه می کند:

یکم: نفس کمال نخست جسم طبیعی آلی است. کمال اولی یعنی آن چیزی که یک موجود به واسطه آن نوع بالفعل است. منظور از جسم طبیعی هم نقطه مقابل جسم صناعی است.

دوم: نفس جوهر غیر جسمانی و عامل حرکت دادن بدن است. تعریف جوهر که روشن است، یعنی «موجود لا فی موضوع». تعریف جسمانی نیز این است که نه جسم است و نه در جسمی حلول می کند (ابن کمّونه، ۱۳۸۵: ۶۳).

سوم: نفس نیروی حلول کننده در بدن است که هم در بدن و هم از طریق بدن فعالیت و کُنش دارد و از نظر اوقات و جهات، افعال و حرکات گوناگون از آن صادر می شود. کنش نفس همراه با ادراک و شناخت تمیزدهنده و معین کننده ای است که برای نفس به حسب اوقات و جهات وجود دارد و به واسطه آن، کمال نوعی آن حاصل و حفظ می شود. تعریف سوم را ابن کمّونه از کتاب المعترف ابوالبرکات نقل می کند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳: ۳۴۴/۲). ابن کمّونه در توجیه عبارت «... قوّة حالة فی البدن...» که در

تعریف سوم آمده و با تعریف دوم منافات دارد، می نویسد:

حلول مورد نظر ابوالبرکات با آنچه در تعریف دوم گفته شده، منافات ندارد؛ چون در تعریف دوم آمده است که نفس جوهر غیر جسمانی است، یعنی نه جسم است و نه در جسم حلول می‌کند و تفاوت بین این دو در چگونگی حلول و برداشت از حلول است. در تعریف دوم آنچه نفی شده است، حلول به معنای شیوع و سریان است، نه اینکه جزئی از آن باشد و در تعریف ابوالبرکات، که تعریف سوم است، حلول عبارت است از تعلق چیزی به چیز دیگر از طریق نقش بستن و شیوع یا از طریق تدبیر و تصرف. حلول به این معنا فراگیرتر از معنا و تفسیر اول است (ابن کَمَوْنَه، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۴).

ابن کَمَوْنَه همچنین بین نفس و عقل تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: «نفس از طریق تدبیر و تصرف به اجسام تعلق دارد؛ ولی عقل از این تعلق برخوردار نیست» (همان). ابن کَمَوْنَه در جایی از آثار خود برهان بساطت نفس را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند:

نفس انسانی داناست، اگر همین نفس مرکب باشد، باید آنچه موصوف به دانایی است بعضی از اجزای آن یا همه اجزای آن نیز مرکب باشد، در صورتی که بعضی از اجزای آن مرکب باشد، اگر آن بعض قابل قسمت فرضی نباشد، یعنی بسیط باشد، همان مطلوب ماست. اگر قابل تقسیم باشد، به همان سخن بازمی‌گردد که موصوف به علم یا کل آن است یا بعضی از اجزای آن. اگر بعضی از آن باشد تسلسل لازم می‌آید که ناشدنی است و در صورتی که همه آن اجزا باشد، اگر هر کدام از آن اجزا عالم به علم واحدی باشد، لازم می‌آید که یک حلول‌کننده در یک حالت، در بیشتر از یک محل حلول کرده باشد که ناشدنی بودن این مطلب آشکار است؛ اما اگر هر جزء از این مرکب، دانا به دانش‌های متفاوت و متغایر باشد، یک نفس واحد نفوس فراوان خواهد بود که خلاف فرض است. در صورتی که هر یک از اجزای مرکب فرضی دانا نباشد، اگر علمی در مجموع این مرکب حادث و پدیدار نشود، مجموع آن، دانا نخواهد بود که خلاف فرض است و اگر دانایی در آن پدیدار شود، دو حالت دارد؛ یکم: با منقسم شدن مرکب، علم هم منقسم می‌شود. دوم: با منقسم شدن مرکب، علم منقسم نمی‌شود که هر دو قسم پوچ و بی‌معناست (ابن کَمَوْنَه، ۱۳۸۷: ۵۵۳/۳).



حالت نخست، یعنی منقسم شدن علم با منقسم شدن مرکب، پوچ است؛ زیرا آگاهی و علم نفس آدمی ناگزیر متعلق به بسیط‌هاست. در این صورت تعلق علم سه حالت دارد. یکم: اگر علم تنها متعلق به مرکب‌ها باشد، از آنجا که علم به مرکب‌ها، مشروط به علم اجزای بسیط باشد علم به بسیط تعلق گرفته است، در حالی که فرض ما خلاف این است. در این صورت انقسام علم نشدنی است. در غیر این صورت نیز، بعضی از آن علم متعلق به همه آن چیزی است که کل به آن تعلق دارد و در نتیجه جزء مساوی کل خواهد بود که این نیز نشدنی است. دوم: اگر علم متعلق به بعضی از آن باشد، انقسام معلوم لازم می‌آید این نیز خلاف فرض است. سوم: اگر علم به هیچ بخشی از این مرکب تعلق نداشته باشد، دو صورت می‌یابد: الف) اگر هنگام اجتماع، اجزای علم به آن معلوم حاصل شود، دو صورت دارد، یکی اینکه کلام و سخن به این علم حاصل شده برمی‌گردد در این حالت اگر بگوییم منقسم و مرکب نیست، بسیط و یکپارچه است، خواسته ما حاصل می‌شود و اگر بگوییم منقسم است، اشکال تقسیم بازمی‌گردد و تسلسل لازم می‌آید. بنابراین تقدیر، وجه دوم نشدنی است. این اجزا برای این علم نخواهند بود، بلکه اجزای علت قابلی یا علت فاعلی خواهند بود، در حالی که بنا بر فرض، باید اجزا علم باشند و این خلاف فرض است. ب) اگر هنگام اجتماع اجزا، علم حاصل نشود، علم به آن معلوم در میان نخواهد بود که این نیز خلاف فرض است.

حالت دوم، یعنی جایی که با منقسم شدن نفسی که مرکب فرض شده است، دانایی آن منقسم نشود و یکپارچه بماند، در این صورت نیز پوچ و نادرست است؛ زیرا نسبت بین عالم نفس و علم و دانایی سه صورت دارد: یکم: علم برای هر کدام از اجزای مرکب باشد که در این صورت، اگر نسبت هر کدام از اجزای مرکب به چیزی از آن علم غیر از آن نسبتی باشد که به جزء دیگر دارد، انقسام و پراکندگی اصل علم لازم می‌آید و اگر نسبت هر بخشی از مرکب با همه آن علم باشد، یک چیز و شیء واحد به دفعات معلوم و معقول خواهد شد؛ چراکه لازم می‌آید هر جزئی از علم که برای هر جزئی از اجزای مرکب معلوم است، برای آن کل و برای هر جزء نیز جداگانه معلوم باشد که این قسم

ناشدنی است. دوم: اگر نسبت علم به بعضی از اجزا مرکب باشد و به بعضی دیگر نباشد، سخن ما تنها درباره جزئی است که با علم نسبت دارد. اگر این جزء مرکب باشد، اشکال بازمی‌گردد و اگر مرکب نباشد، همان خواسته ماست، یعنی بسیط است. سوم: اگر نسبت علم با هیچ کدام از اجزای مرکب برقرار نشود، همه اجزای آن تهی از علم خواهد بود. بنابراین مجموع آن مرکب که با علم نسبت دارد، باید نسبتی با علم نداشته باشد که خلاف فرض است. در نتیجه ثابت می‌شود که نفس بسیط و یکپارچه است و این سخن که علت تامه نفس که پیش از حدوث آن موجود نبوده، مرکب باشد پوچ و بی‌معناست. همچنین این نظر که علت موجود شدن نفس بسیط باشد و نیز اینکه علت تامه وجود نفس پیش از حدوث آن موجود باشد، بی‌اساس است. همه این پوچی‌ها بنا بر این فرض است که نفس حادث باشد؛ در نتیجه باید پذیرفت که نفس حادث نیست و قول به حدوث نفس باطل است. با پذیرش این سخن همه این اشکالات و باطل بودن‌ها از میان می‌رود (ابن کمونه، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷).

ابن کمونه برای اثبات قدیم و ازلی بودن نفس انسانی از موضوع بسیط بودن نفس، که مورد توافق همگان است، استفاده می‌کند؛ از آنجا که اساس همه ادراک‌ها و دریافت‌های بشر همان چیزی است که از آن در زبان‌های گوناگون با «من» و کلمات مترادف و هم‌معنای آن تعبیر می‌شود و مراتب مختلف حس و خیال و ... مبتنی بر آن است و از سویی آدمی در تمام عمر خود، با وجود همه دگرگونی‌ها و تغییرات جسمانی، این جنبه را حفظ می‌کند، چنین ماهیت و ذاتی نمی‌تواند مانند بدن عنصری انسان مرکب از دو جزء یا اجزای فراوان باشد. بنابراین باید ذاتی بسیط در میان باشد تا این ادراکات و یافته‌ها به آن بازگردد و از عیب‌ها و اشکال‌های تجزیه و پراکندگی علم و ادراک در امان باشد. او در جایی دیگر در تبیین استدلال خویش درباره این مطلب که نفس نه مزاج کالبد است و نه فراهم آمده از مزاج کالبد، می‌نویسد:

اگر نفس انسانی حادث باشد، نیازمند علتی است که با آن موجود شود. علتی که چنین صفتی داشته باشد، علت تامه است. علت تامه یا پیش از حدوث

نفس موجود بوده یا نبوده است؛ اگر فرض نخست باشد، یعنی علت پیش از حدوث نفس موجود بوده باشد، مقتضی این است که نفس پیش از وجودش موجود باشد، یعنی تقدم الشیء علی نفسه پیش می‌آید که ناشدنی است. اینکه گفته شد باید پیش از وجودش موجود باشد، به این دلیل است که تخلف معلول از علت تامه خود ناشدنی است، وگرنه صدور معلول از علت تامه در یک وقت و عدم صدور در وقتی دیگر، اگر نیازمند مخصص اضافی نباشد، محال است و اگر نیازمند به مخصص اضافی باشد، آن مخصص در علت معتبر خواهد بود؛ پس علت، تامه نمی‌شود درحالی که فرض کرده‌ایم علت تامه است و این خلف خواهد بود. وقتی تخلف معلول از علت تامه خود ناشدنی باشد، لازم است که معلول در هنگام وجود علت تامه موجود باشد، پس اگر وجود علت تامه نفس بر حدوث نفس پیشی گیرد، باید نفس پیش از موجود بودنش موجود باشد که بطلان این فرض آشکار است (ابن کمّونه، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

بر خلاف آنچه وی در عنوان و آغاز بحث خود می‌نویسد، استدلالش بر این مطلب چندان هم بی‌مایه نیست. او در ادامه استدلال خویش، شق دوم فرض، یعنی جایی که علت وجود نفس پیش از آن موجود نباشد، را مطرح می‌کند و با تقسیم فروض آن از حیث بسیط و مرکب بودن و حادث بودن و حادث نبودن، به شش وجه می‌رسد، سپس همه آنها را باطل می‌شمرد و منکر حدوث نفس و علت داشتن آن می‌شود؛ خواه آن علت بسیط باشد و خواه مرکب. پس از ابطال همه وجوه حدوث، از آنجا که بین حدوث و قدم حد وسطی نمی‌بیند، نفس را قدیم و ازلی می‌خواند. پس از این سخن، اشکالات و شبهات مخالفان نظریه خویش را بیان می‌کند و در کلامی مفصل و طولانی، سه اعتراض را از ناحیه ایشان مطرح کرده، به آنها پاسخ می‌دهد (ابن کمّونه، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۲۱).

او درباره ترکیب نفس می‌نویسد هر نفسی قدیم است و هیچ چیزی از آنچه مزاج بدن یا پدیدآمده از مزاج بدن باشد، قدیم نیست. این استدلال از شکل دوم قیاس اقترانی حملی و از ضرب یا نوع دوم آن است و آنچه از آن حاصل می‌شود این است که «هیچ

چیزی از آنچه که نفس بر آن صدق می‌کند، مزاج بدن نیست». کبرای قضیه روشن است و برهان بر صغرای قضیه این است که اگر نفس قدیم نباشد، حادث است و هر حادثی مرکب است و هیچ مرکبی بالضرورة نفس نیست. از ضرب یا نوع دوم از شکل اول نیز این نتیجه به دست می‌آید که «هیچ چیز حادث و پدیده‌ای بالضرورة نفس نیست» و این نتیجه — همان‌طور که در منطقی صوری روشن شده است — عکس مستوی می‌دهد و آن اینکه «هیچ نفسی حادث و پدیدآمده نیست دائماً و با جهت دوام»؛ در نتیجه، نفس قدیم و ازلی خواهد بود. صغرای این قیاس این‌گونه روشن می‌شود که گفته شود: «هر چیز حادث و پدیدآمده، علت مرکب آن، مرکب از موجودی است که دوام دارد و بر هر حادث و پدیده‌ای پیشی دارد و هر چه علت تامه‌اش مرکب باشد، مرکب است»، نتیجه اینکه «هر حادثی مرکب است»؛ با این فرض صغرای قیاس درست خواهد بود. برهان کبرای آن، یعنی مقدمه‌ای که می‌گوید «هیچ چیزی از چیزهای مرکب بالضرورة نفس نیست»، نیز اقامه شد (ابن‌کَمُونه، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

### پایه استدلال ابن‌کَمُونه

ابن‌کَمُونه «بسیط بودن نفس» را اساس استدلال خویش بر قدیم و ازلی بودن نفس قرار داده است و در استدلال‌های نسبتاً مفصلی که بر این مطلب می‌آورد، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که نشان دهد این قدیم و ازلی بودن نفس، انسانی باشد یا حتی حیوانی، به جهت امتیاز خاصی در نفس نیست، بلکه با این‌گونه استدلال می‌توان هر چه به بساطت و عدم ترکیب متصف است را مضمول دلایل او و در نتیجه، قدیم و ازلی دانست.

در تعاریفی که فیلسوفان از بسیط و مرکب ارائه داده‌اند، بسیط از همه جهات که هیچ‌گونه ترکیبی — از ماده و صورت، جنس و فصل و حتی ترکیب‌های اعتباری و انتزاعی — نداشته باشد، تنها ذات واجب الوجود است و عالم امکان از هیولای اولی گرفته، که صرف قابلیت است، تا عالی و شدیدترین مراتب وجود، که عالم عقول و ملائکه و مجردات است، دارای ترکیب‌های مختلفی هستند. کمترین و ساده‌ترین ترکیب، ترکیب از «جنس و فصل» است که در جواب «ما هو» گفته می‌شود؛ البته اینکه

در بسیاری از موارد نمی‌توان جنس و فصل دقیق یک چیز را به روشنی شناخت یا شناساند و باید به رسم یا شرح الاسم بسنده کرد، فرقی در اصل مطلب ایجاد نمی‌کند؛ چراکه هم در فلسفه اولی و هم در فلسفه الهی خاص ثابت شده است که بسیط حقیقی در ممکنات وجود ندارد و «کُل ممکن زوج ترکیبی از ماهیت و وجود است». از سوی دیگر، هر ممکنی مرکب از جهات ایجابی و سلبی است و این ترکیب نمی‌تواند بسیط باشد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۸).

### نظریه ابن کمّونه در بوته نقد

ابن کمّونه با شدت تمام از هر نوع ترکیب، حتی ترکیبی اعتباری و انتزاعی مانند ترکیب از «ما به الاشتراک و ما به الامتیاز»، دوری می‌جوید و می‌نویسد:

گفته‌اند واجب الوجود با سایر موجودات در موجود بودن مشترک است، ولی در وجوب با آنها مخالفت دارد و هر چه «ما به الاشتراک» به شمار می‌رود، لازم است مغایر با چیزی باشد که «ما به الامتیاز» است. در پاسخ می‌گویم این مشارکت یا در لفظ است یا در معنا. اگر در لفظ باشد، دلالت بر مغایرت نمی‌کند؛ چراکه گاهی گفته می‌شود نفس انسانی با نفس فلکی در نفس بودن اشتراک دارند، ولی در اینکه نفس انسانی نفس انسانی است و نفس فلکی نفس فلکی، از هم جدا هستند و ما به الاشتراک مغایر با ما به الامتیاز است. بنابراین نفس انسانی مرکب می‌شود از وجه اشتراک و وجه امتیاز با دیگری و چون این مطلب — ترکیب از وجه اشتراک و وجه امتیاز به واسطه آن برهانی که گذشت — باطل است، مرکب بودن نفس انسانی ناشدنی می‌شود (ابن کمّونه، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

او از سوی دیگر تلاش می‌کند که نفس را تعریف کند و روشن است که تعریف در علم منطق به «جنس و فصل قریب» و حقیقی و به «ذات و ذاتیات» هر چیزی است، که حد تام نامیده می‌شود و اگر ناشدنی باشد، نوبت به حد ناقص و پس از آن رسم تام یا رسم ناقص خواهد رسید. بدون تردید همه این موارد از مصادیق ترکیبند. او در ادامه می‌نویسد:

www.SID.ir در دانش منطق روشن شده است که تصور هر چیزی بر دو قسم «تام و ناقص»

است. تام عبارت است از تصور «ماهیت» از آن حیث که «ماهیت» است، مانند آنکه آتش را لمس کنیم، سپس ماهیت حرارت را از آن حیث که حرارت است، تصور کنیم. ناقص نیز عبارت است از تصور ماهیت از آن حیث که ماهیت موصوف به بعضی از عوارض یا ذاتیاتی است که کمال حقیقت آن نیست، بدون اینکه ماهیت آن چیز، از آن حیث که آن چیز است، مورد تصور باشد، مانند اینکه می‌دانیم هر معلولی علتی دارد با اینکه ماهیت آن علت برای ما متصور نیست. مورد اول با حد تام به دست می‌آید و مورد دوم با حد ناقص یا رسم. همه آنچه در تعریف نفس گفته می‌شود، از قبیل رسم است؛ چراکه تصور تام آن مانند یک کار نشدنی است (ابن‌کَمُونه، ۱۳۸۵: ۹۱-۹۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ابن‌کَمُونه ترکیب از «ما به الاشتراک و ما به الامتیاز» را، که در واقع ترکیب به شمار نمی‌آید، ناشدنی می‌شمارد، ولی در اینجا برای «نفس» ماهیت قائل می‌شود، در حالی که ماهیت چیزی جز ترکیب از «جنس و فصل» نیست که ترکیبی حقیقی است، نه اعتباری و توهمی؛ این در حالی است که شناخت دقیق حد تام نفس، یعنی جنس و فصل دقیق آن، را متعذر و ناشدنی می‌داند. از سوی دیگر، ضمن باور داشتن به عوارض نفس، اساس تعریف را رسم و حتی رسم ناقص و شرح الاسم می‌داند و به آن قانع می‌شود.

مطلب مهم دیگری که در این باب مطرح است و باید به آن توجه شود، معنای «حدوث و قدم» است. فیلسوفان تعریف و تقسیم‌های گوناگونی برای حدوث و قدم ذکر کرده‌اند که مشهورترین آنها «حدوث و قدم ذاتی و حدوث و قدم زمانی» است. از آنجا که قدیم به همه معانی و تقسیمات، فقط به ذات واجب الوجود اطلاق می‌شود و بقیه موجودات — حتی اگر در دایره مادیات و محکوم به زمان نبوده باشند و در عالی‌ترین درجات و مراتب هستی قرار گیرند — قدیم بالذات نیستند و بر اساس امکان ذاتی خود، نیازمند علت و ایجادکننده هستند. نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست و کسی نمی‌تواند تصور کند که ابن‌کَمُونه یا هر شخص دیگری که کمترین آشنایی را با فلسفه داشته باشد،

از قدیم و ازلی بودن نفس به معنای بی‌نیازی از علت سخن بگویند و در کنار ذات واجب الوجود، بی‌نهایت نفوس انسانی را واجب بالذات و بی‌نیاز از علت و موجب بدانند. بنابراین، حقیقت قدیم بودن و ازلیتی که او به آن اعتقادی استوار دارد چیست؟ ابن کّمونه برهان خویش بر قدیم بودن نفس را با نفی حدوث آن و در نتیجه نیاز نداشتن به علت برای موجود شدن ارائه می‌دهد. سپس با تقسیم‌های گوناگون علت به اینکه آیا علت نفس پیش از وجود آن موجود بوده یا نه، هر گونه علت و سببیت برای ایجاد نفس و احداث آن را باطل و منتفی می‌داند و نقطه مقابل آن، یعنی قدم و ازلی بودن، را اثبات می‌کند. وی با استفاده از بطلان دور و تسلسل و برهان خُلف تلاش می‌کند که هیچ علتی حتی در حد مبادی عالیّه برای نفس قائل نشود — چون قضایای مورد استفاده در برهانش را با سورهای کلی می‌بندد و در علوم عقلی، برخلاف علوم نقلی، تخصیص و استثنا راه ندارد — و از نفی حادث و معلول بودن به قدم و ازلی بودن می‌رسد (ابن کّمونه، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۲۱).

از سویی دیگر، او هر بسیط را قدیم و هر مرکب را حادث می‌داند و علت داشتن هر ممکن قدیمی را امری آشکار در نزد عقل می‌خواند؛ آن‌گاه ده پرسش و اشکال را مطرح می‌کند، سپس به همه آنها چنین پاسخ می‌گوید:

هر ممکنی علتی دارد و اگر ممکن قدیم باشد، باید علت و سبب آن هم قدیم باشد. اگر ممکن بسیط باشد، باید علت تامه‌اش قدیم باشد و اگر قدیم بسیط نباشد، بلکه مرکب باشد، قدیم بودن علت تامه آن واجب نیست، بلکه قدیم بودن علت ناقصه آن واجب است. بنابراین بسیط و مرکبی که هر دو قدیم هستند، اگرچه در وجوب قدیم بودن علتشان با هم شریکند، نقطه جدایی این است که بسیط و مرکب باید علت تامه‌اش، قدیم باشد، در حالی که این ضرورت و وجوب در علت تامه‌اش نیست (ابن کّمونه، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

نکته مهم دیگر اینکه ابن کّمونه در بخشی از نوشتارهای خود از باورمندان این مطلب است که هیچ نوع مشترکی بین نفوس انسانی وجود ندارد و نفس هر انسان

نوعی واحد و منحصربه‌فرد است و حتی دو نفس در عالم تحت نوع واحد قرار نمی‌گیرند؛ چراکه همه نفس‌ها در تمام ماهیت خویش با یکدیگر گوناگون و دگرگونند و حتی دو تا از آنها تحت نوع واحد قرار نمی‌گیرند، بلکه هر کدام در شخص خودش نوعی منحصربه‌فرد است. او برای این مطلب برهانی اختراع کرده که به این شرح است:

اگر در عالم دو نفس از یک نوع باشد، اختصاص یافتن هر کدام از این دو به تدبیر بدنی که خاص آن است، دو حالت دارد. اگر اختصاص یافتن نیازمند تخصیص دهنده‌ای نباشد، یکی از دو طرف ترجیح بلا مرجح پیدا می‌کند که ناشدنی است و اگر نیازمند مرجح و مخصص باشد، مخصص یا خود آن نفس است یا لازمی از لوازم آن یا چیزی خارج از این دو قسم. فرض اول نشدنی است؛ چراکه فرض کرده‌ایم همه نفوس در همه ذات با هم مشترکند؛ بنابراین از این مطلب لازم می‌آید که همه این نفوس برای یک بدن باشند و پوچ بودن این سخن کاملاً بدیهی و روشن است. فرض دوم نیز نشدنی است؛ زیرا واجب می‌شود که همه نفوس، به سبب اشتراکی که در ذات دارند، در این لوازم هم اشتراک داشته باشند که لازم می‌آید همه آنها تدبیرکننده بدنی واحد باشند. فرض سوم هم نشدنی است؛ چون عین همان اشکال بازمی‌گردد که چرا این بدن به این نفس اختصاص یافته و به نفوس دیگر اختصاص نیافته است. از این مطلب تسلسل لازم می‌آید که ناشدنی است. هنگامی که اتحاد نفوس در نوع باطل شود، آنچه پایه برهان قائلان به حدوث نفس است، باطل می‌شود (ابن‌کَمُونه، ۱۳۸۵: ۱۹۰).

وی در نوشتاری دیگر، برای قدیم بودن نفس انسانی چهار احتمال ذکر می‌کند که تنها یکی از آنها معین بودن نفس و نوع منحصربه‌فرد بودن آن است و سه احتمال دیگر از کلی بودن بیشتر نفس به شمار می‌آید. خود او قدیم بودن نفس را بر مبنای عام‌ترین و فراگیرترین احتمال می‌داند که با نفس معین و نوع منحصربه‌فرد فاصله بسیاری دارد.

او درباره این نظریه می‌نویسد:



باید اعتقاد راسخ داشت که نفس انسانی قدیم و دارای چند وجه و احتمال است. احتمالی این است که نفس انسانی «مشخص و معین» باشد. احتمال دیگر در مقابل احتمال اول است، احتمال سوم مطلق و فراگیر بودن نفس است و چهارمین احتمال که از همه فراگیرتر است، اینکه مراد «هر چیزی» باشد که نفس انسانی بر آن صدق کند، خواه صدق این نفس بر آن دائمی باشد یا در بعضی احوال

برهان یاد شده بر قدیم بودن نفس به معنای چهارم دلالت می‌کند و لازم نیست که قدیم بودن به معانی و وجوه دیگر را در بر گیرد؛ زیرا وجه چهارم فراگیرتر از سه وجه دیگر است و از صدق فراگیر صدق غیرفراگیر لازم نمی‌آید. توضیح بیشتر اینکه نفس، نفس نامیده نمی‌شود، مگر زمانی که ذاتش متعلقه بعضی اجسام، مانند بدن انسان، باشد. از همان نوع تعلقی که در فصل اول شناختی و زمانی که بیرون و خالی از این تعلق باشد، نفس نامیده نمی‌شود، بلکه آن را «عقل» می‌نامند و اگر نفس نامیده شود به طریقه مجاز است. وقتی چنین شد، در جایی که نفس معینی متعلق به بدنی معین است، اگر فرض کنیم که از آن بدن شده و به بدن دیگر تعلق گیرد، از اینکه نفس معین متعلق به بدن معین باشد خارج می‌شود، ولی از نفس بودن به طور مطلق خارج نمی‌شود. پس معلوم است که نفس معین، از آن حیث که نفس معین است، باید حادث باشد؛ چراکه تعلق این نفس به بدن معین، که معین بودنش متوقف بر معین بودن آن بدن است، حادث است و قدیم نیست (ابن کمّونه، ۱۳۸۵: ۱۲۰).

همان‌طور که به روشنی مشاهده می‌شود، ابن کمّونه در اینجا در تهافتی آشکار از «قول و اعتقاد» قرار گرفته و از منحصر به فرد بودن هر نفس انسانی دست برداشته است؛ او حتی معین بودن نفس انسانی با تعلق به بدن معین را موجب حادث بودن آن دانسته است.

او در ادامه همین کلام، اشاره‌ای نیز به نظریه تناسخ دارد، ولی رأی خود را در این باره اعلام نمی‌کند؛ اما از آنچه در *الجدید فی الحکمه و التنییحات فی شرح التلویحات*

العرشیه واللوحیه گفته برمی‌آید که دلیلی قاطع بر بطلان تناسخ نیافته است. سپس به روشنی و قاطعیت نظر خود را ابراز می‌کند که اگر منظور از نفس، نفس معین هر انسان باشد — یعنی احتمال اول که او در جای دیگر تنها همین وجه را درست دانسته و هر چیز دیگر را باطل شمرده است — نفس حادث است و قدیم نیست و اگر وجه و معنای چهارم — کلی‌ترین وجه، یعنی صدق نفس انسانی بر آن ولو فی الجمله و در بعضی از حالات — باشد، قدیم خواهد بود (ابن‌کَمُونه، ۱۳۸۷: ۴۲۰/۳).

همچنین با وجود مطالب مفصل و احیاناً تکراری که او در مورد نظریه خود، یعنی قدم نفس، مطرح می‌کند، در مورد نحوه تعلق نفس به بدن یا قوای نفس و نحوه تعامل با آنها و نیز اشتداد و اکمال نفس انسانی و پیمودن درجات کمال و تعالی، که اصل آن از بدیهیات و مسلمات است، سخنی نمی‌گوید.

### نتیجه

این مقاله تفکر و منظومه فکری دو فیلسوف بزرگ را به همدیگر عرضه کرده و چالش بین آن دو را برنموده است و دو فیلسوف را رویاروی هم نشانده که یکی باوردیگری را بر نمی‌تابد. ابن‌کَمُونه در بحث از نفس دارای نوآوری و آرای جدید است. او در این باره به گونه‌ای از افلاطون، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، به‌ویژه از ابوالبرکات بغدادی که نیم قرن پیش از او می‌زیسته، متأثر است. در توضیح حقیقت نفس، دلیلی را که ابن‌مسکویه به نقل از افلاطون برای اثبات خلُود نفس اقامه کرده نقل می‌کند و می‌نویسد: «این ادله را در فوز اصغر از افلاطون نقل کرده و من آن را به گونه‌ای که شایسته است نمی‌فهمم». او پس از این مطلب، در مقام اثبات ازلیت نفس برمی‌آید و ضمن ضعیف شمردن قول افلاطون در ازلی و رأی ارستاتالیس در حدوث، برهان اختراعی خود، که ادعای تفرد در آن دارد، را بیان می‌کند. او در توضیح این برهان دو قضیه مشخص تدارک می‌بیند که بر مبنای آنها برای اثبات قدیم بودن نفس می‌کوشد و می‌نویسد: «هر حادثی مرکب است و هیچ مرکبی قدیم نیست و هیچ بسیطی نیز حادث نتواند بود؛ هرچه علت مرکب داشته باشد به‌ناچار مرکب است». ابن‌کَمُونه پس از ذکر این دو قضیه، برهان و مقدمات

آن را در دو مقاله با تفصیل شرح و بسط می‌دهد و با بیان‌های مختلف و تقریر اعتراضات ممکن، آنها را دفع می‌کند.

تفصیل و تفسیری که ابن کمّونه در باب نفس و ازلیت آن به عمل آورده، عبارت دیگر وجود مراتب مختلف و تشکیک در جوهر نفس است که ملاصدرا پس از او و بدون ذکر مرجع گفته است. ابن کمّونه در تحلیل خود از نفس، برحسب تعداد انسانی، به تعداد نفوس قائل است و به همین اعتبار است که دلیل حدوث نفس را، که فیلسوفان مبتنی بر وحدت نفوس به آن قائل شده‌اند، مردود می‌داند و دلایل ابطال تناسخ را نیز ضعیف تلقی می‌کند؛ اگرچه دلایلی که برای نظریه خود اقامه می‌کند، چنانکه در متن مقاله به نقد کشیده شد، خالی از تشویش نیست.

اما ابن سینا در مهم‌ترین آثار خویش از دیدگاه ارسطویی حدوث نفس و روحانیه الحدوث بودن آن دفاع کرده، تنها در برخی آثار عرفانی‌اش تعبیری دال بر نظریه افلاطونی قدم نفس به چشم می‌خورد.

### منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *کتاب النفس من الشفا*، با تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *روان‌شناسی شفا*، ترجمه علی‌اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *کتاب النجاه*، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۱۰م)، *منطق‌المشرقیین*، تهران: مکتبه جعفری تبریزی.

ابن کمّونه، سعد بن منصور (۱۳۸۵)، *رساله ازلیة النفس و بقائها*، تصحیح انسیه بُرخواه، تهران.

ابن کمّونه، سعد بن منصور (۱۳۷۶)، *التنقیحات فی شرح التلویحات*، تصحیح سید حسین سیدموسوی، پایان‌نامه دکتری: دانشگاه تهران.

ابن کمّونه، سعد بن منصور (۱۳۸۲)، «المطالب المهمة من علم الحکمه»، تصحیح سید حسین سید

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷)، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، تحقیق نجفعلی حبیبی، تهران: انتشارات میراث مکتوب.

ابوالبرکات، هبه‌الله علی بن ملکا (۱۳۷۳)، کتاب المعترفی الحکمة، دانشگاه اصفهان.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیا التراث العربی.

## References

- Ibn Sina, Husayn ibn ‘Abd Allah. 1996. *Kitab al-Nafs min al-Shifa* (The Book of the Soul from the Healing). Edited by Hasan Hasanzadieh Amuli. Qom: Center for Islamic Publications. [In Arabic]
- Ibn Sina, Husayn ibn ‘Abd Allah. 1984. *Ravanshinasi-yi Shifa* (Psychology of the Book of Healing). Translated into Persian by ‘Ali Akbar Danasirish. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn ‘Abd Allah. 2000. *Kitab al-Nijat* (The Book of Salvation). Edited by Muhammad Taqi Danishpazhuh. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Sina, Husayn ibn ‘Abd Allah. 1910. *Mantiq al-Mashriqiyyin* (The Logic of the Orientalists). Tehran: Library of Ja‘fari Tabrizi. [In Arabic]
- Ibn Kammuna, Sa‘d ibn Mansur. 2006. *Risala Azaliyyat al-Nafs wa Baqa’uha* (An Essay Concerning the Eternity and Survival of the Soul). Edited by Ensiyyih Burkhah. Tehran: Islamic Consultative Assemy Center of Documents. [In Arabic]
- Ibn Kammuna, Sa‘d ibn Mansur. 1997. *Al-Tanqihat fi Sharh al-Talwihat* (The Refinements in the Elaboration of the Hints). Edited by Sayyid Husayn Sayyid Musawi. A doctoral dissertation. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Kammuna, Sa‘d ibn Mansur. 2003. “al-Matalib al-Muhimma min ‘Ilm al-Hikma” (Important Material from the Science of the Wisdom). Edited by Sayyid Husayn Sayyid Musawi. *Khirdnami-yi Sadra* (Sadra Book of Wisdom) 8, no. 32 (Summer): 64-86. [In Persian]
- Ibn Kammuna, Sa‘d ibn Mansur. 2008. *Sharh al-Talwihat al-Lawhiyya wa-l-‘Arshiyya* (Elaboration of the Hints of the Table and the Throne). Edited by Najafquli Habibi. Tehran: Miras-i Maktub Publications. [In Arabic]
- Abu-l-Barakat, Hibat Allah ‘Ali ibn Mulka. 1994. *Al-Kitab al-Mu‘tabar fi-l-Hikma* (The Credible Book on the Wisdom). Isfahan: University of Isfahan. [In Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad. 1981. *Al-Asfar al-Arba‘a* (The Four Journeys). Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]