

ابعاد مسئله کمال نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا و تحلیل انتقادی آن^۱

رضا اکبریان^۲

علی مخبر^۳

چکیده

از موضوعات اساسی فلسفه ابن سینا نفس شناسی است. او ذیل مفهوم نفس به طرح دیدگاه خود در باب کمال انسان پرداخته است. این نوشتار به این پرسش می‌پردازد که کمال نهایی نفس ناطقه نزد ابن سینا چیست و چه انتقاداتی به نظریه وی وارد است؟ آیا دیدگاه ابن سینا می‌تواند پاسخگوی سؤال امروز ما در باب کمال نفس باشد؟ به نظر ابن سینا کمال نفس کمالی عقلی است و با حصول مرتبه عقل مستفاد حاصل می‌شود؛ بنابراین تکامل نفس در ناحیه عقل نظری است و عقل عملی تنها جنبه مقدمه‌ای و زمینه‌سازی دارد. دیدگاه ابن سینا در سرتاسر تفکر فلاسفه اسلامی سریان داشته و پس از وی توسط ملاصدرا نقادی شده است. وی نظریه ابن سینا را نقد و بازسازی کرده اما در نهایت در همان محدوده باقی مانده است. به نظر می‌رسد مشکل اساسی دیدگاه ابن سینا تفکیک شئون نفس و عدم توجه به مداخلت اساسی عمل ارادی و جنبه‌های مادی و بدنی و مخصوصاً مسائل ناشی از حیات اجتماعی و سیاسی در امر تکامل نفس است.

کلید واژگان

ابن سینا، نفس، کمال نفس، عقل نظری، عقل عملی، اراده

۱- تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۸/۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۱

۲- استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسؤول)

dr.r.akbarian@gmail.com

ali.mokhber.phd@gmail.com

۳- دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

بیان مسئله

مسئله کمال نفس انسانی از مسائل اساسی فلسفه ابن سینا است و نتیجه اصول فلسفی وی در باب نفس‌شناسی است. ابن سینا ذات نفس را جوهری عقلانی می‌داند که با حصول مزاج مناسب از عالم مفارقات به بدن افاضه و امر تدبیر و تصرف در ماده بدنی را عهده‌دار می‌شود. به واسطه این تعلق، نفس عقلانی تکامل یافته و به کمال نهایی خویش نائل می‌شود که به عقیده شیخ دستیابی به مرحله عقل بالفعل و عقل مستفاد است؛ بنابراین در نظرگاه ابن سینا کمال خاص نفس ناطقه امری عقلانی است.

دیدگاه ابن سینا تأثیر عظیمی در سیر فلسفه اسلامی داشته است و تقریباً همگی حکمای پس از وی تحت تأثیر این دیدگاه بوده و با نظر به آن، نظریات خود را سروسامان داده‌اند؛ عده‌ای دیدگاه ابن سینا را با همان چارچوب پذیرفته و عده‌ای دیگر مشکلاتی را در آن دیده و به نقد و تکمیل آن پرداخته‌اند. اهمیت مسئله کمال نفس در حکمت سینوی سبب شده است که این مسئله در روزگار معاصر نیز محل توجه پژوهشگران فلسفه قرار گیرد و مقالات متعددی در این باب نگاشته شود؛ با وجود این نوشته‌ها اغلب در مقام تبیین و تحلیل دیدگاه ابن سینا بوده و حداکثر آن را به‌عنوان نظریه‌ای اساسی و پایه در ارتباط با مسئله سعادت یا مقامات عرفانی نفس لحاظ کرده‌اند که توسط حکمای بعدی ادامه یافته و تکمیل شده است. به عبارت دیگر مسئله کمال نفس در جهت اصلاح و تکمیل دیدگاه ابن سینا تا حصول نظریه تفصیلی ملاصدرا مورد توجه بوده و بررسی و تحلیل انتقادی اساسی در این خصوص صورت نگرفته است.

به نظر نگارنده اکنون ضرورت دارد که دیدگاه ابن سینا، در پرتو تحولات جامعه جدید و با توجه به رشد و گسترش همه‌جانبه علوم گوناگون و ارتباطی که باهم دارند و نحوه تأثیری که در زندگی انسان می‌گذارند، دوباره بازخوانی شود و نقاط قوت و ضعف آن به‌دقت مورد تحلیل قرار گیرد؛ امری که می‌تواند روشن‌کننده یکی از جنبه‌های اساسی فلسفه و حکمت اسلامی باشد؛ این جنبه عبارت است از توجه اساسی حکمت اسلامی به کمال متافیزیکی و عرفانی نفس و قطع نظر از جنبه‌های

۱- برای نمونه بنگرید به: خادمی، ۱۳۸۶، ش ۲۴؛ دیدباز، ۱۳۹۶، ش ۷۳؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۵، ش ۵۵؛ دیوانی، ۱۳۸۹، ش ۳؛ سروش، ۱۳۹۲، معرفت ش ۳۷؛ نجفی سواد رودبای، ۱۳۹۳، ش ۱۹.

زمینی و مادی حیات انسانی و ارتباطی که این دو باید باهم داشته باشند. این نقیصه ذیل عنوان نقد برون سیستمی بررسی، و وجوه آن توضیح داده خواهد شد.

در نوشتار حاضر ابتدا نظریه ابن سینا درباره این مسئله و سپس نقدهای وارد شده بر آن بیان می-شود. به طور عمده دو دسته نقد به دیدگاه ابن سینا وجود دارد: دسته نخست شامل نقدهایی است که در طی سنت تاریخی و متمدن فلسفه اسلامی بر این دیدگاه وارد شده که به اعتقاد نگارنده مهم ترین و کامل ترین آنها نقد ملاصدرا است. این نقد ذیل عنوان نقد درون سیستمی (نقدی در چارچوب و متناسب با فضای فکری فلسفه اسلامی) ذکر شده است. نوع دیگر نقدهایی است که خارج از چارچوب و سنت فکری و متعارف فلسفه اسلامی قابل طرح است؛ نقدهایی که حاصل تجربه و زندگی در زیست جهان کنونی است و در پرتو مواجهه حکمت سینوی با دانش های تجربی امروزی رخ می-نماید؛ این نقدها نیز ذیل عنوان نقد برون سیستمی مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

منظور ابن سینا از کمال نفس ناطقه

واژه کمال برابر با لفظ یونانی Entelekhae است که ارسطو آن را به کار برده است. ارسطو این لغت را ضمن بیان اقسام جوهر ذکر می کند و می گوید اقسام جوهر سه قسم است: ماده، صورت، شیء مرکب از ماده و صورت. ماده چیزی است که خود، شیء معینی نیست و صورت شکل است که برحسب آن ماده را شیء معینی می خوانند. اما ماده قوه است و صورت کمال و کمال به دو معنی می آید: یا مثل علم است و یا مثل به کار بردن علم (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۷۵). ارسطو توضیح بیشتری در-این باره ارائه نکرده اما ابن سینا تبیین مناسبی برای این دو معنا بیان، و از آنها با عناوین کمال اول و کمال ثانی یاد کرده است: «کمال بر دو گونه است: کمال اول و کمال دوم. کمال اول همان است که نوعیت یک نوع با آن محقق می شود، مثل شکل برای شمشیر؛ و کمال دوم عبارت است از هر فعل یا افعالی که پس از تحقق نوعیت یک نوع بر آن مترتب می شود، مثل بریدن برای شمشیر، یا تشخیص و تأمل و احساس و حرکت برای انسان. این امور، کمالات نوع خود به حساب می آیند، اما کمال نخست نیستند؛ زیرا فعلیت یافتن نوعیت نوع، متوقف بر تحقق بالفعل این امور برای نوع نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۲۱).

بنابر نظر ابن سینا کمال اول عبارت است از آنچه نوعیت یک نوع بدان متقوم است؛ اما کمال ثانی افزون بر اصل نوع است و در تقوم نوع نقشی ندارد و بر آن عارض می شود. به عبارت دیگر هر آنچه به دنبال تحقق یک نوع بر آن عارض می شود مانند قطع کردن اشیاء برای شمشیر و علم و قدرت برای انسان کمال ثانی برای آن به شمار می آید. همچنین برخلاف کمال اول که تمامیت و ذات نوع بدان

وابسته است کمال ثانی خود متوقف بر ذات نوع است. برای مثال صورت جسمیه برای جسم و صورت نباتی برای نبات و صورت حیوانی برای حیوان کمالات اولاند، زیرا قوام هر یک از جسم، نبات و حیوان به صورتهای یادشده است؛ اما اموری مانند تغذیه و تولیدمثل و نیز ادراکات و فعالیت‌های ارادی بالفعل، نسبت به نبات و حیوان، کمال ثانی به شمار می‌آیند/مصباح یزدی، ۱۳۷۵، جزء اول، ص ۱۲۴. خلاصه سخن آنکه هر آنچه برای اصل وجود یک شیء، ضروری است و تحقق آن شیء وابسته به آن است کمال اول آن شیء است و کمال ثانی عبارت است از هر آنچه پس از قوام یک شیء به آن می‌پیوندد.

از دیدگاه ابن‌سینا نفس ناطقه جوهری ذاتاً عقلانی است و کمال خاص آن در این است که عالمی عقلی متناظر و مضاهی عالم عینی شود و صورت معقول نظام وجود در او مرتسم، و نفس بدان کامل شود. این صورت معقول عبارت از نظامی است که از حق تعالی و مبدأ المبادی و خیری که از او فائض شده است، شروع می‌شود و به سمت جواهر شریف و عقول مجردة سرپان می‌یابد. در مرتبه بعد نوبت به جواهر مجردی می‌رسد که نحوه‌ای از تعلق به بدن‌ها دارند(نفوس) سپس اجسام علوی و اجرام آسمانی هستند و همین‌طور این نظم معقول هستی ادامه می‌یابد تا به عالم ماده و هیولی اولی ختم شود. صورت معقول این عالم هستی است که کمال خاص نفس ناطقه است و زمانی که هیأت معقول عالم وجود در ذات نفس متمثل شود، آنگاه نفس ناطقه عالمی معقول خواهد شد که موازی و متناظر عالم وجود است و آنچه را که از زیبایی و خیر و نیکویی مطلق است، در خود مشاهده خواهد کرد و در او نقش خواهد بست(ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۸۶). در حقیقت آنچه ملائم نفس ناطقه است تعقل خیر محض (حق تعالی) است و نیز تعقل موجوداتی است که طبق نظم و ترتیب معقول از واحد تعالی وجود یافته‌اند و همچنین تعقل ذات نورانی و مجرد نفس ناطقه است(همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۱۱۱)؛ چراکه در دیدگاه ابن‌سینا نفس ذاتاً عقل است و در نتیجه در مرحله ذات، عاقل و معقول یکی است(همو، ۱۳۹۱، ص ۴۷۶).

ابن‌سینا تصریح می‌کند نفس انسانی جوهری روحانی و عقلانی است. با این حال دو نحوه نسبت و رابطه را در آن می‌توان تصور کرد: نسبت نفس با موجوداتی که از آن عالی‌تر و برترند و نسبتی که نفس با موجودات دانی‌تر از خود می‌تواند داشته باشد؛ و برحسب این دو جنبه است که نفس دارای دو قوه متمایز می‌شود که تنظیم‌کننده ارتباط میان موجودات عالی و دانی با آن است. قوه نظری نفس به لحاظ ارتباطی است که میان آن و موجودات عالی‌تر برقرار می‌شود و به لحاظ این جنبه، نفس موجودی پذیرنده و قابل است که فیض الهی را از

موجودات علوی دریافت می‌دارد. قوه عملی آن جنبه‌ای از نفس است که متوجه اداره و تدبیر بدن و سیاست آن است و بدین لحاظ نفس فاعل است و بدن مملکت و محل بروز و ظهور اوست. از جهت فوقانی علوم متولد می‌شوند و از جهت عملی نفس اخلاق حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۲۳-۲۴).

به عبارت دیگر عقل نظری قوه‌ای است که نفس از طریق آن، ماهیات کلی و طبایع امور را از آن جهت که کلی‌اند به خود می‌پذیرد و عقل عملی آن قوه نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه به سوی امور جزئی است؛ آن امور جزئی که آنها را به جهت غایتی علمی یا ظنی برگزیده است (ابن‌سینا، ۱۳۵۴، ص ۸۸). در فلسفه ابن‌سینا اموری همچون ایمان، اراده، عشق و عمل همگی فرع بر عقل و ادراکات عقلی و در رتبه ثانوی برای ذات نفس هستند. ابن‌سینا بر اساس دیدگاهی که در خصوص ذات نفس ناطقه ارائه می‌دهد (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳، ۱۵۸)، نمی‌تواند کمال آن را در اموری غیر از عقل و ادراکات عقلی جست‌وجو کند و سخن گفتن از سایر فضائل نفسانی در مرتبه بعد قرار می‌گیرد و کمال خاص نفس ناطقه به‌شمار نمی‌رود. از نظر ابن‌سینا کمال نهایی انسان در محدوده عقل نظری قرار دارد و در آن حیطة است که باید از کمال انسان سخن گفت. عقل نظری رئیس قوای نفس است و کمال آن غایت قسوای حرکات و افعال انسانی است.

با اینکه نفس ناطقه ذاتاً جوهری عقلانی است، اما تصریح ابن‌سینا بر آن است که نفس از ابتدا خالی از جمیع دانایی‌ها و صور عقلانی است و باید آن را عقل هیولانی نامید. نخستین مرتبه عقل نظری عقل هیولانی است بدین لحاظ که همچون هیولای اولی که فاقد جمیع صور بوده و قابلیت صرف جهت دریافت صور عالم مادی است، عقل هیولانی نیز فاقد جمیع صور عقلانی است و تنها استعداد آن را دارد که پذیرنده صورت‌های معقول باشد.

مرتبه نهایی عقل انسانی حالتی است که ابن‌سینا آن را عقل مستفاد می‌نامد، به لحاظ آن که در این مرتبه عقل بر جمیع صور و معانی معقول اطلاع حاصل می‌کند و این حالت در اتصال با عقل فعال که موجودی مفارق است، حاصل می‌آید و این صور عقلی بدین لحاظ که از بیرون ذات عقل بر آن اضافه می‌شوند و از خارج از نفس استفاده شده‌اند، عقل مستفاد نامیده می‌شوند و این غایت قسوای نفس ناطقه انسانی است که در آن تشبه به موجودات مفارق و الهی برای نفس حاصل می‌شود (همو، الف ۱۳۶۳، ص ۹۹؛ داودی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۰-۳۱۱).

نقد دیدگاه ابن سینا در باب کمال نفس

پیچیدگی و دقت نظر دیدگاه ابن سینا سبب شد که این نظریه جای پای محکمی در طول تاریخ فکر فلسفی جهان اسلام پیدا کند و پایه و اساسی برای نظریات بعدی فلاسفه مسلمان شود؛ به طوری که همه یا اغلب آنها در چارچوب نظریه ابن سینا به این بحث پرداخته و دیدگاه‌های خود را مطرح کرده‌اند. با این حال این نظریه مشکلات مهمی دارد که از نظر فلاسفه بعدی مخفی نمانده است و در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد. مهم‌ترین این نقدها که در چارچوب سنت فلسفه اسلامی حکمای پیشین وارد شده است مربوط به دیدگاه‌های ملاصدرا است. ملاصدرا ذیل چند محور نظریه ابن سینا را مورد نقادی قرار داده و به صورتی اجتهادی و در پرتو اصول نوینی بازسازی کرده و سروسامان داده است. دیدگاه ابن سینا انتقادات مهم دیگری نیز دارد که ذیل عنوان نقد برون‌سیستمی بررسی می‌شود.

نقد درون‌سیستمی

در نقد درون‌سیستمی دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا از چند اصل مهم نفس‌شناسی سنیوی انتقاد می‌کند و نشان می‌دهد که با توجه به این انتقادات، دیدگاه ابن سینا در باب کمال نفس، فاقد انسجام درونی است و دارای مشکلات مفهومی مهمی است؛ این نقدها ذیل سه عنوان بیان می‌شود.

۱. اضافه نفس به بدن: امر ذاتی نه عرضی

ابن سینا معتقد است که تعریف نفس به واسطه اضافه‌ای است که به بدن یافته است؛ به عبارت دیگر چنانچه نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است، تعریف شود، به واسطه تعلق و اضافه‌ای است که به بدن مخصوصش یافته است و چیزی راجع به ذات و ماهیت حقیقی نفس آشکار نمی‌سازد (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۲)؛ بنابراین ذات نفس جوهری مجرد و روحانی است درحالی که تعریف نفس به واسطه اضافه‌ای بیرون از ذات و ماهیت آن است؛ اضافه‌ای که نسبت به ذات نفس عرضی است؛ بنابراین ذات نفس امری مجرد و عقلی است و اضافه به بدن ربطی به ذاتش ندارد. نفس جوهری روحانیه الحدوث است و بنابراین اضافه بدن به او عرضی و اتفاقی است؛ بنابراین، ارتباط بدن و نفس ارتباطی عرضی خواهد بود نه ذاتی. ابن سینا از واژه «سَنَح» استفاده می‌کند که به معنای رخ دادن اتفاقی رخدادی امکانی است که می‌تواند به شکلی دیگر نیز رخ بدهد. تعلق نفس به بدن سانحه‌ای است که معلول تحولات ارکان بدنی و مزاج انسانی است و این ربطی به ذات و ماهیت مجرد و عقلانی نفس ندارد. ملاصدرا این دیدگاه را نمی‌پذیرد و معتقد است که علاقه و ارتباط با ماده بدنی ذاتی نفس است و تعلق و تدبیر بدن خارج از ذات آن نیست. ماهیت نفس چنان است که ذاتاً معطوف به بدن است و

سرگرم تدبیر و تصرف آن است؛ بنابراین ارتباط با بدن و تدبیر آن ذاتی نفس است و نمی‌توان نفس را روحانیه الحدوث دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲ هـ، ج ۱، ص ۱۱۳). به اعتقاد ملاصدرا اضافه نفس به بدن از سنخ اضافه ماهوی عرضی نیست که بر نفس عارض شود؛ بلکه نحوه وجود نفس، اضافی و تعلقی است. نفس برای وجود داشتن نیازمند اضافه به بدن است؛ از این رو اضافه و تعلق به بدن از لوازم وجودی نفس است و نفس هویتی تعلقی دارد. در حقیقت طبق نظر ملاصدرا با حصول مزاج مناسب نفسی جسمانی حادث می‌شود (جسمانیه الحدوث بودن نفس) که امری مادی بوده و سرگرم تدبیر بدن است و در طی تبدلات بعدی و از طریق تکامل و ارتباط با بدن به تدریج به مرتبه تجرد ارتقا می‌یابد.

۲. امتناع بالقوه بودن عقل

از ایرادات مهم ملاصدرا به نظریه ابن سینا عدم سازگاری مفهومی وی جهت ارائه تبیینی دقیق از کیفیت تکامل نفس است. ابن سینا از یک سو معتقد است که ذات نفس در ابتدای حدوث روحانی بوده و امری عقلانی است و از سوی دیگر از بالقوه بودن عقل سخن گفته و آن را «عقل هیولانی» خوانده است. ملاصدرا بر وی خرده گرفته می‌گوید اگر نفس در موقع پیدایش در مرتبه عقل هیولانی است پس لازم است که از راه کسب کمالات و صورت‌های عقلی استکمال یافته ذاتاً و حقیقتاً تکامل یابد نه اینکه نفس که در ابتدا در مرتبه عقل هیولانی بوده است، پس از رسیدن به مرتبه عقل مستفاد هیچ‌گونه تغییری نیافته و تنها در اوصاف عرضی تغییر یافته باشد. لازمه این نگرش آن است که نفس ابن‌سینای فیلسوف در آخر عمر، با ابن‌سینای هنگام ولادت هیچ تفاوتی نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲ هـ، ج ۹، ص ۹۵-۹۶). بنابراین از وجوه ابهام نظریه ابن سینا مفهوم «عقل هیولانی» است. ابن سینا نفس را در ابتدای تولد همچون لوح نانوخته‌ای می‌داند که خالی از معقولات است و هیچ علمی ندارد. نفس در این مرحله برای معقولات بالقوه است؛ یعنی تنها استعداد کسب معقولات را دارد ولی خالی از فعلیت است؛ اما چگونه می‌توان از بالقوه بودن امر مجرد و چیزی که ذاتش عقل است سخن گفت؟ چیزی که ذاتاً مجرد، و روحانیه الذات است چگونه می‌تواند واجد قوه و استعداد، و فاقد فعلیت باشد؟ ابن سینا پاسخ می‌دهد که مقصود از عقل هیولانی یعنی موجود مجردی که ضعف و نقصی در ذاتش راه یافته است و در حد فاصل میان عقل و ماده قرار دارد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۸۵-۸۶). اگر این سخن پذیرفته شود، آنگاه باید تعبیر «عقل هیولانی» را تعبیری مجازی دانست نه حقیقی به معنای عقلی که واجد قوه است؛ چراکه قوه و فقدان از خواص ماده و مادیات است و در ساحت موجود مجرد راه ندارد؛ بنابراین پاسخ ابن سینا نمی‌تواند پاسخی خرسندکننده باشد.

۳. نفی حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول

مشکل دیگر دیدگاه ابن‌سینا آن است که وی بر اساس اصول فلسفی‌اش نمی‌تواند تکامل نفس را تبیین کند. نفس که در ابتدای تکون در مرحله عقل هیولانی است چگونه به مراحل عقل بالملکه و بالفعل و نهایتاً عقل مستفاد نائل می‌آید؟ از دیدگاه ابن‌سینا علم، کیف نفسانی و از مقوله عَرْض است/ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸؛ از این رو، با کسب معقولات تنها اعراض نفس دستخوش تغییر می‌شود و ذات نفس قابل تغییر و تکامل نیست. در فلسفه ابن‌سینا نفس از آغاز تا انجام عقل است و تبدل و ارتقای ذاتی نمی‌پذیرد و تکامل نمی‌یابد. ابن‌سینا حرکت در جوهر را منکر بود و آن را محال می‌دانست و وقوع حرکت را منحصر در چهار مقوله کم و کیف و وضع و این می‌انگاشت. وی در کتاب *شفاء* به استناد شبهه عدم بقای موضوع با صراحت غیرقابل تأویلی به نفی حرکت جوهری می‌پردازد و آن را ناممکن می‌داند/ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ ج ۱، مقاله دوم، ص ۴۳. اصل مهم دیگری که در مسئله تکامل نفس مداخلیت اساسی دارد قاعده اتحاد عاقل و معقول است؛ بنابراین قاعده، تحقق علم اعم از حصولی و حضوری سبب صیوروت و استکمال نفس است نه اینکه تنها حالت و عرضی بر احوال وی افزوده شده باشد. ابن‌سینا این قاعده را نپذیرفته و ضمن نفی آن قائلان این دیدگاه را از زمره خیال‌پردازان صوفی- مشرب به شمار آورده است/همو، ۱۳۸۶، ص ۳۲۹.

به عقیده ملاصدرا انکار حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ابن‌سینا ناشی از عدم بصیرت وی به مسئله اساسی و بنیادی فلسفه یعنی اصالت وجود است؛ مسئله‌ای که موجب شده است بسیاری از معضلات حکمت برای بوعلی حل نشده باقی بماند و وی را از درک اصول اساسی آن ناتوان سازد/صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ ب، ص ۴؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱. در نظریه ملاصدرا انسان وجود مشکک دارای مراتبی است که از عرش تا فرش گسترده شده و از پایین‌ترین مراتب یعنی نطفه و مزاج تا درجات عالی آن که شامل اتحاد با عقل فعال و فناء فی الله است، در سیلان و حرکت و تبدل ذاتی است و هر مرتبه‌ای از مراتب هستی‌اش جلوه و نمودی از آن حقیقت مشکک ذو مراتب است. ملاصدرا توانست در پرتو اصول اساسی حکمت متعالیه همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و ذاتی نفس را تبیین، و با تحلیل و تبیین نظریه اتحاد عاقل و معقول مکانیسم این تکامل را به‌خوبی ترسیم کند. به اعتقاد ملاصدرا اصل اتحاد عاقل و معقول اندیشه‌ای گران‌بهاست که فهم عموم مردم از درک آن قاصر است و ادراک آن نیازمند رخ‌دادن فطرت دوم و بلکه سوم است/همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۹۴.

از نظر ملاصدرا تحقق علوم و معقولات برای نفس سبب استکمال جوهری آن است نه این که تنها حالت و عرضی بر احوال وی افزوده شده باشد؛ نسبت میان علم و عالم نسبت عرض

با موضوع خود نیست، بلکه نفس با عالم‌شدن، صیوروت ذاتی پیدا می‌کند و ذاتش ارتقای وجودی می‌یابد. نفس با هر بار عالم‌شدن چیزی می‌شود؛ یعنی وجود علمی چیزی می‌شود که بدان علم می‌یابد. بنابراین نسبت آن وجود علمی با نفس نسبت صورت است با ماده؛ یعنی همان گونه که ماده با عروض صورت جدید متحول به «چیزی دیگر» می‌شود، عالم‌شدن نفس نیز برای آن یک صیوروت است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۲-۳۳۱). ملاصدرا تصریح می‌کند وقتی که نفس به نحو بالفعل عاقل می‌شود، معقولات تنها صوری برای نفس نیستند، بلکه نفس عیناً به آن صور تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲ هـ، ج ۳، ص ۳۲۷).

ابن سینا و دیگر مشائیان معتقدند که علم نفس به غیر خود، همچون اتصاف موصوف به عرض است؛ اتصاف نفس به «علم به غیر» درست همانند اتصاف جسم به حرارت یا سفیدی و ... است؛ یعنی همان گونه که در امور جسمانی، عرض در موضوع خود حلول می‌کند، درحالی که مرتبه ذات موضوع غیر از مرتبه ذات عرض است، در نفس نیز علوم و معقولات برای نفس عوارضی‌اند که با عروض آن‌ها، جوهر نفس تبدلی نمی‌یابد؛ جوهر، همان است ولی اعراض بیشتری یافته است. نفس کودک، جوهر نفسانی خالی از اعراض است که تنها تفاوتش با نفس فیلسوف در اعراض افزوده شده بر این جوهر است (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۱۹ و ۹۰۱).

در مقابل، ملاصدرا معتقد است هنگامی که نفس چیزی را تعقل می‌کند نه «دارای این معلوم» بلکه «او» می‌شود. وقتی می‌گوییم «جسم سفید شد» معنایش این نیست که جسم از جسمیت به سفیدی تحول یافت، بلکه جسم همان است و تنها چیزی را که دارا نبود، دارا شد؛ اما هنگامی که می‌گوییم «نطفه انسان شد» مراد این نیست که نطفه دارای انسان شده بلکه مقصود آن است که نطفه از نطفه بودن به انسانیت تحول یافته است. عالم شدن نفس نیز همچون انسان شدن نطفه است که تحول از حالتی به حالت دیگر است. وقتی نفس عالم می‌شود چیزی داریم که هم علم است و هم عالم. حاصل آن که نفس در هر مرتبه‌ای (حس، خیال، تعقل) که به چیزی علم می‌یابد، از حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می‌شود یعنی نفس جوهری است که به اعتباری عالم است و به اعتباری دیگر معلوم (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۳-۳۴).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا نفس در هنگام عالم‌شدن به معقولات، از قوه به فعلیت رسیده و با حرکت جوهری اشتدادی تکامل ذاتی یافته است و رفته رفته به وجود برتر و عقلی اشیاء مبدل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲ هـ، ج ۱، ص ۲۵۳). در این دیدگاه نفس با

واقعیت علم ترکیب اتحادی دارد؛ یعنی واقعیت خارجی، امری یگانه است که هم مصداق مفهوم نفس است و هم مصداق مفهوم علم. به همین دلیل ملاصدرا رابطه نفس و صورت‌های عقلی را به رابطه ماده و صورت تشبیه می‌کند که ترکیبشان اتحادی است؛ یعنی همان‌طور که ماده چیز معین و بالفعلی نیست مگر آن‌که صورتی بدان افزوده شود و این افزوده‌شدن هم مانند اضافه‌شدن موجودی به موجود دیگری نیست (که دو چیز جدا از هم باشند) بلکه چنان است که با حصول صورت، ماده از مرتبه ناقصی که ذاتاً دارد، به مرتبه کمالش متحول می‌شود، نفس ناطقه نیز این‌چنین از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل صیوروت می‌یابد و حصول صورت‌های عقلی برای نفس مانند عروض عرض برای موضوع جوهری‌اش نیست، بلکه این حصول سبب تکمیل و تحول ذاتی نفس است/همو، ج ۳، ص ۳۲۱-۳۱۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸-۳۲۶).

نقد برون‌سیستمی

در نقد برون‌سیستمی دیدگاه ابن‌سینا بدون توجه به نقدهای مرسوم و ارائه‌شده توسط حکمای مسلمان پس از او مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌گیرد. در حقیقت صرف‌نظر از نقدهای کلاسیک و درون‌سیستمی فلاسفه اسلامی ابهامات و انتقادات دیگری در نظریه شیخ وجود دارد که در بیان حکمای قبلی چندان بر آنها تأکید نشده است و به نظر می‌رسد که پرداختن به آنها با توجه به تحولات جامعه امروز و اهمیت یافتن مباحث انسان‌شناسی نوین ضرورت داشته باشد.

۱. رابطه نفس و بدن در حکمت سینوی

الف. استقلال ذاتی عقل نظری و مسئله کمالات بدنی

از مشکلات اساسی حکمای ما از ابن‌سینا تا ملاصدرا نپرداختن و اختصاص ندادن جایگاه ویژه‌ای است که حکمت عملی و عقل عملی در زندگی انسانی بر عهده دارد. عقل عملی آن وجهه‌ای از نفس است که معطوف به بدن و تدبیر و تصرف در آن است و به واسطه همین جنبه است که نفس ناطقه که جوهری مجرد و از عالم ملکوت است با ماده و طبیعت تماس پیدا می‌کند و خود را با مسائل عالم طبیعت درگیر می‌بیند. عالم طبیعت عالم ماده و قوه است و محفوف به شرور و انواع عدم‌ها است. ماده خود در سلسله هستی خسیس‌ترین موجود و در انتهای قوس نزول قرار می‌گیرد و هیچ فعلیتی ندارد مگر آنکه

قابلیت صرف جهت دریافت انواع فعلیت‌ها است. بنابراین ماده واجد قوه و محفوف به عدم است و عدم، فقدان و شر است و از این رو، هر موجودی که یک نحو مقارنتی با ماده دارد، از این اعدام و شرور بی‌بهره نخواهد بود.

ابن‌سینا با فراست ذاتی خویش بدین نکته آگاه بود و عالمانه می‌کوشید تا با احتراز از نظریه افلاطونی نفس (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶-۸۰؛ همان، ج ۲، ص ۴۴۳-۴۳۶) خود را از درافتادن در ورطه ثنویت نفس و بدن‌رهایی بخشد. همان‌طور که می‌دانیم یکی از مشکلات اساسی تفکر افلاطونی دوگانه‌انگاری جوهری نفس و بدن است که مسائل و معضلات فراوانی در فلسفه ایجاد کرده و مشکل رابطه دو جوهر ذاتاً مباین از اساسی‌ترین عواملی است که به نفی مفهوم نفس در فلسفه‌های معاصر انجامیده است (مروری، ۱۳۹۵، ص ۳۳ به بعد). با این ملاحظه است که ابن‌سینا می‌گوید اگرچه نفس ناطقه موجودی است که ذاتاً مجرد و عقلانی است اما وضعی در ذاتش راه یافته که به واسطه آن نیازمند تعلق یافتن به ماده و استكمال از طریق تدبیر و تصرف بدن است. پرسش اساسی که ابن‌سینا خود را با آن مواجه می‌بیند این است که این استكمال به چه کیفیتی است و به عبارت دیگر چگونه روابطی میان نفس و بدن هست و نقش عقل عملی در کمال نفس کدام است. از نظر ابن‌سینا نفس ناطقه دو وجه دارد: وجهی که به سوی بدن متوجه است و ابن‌سینا آن را عقل عملی می‌نامید و می‌گوید شایسته است که این وجه نفس اصلاً از مقتضیات بدنی متأثر نباشد چراکه عقل (اعم از نظری و عملی) مجرد و بدن مادی است و مجرد قاهر بر ماده است؛ یعنی به لحاظ شرافت و برتری‌ای که نفس نسبت به بدن دارد، کمال عقل عملی در استقلال و غنی‌بودن از بدن است، درحالی‌که این، یک بیان افراطی و کاملاً آرمانگرایانه است که در عقیده ابن‌سینا وارد شده چراکه نفس در بدن و با بدن است و امکان ندارد که از جهات بدنی هیچ‌گونه تأثر و انفعالی برای نفس حاصل نشود؛ وجه دیگر نفس رو به سوی مبادی عالی‌هستی دارد و به لحاظ شرافت ذاتی که دارد بایسته و واجب است که این وجه نفس دائم‌القبول از مبادی عالی‌هستی باشد و از آن‌ها تأثیر بپذیرد. از جهت سافل و پایین نفس (عقل عملی) اخلاق پدید می‌آید و از جهت عالی و فوقانی آن علوم متولد می‌شود و این قوه علمی نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

عقل عملی آن قوه‌ای از نفس است که مصالح و مفاسد جزئی و فردی را تشخیص می‌دهد و مشخص می‌کند که کدام عمل به مصلحت شخص است و کدام نه و البته در این تشخیص و تمییز نیازمند کمک گرفتن از آراء کلی است که به مدد عقل نظری برای نفس حاصل شده است. بنابراین تدبیر امور بدنی و عملی نیازمند جنبه برتر نفس یعنی عقل نظری

است، اما آیا این نیاز دوطرفه و دوسویه است؟ یعنی همان‌طور که عقل عملی نیازمند عقل نظری است، عقل نظری هم به عقل عملی احتیاج دارد و اگر پاسخ مثبت است این احتیاج تا چه اندازه است و چه حدود و ثغوری دارد؟

ابن‌سینا نفس و بدن را دو جوهر مابین می‌داند که به واسطه ضعف و قوه‌ای که در ذات عقلانی نفس هست و به عللی که بر ما نامعلوم است به یکدیگر تعلق گرفته‌اند؛ عقل عملی در کلیه اعمالش نیازمند بدن و قوای بدنی است اما عقل نظری اگرچه در کسب کمالاتش به بدن و قوای آن نیاز دارد، اما این احتیاج دائمی و از همه جهت نیست، بلکه گاه می‌شود که ذاتاً مستغنی از بدن می‌شود. از نظر ابن‌سینا جوهر نفس استعداد آن را دارد که کامل شود؛ نوعی از کامل شدن که ناشی از ذاتش و مبادی فوق آن است و به آنچه مادون است احتیاجی ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۲۸۶).

مسئله استقلال و استغنائی نفس از بدن یکی از جنبه‌های اساسی انسان‌شناسی سینوی است که در بحث کمال نفس ناطقه باید بدان توجه ویژه داشت. این مسئله به قدری اهمیت دارد که مبنای استدلال ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه از بدن است، چراکه با گذشت زمان و کِبَر سن قوای بدنی و افعالشان رو به تحلیل رفته و ضعیف می‌شوند؛ درحالی‌که قوه عقلی قوت می‌گیرد و این نشان می‌دهد که نفس ناطقه امری جسمانی نیست و فراموشی معقولات به سبب بیماری یا پیری، ناشی از مشغول شدن نفس به امور بدنی است؛ به عبارت دیگر مانع و رادعی، نفس را از این‌که به فعل خاص خودش پردازد، بازداشته و آن را معطوف به بدن و تدبیر آن ساخته و بدین سبب ادراک معقولات را مانع شده است. بنابراین باین‌که ابن‌سینا می‌پذیرد که نفس موجودی عقلانی است که معطوف به بدن است و تعلق یافتنش به بدن سبب حصول کمالاتی است که فاقد آن‌ها است باین‌حال تأکید می‌کند که مشغول شدن به بدن و پرداختن به آن، دلیل اصلی است که سبب فراموشی ذات نفس شده و نفس را از رسیدن به کمال خاص خود باز می‌دارد؛ بدین لحاظ می‌گوید جوهر نفسانی دارای دو فعل است: فعلی که در رابطه با بدن است و آن عبارت است از سیاست (تدبیر) بدن و فعلی که مربوط به ذات و مبادی ذاتش است و آن ادراک عقلی است و این دو فعل با هم تعاند و تمنع دارند (همان، ص ۲۳۲)؛ یعنی هرگاه به یکی مشغول شود از دیگری منصرف می‌شود و بر او دشوار است که میان این دو فعل جمع کند. شواغل نفس از جهت بدن عبارت‌اند از: احساس و تخیل و شهوات و غضب و خوف و غم و شادی و درد. این مطلب را می‌توان تجربه کرد یعنی هرگاه نفس به تفکر در امور معقول می‌پردازد، همه این امور برای انسان تعطیل می‌شوند، مگر این‌که توسط یکی از این‌ها مغلوب و

بدان مشغول شود و به طرف آن کشیده شود. بنابراین پرداختن به حواس انسان را از غور در امور معقول باز می‌دارد، بدون آن که عقل واقعاً از کار افتاده یا دچار آفتی شده باشد و سبب این امر اشتغال نفس به فعلی و رویگردانی از فعل دیگر است.

اما اگر حس و عقل و به عبارت دیگر عالم حسی و عالم عقلی، به کلی با هم مباین بودند و تضاد و تمناع داشتند، چگونه نفس می‌توانست جامع هر دو باشد و میان این دو پیوند برقرار سازد؟

این امر از دشواری‌ها و مشکلات فلسفه ابن سینا است، چراکه وی از یک‌طرف امور عملی و بدنی را با امور نظری و عقلی در تضاد می‌بیند و از طرف دیگر معتقد است از آنجا که نفس در بدن نیست و قیام به بدن ندارد، پس واجب است که اختصاص نفس به بدن به واسطه هیئتی جزئی باشد که نفس را برای اداره بدن جزئی به خود مجذوب کرده است. وی علت این اختصاص یافتن را عنایت ذاتی نفس به بدن مخصوصش دانسته و آن را سبب حصول کمال نفس بر شمرده است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۰۳-۳۰۱). در حقیقت طبق بیان اخیر ابن سینا نفس، موجود مجرد ساقلی است که از مرتبه عقول پایین‌تر است و از این‌رو، میل به کسب کمال لایق خویش دارد و از تصور این کمال هیئتی خاص و جزئی در نفس پدید می‌آید که به واسطه آن جذب بدن خاص خودش می‌شود تا آن را تدبیر کند و از این طریق به کمال لایق خویش دست یابد. بنابراین بدنی را که نفس برمی‌گزیند متناسب با هیئت و حالت یافت‌شده خود نفس است. نفس به طور کلی دارای علاقه تعلق به بدن مادی خلق شده است اما هر نفسی جذب هر بدنی (با مزاج خاص آن) نمی‌شود، بلکه میان این دو تناسب برقرار است (همانجا، ص ۳۰۸). بنابراین به نظر می‌رسد طبق مبانی انسان‌شناختی ابن سینا، وی نمی‌تواند بدن و امور بدنی و عملی را داخل در کمال نفس بشمارد و تنها معقولات و اموری را که نیازمند بدن و قوای حیوانی بدنی نیستند، شرط کافی حصول کمال نفس ناطقه بداند. به عبارت دیگر بدن و امور بدنی و پرداختن به افعال و اعمال اعم از فردی و اجتماعی که در حیظه عقل عملی واقع‌اند، داخل در حقیقت نفس‌اند و تصور به کمال رسیدن نفس بدون آن‌ها تصور صحیحی نیست (نقش ایجابی و اساسی امور بدنی و مادی انسان).

نتیجه آنکه در حالی که ابن سینا به صراحت صحبت از غنای ذاتی و استقلال عقل نظری (به عنوان جوهر و ذات نفس ناطقه) از بدن و امور بدنی به میان آورده است، هم در مسئله حدود نفس و هم در تبیین علاقه این موجود ذاتاً عقلانی به ماده بدنی، ناچار می‌شود که امور حسی و مادی را دخالت دهد و نفس را وابسته بدن و در بند آن و متأثر از حالات آن بداند. ابن سینا برای احتراز از این محذور و تبیین دیدگاهش بحث کمال اخلاقی

را مطرح، و عنوان می‌کند که غایت عقل عملی دستیابی به اخلاق فاضله است. فضیلت اخلاقی نزد ابن‌سینا به تبع ارسطو حصول ملکة حد وسط در اعمال و رفتار است؛ اما او خاطرنشان می‌کند که حد وسط برای قوای عقل عملی آن است که مطیع و منقاد عقل نظری باشند و زمینه را برای پرواز آن برای ادراک حقایق معقول فراهم آورند؛ بنابراین اخلاق (عقل عملی) مقدمه نظر است و فیلسوف کسی است که از راه دوری از ردائل و مهار قوای حیوانی نفس و لجام‌زدن بر تمایلات و هوا و هوس‌های دنیایی زمینه مناسبی برای ادراک حقایق عقلی پیدا می‌کند و صورت معقول عالم وجود را دریافت می‌کند؛ بنابراین نهایت بیان شیخ‌الرئیس در این خصوص نوعی اخلاق تنزیهی است؛ بدین معنا که عقل عملی باید بتواند با کسب ملکة اعتدال و توسط، از چیرگی بدن و هیئت آن بر نفس ناطقه جلوگیری کند و زمینه را برای کسب فیض و دریافت معقولات از عالم مفارقات مهیا کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۴۷۰ و ص ۶۹۲ به بعد؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲). پس طبق بیان اخیر نمی‌توان از نقش ایجابی و اساسی عمل و امور بدنی در حصول کمال نفس ناطقه سخن گفت.

ب. نحوه ارتباط عقل و حواس

حال باید دید به نظر ابن‌سینا رابطه قوه عاقله با سایر قوا چیست؟ قوای حیوانی در اموری نفس ناطقه را یاری می‌دهند، از جمله حواس که جزئیات را بر آن عرضه می‌کنند و از این امر ۴ حالت برای نفس حاصل می‌شود:

۱. انتزاع کلیات با تجرید آنها از ماده و لواحق ماده

۲. ترکیب و تألیف این کلیات مفرده

۳. تحصیل مقدمات تجربی برای حکم کردن ضرورت محمول برای موضوع

۴. تصدیقی که ناشی از تواتر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۰۵-۳۰۴).

بنابراین در دیدگاه ابن‌سینا نفس عاقله برای حصول این مبادی چهارگانه که جهت تصورات و تصدیقات نفس لازم و ضروری‌اند، به بدن نیازمند است؛ اما این احتیاج و نیاز تنها در ابتدای امر است و ابن‌سینا نهایتاً به نظریه خویش رجوع می‌کند و می‌گوید وقتی این مبادی حاصل شد نفس به ذات خودش رجوع می‌کند. حال اگر چیزی از این قوای حیوانی که پست‌تر از آن هستند، وی را مشغول، و به جانب خودش متمایل کند و از فعل اصلی‌اش مشغول دارد، از فعل اصلی‌اش (تعقل) باز می‌ماند؛ و اگر او را مشغول نکند، بعد از این که این مبادی حاصل شد نفس برای آن که فعل خاص خودش را به‌جا آورد، بدین قوا احتیاجی ندارد مگر در اموری که به‌صورت

اختصاصی نیاز است که بار دیگر به قوه خیال رجوع کند تا تصور دیگری غیر از آنهایی که حاصل کرده است، به دست آورد یا غرض و غایت را به واسطه قوه خیال تصور، و آن را به معاونت این قوه نزد عقل مستحکم کند؛ و این امور در ابتدای امر برای نفس پیدا می‌شوند و بعدها به جز اندکی تکرار نخواهند شد؛ اما هرگاه نفس کامل شود و در انجام افعالش قوت پیدا کند، به تنهایی عمل می‌کند و نیازی به سایر قوا ندارد و در این حالت قوای حسی و خیالی و سایر قوای بدنی آن را از فعل خودش باز می‌دارند؛ مانند انسانی که برای رسیدن به مقصدی به وسایلی نیاز دارد تا با آنها به مقصد خویش برسد، پس هرگاه بدان رسید ولی اسباب و وسایل او را به خود مشغول دارند، به طوری که جدایی از آنها ناممکن یا دشوار باشد، آنگاه خود این اسباب موصول به هدف، خود تبدیل به مانع هدف می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۰۶-۳۰۵؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۹).

بنابراین نفس ناطقه وقتی به مقام عقل رسید از بدن و امور عملی بی‌نیاز است و آنها مدخلیتی در کمال خاص نفس ندارند، اما ابن سینا می‌پذیرد که حصول مبادی تصویری و تصدیقی برای نفس نیازمند بدن و قوای بدنی است و از این جهت با افلاطون مخالف است که علم را ذاتی نفس، و تعلق به بدن را سبب فراموشی معلومات نفس می‌دانست. در دیدگاه افلاطون نفس خود واجد معرفت است و تنها نیازمند یادآوری است، اما از نظر ابن سینا نفس از ابتدای حدوث لوح نانوشته‌ای است که هیچ علمی ندارد و باید به بدن تعلق پیدا کند تا اندک اندک عالم شود و به مقام عقل بالفعل برسد؛ اما این تمام مطلب نیست؛ زیرا از آنجاکه حصول این تصورات و تصدیقات حدومرزی ندارد، ابن سینا باید معلوم کند حال که نفس برای فعل خاص خویش نیاز به معاونت بدن دارد و بدن و قوای آن در حصول ادراکات خاص نفس نقش اساسی دارند، چه اندازه پرداختن به امور بدنی لازم است. به عبارت دیگر حد کفایتی که نفس پس از آن از بدن و قوای بدنی بی‌نیاز می‌شود، چقدر است؟ چرا که این قبیل تصدیقات علمی و تصورات آنها امری تکاملی و پیوسته در تزیاید است و از آنجاکه امور مادی و طبیعی فراوان و مختلف است و هر علمی شاخه‌ها و زیرشاخه‌های متعدد دارد، نمی‌توان حد نهایی را برای این قبیل تصورات و تصدیقات که به عقیده ابن سینا ناشی از بدن و قوای بدنی است، قائل شد و بدان دست یافت. البته ابن سینا می‌تواند در پاسخ بگوید که در زمان خودش این سطح و حد از علوم قابل وصول و دسترسی بوده، اما امروزه این امر برای هیچ فردی میسر نیست. شناخت طبایع امور و مناسبات حقیقی میان اشیاء طبیعت، امری بسیار دشوار و شاید محال است. بنابراین طبق بیان ابن سینا، نفس هرگز نمی‌تواند از این قبیل امور بدنی بی‌نیاز

شود تا به صورت انفرادی و مستقل و بدون نیاز به حواس و بدن به فعل خاص خودش بپردازد. با این حال از نظر شیخ همین قدر می‌توان استفاده کرد که نفس فعل خاصی دارد که مستقل از امور بدنی است و پرداختن بدان، کمال نفس و سبب سعادت آن است و هر چه زودتر و سریع‌تر حد لازم پرداختن به امور معقول را حاصل کند به کمال حقیقی خودش نزدیک‌تر شده است.

نکته دیگر این‌که از این بیان می‌توان چنین برداشت کرد که طبق نظر ابن‌سینا کمال خاص نفس ناطقه امری دینامیک و پویا است و نفس مادام که در بدن است و از فواید قوای بدنی بهره‌مند می‌شود، بر تکاملش به واسطه فعل خاص خودش افزوده می‌شود. البته با در نظر گرفتن این تصور نمی‌توان کمال نفس را جدا از امور حسی و عملی دانست.

به نظر می‌رسد این مطلب از اصول اساسی حکمت سینوی است که نفس ناطقه از آنجا که ذاتاً عقل است، تنها در ابتدای تکامل خویش محتاج بدن و قوای آن است و پس از اخذ مقدمات لازم که در مرتبه عقل بالملکه به دست می‌آیند می‌تواند سرگرم ذات خویش شده و معقولات اولیه و ثانویه و ثالثیه (منطقی) را حاصل کند و با حصول این حالت اغلب از افعال بدنی مستغنی می‌شود. نتیجه آنکه بدن و قوای آن مزاحم فعل خاص نفس‌اند و ابن‌سینا این وضعیت را به مسافری همانند می‌کند که او را به چهارپا حاجت است تا وی را به مقصدی برساند و چون آن مقصد به دست آید، چهارپا موجب مزاحمت و دردسر اوست و مانع می‌شود که به کارهای خویش یکسر مشغول شود/ ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴-۱۱۳.

ج. معیار علم کمال بخش ذات نفس

بیان ابن‌سینا در باب اینکه چه علمی و با چه کیفیتی سبب کمال نفس است کلی و فاقد وضوح کافی است. وی روشن نمی‌کند که آیا غیر از مباحث متافیزیکی سایر انواع فلسفه و به‌ویژه فلسفه‌های مضاف (که امروزه در حصول سعادت فردی و اجتماعی انسان نقشی اساسی دارند) نیز مشمول چنین حکمی هستند یا خیر؟ درباره علوم دیگر که به بحث از ماهیات اشیاء و معقولات اولی می‌پردازند و فلسفه‌هایی که به مباحثی غیر از مباحث متافیزیکی می‌پردازند و در باب وجود و احکام کلی و ضروری آن بحث نمی‌کنند، چه می‌توان گفت؟

این قبیل علوم و فلسفه‌ها نیز قطعاً با معقولات سروکار دارند و از امور کلی بحث می‌کنند ولی آیا اینها نیز سبب کمال نفس‌اند یا این‌که ابن‌سینا این قبیل دانش‌ها را نیز از زمره علوم می‌داند که چون موضوع آنها به نحوی تعلق به ماده دارد، عمدتاً از حس و وهم مایه می‌گیرد تا از

اصول عقلی کلی و مفارق از ماده (منظور علوم طبیعی و ریاضی است) (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۰) و در نتیجه مدخلیتی در حصول کمال نفس ناطقه ندارند. در این عصر شاهد رشد چشمگیر علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) هستیم. دانش‌هایی که در پی کشف حقایق و اسرار عالم هستی و عهده‌دار حل مسائل خاصی‌اند و بنا به مبانی ابن سینا در محدوده عقل نظری‌اند. آیا کسب این دانش‌ها و معارف (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و ...) سبب حصول کمال ذاتی نفس است و عالم این دانش‌ها واصل بدان است؟ یا مطلب به گونه‌ی دیگر است؟

این‌ها از جمله ابهاماتی است که در نظریات ابن سینا در باب عقل عملی، رابطه نفس و بدن و ارتباط آن با مسئله کمال و سعادت وجود دارد. قدر مسلم این است که ابن سینا بدین نکته تظن پیدا کرده است که با فلسفه افلاطون که در آن تعلق به بدن و ارتباط با آن سبب فراموشی ذات نفس می‌شود و آن را از حصول کمال باز می‌دارد، نمی‌توان تبیین صحیحی از نحوه وجود نفس و علت تعلق آن به بدن به دست آورد و نمی‌توان رابطه و تعامل دوطرفه‌ای را که میان حالات نفسانی و بدنی وجود دارد و هر انسانی فی‌لبداهه آن را ادراک می‌کند، به‌درستی توضیح داد؛ اما وی سرانجام به همین مقدار بسنده می‌کند که حد نهایت عقل عملی کسب ملکات فاضله اخلاقی است. میوه و ثمره عقل عملی اخلاق است و اخلاق فاضله جنبه مقدّمی دارد برای حصول ادراکات عقلی که جنبه قدسی و ملکوتی نفس ناطقه‌اند و بنابراین شرط حصول کمال خاص نفس است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

۲. غفلت از جنبه‌های اجتماعی وجود انسان

مشکل دیگری که از بیان ابن سینا در باب عقل عملی و عملکرد آن به‌دست می‌آید توجه عمده‌ای است که به بعد فردی انسان می‌شود و در عوض به مباحث مربوط به حیات اجتماعی انسان بسیار اندک پرداخته شده است. غالباً اخلاقی که در کتب قدما آمده به بحث از ملکات و حالات نفسانی می‌پردازد که در حوزه عمل فردی انسان نقش دارد و در آن از جنبه‌های اجتماعی عمل انسانی غفلت شده است. البته این‌طور نبوده است که حکمای اسلامی از حوزه عمل اجتماعی انسان غافل بوده و پرداختن بدان را ضروری نمی‌دیده‌اند بلکه در اینجا گویی تقسیم کاری میان دانشمندان اسلامی صورت پذیرفته است؛ به‌طوری‌که هر آنچه مربوط به جنبه‌های باطنی انسان، و روح که جنبه نامحسوس انسان است بوده، ذیل عناوین اعتقادات و اخلاق قرار می‌داده‌اند و بحث و فحص از آن را شأن فیلسوف و در حیطه

عمل وی به شمار می‌آورند و در عوض هر آنچه را که مربوط به جنبه‌های ظاهری و مشهود انسان است، ذیل عنوان علم فقه قرار می‌دادند و بحث از آن را مخصوص فقها و عالمان شریعت می‌دانستند. همین امر سبب شده که بحث از ماهیت اجتماع و عمل اجتماعی انسان سهم اندکی را در کل مباحث فلسفه اسلامی به خود اختصاص دهد و به کلیات و اشاراتی از این قبیل مباحث بسنده شده/بن‌سینا، ۱۳۱۷، ص ۴۹۶-۵۰۰) و مباحث فلسفه عمدتاً راجع به مباحث متافیزیک و الهیات بالمعنی الاخص که در حقیقت چیزی جز خداشناسی فلسفی نیست، شده است. چنین تقسیمی البته در مقام ثبوت درست است و از این نظر اشکالی بر حکمای اسلامی وارد نیست که مباحث مربوط به عمل اجتماعی انسان را در حوزه شریعت قرار داده‌اند، اما این نظر کامل و تمام نیست. از آنجاکه انسان به‌تنهایی نمی‌تواند زندگی کند و در زنده‌ماندن و رفع حوائج خویش نیازمند کمک و یاری هم‌نوعانش است، نیازمند قانونی است که حدود و ثغور روابط میان انسان‌ها را معلوم کند و حافظ حق و عدالت در میان مردم باشد. ابن‌سینا معتقد است چنین قانونی نمی‌تواند از جانب بشر وضع شود؛ چراکه اولاً هر گروه از انسان‌ها که بخواهند واضع نوامیس مدینه باشند در معرض این امر هستند که جانب منافع فردی خویش را بر منافع جمعی برگزینند و در نتیجه عدالت تحقق نیابد؛ و ثانیاً این برخلاف مقتضای حکمت بالغه الهی و عنایت حق است که حال که وجود انسان را نیازمند غیر آفریده و او را در ادامه زندگی محتاج مشارکت با سایر افراد هم‌نوعش قرار داده است، قانونی را جهت انتظام امر مدینه انسانی جهت حصول حق و عدالت نازل نکرده باشد. بنابراین واجب است که پیامبر را از جانب خود به‌سوی مردم ارسال کند و او را با خصوصیات از سایر مردم امتیاز دهد و به‌وسیله او احکام لازم و ضروری را که جهت حفظ نظام مدینه و حصول نظام حق و عدالت لازم است، به بشر تعلیم دهد تا از این طریق انسان بتواند به سعادت و کمال نهایی خویش دست یابد/طوسی، ۱۳۱۳، ص ۱۰۳۳-۱۰۳۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۱۷، ص ۴۸۸-۴۹۰).

حکمای بعد از ابن‌سینا نیز اغلب همین نظر را پذیرفته و بحث از عمل اجتماعی انسان را در حوزه فقه و علمای شریعت قرار داده و متعرض جنبه‌های اجتماعی عمل انسان نشده‌اند. این امر در طول تاریخ فکر اسلامی سیطره داشته و کم‌کم به حوزه اخلاق و سیر و سلوک نیز سرایت کرده است؛ به‌طوری‌که بعد از خواجه نصیر که کتاب *اخلاق ناصری* را به شیوه حکما و بر مبنای اصول فلسفی نگاشت، دیگر تحقیق مهمی در باب فعل اخلاقی و شرایط آن در کتب فلاسفه اسلامی دیده نمی‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر اخلاق فلسفی نیز از حوزه فلسفه اسلامی خارج شده و عمدتاً در حوزه مباحث نقلی قرار گرفته و علمای دین از آن بحث

کرده‌اند؛ از این‌رو در جهان اسلام پس از فارابی و ابن‌سینا مباحث اخلاق فلسفی مطرح نشده یا بسیار اندک مطرح شده است. به نظر نگارنده این مسئله از نقاط ضعف مهمی است که نیازمند توجه ویژه فلاسفه معاصر اسلامی است که با پرداختن به این حوزه، در رفع این نقیصه گام‌های اساسی بردارند.

۳. مسئله مدخلیت اساسی اراده به‌عنوان مبادی عمل اختیاری

ما امروزه در جهانی زندگی می‌کنیم که مملو از روابط بین فردی و نهادهای اجتماعی است که بر پایه روابط میان انسان‌ها شکل گرفته و بر اساس نظام حقوقی و مدنی ویژه‌ای اداره می‌شود. پرسش روزگار ما این است که آیا براساس الگویی که ابن‌سینا طرح کرده و در سنت فلاسفه ما رشد یافته است، می‌توان به پرسش مربوط به کمال و سعادت انسان امروز پاسخ گفت؟ براساس دیدگاه ابن‌سینا تکامل انسان در محدوده عقل نظری است و از راه تکامل قوه معرفتی او و درک حقایق و ذوات اشیاء حاصل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر هر چه انسان عالم‌تر باشد، انسان‌تر خواهد بود و هرچه شناخت و معرفت افزونی یابد، انسان کامل‌تر، و به کمال نهایی خود نزدیک‌تر می‌شود. انسان بودن در سایه‌سار تکامل عقل حاصل می‌شود آن‌هم عقل نظری که محصولش تعقل معقولات و اموری است که شناخت آنها مدخلیتی در اعمال و رفتار آدمی ندارند/ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱). خلاصه آنکه دانش نظری نهایت کمال انسانی است. در اینجا این سؤال اساسی مطرح می‌شود که چه نحوه ارتباطی میان نظر و عمل یا فکر و اراده برقرار است و ابن‌سینا چگونه رابطه‌ای میان این دو برقرار می‌کند؟

شکی نیست که روابط دنیای کنونی ما بیش از آنکه بر اساس شناخت و تعقل باشد بر اساس منافع و مضار هر یک از ما بوده، و در محدوده عمل ارادی است. به عبارت بهتر آنچه جامعه امروز ما را می‌سازد روابط فردی و اجتماعی است که در محدوده جنبه عملی نفس است و با محوریت اراده انجام می‌شوند. تقویت اراده و به‌جا آوردن اعمال ارادی درست، نقش عمده‌ای در کسب موفقیت‌های بزرگ مادی و معنوی در زندگی انسان دارد؛ و بنابراین باید بررسی کرد که ابن‌سینا چگونه تبیینی از مبادی عمل انسانی ارائه کرده است.

مسئله کمال نفس انسانی از ابن‌سینا تا ملاصدرا در چارچوب تقسیم قوای شناختی نفس ذیل عناوین عقل نظری و عقل عملی ذکر شده است. حکمت حقیقی در سایه شناختن اشیاء و معرفت به ذوات و ماهیات امور آن‌طور که هستند حاصل می‌شود و چنانچه ارسطو گفته بود دانش حکمت عبارت است از معرفت به اموری که فی‌نفسه لایق شناختن و

دانستن هستند و مدخلیتی در عمل ارادی انسان ندارند و در حقیقت حکیم تشبیه به خداوند می‌یابد، چراکه شأن این‌گونه دانش‌ها در درجه اول از آن خدایان است و بشر از آنجا که نیازهای فراوانی داشته و به تعبیر ارسطو از بسیاری جهات در بردگی است، در توانش نیست که به این‌گونه دانش‌ها دسترسی پیدا کند/ارسطو، ۱۳۱۹، ص ۹. از اینجا است که حکمای اسلامی غایت حکمت را صیوروت یافتن انسان می‌دانند به عالمی عقلی که متناظر و مضاهی عالم عینی است، البته به قدر طاقت بشری/صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۳ هـ ج ۱، ص ۴۷؛ بنابراین غایت و کمال انسان دانش و معرفت است که ذات و ماهیت عقل انسانی است. به نظر ابن‌سینا چنانچه عقل انسان رشد یابد و کامل شود، هم دانش نظری بدست می‌آورد و به حق تشبیه پیدا می‌کند و هم در قلمرو عقل عملی و اخلاق رشد می‌کند و اعمالش درست و بر مبنای فضیلت خواهند بود. عقل عملی قوه‌ای از نفس است که به واسطه آن نفس تدبیر بدن را انجام می‌دهد و برحسب منافع یا مضارّی که تشخیص می‌دهد، اعمال و افعالی را به‌جا می‌آورد. شناخت این منافع و مضارّ که اموری طبیعی و مادی‌اند تنها زمانی میسر است که نفس ناطقه که ذاتاً عقل است بتواند با بدنی مرتبط شود و از راه بدن به انجام یا ترک اعمالی اقدام کند؛ بنابراین عقل عملی مدبّر اعمالی است که انسان انجام می‌دهد. این اعمال جزئی که در هر موقعیتی از شرایط زندگی فردی یا جمعی رخ می‌دهند بر مبنای یکسری شناخت‌هایی باید انجام شوند. البته همان‌طور که گفتیم ابن‌سینا به لحاظ فلسفی متعرض عمل اجتماعی انسان نشده و بحث ایشان در حوزه عقل عملی راجع به اخلاق است که عمدتاً ناظر به اعمال فردی است؛ اما در این شکی نیست که اعمال جزئی و ارادی انسان مسبوق بر تعقل و شناخت است و برهمین اساس که ابن‌سینا بحث از عمل ارادی را نیز ذیل عنوان عقل عملی ذکر کرده است.

نتیجه آنکه در فلسفه ابن‌سینا اراده میوه عقل است و عمل ارادی تابع رشد عقل و اینجا از نکات انتقادی مهم نظریه ابن‌سینا است. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا تحت‌تأثیر هیمنه فلسفه یونانی که در آن دانش نظری حد‌اعلای حکمت تلقی می‌شده از نقش اساسی و بنیادی اراده در ساختار عمل و مکانیسم عمل ارادی انسان غفلت ورزیده است. اهمیت یافتن عمل و اراده به-عنوان یک مبنای فلسفی مرهون کانت فیلسوف بزرگ آلمانی است. کانت معتقد بود که نظام‌های متافیزیکی از اثبات مسائل اساسی فلسفه همچون وجود خدا و نفس و اختیار ناتوان‌اند، اما درون انسان وجدان اخلاقی‌ای هست که عمل درست و نادرست را به انسان الهام می‌کند و به همین لحاظ عقل عملی را مینا و بنیاد مابعدالطبیعه و راهی برای اثبات مسائل یادشده می-

دانست. کانت اراده اخلاقی و عمل صحیح اجتماعی را تابعی از متافیزیک و عقل نظری قرار نمی‌داد و از اینجا بود که بحث اراده و فلسفه عمل خود به موضوعی مستقل برای تأمل و بحث فلسفی تبدیل شد. امروزه به‌خوبی نشان داده شده است که رشد و تربیت انسان‌ها تنها از طریق تکامل عقلی و کسب دانش و معرفت به دست نمی‌آید و به عبارت بهتر رشد عقل تنها شرط لازم کمال است، اما به‌هیچ‌روی کافی نیست. بسیاری هستند که کسب دانش می‌کنند؛ حتی عالِم علم اخلاق‌اند اما در عمل نمی‌توانند با انجام اعمال درست به‌سوی کمال و سعادت خویش حرکت کنند. امروزه توجه به مداخلیت اراده در اعمال انسان به‌قدری اهمیت یافته که بسیاری از روانشناسان تجربی جدید معتقدند که با آموزش مناسب و تمرین‌های کاربردی که منجر به تقویت اراده اشخاص می‌شود، می‌توان با حداقل‌های دانش، بسیاری از مشکلات روانی و عملکردی فرد را درمان، و به او کمک کرد تا در راه کسب موفقیت‌های بزرگ فردی و اجتماعی (اعم از اخلاقی و شغلی) گام‌های اساسی بردارد.^۱ شاخه رفتارگرایی دانش روانشناسی تجربی بر این اصل فلسفی تکیه دارد که مأل و جوهر هر انسانی را در اعمال ارادی وی که به صورت رفتار بروز می‌کند باید جست‌وجو کرد. اینکه نحوه هستی‌شناسی نفس و روان انسان چیست یا فرد چگونه می‌اندیشد در درجه اول اهمیت نیست، بلکه باید بررسی کرد که وی چگونه رفتار می‌کند و در عرصه رفتار انسانی که محل ظهور عمل ارادی است چه عمل و عکس‌العمل‌هایی از خود نشان می‌دهد.

اهمیت این ملاحظه در اینجا است که می‌بینیم قرآن مجید هم به چنین دیدگاهی اشاره کرده و در آیات متعددی شرط رستگاری و سعادت مؤمنان را ایمان و عمل صالح معرفی کرده است، و البته عمل صالح میوه ایمان است. قطعاً در حصول ایمان جنبه نظری و عقلی شرط لازم است، اما کافی نیست. به عبارت بهتر اگر فردی به بالاترین مراتب عقل نظری نیز دست یابد، اما اراده لازم را نداشته باشد و به ساحت ایمان وارد نشود، از نظر قرآن سعادت‌مند نیست. به عبارت دیگر اراده از مبادی ایمان است و بدون آن، ایمان و ورود به عرصه دینداری میسر نمی‌شود. در میان حکمای مسلمان علامه طباطبایی از جمله متفکرانی است که متفطن به این نکته شده و بر اساسی بودن اراده و عمل ارادی در کنار نظر و اندیشه تأکید کرده است. ایشان معتقد است که اصولاً ایمان امری نیست که تنها در محدوده عقل نظری، و امری ضروری باشد، بلکه ایمان آوردن ناشی از هم‌فکر و هم‌اراده است. ممکن است فردی علم به خدا و

۱- برای نمونه نک به: شارف، ۱۳۸۱، ص ۲۶۰ به بعد

آخرت حاصل کند (دانش نظری) ولی ایمان نیاورد چراکه ایمان نیازمند دخالت دادن اراده است و نتیجه‌اش عمل صالح است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۶۳۵؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ۱۰۲-۹۹). بر مبنای چنین دیدگاهی است که ایشان تفکیک میان عقل نظری و عملی را نادرست دانسته و وحدت نظر و عمل را تبیین کرده است. به نظر علامه آنچه قرآن به ما دستور داده، ایمان است و ایمان ناشی از وحدت یافتن فکر و اراده در انسان مؤمن است که نتیجه‌اش عمل صالح و کسب رضای پروردگار است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه گفته شد روشن می‌شود که ابن‌سینا مسئله کمال نفس انسانی را در محدوده عقل نظری طرح و تبیین کرده و کمال حقیقی آن را علم و معرفت عقلی دانسته است؛ اما به نظر می‌رسد که با توجه به نقد درون‌سیستمی، دیدگاه ابن‌سینا از مشکلات درونی مهمی رنج می‌برد و نیازمند بازسازی است. این بازسازی توسط ملاصدرا و در پرتو طرح اصول فلسفی نوینی صورت پذیرفته و موجب تکامل دیدگاه ابن‌سینا شده است. نقد درون‌سیستمی ملاصدرا بر دیدگاه ابن‌سینا، سبب شد تا وی بتواند مسئله استکمال جوهری و ذاتی نفس ناطقه و حصول مرتبه انسان عرفانی را به طریق فلسفی تبیین کند و از رهگذر آن زمینه طرح مباحث بسیار ناب در باب مقامات عرفانی نفس ناطقه را فراهم آورد. از سوی دیگر نقد برون‌سیستمی دیدگاه ابن‌سینا روشن می‌کند که بحث کمال انسان در فلسفه اسلامی نیازمند بازسازی اساسی است تا:

اولاً از دیدگاه افلاطونی رایج در فلسفه اسلامی مبنی بر دوگانه‌انگاری جوهری انسان (نفس و بدن) عدول شده و زمینه برای طرح مسأله کمال انسان بجای کمال نفس انسانی فراهم شود؛ بدین معنا که از تقابل نفس و بدن گذر شده و به انسان به‌عنوان یک واحد حقیقی نگریسته شود و در نتیجه مسائل روحی و جسمی انسان در ارتباط با یکدیگر مورد توجه قرار گیرد.

ثانیاً با در نظر گرفتن اهمیت روابط اجتماعی و سیاسی در حصول سعادت یا شقاوت افراد و امت‌ها زمینه طرح علوم اجتماعی بر مبنای اصول فلسفی فراهم، و در این زمینه تئوری‌پردازی شود. ثالثاً با توجه به مدخلیت اساسی اراده در انسان و نقش آن در ساختار عمل، نظریه مناسبی در خصوص کمال و سعادت انسان ارائه شود و وحدت نظر و عمل در آن لحاظ شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء* (۱۳۸۶)، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.

_____، *احوال النفس* (۲۰۰۷م)، تحقیق و دراسته: أحمد فؤاد الأهوانی، پاریس، دار بیلین، ۲۰۰۷م.
_____، *الأضحویه فی المعاد* (۱۳۸۲)، تحقیق: دکتر حسن عاصی، تهران، مؤسسه النشر: شمس تبریزی، چاپ اول.

_____، *الاهیات من کتاب الشفاء* (۱۳۸۷)، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.

_____، *التعلیقات* (۱۳۹۱)، مقدمه تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ نخست.

_____، *المباحثات* (۱۳۷۱)، محقق محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، قم، انتشارات بیدار.

_____، *المبدأ و المعاد* (۱۳۶۳) الف، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.

_____، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت* (۱۳۸۷)، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم.

_____، *رساله نفس* (۱۳۳۱)، تصحیح موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.

_____، *رسائل الشیخ الرئیس* (۱۴۰۰هـ)، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.

_____، *فن سماع طبیعی* (۱۳۶۰)، ترجمه محمد علی فروغی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.

_____، *مجموعه رسائل* (۱۳۹۱)، تصحیح و توضیحات: سید محمود طاهری، قم، انتشارات آیت اشراق، چاپ دوم.

_____، *درباره نفس* (۱۳۸۹)، ترجمه و حواشی: علی مراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ پنجم.
_____، *متافیزیک* (۱۳۸۹)، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ پنجم.

_____، *دوره آثار* (۱۳۸۰)، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد اول و دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.

- خادمی، حمیدرضا (۱۳۸۶). سعادت و شقاوت در حیات جاویدان از نگاه ابن‌سینا. *اندیشه دینی*، شماره ۲۴، پاییز، ۶۹-۸۸.
- داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء (۱۳۸۹)، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- دیدباز، عسگر، فاضل یگانه، مسعود (۱۳۹۶). اوج لذت نفس ناطقه و موانع درک آن از نظر ابن‌سینا. *پژوهشهای فلسفی کلامی*، شماره ۷۳، پاییز، ۲۶-۴۴.
- دیوانی، امیر (۱۳۸۹). خلق عقلی و سعادت جاوید: دیدگاه ابن‌سینا درباره نقش خرد در مقام عمل بر سعادت اخروی. *نقد و نظر*، سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز، ۴۳-۶۱.
- سروش، جمال، فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۲). پژوهشی در باب عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. *معرفت فلسفی*، شماره ۳۷، پاییز، ۴۱-۶۶.
- سعیدی مهر، محمد، ملاحسنی، فاطمه (۱۳۹۵). سعادت از نظر ابن‌سینا، غایت جامع یا غالب؟. *حکمت سینوی*، شماره ۵۵، بهار و تابستان، ۸۱-۹۶.
- شارف، ریچارد اس، *نظریه‌های روان‌درمانی و مشاوره (۱۳۸۱)*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، خدمات فرهنگی رسا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (۱۴۳۳هـ)*، جلد ۱، ۹، ۸، ۳، ۱ منشورات طلیعه النور، چاپ چهارم.
- _____ *الشواهد الربوبیه (۱۳۸۸)*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- _____ *المبدأ و المعاد (۱۳۸۱)* ب، تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی، جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ *المشاعر (۱۳۸۱)*، ترجمه: بدیع الملک میرزا عماد الدوله به همراه مقدمه فرانسوی هانری کربن ترجمه کریم مجتهدی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان (۱۳۷۴)*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ *مجموعه رسائل، جلد دوم (۱۳۹۲)*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
- مروارید، هاشم، *دوگانه‌گرایی جوهری (۱۳۹۵)*، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم *الأسفار الأربعة (۱۳۷۵)*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۹ (۱۳۷۵)، انتشارات صدرا، چاپ سوم.
نجفی سواد رودبای، رضوانه، شیروانی، علی (۱۳۹۳). تکون و تکامل نفس از منظر ملاصدرا. آیین
حکمت، شماره ۱۹، بهار، ۱۶۶-۱۳۹.
نصرالدین طوسی، محمدبن محمد، شرح الاشارات و التنبیهات (۱۳۸۳)، جلد دوم، الجزء الأول من
الحکمه، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.