

معناشناسی حکمت ۲۰۵ نهج البلاغه بر اساس اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه

مصطفی نقیبی جوشانی^۱

چکیده

هدف از این پژوهش ارائه تبیینی معقول از حکمت ۲۰۵ نهج البلاغه است و به این سؤال پاسخ میدهد که چه رابطه‌ای بین نفس و صور علمی‌اش برقرار است که هنگام ادراک، خود نفس توسعه پیدا میکند. نوع این تحقیق، توصیفی-تحلیلی است و بر اساس روش کتابخانه‌های دستاوردهای زیر بر طبق مبانی خاص حکمت متعالیه به دست آمده است: ۱. مبانی حکمت مشاء از آنجایی که نفس انسان را از بدو تولد تا زمان مرگ دارای جوهری ثابت میدانند، قابلیت تفسیر این روایت را ندارند. ۲. طبق برخی مبانی حکمت متعالیه مانند حرکت جوهری نفس، رابطه نفس و قوا و اتحاد عاقل و معقول نفس با هر بار عالم شدن به چیزی، «آن چیز» میشود و لذا به هر اندازه که علم پیدا می‌کند، به همان اندازه گسترش پیدا میکند و این دقیقاً همان معنای روایت است. ۳. نفس با صفات و ملکات اخلاقی خویش نیز رابطه اتحاد دارد، از اینرو هرچه در کسب این صفات و ملکات پیش رود، خود نفس ظرفیتش برای پذیرش صفات و ملکاتی از همان سنخ بیشتر می‌شود.

واژگان کلیدی: حرکت جوهری، نفس، قوا، اتحاد عاقل و معقول، صور علمی

۱. مقدمه

توجه به «نفس» و مسائل مربوط به آن پیشینه‌ای در تاریخ تفکر بشریت دارد و تفکر در مورد انسان به عنوان یکی از سه محور اندیشه بشری، همواره جزء کارهای نفیس و پرارزش به شمار می‌رفته است. هومر، دموکریتوس، پارمنیدس، آمپدکلس، دیوگنس، هیپون، آناکساگوراس و افلاطون از جمله حکمایی هستند که در طول تاریخ در این زمینه تفکر کرده و حقیقت نفس را مورد بررسی قرار داده‌اند. (رک: ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۶-۴) با ظهور دین اسلام، شناخت نفس آدمی در کانون توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت و یکی از علل اصلی آن، توجه ویژه دین اسلام به مسئله نفس و حقیقت آن بود، به طوری که شناخت نفس به عنوان افضل و انفع شناخت‌ها و معارف شمرده شده است. «أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ»؛ «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۹ و ۷۱۲) اهمیت پرداختن به مباحث مربوط به نفس از این جهت است که شناخت انسان پس از شناخت خداوند به عنوان اساس‌ترین محور شناخت محسوب شده و شناخت صحیح دین، علم، اخلاق، هنر، سیاست، جامعه و مفاهیمی از این دست، در گرو شناخت صحیح نفس انسان است و رسیدن به نگاهی جامع در مسائل علوم انسانی نیازی مبرم به شناخت حقیقت انسان دارد. یکی از روایات مربوط به حقیقت نفس انسانی، حکمت ۲۰۵ نهج البلاغه است که رابطه‌ای خاص بین نفس و صور ادراکی‌اش ترسیم کرده است.

ار لحاظ سابقه بحث، علی‌رغم اینکه این حکمت در کتب مختلف روایی و دینی منعکس شده است اما در هیچ منبعی، تبیینی معقول و نظام‌مند از آن ارائه نشده است و تنها برخی اندیشمندان مانند شهید مطهری و مرحوم علامه حسن‌زاده آملی در برخی آثار خود به اجمال این روایت را از حیث عقلی مورد کنکاو قرار داده و مباحثی را مطرح کرده‌اند، (رک: ادامه مقاله) از این رو هدف از این پژوهش، ارائه تبیینی عقلی از این روایت بر طبق مبانی حکمت متعالیه است و به این سوال اصلی پاسخ داده خواهد شد که چه ویژگی‌ای در نفس انسانی وجود دارد که رابطه آن با صور علمی خویش به چنین نحوی در این حکمت بیان شده است.

در این نوشتار، ابتدا توضیحی کوتاه از این حکمت ارائه خواهد شد و در ادامه ضمن ارائه مبانی لازم، به شرح و تفسیر آن طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول پرداخته خواهد شد.

۲. مفهوم‌شناسی

علم و معرفت: علم، نقیض جهل و به معنای دانش و آگاهی است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۱۰) معرفت از ریشه «ع ر ف» و به معنای مطلق علم و شناخت است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۳۶)

برخی اهل لغت معتقدند «معرفت» معنایی خاص تر از «علم» دارد، چراکه علم شامل هر نوع آگاهی می‌شود، ولی معرفت به معنای شناختی خاص از روی اندیشه و تدبر در آثار یک چیز است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۴) در این نوشتار معرفت و علم به یک معنا به کار می‌روند.

در اصطلاح، علم و معرفت به معانی مختلفی از جمله: «آنچه که موجب سکون و اطمینان نفس به آن می‌شود» (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۵؛ بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۱۲، ص ۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۸۳)؛ «شناخت معلوم به آن صورتی که هست» (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۲)؛ «ادراک شیء به آن صورتی که هست» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۹۷)؛ «صورتی که از شیء نزد نفس حاصل می‌شود». (مولی عبدالله، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴) تعریف شده است. برخی اندیشمندان معتقدند که علم و معرفت از مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف هستند چراکه مفهومی روشن تر از آنها وجود ندارد که آنها را تعریف کند؛ از این رو آنچه در تعریف شناخت و یا علم گفته می‌شود تعریف حقیقی نبوده بلکه تعریف تشبیهی است. (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۷۸)

وعاء: وعاء در لغت به معنای «ظرف» و جمع آن «أَوْعِيَةٌ» است. ریشه این واژه کلمه «وعی» به معنای حفظ و به خاطر سپردن چیزی است؛ از این رو «وَعَيْتُهُ فِي نَفْسِهِ» یعنی آن را در جانش حفظ کرد و نگاهداشت. ظرف را نیز از این باب «وعاء» گویند که چیزی در آن حفظ و نگهداری می‌شود؛ به همین جهت بر سینه انسان نیز «وعاء» استعمال شده است. (رک: ازدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۳۳؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۶۶)

نفس: این واژه در لغت دارای معانی مختلفی است که از جمله آنها «روح» و «ذات و حقیقت شیء» است. (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۳) برخی می‌گویند این واژه به معنای «خون» نیز استعمال می‌شود چراکه با خروج خون از بدن، نفس نیز از بدن انسان خارج می‌شود. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۴) برخی اهل لغت و متکلمان دو واژه نفس و روح را به یک معنا می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷) اما برخی حکمای اسلامی معتقدند که روح جسم لطیفی است که نقش واسطه میان نفس و بدن را ایفا می‌کند و افعال نفس به واسطه روح در بدن ظاهر می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۷۴) برخی معتقدند واژگانی مانند «نفس»، «روح» و «قلب» دارای یک معنی و اشاره به بُعد مجرد انسان دارند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ج ۴، ص ۱۱۰) در این نوشتار همگی این واژگان بر حقیقت مجرد انسان اطلاق می‌شوند.

۳. روایت ظرف دانش

این روایت را سید رضی با عنوان حکمت ۲۰۵ در نهج البلاغه ذکر کرده است که حضرت بیان

می کنند: «كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيْقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۵. نیز: لیشی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۶؛ تمیمی آمدی ۱۴۰۱ق، ص ۵۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۳) یعنی هر ظرفی به همان مقدار که مظروفی در آن ریخته شود، از گنجایش و حجم آن کاسته می شود؛ به عنوان مثال اگر قطره آبی در اقیانوسی عظیم ریخته شود، به همان میزان ظرفیت اقیانوس را اشغال می کند اما قلب انسان با تمام ظرف های این عالم فرق می کند چراکه هر مقدار علوم و معارف در آن ریخته شود، نه تنها از ظرفیت آن کم نمی شود بلکه بر وسعت آن افزوده می شود و ظرفیت ذاتی آن برای پذیرش علوم جدید بیشتر می شود. به عبارت دیگر، «علم» بر خلاف همه مظروف ها، وقتی در ظرف خود یعنی قلب و نفس جای بگیرد نه تنها جای ظرف خود را تنگ نمی کند بلکه بر ظرفیت ظرف خود می افزاید و آن را شرح و توسعه می دهد؛ یعنی اگر کسی ظرفیت فراگیری پانصد مسئله علمی را داشته باشد، با یادگیری آنها، ظرفیت پذیرش هزار مسئله پیدا می کند.

بخش دوم این روایت «إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ» سراسر ابهام است و سوالات زیادی را در ذهن انسان ایجاد می کند؛ چه تفاوتی میان نفس با سایر ظرف ها وجود دارد که همه ظرف ها به وسیله مظروف خود دچار محدودیت می شوند اما مظروف نفس آدمی آن را گسترش می دهد؟ «علم» چه فرقی با سایر مظروف ها دارد که برخلاف همه آنها، ظرف خود را گسترش می دهد و نه تنها جا را برای سایر مظروف ها تنگ نمی کند، بلکه راه را برای ورود آنها باز می کند؟ ویژگی این ظرف و مظروف چیست؟ چه رابطه ای میان نفس و صور ادراکی آن برقرار است که هر چه این صور بیشتر شوند، ظرفیت نفس برای پذیرش صور جدید بیشتر می شود؟ آیا ظرف و مظروف دیگری در این عالم از این خصوصیت برخوردار هستند؟ اساساً آیا تعبیر ظرف و مظروف درباره نفس و صور ادراکی آن تعبیری حقیقی است یا به مجاز است؟

به نظر می رسد حکمت متعالیه و مبانی فلسفی همچون حرکت جوهری نفس، رابطه نفس و قوا و اتحاد عاقل و معقول این ظرفیت را دارند که پاسخگوی سوالات فوق باشند و تبیینی عقلی و دقیق از این روایت ارائه دهند. از این رو لازم است جهت فهم مقصود روایت ابتدا مبانی فوق توضیح داده شوند و در ادامه این روایت مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳. حرکت جوهری نفس

مسئله حرکت و ثبات، ریشه ای در تاریخ اندیشه فیلسوفان دارد. هراکلیتوس همه چیز را در حرکت و پارمنیدس همه چیز را ثابت می پنداشت. ارسطو قائل بود که در سه مقوله «کم»، «کیف» و «این» حرکت جاری است. این نظریه در فلسفه اسلامی مورد قبول حکمای مشاء و اشراق قرار گرفت، اما آنها معتقد شدند که علاوه بر سه مقوله مذکور، در «وضع» نیز حرکت رخ می دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹،

ص ۲۰۸) و براهینی بر نفی حرکت در جوهر اقامه کردند. (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۸؛ ۱۳۷۹، ص ۲۰۳) اما ملاصدرا ضمن ارائه ادله نقلی و عقلی متعدد بیان می‌کند که ممکن نیست تغییر در جوهر، آنی و از نوع کون و فساد باشد بلکه ضرورتاً از نوع حرکت است و حرکت در جوهر بدین معناست که این مقوله نیز دارای مصداق و فرد سیال است؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹، ۶۱، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۷۷؛ ج ۴، ص ۲۷۴، ۲۷۵؛ ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۵، ۸۵، ۸۶؛ ۱۳۶۳، ص ۶۴) یعنی چنین نیست که حرکت فقط در اعراض رخ دهد و جوهر شیء همواره ثابت باشد. به عنوان نمونه، در تغییر رنگ یک سیب، جوهر سیب قبل از حرکت، در طول حرکت و پایان حرکت، ثابت باقی بماند اما رنگ سیب وجودی سیال و منطبق بر زمان داشته باشد و در هر لحظه‌ای جزئی از آن موجود شود؛ بلکه خود جوهر اشیاء نیز وجودی سیال دارند که به ذات خود متجدد است؛ یعنی سببی که در لحظه دوم حرکت موجود است، همان سببی که در لحظه اول بوده، نیست، بلکه جوهر قبلی معدوم و جوهری جدید جایگزین شد. بنابراین در هر لحظه از آنات زمان حرکت در جوهر، شاهد جزئی از جوهر سیب هستیم و امکان ندارد کل جوهر آن را در یک آن مشاهده کنیم. (مطهری، ۱۴۰۰، ص ۳۴۵)

«حرکت جوهری تجدد حرکت را به متن ذات شیء متحرک می‌برد؛ به گونه‌ای که حرکت، متحرک و وجود، سه مفهوم مغایری خواهند بود که بر مصداق واحد منطبق هستند و حیثیت صدق آنها نیز یکی است، یعنی مصداقاً و صدقاً متحدند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۳۸۰)

این دیدگاه در باب نفس انسان که یکی از پایه‌های انسان‌شناسی ملاصدرا به حساب می‌آید، بدین معناست که نفس انسان به عنوان یک جوهر، ماهیت ثابتی ندارد، بلکه جوهری ممتد است و اجزایی دارد که به نحو متصل و پیوسته یکی پس از دیگری حادث می‌شوند و مراتب وجودی مختلفی را طی می‌کند؛ «إن للنفس شئونا و أطوارا کثیرة و لها مع بساطتها أکوان وجودیة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۶) با این ویژگی که جزء حادث همواره کامل‌تر از مرتبه قبلی و وجود برتر آن است؛ از این رو نفس از یک سو به بدن و قوای خود و از سوی دیگر به مرتبه تجرد عقلی می‌رسد و در این میان نیز مراتبی وجود دارد که هرچه به بدن نزدیک‌تر باشند مادیت آنها قوی‌تر و تجرد آنها ضعیف‌تر است. (رک: همان، ج ۸، ص ۳۴۳)

۲-۳. نفس و قوا

یکی از مباحثی که مبتنی بر حرکت جوهری نفس و از لوازم آن است، رابطه نفس و قوا است. برای فهم دقیق دیدگاه حکمت متعالیه در این زمینه، ابتدا لازم است به اختصار دیدگاه حکمت مشاء در این باب ضمن نکاتی بیان می‌شود:

۱. با توجه به عدم تناسب درجه وجودی مجردات و امور جسمانی، موجود مجرد نمی‌تواند

بدون واسطه و به صورت مستقیم، اندامی جسمانی را برای انجام دادن فعلی به کار گیرد؛ از این رو نفس انسان به عنوان موجودی مجرد در درک امور جسمانی نیازمند به‌کارگیری قوای ادراکی مادی است تا توسط این قوا اندام‌های بدن را به‌استخدام خود درآورد. (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۳، ۱۰۱)

۲. از انسان افعال و آثار گوناگونی صادر می‌شود. هر قوه‌ای نیز ذاتاً مبدأ اثر و فعلی خاص است، چراکه ممکن نیست هر قوه‌ای مبدأ هر فعلی باشد؛ بنابراین تعدد آثار و افعال انسانی، تعدد و تکثر قوای نفس را به دنبال دارد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۴)

۳. این قوای متعدد، به صورت کامل مستقل و بیگانه از هم نیستند، بلکه نوعی پیوند و رابطه میان آنها برقرار است و این پیوند به واسطه «نفس» حاصل می‌شود؛ از این رو از نفس به عنوان «رباط» یعنی پیونددهنده میان قوا یاد می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۳)

۴. قوای نفس، «عرض» هستند نه جوهر، زیرا این قوا، حال در بدن و بدن قابل آنهاست. (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۳۸)

۵. عرض بودن قوای نفس، مستلزم نفی شعور از آنهاست، بدین معنا که قوای نفس (اعم از مادی و مجرد) فاقد علم حضوری به خویش هستند؛ زیرا اعراض فاقد وجود لِنفسه هستند و هر آنچه فاقد وجود لِنفسه است، فاقد علم حضوری به خویش است. «القوی الجسمانیة ذواتها لا لها بل لغيرها أی للأنفس، فهی لا تدرك ذواتها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۸) و در جای خود اثبات شده است هر آنچه فاقد علم حضوری به خویش است، فاقد علم حضوری به شیء دیگر نیز خواهد بود؛ از این رو ممکن نیست قوای نفس به شیء دیگری علم حضوری داشته باشند.

بنابراین در نظام سینوی، نفس به عنوان جوهری مجرد عقلی، از طریق ایجاد اعراضی به نام قوای جسمانی با بدن ارتباط تدبیری تصرفی برقرار می‌کند. این قوا از طرفی واقعیاتی مغایر با یکدیگر و از طرفی مستقل از هم نیستند و از آنجایی که فاقد علم به خویش و امور دیگر هستند، فعل آنها (اعم از تدبیر، تحریک و ادراک) بالذات فعل نفس است. این قوا واسطه بین نفس و روح بخاری هستند و نفس توسط آنها بر روح بخاری و توسط آن بر بدن تصرف می‌کند. (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۸. نیز: رک: عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۲۱۳)

این رابطه در حکمت متعالیه با تکیه بر مبانی‌ای همچون حرکت جوهری و وجود تشکیکی نفس به نحو دیگری تبیین می‌شود. ملاصدرا معتقد است چنین نیست که قوا وجودی مستقل از نفس داشته باشند و عرض و حال در نفس باشند بلکه همگی آنها شئون و مراتب نفس هستند؛ به این معنا که نفس در سیر تکاملی خود حقیقتی ذومراتب است که از هر مرتبه آن ماهیتی خاص انتزاع می‌شود و با مفهوم قوا از آن مرتبه یاد می‌شود. به بیان دیگر، یک حقیقت واحد هست که زمانی که به نحو اتم یافت شود با مفهوم «نفس» از آن یاد می‌شود و زمانی که به نحو ناقص تحقق

یابد با مفهوم «قوا» از آن یاد می‌شود و نفس چیزی جز مرتبه کامل قوا نیست. به همین جهت است که می‌گوید: «النفس فی وحدتها کل القوی» (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۱) یعنی نفس وجود برتر جمعی همه قوای خویش است.

نتیجه این دیدگاه این است که در همه ادراکات و حرکات انسان، مُدرک و محرک حقیقی همان نفس است «أن المدرك بجميع الإدراکات الحسیة و الخیالیة و العقلیة و الفاعل بجميع الأفعال الطبیعیة و الحيوانیة و الإنسانیة ... هو نفسه» (همان، ج ۹، ص ۱۸۸؛ نیز: همان، ج ۸، ص ۲۲۱؛ ۱۳۵۴، ص ۳۸۷) و این چنین نیست که قوا، فاعل حقیقی افعال ادراکی و تحریکی باشند، بلکه فاعل حقیقی همان نفس است و تمامی افعال و آثاری که از انسان سر م زند، اعم از افعال ادراکی و تحریکی همچون: تعقل، تخیل، دیدن، شنیدن، نشستن، نوشتن و ... مستند به نفس است و این نفس است که مبدأ صدور تمامی افعال انسان است؛ اما نفس هر یک از افعال خویش را با مرتبه‌ای از مراتب وجودی خویش (قوا) انجام می‌دهد. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۸۲) به عنوان مثال این نفس است که هنگام احساس به درجه حواس تنزل پیدا کرده است و در حال دیدن یا شنیدن، خودش بعینه قوه بینایی و شنوایی است. «النفس الانسانیة تنزل الی درجة الحواس عند ادراکها لمحسوسها فتصیر عند الابصار عین القوة البصریة» (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۲) بنابراین یک حقیقت واحد جمعی دارای مراتب است که مرتبه عالی آن ذات نفس است و مراتب مادون آن قوای نفس نام دارند. ملاصدرا در برخی عبارات خویش بیان می‌کند نفس علاوه بر اتحاد با قوای خود، با «بدن» نیز اتحاد دارد؛ یعنی بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس و بلکه همان نفس است، البته در مرتبه تجسد. «کأنّ البدن بعینه نفس ناطقه» (همو، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۱۹) بنابراین آثار و اوصافی که بالذات به بدن منسوب هستند، بعینها به نفس نیز منسوب خواهند بود. (رک: همو، ۱۴۱۷ق، ص ۸۷؛ بی تا، ص ۲۴۰)

۳-۳. اتحاد عاقل و معقول

یکی از مسائل مهم و دشوار فلسفی، مسئله «اتحاد عاقل و معقول» است. ملاصدرا معتقد است قبل از ایشان هیچ یک از علمای اسلام موفق به حل آن نشده است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۲) قبل از توضیح محل نزاع، لازم است به چند نکته توجه داده شود:

۱. وقتی موجودی به خود یا چیزی علم پیدا می‌کند، با سه مفهوم: مدرک، مدرک و ادراک و به تعبیر دیگر، «عالم»، «علم» و «معلوم» روبرو می‌شویم. واژه معلوم نیز دو اصطلاح دارد: «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض»؛ معلوم بالعرض آن معلومی است که به واسطه معلوم دیگری معلوم واقع شده است، مانند واقعیت خارجی اشیاء (درخت خارجی مثلاً)؛ اما معلوم بالذات آن معلومی است که بی واسطه معلوم واقع می‌شود. (همان، ج ۶، ص ۱۵۱) برخی معلوم بالذات را همان «صور

ذهنی» می‌دانند (خواجه طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۲) ملاصدرا معتقد است که معلوم بالذات همان واقعیت «علم» است و صور ذهنی به واسطه «واقعیت علم» معلوم واقع می‌شوند. «العلم هو المعلوم بالذات» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۲۴) حال مراد از «معلوم» در اتحاد عاقل و معقول، قطعاً «معلوم بالعرض» و وجود عینی خارجی نیست، چراکه هنگام علم نفس به یک درخت، هیچ عاقلی ادعا نمی‌کند که ما با درخت خارجی متحد می‌شویم. بنابراین سخن در اتحاد عاقل با معلوم بالذات است. (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۷۵)

۲. در اتحاد «علم» و «معلوم» هیچ نزاعی نیست؛ زیرا شکی نیست که علم و معلوم بالذات، یک واقعیت هستند و همان امری که معلوم بالذات است، علم نیز هست. بنابراین نزاع در اتحاد «عالم» و «علم» است و اینکه آیا عالم با علم (که عین معلوم است) متحد است یا خیر؟ (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۸۲)

۳. «علم حضوری» خارج از نزاع در بحث اتحاد عاقل و معقول است، چراکه در این علم اساساً صورت ذهنی در کار نیست و همان ذات عالم است که به اعتباری عالم و به اعتباری علم و به اتباری معلوم است. بنابراین محل نزاع «علم حصولی» و «علم ذات به غیر خود» است نه «علم ذات به خود» (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۲۸؛ ج ۵، ص ۲۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۵۳۰)

۴. مراد از «اتحاد» در این بحث، اتحاد ماهوی دو چیز نیست، چراکه هیچ مفهوم و ماهیتی با مفهوم و ماهیت دیگر متحد نمی‌شود، بلکه مراد، اتحاد در «هویت» است، یعنی مفاهیم متعددی از ذات واحد انتزاع می‌شوند و آن ذات واحد که به معنای هویت و وجود است، عاقل و معقول است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۳۱۶)

۵. اتحاد عالم و معلوم مختص نفس و صور معقوله نیست، بلکه این بحث در جمیع مراتب نفس (حسی، خیالی و عقلی) جاری است؛ یعنی نفس در مرتبه حسی با محسوسات، در مرتبه خیالی با متخیلات و در مرتبه عقلی با معقولات متحد است؛ بنابراین علاوه بر اتحاد عاقل و معقول، اتحاد حاس و محسوس و اتحاد خیال و متخیل نیز مطرح است. (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۴۸؛ ج ۹، ص ۳۷۱)

با روشن شدن نکات بالا، سخن در باب اتحاد عاقل و معقول در این است که معلوم بالذات چه رابطه‌ای با عالم دارد؟ آیا می‌توان گفت که عالم با معلوم بالذات اتحاد وجودی پیدا می‌کند به طوری که عین آن گردد؟ ابن‌سینا علی‌رغم اینکه در المبدأ و المعاد این اتحاد را پذیرفته (رک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷) اما در الاشارات و التنبیها، شدیداً بر این نظریه تاخته است. (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹) ریشه این حرف را باید در مبنای ابن‌سینا در باب نفس و صور ادراکی جست‌وجو کرد. او معتقد است نفس در ذات خودش یک جوهری ثابت و مستقل است و صور ادراکی اعراضی

هستند که عارض بر او می‌شوند، مثل اعراضی که در خارج عارض بر جسم می‌شوند و لذا در جوهر نفس تغییری ایجاد نمی‌شود. به بیان دقیق‌تر، او می‌گوید در فرایند هر ادراکی، سه عامل نقش دارد: ۱. نفس که جوهری مجرد است. ۲. قوای ادراکی نفس که پیش از هر ادراکی، بالفعل در نفس موجودند (حس در اندام‌های حسی و خیال در محل مخصوصی از مغز و عقل که در هیچ جای از بدن منطبع نیست) ۳. صورت ادراکی که عرض است. با توجه به این سه عامل، فرایند ادراکی بدین صورت است که صورت ادراکی در قوه ادراکی مناسب خود حلول می‌کند و نفس به وسیله آن قوه ادراکی، صورت ادراکی را می‌یابد. (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۷۲؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۸۳)

اما صدرالمتهالین با استمداد از اصولی مانند اصالت و تشکیک در حقیقت وجود، حرکت جوهری اشتدادی نفس و رابطه نفس با قوای خود، معتقد است که:

۱. همانطور که قوه عقل و صور عقلی مجرد هستند، قوای حسی و خیالی و به تبع آن، صور حسی و خیالی نیز مجرد از ماده اند؛ با این تفاوت که مجرد آنها «مثالی» است نه عقلی.

۲. صور ادراکی (اعم از حسی، خیالی و عقلی) عرض و حال در قوای خود نیستند.

۳. بنابراین یک واقعیت بسیط است که به اعتباری قوه ادراکی و از مراتب نفس است و به اعتباری صورت ادراکی است؛ یعنی قوای ادراکی نفس، که اموری مجرد و از مراتب نفس هستند، با صور ادراکی متناسب با خود در ضمن ترکیبی اتحادی یافت می‌شوند.

۴. با توجه به اینکه پای یک واقعیت در میان است، قوای ادراکی قبل از تحقق صور ادراکی، بالقوه هستند و با تحقق آنهاست که بالفعل می‌شوند.

۵. این مسئله در همه مراتب نفس جاری است، یعنی در هر مرتبه‌ای از نفس، قوه مدرکه‌ای که چیزی را ادراک می‌کند با صورت مدرکه خویش اتحاد دارد؛ به طور مثال در مرتبه حسی، هنگامی که انسان رنگی را احساس می‌کند، قوه حاسه او با صورت حسی اش به نحو اتحاد ماده و صورت متحد می‌شود. این مسئله در مرتبه خیالی و عقلی نفس نیز به همین منوال است. «العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخيالية و الحسية يتحد بصورها الخيالية و الحسية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۴۳)

۶. با توجه به مجرد صور ادراکی باید پذیرفت که صورت ادراکی صرف نظر از حضورش در نفس، خودش به خود عالم است و علم حضوری به خویش دارد؛ یعنی خودش به تهایی، علم و عالم و معلوم است. «كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها» (همان، ج ۳، ص ۴۴۸؛ نیز: همو، ۱۴۲۰ق، ص ۹۱؛ ۱۳۶۳، ص ۵۱؛ ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۲)

۷. علم حضوری صور ادراکی به خویش، چیزی جدای از علم حضوری نفس به آن صور نیست، یعنی یک علم حضوری داریم که هم حضور صورت ادراکی نزد خویش است و هم بعینه

حضور صورت ادراکی نزد نفس است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۴، ۵۱۰؛ ج ۹، ص ۲۷۱؛ ۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۲، ۳۵۱؛ ۱۴۲۰ق، ص ۷۵-۷۳)

۸. بنابراین چنین نیست که نفس جوهری باشد که دارای قوای مختلفی است و به وساطت این قوا صور علمی مختلفی عارض بر جوهر نفس و حال در آن شوند، تا لازم آید که همواره عاقل غیر از معقول، حاس غیر از محسوس و متخیل غیر از متخیل باشد؛ بلکه نفس انسان با پذیرفتن هر صورتی در هر مرتبه از مراتب ادراکی خویش، عین آن صورت و به وسیله آن صورت علمی، استکمال می‌یابد. (رک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۹۳-۸۲)

۴. تبیین روایت

بیان شد که مضمون روایت مورد بحث این بود که تمامی ظروف به همان مقدار که مظروفی را در خود جای دهند، از حجم و ظرفیت‌شان کاسته می‌شود، مگر نفس انسان به عنوان ظرف علم، که هرچه علوم و معارف در آن ریخته شود، ظرفیتش برای پذیرش علوم جدید بیشتر می‌شود. برخی اندیشمندان و شارحان نهج البلاغه از این روایت که مربوط به ظرفیت علمی بی‌نهایت انسان است، مسئله «تجرد روح» را نتیجه گرفته‌اند. به عنوان نمونه ابن ابی‌الحدید در این زمینه می‌نویسد که هر یک از قوای جسمانی انسان در اثر به‌کارگیری و استفاده مداوم دچار خستگی و ناتوانی و چه بسا دچار نابودی و تباهی می‌شوند؛ اما قوه عاقله چنین خاصیتی ندارد و به عکس، استفاده بیشتر از آن بر نیرو و گنجایش پذیرش آن می‌افزاید و این مطلب حاکی از آن است که این قوه (که آن را نفس ناطقه می‌نامیم) امری جسمانی نیست، وگرنه حکمش با سایر قوای جسمانی متفاوت نبود. بنابراین این ظرفیت نامتناهی در پذیرش علوم در انسان حاکی از تجرد نفس اوست. (رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۲۵) این استدلال در کلام برخی دیگر از اندیشمندان چنین منعکس شده است که اگر جایگاه علم انسان جسم و سلول‌های مغز او باشد، طبق قاعده جسم دارای محدودیت است و به همان میزان که بر معلومات انسان اضافه می‌شود، بخشی از سلول‌های مغز انسان درگیر شده و به همین ترتیب کار به جایی می‌رسد که با توجه به محدودیت سلول‌های مغزی، تمام ظرفیت پذیرش انسان به فعلیت رسیده و استعداد یادگیری او از بین می‌رود، حال آنکه ظرفیت انسان در یادگیری پایان‌ناپذیر است و این حاکی از آن است که محل علوم، امری غیر مادی و مجرد است. (رک: مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۷۶۱)

این برداشت از روایت در جای خود می‌تواند برداشتی صحیح باشد و این امکان وجود دارد که از این ویژگی خاص نفس که در امور جسمانی یافت نمی‌شود، غیر جسمانی بودن آن را نتیجه گرفت؛ اما کماکان این سوال باقی است که چه نوع رابطه‌ای میان نفس و علومش وجود دارد که

حضرت می‌فرماید: «فَأِنَّهُ يَتَّسِعُ» یعنی هنگام کسب دانش، خود نفس اتساع و گسترش پیدا کرده و جوهر و ذات نفس انسان دستخوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد. از این‌رو برای روشن شدن این سوال، این روایت را ابتدا بر مبانی حکمای مشاء و سپس بر مبانی حکمت متعالیه عرضه می‌کنیم

۴-۱. حکمت مشاء

بیان شد که در حکمت مشاء، از طرفی تغییر در جوهر اشیاء راه ندارد و جوهر همواره ثابت هستند و در نتیجه، نفس به عنوان جوهری مستقل، از حیث ذات ثابت است. از طرف دیگر نیز رابطه صورت علمی و نفس، رابطه عرض و جوهر است، بنابراین هنگام علم به پدیده‌ها خود نفس به عنوان جوهری ثابت، تغییر نمی‌پذیرد و جوهر نفس انسان از بدو تولد تا لحظه مرگ ثابت باقی می‌ماند و حال نفس انسان، همچون دیواری است که نقش و نگار آن زیاد می‌شود. بی‌شک این دو مبنا قابلیت تفسیر و تحلیل روایت مورد نظر را ندارند، زیرا عبارت «فَأِنَّهُ يَتَّسِعُ به» صریح در این مطلب است که ذات و حقیقت نفس اتساع پیدا می‌کند و این خود نفس است که هنگام ادراکات گسترش پیدا می‌کند. بنابراین مبانی حکمت مشاء قابلیت تفسیر این روایت را ندارند.

۴-۲. حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه از آنجایی که طبق حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، نفس انسان ماهیت ثابتی ندارد و یک حقیقت واحد جمعی دارای مراتب است که مرتبه عالی آن ذات نفس است و مراتب مادون آن قوای نفس نام دارند و صورت علمی هم بالذات نزد قوا حضور دارند و هم نزد نفس؛ بنابراین قوای ادراکی با صورت ادراکی متناسب با خود در ضمن ترکیب اتحادی یافت می‌شوند و علم حضوری آن صورت به خویش چیزی جدای از علم حضوری نفس به آنها نیست؛ از این رو نفس با پذیرفتن هر صورت ادراکی، عین آن صورت شده و به وسیله آن استکمال می‌یابد. بنابراین نه نفس جوهری ثابت است و نه صورت ادراکی به منزله اعراضی برای نفس هستند، بلکه نفس با هر بار عالم شدن به چیزی، «آن چیز» می‌شود، یعنی وجود آن چیز می‌شود. به عبارت دیگر، این چنین نیست که نفس «دارای معلوم شود» بلکه «او» می‌شود و لذا به هر اندازه که علم پیدا می‌کند، به همان اندازه گسترش پیدا می‌کند. به بیان دیگر، حالت نفس هنگام علم به اشیاء، حالت نطفه‌ای است که انسان می‌شود، نه حالت جسمی که سفید می‌شود؛ یعنی همان‌طور که وقتی نطفه، انسان شد چنین نیست که نطفه‌ای باشد و انسانی، به طوری که انسانیت عارض نطفه شود، نفس نیز زمانی که علم پیدا می‌کند، چنین نیست که نفس چیزی باشد و علم او نیز چیز دیگری، بلکه نفس و علم خود متحدند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ۳۸۰-۳۵۸)

لازمه این حرف آن است که همان اندازه که معلومات نفس انسان زیاد شود، به همان اندازه دامنه

نفس نیز گسترش پیدا کند چراکه نفس انسان به هر چه علم پیدا می‌کند، همان می‌شود. بنابراین نفس یک انسان عالم با نفس یک انسان جاهل از حیث جوهر و ذات نفسانی دارای مراتب مختلفی هستند و این مسئله‌ای است که ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول به آن اشاره و بیان می‌کند که لازمه سخن ابن‌سینا مبنی بر نفی اتحاد عاقل و معقول و رابطه نفس و صور علمی آن این است که نفوس انبیاء و کودکان و دیوانگان از جهت حقیقت انسانی دارای درجه واحدی هستند و اختلاف آنها فقط در اعراضی است که ملحق به وجود آنها می‌شود؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۳، ص ۳۲۷) حال آنکه طبق نظر ملاصدرا خود حقیقت نفس دارای درجات مختلفی است و همانند نور دارای مراتب ضعیف و شدیدی است و هر اندازه معارف و علوم در آن ریخته شود، ذات آن گسترش پیدا کرده و دارای مرتبه شدیدتری می‌شود و به تبع آن ظرفیت پذیرش بیشتری پیدا می‌کند. بنابراین نفس انسان در ابتدا دارای حقیقتی کوچک است و هر اندازه که علم پیدا می‌کند، نفس او گسترش پیدا می‌کند و دارای سعه وجودی می‌شود و به تبع آن، به همان اندازه ظرفیتش برای پذیرش معارف دیگر بیشتر می‌شود.

نکته مهم دیگری که از نکات بالا به دست می‌آید این است که اساساً اطلاق «ظرف» بر نفس انسان دارای معنایی کاملاً متفاوت از سایر ظرف‌هاست؛ زیرا در ظرفی که در این عالم ماده مشاهده می‌شود، خود ظرف حقیقتی بالفعل و مستقل از مظروف خود دارد، اما در نفس انسان چنین نیست، زیرا نتیجه اتحاد عاقل و معقول این شد که نفس و قوای آن قبل از تحقق صور ادراکی وجود مستقل بالفعلی ندارند، یعنی چنین نیست که نفس خارج از مجموعه علوم و ادراکات خویش وجود مستقلی داشته باشد و ادراکات و علوم در صفحه آن ریخته شود؛ بلکه نفس مجموعه‌ای از همین ادراکات و علوم است و یک جوهر است که در آن، علم و عالم و معلوم یکی هستند و هر صورت ادراکی که اضافه می‌شود، خود جوهر نفس است که گسترش می‌یابد نه اینکه چیزی در «آن» در کنار سایر چیزها محقق شود. برای تنقیح این مطلب می‌توان رابطه نفس و صور ادراکی را به رابطه «خارج و وجودهای عینی» مثال زد؛ یعنی همان‌طور که خارج حقیقتی مستقل و جدای از درخت، سنگ، آسمان، زمین و سایر امور ندارد و بلکه از مجموعه همه این امور تشکیل می‌شود، رابطه نفس و صور ادراکی اش نیز به همین شکل است، یعنی نفس چیزی جدای از صور علمی خود نیست بلکه صور علمی مراتبی از مراتب نفس هستند و با آن وحدت دارند. بنابراین در مسئله نفس و صور علمی، ظرف و مظروف یک حقیقت است همان‌طور که در مکان و جسم نیز چنین است و مکان قبل از جسم وجود مستقلی از خود ندارد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۶۴۹) مرحوم استاد حسن زاده در این زمینه می‌نویسد:

«با اتحاد علم و عالم و معلوم دانسته شد که علم محل ندارد و وعائی برای آن نیست زیرا که علم وجود نوری عاری از ماده است و محل و مکان و ظرف برای اشیای مادی است و این و متی و فی

به طور معانی حقیقی مطابقی آنها در ماورای طبیعت صادق نیست و کسانی که فرموده‌اند محل علم نفس ناطقه انسان است در مقام تعلیم عبارت را تنزل داده‌اند و به ضربی از تشبیه و استعاره بیان فرموده‌اند زیرا که نفس ناطقه همان ساخته از علم و عمل است نه اینکه محل و ظرف اینها باشد و از این بیان به سرگفتار برهان‌الموحدين امیر المؤمنین علی علیه السلام که فرمود: «کل وعاء یضیق بما جعل فیہ الاوعاء العلم فانه یتسع» می‌رسی. (حسن زاده، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱)

نکته دیگری که از این بحث می‌توان نتیجه گرفت این است که نفس نه تنها با صور ادراکی خویش متحد شده و هنگام پذیرش صور ادراکی، ظرفیتش برای پذیرش صور بعدی توسعه پیدا می‌کند؛ بلکه نفس انسان با صفات و ملکات اخلاقی خویش نیز همین رابطه را دارد، بدین معنا که نفس انسانی هنگام کسب فضائل و رذائل اخلاقی با آنها رابطه اتحادی پیدا می‌کند و در نتیجه هرچه در کسب این صفات و ملکات پیش رود، خود نفس ظرفیتش برای پذیرش صفات و ملکاتی از همان سنخ بیشتر می‌شود.

این بحث را در آثار ملاصدرا نیز می‌توان پی گرفت؛ ایشان از طرفی در بحث بدن مثالی معتقد است که بدن مثالی نفس بر اساس ملکات نفسانی و متناسب با آن شکل می‌گیرد و شکل بدن مثالی به تدریج و با پیدایش ملکات نفسانی تغییر می‌کند. اگر ملکات نفس از فضائل باشند، بدن مثالی او زیاتر و اگر از رذائل نفسانی باشند، شکل حیوانی خاص متناسب با آن رذائل را پیدا می‌کند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۲۶) از طرف دیگر ذیل آیه ۵ سوره تکویر «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» بیان می‌کند که نفس در دنیا به هر کدام از ملکات نفسانی که اشتغال بیشتری پیدا کند، تبدیل به همان می‌شود و در آخرت با صورتی متناسب با همان ملکات محشور خواهد شد. بنابراین انسانی که همواره در پی کسب صفات و ملکات حیوانی باشد، نفس او در آخرت به صورت حیوانی متناسب با آن ملکات محشور خواهد شد. (ر.ک: همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۶)

۵. نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از این تحقیق ضمن نکات ذیل بیان می‌شود:

۱. نفس انسان به عنوان یک جوهر، ماهیت ثابتی ندارد، بلکه جوهری ممتد است.
۲. در نظام سینوی، نفس به عنوان جوهری مجرد عقلی، از طریق ایجاد اعراضی به نام قوای جسمانی با بدن ارتباط تدبیری تصرفی برقرار می‌کند. این قوا از طرفی واقعیاتی مغایر با یکدیگر و از طرفی مستقل از هم نیستند.
۳. ملاصدرا معتقد است چنین نیست که قوا وجودی مستقل از نفس داشته باشند و عرض و حال در نفس باشند؛ بلکه همگی آنها شئون و مراتب نفس هستند.

۴. ابن سینا معتقد است عالم و علم دو واقعیت مغایرند و رابطه آنها رابطه موضوع و عرضِ حال در آن است و حلول این صور ادراکی، تغییری در جوهر نفس ایجاد نمی‌کنند.
۵. ملاصدرا در نظریه اتحاد عاقل و معقول معتقد است نفس انسان با پذیرفتن هر صورتی در هر مرتبه از مراتب ادراکی خویش، عین آن صورت و به وسیله آن صورت علمی، استکمال می‌یابد.
۶. مهم‌ترین قسمت سوال‌انگیز حکمت ۲۰۵، عبارت «فَإِنَّهُ يَتَسَّعُ» است، زیرا معنای آن این است که خودِ نفس اتساع و گسترش پیدا می‌کند و این بدان معناست که جوهر و ذات نفس انسان دستخوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد.
۷. مبانی حکمت مشاء قابلیت تفسیر این روایت را ندارند، زیرا مبنای آنها این است که جوهر نفس انسان از بدو تولد تا لحظه مرگ ثابت باقی می‌ماند و همواره ثابت است؛ اما این روایت بیان می‌کند که خود ذات و حقیقت نفس اتساع پیدا می‌کند.
۸. طبق مبانی ملاصدرا، نفس با هر بار عالم شدن به چیزی، «آن چیز» می‌شود و لذا به هر اندازه که علم پیدا می‌کند، به همان اندازه گسترش پیدا می‌کند.
۹. اطلاق «ظرف» بر نفس انسان دارای معنایی کاملاً متفاوت از سایر ظرف‌هاست؛ زیرا در ظرفی که در این عالم ماده مشاهده می‌شود، خودِ ظرف حقیقتی بالفعل و مستقل از مظهر خود دارد، اما در نفس انسان چنین نیست، زیرا نتیجه اتحاد عاقل و معقول این شد که نفس و قوای آن قبل از تحقق صور ادراکی وجود مستقل بالفعلی ندارند.
۱۰. نفس نه تنها با صور ادراکی خویش متحد شده و هنگام پذیرش صور ادراکی، ظرفیتش برای پذیرش صور بعدی توسعه پیدا می‌کند بلکه نفس انسان با صفات و ملکات اخلاقی خویش نیز همین رابطه را دارد؛ بدین معنا که نفس انسانی هنگام کسب فضائل و رذائل اخلاقی با آنها رابطه اتحادی پیدا می‌کند و در نتیجه هرچه در کسب این صفات و ملکات پیش رود، خودِ نفس ظرفیتش برای پذیرش صفات و ملکاتی از همان سنخ بیشتر می‌شود.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات. چاپ دوم. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۲. ابوالبركات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳)، المعتبر فی الحکمه. (ج ۲). چاپ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۳. ابن أبي الحديد، عبدالحميد بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. (ج ۱۹). مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب). التعليقات. بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تصحيح محمدتقی دانش پزوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات. شرح خواجه نصیرالدین طوسی، (ج ۲ و ۳). قم: نشر البلاغه.
۷. _____ (۱۴۰۴ق). الشفا (طبیعیات، النفس) (ج ۱ و ۲). سعید زانند. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۸. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. محسن بيدارفر. قم: انتشارات بيدار.
۱۰. ابن فارس، ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا (۱۴۰۴ق). معجم مقائيس اللغة (ج ۴ و ۵). قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۳). چاپ سوم. بيروت: دار صادر.
۱۲. ارسطو (۱۳۴۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داوودی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. آزدي، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷)، كتاب الماء، (ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات تاريخ پزشکی، طب اسلامي و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۱۴. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامی.
۱۵. حسن زاده، حسن (۱۳۷۲). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
۱۶. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). کتاب التعريفات. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم (ج ۱ و ۱۷). چاپ سوم. قم: نشر اسراء.
۱۸. جوينی، عبدالملک (۱۴۱۶ق). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد. بيروت: دارالکتب العلمية.
۱۹. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات في غريب القرآن. بيروت: دارالعلم الدار الشامية.
۲۰. سهروردی، يحيى بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (ج ۲، ۳ و ۴). هانری کرین. سيد حسين نصر. نجفقلی حبيبي. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة (ج ۸). بيروت: عالم الكتاب.
۲۲. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج ۳، ۴، ۶، ۸ و ۹). چاپ سوم، بيروت. دار إحياء التراث العربي.
۲۳. _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (ج ۱). بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲۴. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران.
۲۵. _____ (بی تا). الحاشية على الهيأت الشفاء. قم: انتشارات بيدار.
۲۶. _____ (۱۳۷۸). رساله في الحدوث. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرار.
۲۷. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. محمد علي عمادالدوله، چاپ دوم. تهران: انتشارات طهوري.
۲۸. _____ (۱۳۹۲). حکمة الاشراف (تعليقه ملاصدرا). (ج ۴). تهران: بنياد حکمت.
۲۹. طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ۳). فضل الله يزدی، هاشم رسولي. چاپ سوم. تهران: نشر ناصر خسرو.
۳۰. طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). اجوبه المسائل النصيرية. عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبيان في تفسير القرآن (ج ۲). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۲. _____ (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. چاپ دوم. بيروت: دار الأضواء.
۳۳. عبوديت، عبدالرسول (۱۳۹۴). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳). چاپ سوم. تهران: سمت.
۳۴. _____ (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲). چاپ دوم. تهران: سمت.

۳۵. عسکری، حسن بن عبداللہ (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
۳۶. علامہ حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت. چاپ دوم. قم: الشریف الرضی.
۳۷. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المحصل. عمان: دار الرازی.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۳). چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.
۳۹. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (ج ۲). چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
۴۰. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ. قم: دارالحديث.
۴۱. قاضی عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۵م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۱۲). قاهره: الدار المصریة.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۴، ۹، ۱۷). تهران: انتشارات صدرا.
۴۴. _____ (۱۴۰۰). فلسفه مقدماتی. عبدالرسول عبودیت. چاپ هفتم. قم: انتشارات سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۵. مولی عبداللہ (۱۴۱۲ق). الحاشیہ علی تهذیب المنطق. چاپ دوم. قم: موسسه النشر الاسلامی.