

انسان‌شناسی صدرالمتألهین

علی‌الهداشتی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه قم

با توجه به اهمیت انسان‌شناسی در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، نویسنده کوشیده است با توجه به مبانی فلسفی او را در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حقیقت انسان از حیث جسم و جان یا روح و بدن معرفی کرده و تعامل نفس و بدن را از جهت هستی‌شناختی، یعنی پیمودن مراتب وجود و از حیث معرفت‌شناختی، یعنی جایگاه نفس و قوای حسی در معرفت و تأثیر معرفت بر نفس بررسی کند. حاصل این بررسی تعیین نقش معرفت در تکامل نفس و رسیدن به درجه انسان کامل از حیث علم و عمل است.

کلید واژه‌ها: انسان‌شناسی، نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، تجرد نفس، مراتب نفس، علم، حکمت عملی و سعادت.

مقدمه

برای درک جایگاه انسان و اهمیت شناخت انسان در فلسفه صدرالمتألهین همین بس که او حکمت متعالیه، یعنی سلوک عقلی اش را در هستی شناسی بر مبنای چهار سفر معنوی انسان (سالک الی الله) مرتب کرده است.^۱ غایت فلسفه را نیز استکمال انسان از جهت عقل نظری و عملی می داند.^۲ وی در بیشتر آثار فلسفی اش به مناسبت های مختلف از انسان سخن می گوید،^۳ تا آن جا که دو جلد از نه جلد اسفار او به سیر تکامل و تحولات انسان از ابتدا تا انتها اختصاص یافته است.

ما در این مختصر به طور گذرا به مبانی فکری و برخی نکات اساسی تفکر صدرالمتألهین در این باب می پردازیم، به امید آن که محققان نا گفته ها را با تحقیقات و تبعاتشان تکمیل کنند. بدیهی است هر فیلسوف و حکیمی که مکتب فکری مشخصی دارد می کوشد همه مسائل فکری خویش را بر اساس مبانی فلسفی اش حل کند؛ مثلاً وقتی با افلاطون مواجه می شویم می بینیم که «مُثُل» محور تفکرات او در هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی است،^۴ یا شیخ اشراق را می بینیم که فلسفه اش را مبتنی بر نور می کند و آن را ایدۀ بدیهی و بی نیاز از تعریف می داند، چون نور را چیزی می داند که ظهور، ذاتی اوست.^۵ این مسئله نشانه استواری یک حکیم در سلوک فکری است، صرف نظر از این که بخواهیم در درستی آن مبانی مناقشه کنیم. صدرالمتألهین نیز در سلوک عقلی اش مبانی و اصولی دارد که می کوشد مسائل فکری اش را بر اساس آنها حل کند. پس وقتی می خواهیم انسان را از دیدگاه صدرالمتألهین بشناسیم ضروری است مبانی فلسفی او را در این مسئله به دقت بررسی کنیم.

صدرالمتألهین در مواضع متعددی از آثارش این مبانی را گاه به اجمال و گاه به تفصیل بیان کرده است.^۶

مبانی هستی‌شناختی صدرالمتألهین

برخی از این اصول و مبانی عبارتند از:

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یعنی اصل در موجودیت هر چیزی وجود است و ماهیت تابع آن است.^۷
۲. تشخص هر چیزی، یعنی آنچه هر موجودی را از سایر موجودات جدا و متمایز می‌کند، وجود خاص اوست، به طور کلی، وجود و تشخص در حقیقت، مصداق یک چیزند و تنها در مفهوم متغایرنند.^۸
۳. تشکیک در وجود، به این معنا که طبیعت وجود به نفس ذات خود قابلیت اتصاف به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و کمال و نقص را دارد. شدت، کمال و شرافت وجود کامل به خود آن وجود است نه چیزی غیر از وجود، چون غیر وجود یا عدم است یا ماهیت، عدم منشأ نقص و ضعف است نه شدت و کمال، ماهیت نیز بنابر اصل اول امری اعتباری است و تحققش تحقق ظلی و تبعی است.^۹
۴. اصل حرکت جوهری، به این معنا که جواهر مادی، همان‌گونه که در اعراض متحولند، در اصل ذاتشان هم تحول می‌پذیرند.^{۱۰}
۵. حقیقت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است به صورت اوست و ماده تنها حامل قوه و امکان شیء است، حتی اگر فرض شود که صورت شیء مرکبی بدون ماده بتواند تحقق داشته باشد، آن شیء به تمام حقیقتش می‌تواند موجود باشد. بر این مبنا انسانیت انسان به صورت انسان و در اصطلاح منطبق به فصل اخیر، یعنی نفس ناطقه اوست و سایر فصول و اجناس از لوازم غیر مجعول فصل اخیر هستند؛^{۱۱} یعنی آنچه متعلق جعل باری است وجود است،^{۱۲} پس فصل یا صورت - تمایزشان اعتباری است - که اصل وجود و حقیقت هر چیزی هستند، متعلق جعل و آفرینش قرار می‌گیرند. اینک با توجه به این اصول به نظریات او در باب انسان می‌پردازیم:

الف) جایگاه انسان در هستی‌شناسی

با توجه به اصول فوق می‌توان گفت:

۱. هویت وجودی هر فردی به نفس اوست: یعنی مثلاً زید به نفس ناطقه انسانی اش زید است نه به بدن مادی اش، از این رو، تا وقتی نفس او باقی است، هویت شخصی او پا

برجاست، اگر چه اجزای بدن او از جهت کمی و کیفی در طول عمرش تغییر و تحوّل پیدا کند، حتی اگر صورت طبیعی او به صورت مثالی، دگرگون شود، هویت انسان در همه این تحوّل‌ات و دگرگونی‌ها، واحد و ثابت است، چرا که همه این تحوّل‌ات در مسیر یک حرکت و تحوّل تدریجی است.^{۱۳}

گفتنی است این نگرش صدرالمتألهین مبتنی بر دو اصل اساسی فلسفه اوست؛ یکی همان اصل حرکت جوهری است که در اصل قبل اشاره شد و دیگری جسمانیة الحدوث بودن نفس - زیرا در مجردات و مبدعات حرکت و تغییر تدریجی فرض نمی‌شود - که در اصل بعد اشاره می‌شود.

۲. نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست: صدرالمتألهین هم در اسفار و هم در شواهد ربوبیه بر این اصل تأکید می‌کند.^{۱۴} مقصود ایشان از این اصل این است که نفوس انسان‌ها به حدوث بدن حادث می‌شوند و از پایین‌ترین مراتب وجود، حرکت استکمالی‌اش را آغاز می‌کند تا به سوی فعلیت و تجرّد و اعلا مرتبه کمالی‌اش برسد.^{۱۵} بر این مبنا تعلق نفس به بدن در ابتدای تکوّن ضروری است و تشخیصش به بدن است، چرا که نفس در ابتدای تکوّن و حدوثش، حکم طبایع مادی را دارد که نیازمند به ماده هستند؛ برخلاف ابن‌سینا که حدوث نفس را همراه با حدوث بدن و نفس را روحانیة الحدوث و البقا دانسته و بدن حادث را ملک و وسیله‌ای برای نفس می‌داند، چنان‌که در کتاب نفس شفا می‌نویسد:

ان النفس الانسانیة فلا تكون قديمة لم تزل و يكون حدوثها مع بدن فقد صحّ اذن أنّ
نفس تحدّث كما تحدّث مادة بدنيه صالحة لاستعمالها اياها، و يكون البدن الحادث
مملكتها و آلتها.^{۱۶}

ابن‌سینا در این عبارت چند نکته را متذکر می‌شود:

الف) بر خلاف کسانی که نفس را قدیم می‌دانستند، او آن را قدیم نمی‌داند، بلکه حادث می‌نامد.

ب) حدوث نفس همراه با حدوث بدن است و وجود مجرد و ابداعی دارد.

ج) بدن ابزار تصرفات و افعال نفس است.

نتیجه این که صدرالمتألهین و ابن‌سینا ضمن این که در قدیم نبودن نفس و حادث بودن آن نظر مشترک دارند، در چگونگی حدوث و رابطه نفس و بدن اختلاف نظر دارند، به این معنا

که از نظر صدر المتألهین (چنین) در سیر تکاملی خودش از تغییرات کمی به سوی کیفی پیش می‌رود، چنان که در شواهد الربوبیه می‌نویسد:

أَنَّ صَوْرَةَ الْإِنْسَانِ آخِرَ الْمَعَانِي الْجِسْمَانِيَّةِ وَ أَوَّلَ الْمَعَانِي الرُّوحَانِيَّةِ؛^{۱۷}

صورت (نفس) انسان آخرین مرتبه تکامل جسم و اولین مرتبه از مقامات روحانیت و تجرد است.

اما از نظر ابن سینا نفس از ابتدای فطرت مجرد بوده و در چهار ماهگی حادث و به بدن ملحق می‌شود.^{۱۸}

در مقام داوری بین نظریه ابن سینا و ملاصدرا می‌توان گفت که آنچه امروزه در علوم تجربی امروزه مورد توجه دانشمندان است، نظریه صدر المتألهین است، چنان‌که باربور که خود یک فیزیک‌دان و متکلم برجسته است، می‌نویسد:

در قرن پیش... چنین تصویری پیدا شده بود که حیات و ماده حوزه‌های جداگانه‌ای‌اند که اصول مختلف و متضادی بر آنها حاکم است، در این قرن (قرن بیستم) دریش [Hans driesch] آزمایش‌های خود در جنین‌شناسی را به عنوان شاهد بر وجود یک عامل حیاتی در داخل جنین رو به تکامل که رویدادها را بر طبق اهداف هدایت می‌کند، تعبیر کرد. او به یک کمال جویی هدف‌مند قائل بود که روندها را با وجود موانع میزان می‌کند تا سرانجام به طرح نهایی مقصودش برسد.^{۱۹}

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

شکاف بین زنده و غیر زنده بر اثر مطالعه ویروس‌ها و پژوهش‌های جدید در زمینه زیست‌شناسی مولکولی خیلی کم شده است، [هر چند] مسائل زیست‌شیمیایی سلول‌های زنده به نحو خارق‌العاده‌ای پیچیده است، ولی در اصل لاینحل نمی‌نماید.^{۲۰}

البته این نکته را باید متذکر شویم که این سخن به این معنا نیست که ملاصدرا همچون ماتریالیست‌ها روح مجرد را که نفخه الهی است، نفی می‌کند، بلکه او ذات و حقیقت نفس را از سنخ عالم ملکوت و نور محض می‌داند، چنان‌که می‌گوید:

ان جوهر النفس من سنخ الملكوت و عالم الضیاء المحض العقلي؛^{۲۱}

ذات نفس از سنخ عالم ملکوت [در مقابل عالم و ملک و اجسام مادی] و نور مجرد محض است.

و این معنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس است. از یک سو، حدوث جسمانی دارد و از سوی دیگر، جوهری روحانی و ملکوتی است که نیازمند تبیین بیشتری است که در اصول بعدی روشن خواهد شد.

۳. عوالم سه گانه وجود و مراتب نفس انسان برهم منطبق‌اند: همان‌گونه که در مقدمه متذکر شدیم، انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه کلی او در هستی‌شناسی مبتنی است. ملاصدرا هستی را دارای سه مرتبه می‌داند که پایین‌ترین مرتبه آن عالم ماده و طبیعت مادی، و مرتبه وسط آن عالم صور مثالی و صور خیالی و مقداری مجرد از ماده جسمانی، و مرتبه اعلای آن عالم صور عقلی و مجردات و مثل الهی است. نفس انسان نیز حقیقتی است که بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه گانه وجود را داراست، در عین حال که وحدت شخصی‌اش را حفظ می‌کند.^{۲۲} به این بیان که نفس هر انسانی در آغاز تکونش وجود طبیعی مادی دارد که مبتنی بر حدوث جسمانی اوست، سپس بر مبنای حرکت جوهری، مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف و قوی می‌شود تا به مرتبه نفس بودن می‌رسد، در این مرتبه انسانی است مثالی و صاحب قوه تخیل، سپس می‌تواند از این نشئه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه انسان راه پیدا کند.^{۲۳}

در این جا ذکر چند نکته لازم است:

اول: همان‌گونه که عوالم وجود با هم مرتبط‌اند و مراتب وجود رابطه طولی دارند، مراتب انسان نیز در ارتباط با هم بوده و وحدت شخصی هر فرد در همه این مراتب محفوظ است، نتیجه‌ای که از این اصل می‌توان در حل مسئله معاد گرفت این است که انسان آخرت همان انسان دنیاست و بر اساس ملکات زشت و زیبایی که کسب کرده است، محسور می‌شود.

دوم: این که ملاصدرا در متن اسفار در بیان مرتبه سوم می‌نویسد: «ثم قد يستقل من هذا الكون».^{۲۴} گاهی نفس از این کون منتقل به نشئه دیگر می‌شود؛ یعنی برخی از انسان‌ها هستند که می‌توانند از مرتبه طبیعت و تجرد مثالی و خیالی به تجرد عقلی برسند، چرا که در جای دیگر می‌گویند: «ذلك في قليل من افراد الناس».^{۲۵}

سوم: این نشئه‌های سه گانه ترتیبشان در بازگشت و صعود به سوی خدای تعالی برعکس ترتیب نزول آنها از خدای تعالی است، با این تفاوت که سلسله آغازین به نحو ابداع و بدون زمان و حرکت فیض وجود یافته، اما سلسله رجوع در مهد مکان و بستر زمان به نحو تدریج

پیموده می‌شود،^{۲۶} به عبارت دیگر، نزول از عالم امر به عالم خلق است و صعود به عکس. از این اصل و نکات مذکور، ثمره دیگری ظاهر می‌شود که بیان‌کننده بینش خاص حکمت متعالیه صدرایی در حقیقت انسان و مراتب کلی و نشئات وجود آدمی است که عبارتند از:

الف) انسان قبل از دنیا؛

ب) انسان در دنیا؛

ج) انسان بعد از دنیا.

صدرالمتألهین برای اثبات نشئه قبل از دنیا به کلام افلاطون استناد می‌کند که می‌گوید:

نفوس انسانی وجود عقلی قبل از حدوث بدن داشته‌اند.^{۲۷}

اما با این سخن افلاطون که می‌گوید نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمرو متعالی وجود داشته، جایی که هستی‌های معقول و قائم به ذات را مشاهده می‌کرده است؛^{۲۸} یعنی به آنها عالم بوده است، موافق نیست، چون لازمه‌اش این است که نفس بماهو نفس قدیم بوده باشد و این مغایر اصول و قواعد صدرایی است. از این جا آشکار می‌شود که نفس انسانی تکوّن عقلی قبل از حدوث بدن داشته است نه تکوّن نفسی که مدبّر بدن است، پس مرادش از کون عقلی باید وجود او در مراتب علم و قضا و قدر الهی باشد.

ملاصدرا در این باب به آیاتی نظیر این آیه استناد می‌کند: ﴿و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم السُّ بریکم قالوا بلی﴾؛^{۲۹} خدا آن گاه که بنی آدم در ظُهر پدرانشان بودند از آنها اقرار به ربوبیتش گرفت و آنها تصدیق کردند و بلی گفتند. بدیهی است که این تخاطب و اخذ پیمان دلالت بر وجود انسان و ادراک او در نشئه‌ای قبل از دنیا دارد. او هم‌چنین به روایاتی نظیر روایات ذیل استشهاد می‌کند:

ان اوّل ما ابدع الله تعالی هی النفوس المقدسة المطهّره، فانطقها بتوحیدیه؛ ثم خلق بعد ذلك سایر خلقه؛^{۳۰}

اول چیزی که خدای تعالی ابداع کرد، نفس‌های پاک و مقدّس بودند، پس [خدای سبحان] آنها را برای شهادت به توحیدش گویا کرد، سپس بعد از آن سایر مخلوقاتش را آفرید.

گفتنی است که حکمای دیگری چون علامه طباطبائی نیز با توجه به آیات ذر و میثاق

برای انسان سه حیات قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا قائل هستند،^{۳۱} همان‌گونه که به گزارش صدرالمتألهین در مشاعر برخی متکلمان و محدثان چون شیخ صدوق^{علیه السلام} و شیخ مفید^{علیه السلام} به استناد برخی روایات حکم به نوعی حیات برای انبیا و اولیا ارواح مطهره و مقدسه قبل از دنیا کرده‌اند.^{۳۲}

بدیهی است که اگر حیات قبل از دنیا پذیرفته شود، پذیرش حیات بعد از دنیا سهل و آسان خواهد بود، چرا که دلایل عقلی و نقلی فراوانی برای حیات نفس بعد از دنیا وجود دارد و مرگ چیزی جز مفارقت نفس از بدن مادی جسمانی نیست. به تعبیر صدرالمتألهین، این بدن همچون ناخن و موهای زاید است یا همچون خانه‌ای است که ساختن آن مقصد و هدف اولی و ذاتی انسان نیست، بلکه تنها برای دفع گرما و سرماست.^{۳۳}

به اعتقاد ملاصدرا، نه تنها نفس بعد از مفارقت از دنیا باقی است، بلکه بدن حقیقی انسان هم که پاک‌تر و لطیف‌تر از این بدن مادی است و نور حس و حیات در آن بالذات جاری است - بر خلاف بدن مادی که حس و حیات آن بالعرض است - و نسبتش به نفس نسبت روشنایی به خورشید است، باقی و جاودانی است.^{۳۴} انسان وقتی بر اثر تحولات جوهری و استعداد وجودی به کمال رسید، از این وجود دنیوی به سوی وجود اخروی و از دار فنا به سوی دار بقا پرواز می‌کند.^{۳۵}

۴. نفس مجرد است: از مطالب گذشته تجرّد نفس هم آشکار می‌شود، اما برهان آن را در بحث تجرّد علم می‌آوریم، چون منوط به اثبات تجرّد عالم است.

ب) جایگاه انسان در معرفت‌شناسی

در سطور گذشته نظرمان در شناخت انسان معطوف به هستی‌شناختی او بود، همان‌گونه که صدرالمتألهین از منظر هستی‌شناختی دیدگاه خاصی به انسان، به ویژه به نفس انسانی انسان دارد، از منظر معرفت‌شناسی هم نگاه ویژه‌ای به انسان می‌کند، او نه چون افلاطون می‌اندیشد که بگوید انسان قبل از حدوث دنیوی‌اش عالم به همه حقایق بوده است^{۳۶} و نه چون مشاییین نفس را در مقام کسب معرفت حسی منفعل و در مراتب ادراک قائل به مراتب تجرید می‌داند،^{۳۷} بلکه انسان را در مقام تحصیل معرفت صاحب مقامات و درجاتی می‌داند که اینک به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. معنای علم: صدرالمتألهین در اسفار در جلد اول در باب وجود ذهنی به اختصار و در جلد سوم (مرحله دهم) به تفصیل در باب علم سخن گفته است، که به برخی نکات آن اشاره می‌کنیم:

الف) علم قابل تحدید منطقی نیست، چون حدود مرکب از اجناس و فصول هستند و اینها امور کلی هستند، اما علم از حقایقی است که انیثش عین ماهیت و وجود و تشخیص به نفس ذات اوست. علم را تعریف رسمی نمی‌توان کرد، چون چیزی اعراف از علم نیست و علم حالت وجدانی نفسانی است که هر موجود زنده دانا در ذاتش آن را می‌یابد.^{۳۸} ملاصدرا در ادامه متذکر می‌شود که گرچه علم قابل تحدید منطقی نیست، کشف معنا و سایر ویژگی‌هایش برای آگاهی مفید است،^{۳۹} از این رو، ایشان در فصل سوم این باب ابتدا تفسیرهای مختلفی را که از سوی حکمای گذشته در باب علم آمده، بررسی و نقد کرده و در نهایت، معنایی که جامع افراد علم باشد، ارائه می‌دهد، و آن این که علم عبارت است از: «وجود شیء مجرد»^{۴۰} و به عبارت دیگر، علم عبارت است از: «نوعی وجود امر مجرد از ماده»،^{۴۱} پس علم امر وجودی است، به شرط این که مبرای از غواشی مادی باشد؛ یعنی وجود بالفعل باشد، پس این وجود مجرد اگر وجودش لنفسه^{۴۲} باشد، علم به خودش است و اگر وجودش لغیره باشد، معقول یا متخیل و یا محسوس آن غیر خواهد بود.^{۴۳} از این رو، صدرالمتألهین بر تجرّد از ماده تأکید می‌کند و می‌گوید که اجزای ماده از هم غایب و محجوبند، اما لازمه علم کشف و حضور است، پس برای جسم و اعراض جسمانی نه علمی است و نه خود، معقول و معلوم شیء مجردی قرار می‌گیرند، مگر آن که صورتی غیر از صورت مادی جسمانی پیدا کنند. پس همان‌گونه که صورت معقوله و متخیله مبرای از وجود ماده جسمانی است، صورت محسوس با لذات هم دارای وجود مادی نیست که قابل اشاره حسی باشد، گرچه از شرایط ادراک حسی تحقق نسبت وضعی بین ابزار ادراکی و شیء مدرک است، اما در ادراک خیالی، وهمی و عقلی به این شرایط هم نیازمند نیستیم.^{۴۴}

نکته دیگری که از این بحث فهمیده می‌شود این است که از این معنا و ویژگی علم در باب هستی‌شناختی نفس نیز استفاده می‌شود و آن این که جسم و ماده و عوارض آنها، همان‌گونه که معقول و معلوم بالذات نیستند، عالم و عاقل هم نمی‌توانند باشند. عکس نقیض این قضیه این است که هر موجودی که عالم و عاقل است، جسم و جسمانی نیست و از این جا نتیجه

می شود که نفس ما که عالم به ذات خویش و عالم به غیر ذاتش هست، «مجرد» است. ابن سینا و صدرالمتألهین اولین دلیلی که بر اثبات تجرّد نفس اقامه می کنند، از راه ادراک مفاهیم و ماهیات کلی (معقولات) است. البته دلیل های دوم و سوم صدرا نیز از راه تعقل انسان کلی است و از آن جا که انسان کلی معقول مجرد از وضع و شکل معین است، پس محل آن هم باید مجرد از وضع و سایر ویژگی های مادی باشد و از این جا تجرّد نفس ثابت می شود.^{۴۵}

۲. نقش ذهن^{۴۶} در معرفت: یکی از مباحث مورد بحث در باب علم تعیین نقش ذهن در تحصیل معرفت و شناخت جهان خارج است، به این معنا که آیا نفس در مقام معرفت نقش انفعالی دارد و همچون آینه بی روح در مقابل اشیای خارجی است یا این که نفس خود در تحصیل معرفت فعال است و یا این که علم تنها تذکر است، ملاصدرا در این میان برخلاف^{۴۷} افلاطون که علم را تنها تذکر می دانست و معتقد بود نفس در کون سابقش حقیقت کلیه (مُثل) را مشاهده می کرد و بر اثر این مشاهده به آنها علم پیدا کرده است و آنچه در این جهان کسب می کند، چیزی جز تذکر نیست.^{۴۸}

وی برخلاف^{۴۹} ابن سینا که احساس را قبول صورت شیء مجرد از ماده می داند،^{۵۰} معتقد است که نفس در مواجهه با اشیای خارجی ایجاد صورت می کند. به این بیان که می گوید:

خدای سبحان نفس انسان را به گونه ای آفرید که قدرت ایجاد صورت های اشیای مجرد و مادی را در عالم خودش دارد، زیرا از سنخ عالم ملکوت و قدرت است، و آنچه مانع تأثیر خارجی آنهاست، غلبه احکام تجسم و وابستگی به ماده است، پس نفس را عالمی است که در آن عالم جواهر و اعراضی هستند که نفس آنها را مشاهده می کند، بدون هیچ گونه واسطه ای (یعنی نفس به صورتی که در عالم اوست، علم حضوری دارد) و الا مستلزم تسلسل است، همان گونه که عالم برای خدا به نفس ذاتش حضور دارد، زیرا خدای تعالی نفس آدمی را مثال خویش قرار دارد، پس برای اوست که آنچه می خواهد بیافریند و آنچه اراده می کند برگزیند، الا این که آنچه نفس می آفریند در غایت ضعف وجودی است، البته بعضی از انسان هایی که نفسشان را از جلیباب مادیت خارج کردند و به عالم قدس متصل شدند می توانند اموری را که در عالم نفس صورت می بخشند، در عالم خارج عینیت دهند که آثار خارجی بر آنها مترتب باشد.^{۵۱} اما در مقام معرفت عقلی مشاهده ذوات نوری مجرد را مشاهده می کند نه آن گونه که مشایین می گویند، بلکه نفس ذات است که از مقام حس و خیال به مقام عقل تعالی پیدا می کند

و شایسته ادراک معقولات می‌شود: ^{۵۲} نکته مورد توجه دیگر در معرفت‌شناسی صدرالمتألهین این است که او در تمام مراتب ادراک حسی، خیالی عقلی مدرک را عقل یا نفس متفکر می‌داند و آلات حسی را تنها ابزار و انفعال آنها را از لوازم ادراکات حسی می‌داند و صورت‌های حسی، برخلاف ابن‌سینا که محل آن را حس مشترک می‌داند، در نزد نفس حاضر می‌شوند. چون موجود و مظهر آن صور نفس است، پس برای نفس نشئه دیگری است که در آن اشیای ادراکی بدون ماده جسمانی موجودند. ^{۵۳}

۳. اتحاد نفس با مدرکاتش: یکی دیگر از مباحث قابل تأمل در باب نفس در بحث معرفت‌شناسی، نوع پیوند و رابطه نفس با مدرکاتش اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. آیا رابطه نفس با مدرک، رابطه عرض خارجی با موضوع و پیوندش انضمامی همچون سفیدی و دیوار است یا مصاحبتی از نوع سنگ در کنار دیوار یا ظرف و مظروف ^{۵۴} از نوع آب در کوزه با هوا در کپسول است و یا این که صورت‌های ادراکی، خواه محسوس یا معقول وجودشان با وجود مدرک، یعنی نفس اتحاد پیدا می‌کند؟

صدرالمتألهین در این مسئله نظریه اخیر را پذیرفته و بر آن ادله زیادی در آثارش اقامه کرده است، ^{۵۵} برخلاف ابن‌سینا که آن را قول شعری و غیر عقلانی دانسته است. ^{۵۶} توضیح این که صدرالمتألهین برخلاف جمهور که مراتب ادراک را به مراتب تجرید «صورت ادراکی» می‌دانستند، مراتب ادراک را به مراتب «تحولات نفس» دانسته و در هر مرتبه از ادراکات حسی، خیالی و عقلی، نفس را متحد با همان نوع از مدرکات می‌داند، چنان‌که در رساله اتحاد عاقل به معقول می‌نویسد:

ای [مخاطب] عاقل باهوش در امر نفس بنگر که چگونه نشئه‌های وجودی را در می‌نوردد و در هر نشئه وجودی با گروهی از موجودات آن نشئه متحد می‌شود؛ یعنی نفس با بدن طبیعی، عین بدن و با حس عین حس و با خیال عین خیال و با عقل عین عقل است، به این بیان که وقتی نفس با طبیعت متحد می‌شود، عین اعضای بدنی و وقتی با حس بالفعل متحد می‌شود، عین صور متخیله می‌گردد، به همین ترتیب تا برسد به مقام عقل بالفعل، در آنجا عین صورت‌های عقلی می‌شود که بالفعل برای او حاصل شده‌اند. ^{۵۷}

گفتنی است که این تفسیر صدرالمتألهین از رابطه نفس با صورت‌های ادراکی بردو مبنای فلسفی او، یعنی جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری مبتنی است. ^{۵۸}

صدرالمتألهین در مقابل کلام ابن سینا که اتحاد را قول شعری می‌دانست، می‌گوید:

کسی که جایز دانسته نفس انسانی از ابتدای تکونش تا آن زمان که بالفعل عاقل و معقول است، جوهری واحد است و حدّ نوعی او یکسان است و در وجود نفس هیچ تحوّل ذاتی و تفاوتی صورت نپذیرفته، مگر به عوارضی خارجی از باب ادراکات، فقط نزد او نفس انبیبایی که به نهایت درجه کمال انسان دست یافته‌اند یا نفوس اطفال و مجانین از جهت حقیقت انسانی یکی است و تفاوتشان تنها در عوارض و لواحق غریبی است که عارض وجودشان شده، بسیار بیراهه رفته است.^{۵۹}

و به اصطلاح ملاصدرا «فقد ركب شططاً».^{۶۰}

ایشان در بحث علم به تفصیل نظریات شیخ را در اشارات و تنبیهات و شفا طرح و آنها را نقد کرده است.^{۶۱}

۴. مراتب و مقامات نفس در ادراک: صدرالمتألهین مقامات نفس را در معرفت بر مبنای عوالم وجود ترسیم می‌کند، همان‌گونه که عالم وجود ادنی مرتبه‌اش عالم طبیعت و مرتبه متوسط آن عالم مثال و صور مثالی و بالاترین مرتبه‌اش عالم عقل و مفارقات عقلی است، نفس هم سه مرتبه را می‌تواند بپیماید.

اول مرتبه حس که در این مرتبه نفس بالفعل حساس و بالقوه متخیل و متعقل است. دوم مرتبه خیال که در این مرتبه علاوه بر این که کمال مرتبه حس را داراست، بالفعل متخیل است و بالقوه متعقل، توضیح این‌که از نظر ملاصدرا نفس در مقام حس و خیال به فاعل مبدع شبیه‌تر است از محل قابل برخلاف جمهور مشایین.^{۶۲}

مرتبه سوم عقل که نفس علاوه بر داشتن کمالات سابق بالفعل عاقل است. البته صدرالمتألهین برای هر یک از این مراتب نیز سه مرتبه قوه، استعداد و کمال قائل است، مانند کتابت که برای طفل، قوه و برای کودکی که به مرحله تعلیم و تربیت رسیده و امکانات و اسباب کتابت برای او فراهم شده، لکن هنوز نوشتن را یاد نگرفته است، استعداد و برای کسی که توانایی نوشتن دارد و هرگاه خواست می‌نویسد، کمال است. حال در احساس هم این‌گونه است که جنین وقتی در رحم است، بالقوه حساس است و وقتی با تمام حواس سالم به دنیا آمد، استعداد احساس در او فراهم می‌شود و وقتی مقداری رشد کرده و حواس در او فعلیت یافت، به کمال رسیده است. به همین قیاس، در مراتب تخیل و تعقل که در مراتب تعقل مرتبه

اول را عقل هیولانی، ثانی را عقل بالفعل و ثالث را عقل فعّال گویند، این مراتب نیز به ترتیب حاصل می‌شود.^{۶۳}

در این جا جای این سؤال باقی است که چرا صدرالمتألهین به وهم اشاره‌ای نکرده است؟ دلیلش این است که مبنای ایشان در بحث ادراک با مبنای مشاء متفاوت است. ایشان برخلاف مشاء که ادراک را چهار مرتبه حس، خیال، وهم و عقل می‌دانند،^{۶۴} آن را سه مرتبه - حس، خیال و عقل - بیشتر نمی‌داند، چنان که در انواع ادراکات بعد از بیان نظریه مشاء می‌نویسد:

اختلاف بین ادراک وهمی و عقلی اختلاف ذاتی نیست، بلکه به امر خرج از ذات بر می‌گردد و آن اضافه به جزئی یا عدم اضافه به آن است، پس در حقیقت، ادراک سه گونه است، همان گونه که عوالم سه مرتبه است و وهم گویی عقلی است که از مرتبه‌اش ساقط شده است.^{۶۵}

نکته قابل توجه در این جا این است که حکیم سبزواری رحمته الله این قول صدرالمتألهین را نپذیرفته و ادراک معانی جزئی را همچون ابن سینا و برخی حکمای مشاء کار وهم می‌داند،^{۶۶} اما در مقابل، علامه طباطبائی بر نظریه صدرالمتألهین تأیید کرده است، با این تفاوت که ادراک معانی جزئی را هم به حس مشترک برگردانده است، حتی گام را فراتر نهاده و سه عالم ملاصدرا را به دو عالم تقلیل داده، یعنی احساس را نیز حذف کرده و عالم نفس را منحصر در دو عالم خیال و عقل کرده است، چنان که می‌فرماید: حضور وضعیت ماده محسوس موجب مغایرت بین مدرک در حال حضور و عدمش نمی‌شود، اما این سخن حق است که غالباً با حضور ماده، صورت در نزد نفس متجلی تر است. اما چه بسا با توجه نفس به یک صورت خیالی، متخیل ظهورش شدیدتر باشد.^{۶۷}

ج) انسان از دیدگاه حکمت عملی

در حکمت عملی سخن از این است که چگونه انسان می‌تواند از شقاوت‌ها گریخته و به سعادت حقیقی دست یازد. صدرالمتألهین در مقدمه باب دهم سفر چهارم که در احوالات نفس گفت و گو می‌کند، ابتدا به بیان حقیقت سعادت می‌پردازد و بر مبنای فلسفه خویش می‌نویسد:

وجود خیر و سعادت است و ادراک وجود نیز خیر و سعادت است، اما چون وجودات به حسب کمال و نقص متفاوتند، پس هر جا وجود کامل‌تر باشد، سعادت در آن جا بیشتر است و به

عکس، ادراک سعادت هم به تناسب ادراک وجود کمال و نقص می‌یابد، همان‌گونه که وجود قوای عقلی اشرف از وجود قوای حیوانی شهوی و غضبی است، سعادتش هم بزرگ‌تر و عشق و لذتش هم تمام‌تر است. پس نقش‌های ما، آن‌گاه که قوی و کامل شود و علاقه‌اش به بدن قطع گردد و به ذات حقیقی و ذات مبدعش رجوع کند، به بهجت و سعادت می‌رسد که نمی‌توان آن را توصیف کرد و بالذات حسی مقایسه نمود.^{۶۸}

صدرالمتألهین در تحلیل این مطلب که لازمه ادراک، حضور است و تعلق به ماده موجب عدم حضور، می‌گوید که هر قدر وابستگی شیء به ماده - خواه مدرک باشد یا مدرک - بیشتر باشد، حضور کمتر و ادراک ناقص‌تر است، حتی شعور ما به ذات خودمان وقتی که از بدن جدا می‌شود، بیشتر است، چون حضور تمام‌تر و کامل‌تر است،^{۶۹} اما وقتی این تعلق نفس به بدن [یا اختیار و اراده] یا به حکم اجل الهی قطع شد، انسان نسبت به حقیقت خویش آگاه‌تر می‌شود اگر شاکله حقیقی او بر وجه انسان بود، از آن احساس لذت می‌کند، اما اگر شاکله حقیقی او بر وجه بهائم بود، از خویشستن خویش گریزان است و همواره از غفلتی که در دنیا بر او عارض شده بود، در حسرت و ندامت است.

چگونگی حصول سعادت حقیقی: صدرالمتألهین بعد از بیان سعادت حقیقی می‌گوید:

بدان که نفس وقتی به این سعادت و بهجت و سرور می‌رسد که خود را به اعمال و افعال پسندیده‌ای که پاک‌کننده نفس از کدورات و آلودگی‌های گناه هست، عادت داده باشد و قلب را از آلودگی و پستی‌ها مہذب کرده باشد.^{۷۰}

اما چگونه باید انسانی که قوای گوناگون شهوی، غضبی و عقلی بر او حاکم است، نفسش را از مشتتهیات قوای شهوی و سلطه جویی قوه غضبی خلاص کند. صدرالمتألهین می‌گوید:

چون کمال نفس [از حیث حکمت عملی] با مشارکت بدن و قوای سه گانه نفس صورت می‌پذیرد، بر اوست که بین اخلاق متضاده در آنچه مورد علاقه قوه شهوی است و ضدش و آنچه او را به غضب می‌آورد و ضدش، «عدالت» بر قرار کند تا منفعل از بدن و قوای بدنی نباشد، بلکه بر قوای خویش حاکم باشد [و آنها را به فرمان عقل در آورد]، چرا که انفعال نفس در مقابل بدن و قوای شهوی و غضبی موجب شقاوت نفس است.^{۷۱}

اما این دشواری است، مگر به تأیید و تفضل خدای تعالی.

اما این که کدام جزء نفس در رسیدن به سعادت نقش بیشتری را ایفا می‌کند،

صدرالمتألهین جزء نظری نفس را مهم تر می داند، چون اصل ذات نفس را به جزء نظری اش منتسب می کند و جزء عملی نفس را به جهت تعلّقش به بدن و این که بدن ابزار رسیدن انسان به مقصد است، مهم می شمارد، اما وقتی به مقصد رسید، ابزار دیگر چندان اهمیتی ندارد.^{۷۲} موانع رسیدن به سعادت حقیقی: با توجه به این که هدف اساسی خلقت انسان حکمت، عرفان و عبادت عارفانه است و این دو موجب سعادت حقیقی هستند، چرا بسیاری از انسان ها از این نعمت و سعادت باز می مانند. صدرالمتألهین چندین عامل را بر می شمارد که عبارتند از:

الف) موانع معرفت حقیقی (دریافت معقولات)

۱. نقصان طبیعی که مربوط به ذات و جوهر نفس انسان می شود، مثل نفس کودک قبل از این که به رشد عقلی برسد، معقولات را نمی تواند درک کند.
۲. خباثت و ظلمت نفس که به واسطه کثرت معاصی حاصل می شود، چرا که سیاهی گناه مانع درخشش قلب و پاکی نفس است، بنابراین، مانع ظهور تابش نور حق و نور علم و معرفت الهی در آن است.
۳. عدم توجه به معقولات: این روی گردانی و عدم توجه ویژه دسته اول و دوم نیست، بلکه برخی صالحان و مطیعان هم، اگر چه قلبشان از کدورت معاصی پاک است، چون در طلب معارف حقیقی و حقایق ملکوت نیستند، طبیعی است که به این مرتبه از سعادت نایل نمی شدند، چون همّتشان را به اعمال بدنی و عبادات شرعی و او را در اذکار مصروف داشته و از تأمل در حقیقت، این اعمال و اذکار و ادعیه غفلت کردند.
۴. حجاب تقلید و تعصب: چه بسا افرادی که دوست دارند، حقایق هستی بر آنها متجلی شود، اما به دلیل اعتقاداتی که از راه تقلید بر ذهنشان نقش بسته و به آنها دل بسته اند نمی توانند حقایق را دریابند، مگر آن که حجاب تقلید را کشف کرده و به حق دل بندند.
۵. جهل به طریق کسب معارف: چنین نیست که هر طالب علمی به مطلوب برسد، چرا که هر ممکنی معلول علت خاصی خودش است، کسب علم هم ممکن نیست، مگر از طریق اسباب و علل خاصی خودش، پس جهل به اصول معارف [الهی] و کیفیت ترتیب و روابطشان مانع تحصیل معرفت حقیقی است.^{۷۳}

صدرالمتألهین بعد از برشمردن این موانع می‌گوید:

اینها اسبابی هستند که مانع نفس ناطقه در معرفت حقایق امور است و الا هر نفسی به حسب فطرت اصلی‌اش شایسته شناخت حقایق اشیاست، چون نفس ذاتاً امری قدسی است. و آنچه در روایت آمده اگر چنین نبود که شیاطین بر قلوب آدمیان احاطه کرده‌اند، هر آینه انسان‌ها ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند، اشاره به این قابلیت ذاتی انسان است، پس وقتی این حجاب‌ها و موانع از قلب انسان مرتفع شد، صورت ملک و ملکوت در آن تجلی پیدا می‌کند و ذاتش را در بهشتی می‌بیند که عرضش آسمان‌ها و زمین است. و وسعت مملکت هر کسی در بهشت به میزان وسعت معرفت او و تجلی ذات و صفات و افعال حق در ذات اوست.^{۷۴}

موانع عبادت عارفانه و اطاعت خالصانه: همان‌گونه که اشاره کردیم صدرالمتألهین هدف از انجام طاعات و اعمال جوارح را تصفیه قلب و تطهیر نفس می‌داند تا به واسطه آن جنبه عملی نفس یا عقل عملی اصلاح شود. از دیدگاه ایشان، خود طهارت و صفای قلب کمال حقیقی نیست، چون طهارت زدودن آلودگی‌هاست و این امر عدمی است و اعدام نمی‌تواند کمال باشند، بلکه مراد از آن حصول انوار ایمان، یعنی اشراق نور معرفت به خدای توالی و افعال و کتاب‌های رسولان و روز قیامت است، پس تهذیب نفس برای دست‌یابی به شرح صدر است و شرح صدر برای دریافت انوار هدایت، چنان که خدای توالی می‌فرماید:

﴿فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للإسلام فهو علی نور من ربه﴾؛^{۷۵}

خدا کسی را بخواهد هدایت کند سینه‌اش را برای پذیرش اسلام فراخ می‌کند، پس او در پرتو نور پروردگارش است.

بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا شرح صدر غایت حکمت عملی و نور معرفت غایت حکمت نظری است. حکیم الهی جامع این دو است و این فوز عظیم است. در این جا ذکر این نکته لازم است که مراد ملاصدرا از علم الهی و حکمت علم توحید و علم راه خدا فلسفه، بلکه مراد از آن ایمان حقیقی [تصدیق قلبی] به خدا و ملائکه مقربین و کتاب‌های خدا و انبیای الهی و ایمان به روز آخرت است.^{۷۶}

به هر حال، گرچه ملاصدرا غایت حکمت علمی را هم حکمت نظری می‌داند، لکن انسان تا این راه را طی نکند، به آن غایت و مقصد نمی‌رسد، پس باید موانع این باب را هم بشناسیم. صدرالمتألهین در رساله سه اصل به ردایلی که مانع هستند در ضمن سه اصل اشاره می‌کند

و آنها عبارتند از:

۱. خودشناسی یا جهل به معرفت نفس که این معظم‌ترین اسباب شقاوت است، چرا که من عرف نفسه فقد عرف ربه و کسی که عارف به رب باشد، ذاکر او خواهد بود، اما اگر عارف و ذاکر رب نبود و با ذکرش انس نگرفت آن روز از لطف او برخوردار نیابد،^{۷۷} پس چنین انسانی اگر عبادتی هم داشته باشد، چون همراه با معرفت نیست، چندان ثمربخش نیست.

۲. حسب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی که جامع همه حُب دنیا است.^{۷۸}

هر نفسی که خود را به این تمتعات حیوانی و مستلذات جسمانی عادت داد و متخلق به صفات بهیمی و سیعی شد، بدیهی است که از عبادت و اطاعت خالصانه بازماند.

۳. تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار، لعین و نابکار که «بد» را «نیک» و «نیک» را «بد» و امی نماید و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمارد، کارش ترویج سخنان باطل و تزیین عمل غیر صالح است.^{۷۹}

به راستی چگونه می‌توان هم مطیع نفس اماره بود و هم مطیع خدای سبحان، و کسی که الهش را هوای نفسش قرار داد، چگونه می‌تواند امید هدایت داشته باشد: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ - فَمَنْ يَهْدِيهِ﴾^{۸۰}.

مکن طاعت نفس شهوت پرست که هر ساعتش قبله دیگر است^{۸۱}

پس انسان به سعادت انسانی خویش و کمال نفسانی‌اش نمی‌رسد، مگر این که این موانع را بر طرف و بادو بال علم و عمل پرواز کند.

حاصل سخن: با توجه به مباحث گذشته دیدگاه‌های صدرالمتألهین درباره انسان در حکمت متعالیه را که بر مبانی و اصول فلسفی او در هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار است می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. انسانیت انسان به هویت وجودی او و هویت وجودی او به نفس ناطقه اوست.

۲. نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ یعنی:

اولاً، نفس حادث است نه قدیم،

ثانیاً، حدوث نفس به حدوث بدن است نه همراه با حدوث بدن،

ثالثاً، نفس در ابتدا صورتی طبیعی مادی دارد، بعد تجرد برزخی و عقلی پیدا می‌کند.

۳. انسان دارای سه نشئه وجودی قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا است.
۴. نفس انسان در مقام معرفت حسی و خیالی بیشتر شبیه به فاعل مخترع است تا محل قابل، و در مقام معرفت عقلی خود نفس تعالی پیدا می‌کند تا ذوات معقول را مشاهده کند. نه این که محسوس را مجرد کند تا معقول شود.
۵. نفس با مدرکاتش در مراتب ادراک اتحاد پیدا می‌کند؛ یعنی حاسّ با محسوس و خیال با متخیّل و عاقل با معقول متحد می‌شود.
۶. سعادت انسان در تعالی او در معرفت عقلی و معارف حقیقی است و تلاش او در طاعت الهی، اخلاق عملی و تهذیب نفس مقدمه اشراق معارف الهی بر قلب اوست و درجه انسان از حیث مقامات معنوی متناسب با تشبّه او به باری و معرفت او به اسما و صفات و افعال الهی است. بنابراین، خودشناسی و حبّ دنیا و پیروی از هوای نفس بزرگ‌ترین موانع انسان در رسیدن به کمال و ارزش‌های انسانی است.

۱. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ هـ، ص ۱۳.
۲. ر.ک: همان، ص ۲۰.
۳. ر.ک: همان، ص ۲۰ و ج ۲، ص ۷۸ و ج ۳، ص ۳۱۲ و ج ۵، ص ۳۵، ۲۸۹ و ج ۶، ص ۲۹۸، ۲۸۶ و ج ۷، ص ۷۸، ۲۲ و ج ۸ و ج ۹.
۴. ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۹۹ و ۱۹۳.
۵. ر.ک: *حکمة الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، قسم دوم در انوار الهیه و نور الانوار، ص ۱۹۷ به بعد.
۶. ر.ک: *اسفار*، ج ۹، ص ۱۸۵ تا ۱۹۷ و ۲۲۹؛ *شواهد الربوبیه*، شاهد اول، ص ۶ به بعد؛ *مشاعر*، *مشعر* ثالث، ص ۹ به بعد؛ *اسفار*، ج ۱، ص ۳۸.
۷. همان.
۸. *اسفار*، ج ۱، ص ۴۴.
۹. ر.ک: همان، ص ۱۸۶.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۱۸۶.
۱۱. ر.ک: همان، ص ۱۸۶، ۱۸۷.
۱۲. ر.ک: اصل اول.
۱۳. ر.ک: همان، ص ۱۹۰.
۱۴. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۲۰؛ *شواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ص ۲۲۱.
۱۵. همان.
۱۶. ابن سینا، مقاله نفس از کتاب شفا، تحقیق حسن زاده آملی، مکتب اعلام اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶، ۳۰۸.
۱۷. صدر المتألهین، *شواهد الربوبیه*، ص ۹۵.
۱۸. ر.ک: همان، ص ۲۰۶.
۱۹. ایان باریور، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۳۵۸.
۲۰. همان، ص ۴۰۰.
۲۱. *اسفار*، ج ۹، ص ۷۵.
۲۲. ر.ک: همان، ص ۱۹۴ و ۲۲۸ و ۲۲۹.
۲۳. همان، ص ۱۹۴.
۲۴. همان، ص ۱۹۴.
۲۵. همان، ص ۹۷.
۲۶. همان، ص ۱۹۵.
۲۷. همان.
۲۸. ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، انتشارات سروش، ۱۳۶۸، ص ۱۹۶ و ۲۴۲ و ۲۴۳.
۲۹. اعراف (۷) آیه ۱۷۲.
۳۰. ملاصدرا، *مشاعر*، ترجمه میرزا اعمادالدوله، اصفهان، مهدوی، بی تا، ص ۵۹.
۳۱. ر.ک: علامه طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، چاپ اول، بیروت، مؤسسه اعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۷، ص ۹۴، ۱۱۵.
۳۲. ر.ک: ملاصدرا، *مشاعر*، همان، ص ۹۵.
۳۳. *اسفار*، ج ۹، ص ۹۹.

۳۴. همان، ص ۹۹.
۳۵. همان، ص ۱۹۶.
۳۶. ر.ک: کاپلستون، همان، ص ۱۹۷.
۳۷. ر.ک: ابن سینا، *نفس از کتاب شفا*، تصحیح حسن زاده آملی، ص ۸۱-۹۱.
۳۸. *اسفار*، ج ۳، ص ۲۷۸.
۳۹. همان.
۴۰. همان، ص ۲۸۶.
۴۱. همان، ص ۲۹۴.
۴۲. وجود قائم به ذات خود باشد.
۴۳. *اسفار*، ج ۳، ص ۲۹۶.
۴۴. همان، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.
۴۵. ر.ک: *اسفار*، ج ۸، ص ۲۶۰ و ۲۷۹ و ۲۸۰؛ ابن سینا، *نفس از کتاب شفا*، ص ۲۸۸ و ۲۹۴.
۴۶. صدرالمآلهین در تعریف ذهن می نویسد: ذهن قوه نفس بر اکتساب علومی است که برای انسان حاصل نیست و ذهن غیر از وجود ذهنی است، چون ذهن فی نفسه از امور خارجیه است، اما وجود ذهنی، چیزی است که در ذهن موجود می شود و حکایت از خارج دارد. نفس در ابتدای خلقت قوه محض و خالی از صور معقولات است، لکن شأنیت شناخت را دارد، این تمکن و استعداد نفس برای تحصیل معارف را ذهن می گوئیم. (*اسفار*، ج ۳، ص ۵۱۵).
۴۷. ر.ک: همان، ص ۴۹۱.
۴۸. ر.ک: کاپلستون، همان، ص ۱۹۷.
۴۹. *اسفار*، ج ۳، ص ۳۲۱.
۵۰. ابن سینا، *نفس از کتاب شفا*، ص ۸۵.
۵۱. ر.ک: *اسفار*، ج ۱، ص ۲۶۴ و ۲۶۶.
۵۲. ر.ک: *شواهد الربوبیه*، ص ۳۳.
۵۳. ر.ک: *اسفار*، ج ۳، ص ۴۹۸ و ۴۹۹.
۵۴. همان، ج ۱، ص ۲۸۷.
۵۵. همان، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۴۳۷؛ مشاعر، ص ۵۱؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، حکمت، ص ۱۰.
۵۶. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی*، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵.

۵۷. ر.ک: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۴ و ۱۵.
۵۸. همان، ص ۸۱ و ۷۵.
۵۹. همان، ص ۸۵ و ۸۶.
۶۰. همان.
۶۱. ر.ک: اسفار، ج ۳، باب عقل و معقول، فصل ۸، ص ۳۲۱ تا ۳۳۵.
۶۲. همان، ج ۱، ص ۲۸۷.
۶۳. همان، ج ۹، ص ۲۲۹.
۶۴. ر.ک: ابن سینا، نفس از کتاب شفا، ص ۸۴.
۶۵. اسفار، ج ۳، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.
۶۶. همان، ص ۳۶۱.
۶۷. همان.
۶۸. همان، ج ۹، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.
۶۹. ر.ک: همان.
۷۰. همان، ص ۱۲۵.
۷۱. همان، ص ۱۲۷.
۷۲. همان: ص ۱۳۱.
۷۳. همان، ج ۹، ص ۱۳۶ تا ۱۳۸.
۷۴. همان، ص ۱۳۹.
۷۵. انعام (۶) آیه ۱۲۶.
۷۶. ملاصدرا، رساله سه اصل، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، انتشارات مولی، ۱۳۷۶، ص ۹.
۷۷. ر.ک: همان، ص ۱۶.
۷۸. همان، ص ۲۹.
۷۹. همان، ص ۳۳.
۸۰. جاثیه (۴۵) آیه ۲۳.
۸۱. ملاصدرا، رساله سه اصل، ص ۱۹.