

بررسی نقش فاعلیت نفس در فرایند ادراک از نظر صدرالمتألهین

رضا قاسمیان*

چکیده

صدرالمتألهین بر خلاف پیشینیان خود، نقش قوه ادراکی را از انفعال، به سمت فاعلیت سوق داد. از نظر وی نفس در ادراک‌های حسی و خیالی شبیه فاعل مخترع است که به ایجاد صورت‌های ادراکی در فضای نفس می‌پردازد. لازمه سخن صدر این است که علم نیز از مدار ماهیت خارج شده و امری وجودی گردد؛ چون جعل فقط به وجود تعلق می‌گیرد. با این حال، فاعلیت نفس نسبت به صورت‌هایی که واجد آن‌ها نیست، به مشکلاتی مثل نقض قاعده «معطی شیء باید واجد آن باشد» روبه‌رو می‌شود که این مشکل با دخالت موجود مفارق، قابل حل است.

کلیدواژه‌ها: فاعل مخترع، فاعلیت نفس، ادراک، صورت ادراکی.

* فارغ التحصیل دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقر العلوم علیه السلام. (majid.ghasemian@yahoo.com)

مقدمه

نفس انسان موجودی مجرد است که دارای نوعی وابستگی به مادهٔ بدنی است و به واسطهٔ آن، افعال ادراکی و تحریکی خویش را انجام داده، استکمال می‌یابد. بدون تردید نفس دارای دو نوع ارتباط با خارج مادی است: ارتباطی که مبتنی بر جنبه‌های فعلی نفس می‌باشد؛ و ارتباطی که مبتنی بر جنبه‌های قبولی و انفعالی آن است. به بیان دیگر، نفس یا نسبت به خارج محرک است و قوای تحریکی خود را به خدمت می‌گیرد که در این صورت، ارتباط او با خارج از سیستم فعل است؛ و یا از خارج تأثیر پذیرفته، با همین ارتباط استکمال پیدا می‌کند که چنین ارتباطی، ادراک و فعل ادراکی می‌باشد.

آن‌گاه که نفس با خارج مادی ارتباط ادراکی پیدا می‌کند و موفق به شناخت اشیای مادی می‌شود، اثری از آن‌ها در فضای نفس قرار می‌گیرد که شیخ آن را «حقیقت متمثل» می‌خواند. منظور از حقیقت متمثل هر چیزی است که بتواند به نحو تام، حاکی از شیء خارجی باشد؛ به گونه‌ای که بین حاکی و محکی رابطه‌ای ضروری برقرار باشد و در واقع حاکی خاص فقط از محکی خاص خود حکایت کند. بر این اساس، حکما عمدتاً از این حقیقت متمثل، به «ماهیت» یا «صورت» تعبیر کرده‌اند.

در عمل ادراک، این صورت وارد قوهٔ ادراکی گشته و در آن منطبق می‌شود که البته این انطباق خود مسبوق به فرایندی است که بعداً بدان اشاره خواهد شد.

آنچه در این جا از اهمیت برخوردار است، بررسی رابطه‌ای است که صورت‌های ادراکی با نفس در نظر صدر المتألهین و پیروان وی دارد.

ایشان بر این باور هستند که نفس در مقام ادراک خود، به سان فاعل مخترع عمل کرده، بر خلاف مشاء - که جانب قبول و انفعال نفس را می‌گرفتند - بر فاعلیت آن تأکید می‌ورزند.

ما در این مقاله، به ماهیت، ادله و حدود فاعلیت نفس پرداخته، پیامدهای آن را در بحث ادراک بررسی می‌کنیم و در ادامه اشکالی را ارزیابی می‌کنیم که بر فاعلیت نفس وارد می‌شود و به پاسخ‌گویی آن می‌پردازیم.

فاعلیت نفس

فاعلیت در فلسفه‌ی الهی، اضافه‌ای وجودی است که بین فاعل و فعل خود ایجاد می‌شود و فاعل از کتم عدم، چیزی را ایجاد می‌کند.

در این فلسفه، فاعل‌های طبیعی نه بر ایجاد قدرت دارند و نه حتی خود بالفعل موجودند؛ چون همواره در حال صیوروت و شدن هستند و وجودشان هیچ حالت ثبات و قراری ندارد. بنابراین فاعل و علت فاعلی شمرده نمی‌شوند، بلکه صرفاً معداتی هستند که موجب تحریک شیء می‌شوند؛ هرچند در نظر طیبیان این نوع فواعل، علت حقیقی به حساب می‌آیند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱: ۲۵). بنابراین در فلسفه‌ی اسلامی، فاعل حقیقی خداوند متعال است که موجد تمام اشیا است؛ و در واقع، مؤثر حقیقی عالم، کسی جز او نیست. اما این به آن معنا نیست که فاعلیت الهی در تمام افعال وی فاعلیتی مباشر باشد؛ بلکه در عوالم پایین‌تر هستی از آن‌جا که این عوالم این شأنیت را ندارند که فعل بلاواسطه‌ی حق تعالی باشند، خداوند فاعلیت خود را از طریق موجودات دیگری (مجردات) اعمال می‌کند و به تعبیر مآلصدر: «او این شأن (فاعلیت) را بر مجردات و نفس که شئون ذاتیه و مثال اویند، افاضه فرموده و آن‌ها هم در همان حدی که مثال اویند، می‌توانند ایجاد کنند» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹: ۲۶۴/۱).

بدیهی است که استناد خالقیتی شبیه به خالقیت خداوند به مجردات، با توحید افعالی تعارض ندارد؛ زیرا خالقیت مجردات و از جمله نفس انسان، در «مقابل» خالقیت خداوند نیست، بلکه فاعلیتی اذنی است؛ یعنی با اذن پروردگار است. البته این اذن، اذنی قولی و لفظی نیست؛ بلکه اذنی فطری است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۴۲۴/۱).

توضیح این‌که از نظر صدرائیان، نفس انسان به عنوان مظهری تام برای اسماء حسنا‌ی الهی بوده، واجد تمام این اسماء به نحو مظهریت گشته، در مقام فعل می‌تواند مظاهر آن اسماء را ایجاد نماید. نفس به عنوان موجودی ملکوتی که بیش‌ترین قرب را به خداوند داشته و بیش از هر موجود مادی‌ای تجلی‌گاه اسماء و صفات حق هست، بیش از هر موجود دیگری، از کمالات و صفات الهی برخوردار است. صدر/ در تعلیل این‌که

چگونه نفس می‌تواند ایجاد کند، فرموده:

این به آن دلیل است که چون باریتعالی خالق موجودات مبدع و مکون است و نفس انسانی نیز مثالی برای ذات و صفات و افعال وی است... پس ذات نفس هم قادر بر خلق وجوداتی خواهد بود (صدرالمتألهین، همان).

لازمه این که نفس، مثال باریتعالی است، این است که آن مرقاة و نردبانی است که از طریق معرفت به او، می‌توان به معرفت حضرت واجب‌الوجود دست یافت؛ یعنی حضرت واجب‌الوجود به گونه‌ای در مثال خود جلوه کرده که آن مثال، طریقی مطمئن به سوی او باشد.

بدون شک یکی از اسماء حسناء الهی، قدرت بر ایجاد و خالقیت اوست که هر موجودی را که بخواهد، از کتم عدم به هستی رسانده و بر او خلعت وجود را می‌پوشاند. نفس انسان نیز واجد چنین صفتی (خالقیت) است، چون نفس ملکوتی بیش از موجودات مراتب مادون حیات، مظهر این صفت کمالی است. بنابراین از نظر صدر:

خداوند متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قادر بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی است؛ چون آن از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است؛ و ملکوتیان قادر بر ابداع صور عقلیه قائم به ذات و [قادر] بر ایجاد صور مادی قائم به مواد جسمانی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۱/۲۵-۳۲).

در این عبارت صدر خالقیت نفس را با ملکوتی بودن و مجرد آن تعلیل نموده که بر اساس آن، هر موجود مجردی که قائم به ذات است، می‌تواند خلق و ایجاد کند.

به علاوه، حق تعالی او را موجودی دارای قدرت و حیات و سماع و بصر آفریده است؛ و نیز برای نفس، مملکتی شبیه مملکت خالق آن (خداوند) مقرر فرموده که در آن، هر گونه که بخواهد خلق را ایجاد نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

البته ایجاد آن‌ها مطلق نیست؛ به این معنی که هر چه را اراده کنند، بتوانند موجود سازند؛ بلکه چون موجد، علت فاعلی است و علت باید مرتبه وجودی‌اش از معلول بالاتر باشد، این نوع علل تنها موجوداتی را ایجاد می‌کنند که مرتبه وجودشان از خودشان

پایین تر است و هیچ‌گاه نمی‌توانند موجودی مثل خودشان را ایجاد کنند؛ چه برسد به این‌که بخواهند به ایجاد موجودات برتر از خود پردازند.

خلاصه این‌که نفس انسان بر ایجاد صورت‌های ادراکی قدرت دارد و منشأ صدور این صور می‌شود؛ یعنی قیام این صور به نفس، قیامی صدوری است.

قیام صدوری بر اساس گزارش *آشتیانی* قیامی است که در آن، متقوم، فعل مقوم است؛ و در واقع، از آن صادر شده است؛ و به عبارتی مصداق قیام صدوری، قیام فعل به فاعل و معلول به علت می‌باشد که البته خود آن نیز بر دو نحو است:

اول، آن‌که معلول و مجعول فاعل، خارج از او و مابین با او باشد؛ حال چه این بینونت به نحو «بینونت عزلی» باشد؛ مانند قیام عالم به حق تعالی به عقیده متکلمان و اکثر حکمای مشاء؛ و یا این‌که بینونت میان آن‌ها «بینونت صفتی» باشد و نسبت آن به او نسبت عکس به عاکس و ظل به ذی‌ظل باشد؛ مانند قیامی که [بنا به نظر *ملاصدرا*] عالم به حق تعالی دارد (*آشتیانی*، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

آنچه در این نحو از قیام صدوری موضوعیت دارد، عنصری به نام فاعل و نحوه ارتباط آن با فعل است. در *فلسفه صدرالمتألهین*، «بینونت عزلی» بین فاعل با فعل او وجود ندارد؛ بلکه این بینونت، بینونتی صفتی است که بر اساس آن، فعل تنها در اوصاف و احکام با فاعل خود مابین است.

قسم دوم، قیام صدوری به این نحو است که قائم داخل در حریم مقوم و از شوؤن و اطوار ذاتی او و باقی به بقای او است؛ مانند قیامی که ماهیات و اعیان ثابته و حقایق موجودات در موطن علم ربوبی به ذات حق تعالی، یا قیامی که عالم به خداوند (جل علا) دارد (در دیدگاه عرفا) (همان).

نظریه عرفا درباره نسبت فاعل با فعل خود بر نظریه وحدت وجود مبتنی است که بر اساس آن تمام عالم جلوه‌ای از حقیقه الحقایق (خداوند) به شمار می‌رود. در این منظر، سخن از فعل و فاعل حقیقتاً وجود ندارد؛ بلکه سخن از تجلی و متجلی است.

در این دیدگاه، صورت ذهنی چون صادر از نفس است، برای او نیز حاصل است و

بلکه حصول آن برای خود، عین حصولش برای نفس است؛ زیرا این صورت شأنی از شؤن علت (نفس) است و اضافه بین نفس و آن، اضافه اشراقیه می باشد؛ لذا عین الربط به علت خود که نفس باشد، خواهد بود (حسن زاده آملی، همان، ۴۲۷).

بدیهی است که چنین حصولی، به مراتب نسبت به حصول مقبول برای قابل شدیدتر است و یقین حاصله، قوی تر خواهد بود.

مبانی فاعلیت نفس

مسأله فاعلیت نفس در نگاه صدرالمتألهین بر مبانی ای استوار است که تا آن مبانی اثبات نشده و مسلم نگردد، یا اصل فاعلیت نفس منتفی می شود یا ثمراتی که بر آن مترتب است، از بین می رود. بدیهی است که اگر نظریه ای ثمره علمی یا عملی نداشته باشد، خود نیز ارزش علمی نخواهد داشت؛ بنابراین چون این نظریه را صدرالمتألهین عمدتاً در بحث ادراک مطرح می کند، باید دید نتایج معرفت شناختی آن بر چه اصولی مبتنی است و آیا می توان آن اصول را پذیرفت یا خیر؟ خلاصه این که برخی مبانی فاعلیت نفس صرفاً در اصل فاعلیت دخل دارند و برخی دیگر از این مبانی در نتایج معرفتی دخیل هستند

۱. ملکوتی بودن یا تجرد نفس

موجودات مادی، چون پست ترین موجودات نظام هستی می باشند و موجودی پایین تر از آنها وجود ندارد و از طرفی هم ایجاد در عالم ماده مشروط به وضع و محاذات است، قادر بر ایجاد نیستند؛ و تنها مجردات و از جمله نفس انسان است که می توانند به خلق و ایجاد پردازد.

از آن جا که خداوند نفس انسان را از عالم قدرت و سطوت آفریده، نفس قدرت بر ایجاد دارد؛ البته گرچه نفوس قویه می توانند در هر موطنی (ذهن و خارج) به خلق و ایجاد پردازند، عموم نفوس چنین توانایی ای نداشته، فقط در موطن نفس - که مملکت خودشان است - می توانند صورت های ذهنی را ایجاد نمایند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

۲. اصل اصالت وجود

بنا بر این اصل، آنچه عینیت و خارجیت دارد، وجود است نه ماهیت؛ و همو است که منبع هر شرافت و کمال و منشأ تمام آثار یک شیء است. در مقابل، ماهیت امری اعتباری است که ذهن انسان آن را از حدود وجودات انتزاع می‌کند و به خودی خود و بدون اتحاد با وجود، واجد هیچ اثری نیست؛ بلکه هنگامی هم که با وجود متحد و به عرض وجود، موجود می‌شود، واجد اثر نمی‌شود و آثاری که گاهی به آن نسبت داده می‌شود، در حقیقت از آن وجود است و بالمجاز و به علاقه مجاورت، به ماهیت نسبت داده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۲/۲۸۹). بر اساس این اصل، ماهیت که امری اعتباری است، می‌تواند هم در ذهن و هم در خارج با دو وجود موجود گردد؛ در حالی که اگر اصیل می‌بود، این امکان برای او وجود نمی‌داشت؛ چه این که امور اصیل از مرتبه خود تجافی نمی‌کنند. به علاوه از آنجا که معلوم بالذات - که معلول نفس است - «وجود اصیل» است، امری اصیل واسطه کشف خارج می‌شود.

۳. اصل تشکیک وجود

بر اساس این اصل، وجود، حقیقت واحد ذومراتبی است که برخی مراتب آن شدید و برخی دیگر ضعیف هستند. در عین حال، منشأ این اختلاف، امری خارج از حقیقت وجود نیست؛ بلکه این خود حقیقت وجود است که بذاته دارای مراتب مختلف شدید و ضعیف می‌باشد؛ بنابراین وجود ذاتاً مشکک است؛ یعنی مابه‌الامتیاز آن بعینه مابه‌الاشتراک آن است. منظور از وجود شدید، وجودی است که آثار مترتب بر آن، بیش از آثاری است که بر وجود ضعیف‌تر مترتب می‌باشد و هر اثری که بر مرتبه ضعیف مترتب باشد، بر مرتبه قوی هم مترتب است؛ چون وجود قوی همان وجود ضعیف است به علاوه زیادتی (همان، ۲۶۳).

لازمه این اصل، ثبوت مراتب مختلف برای وجود واحد است که در تمام مراتب مشترک باشد.

صدرالمتألهین در تأیید این مدعا که وجود در ذهن و خارج، با حفظ مراتب مختلف،

مشترک است، می‌گوید:

دیده می‌شود که گاهی يك معنا موجود می‌شود به وجود استقلالی و تجردی، و گاهی موجود می‌شود به وجود مادی؛ مانند علم و قدرت که بین فرشته و حیوان مشترك است؛ و نیز برخی معانی هستند که گاهی به وجود ابداعی موجود می‌شوند که از خلل و نقصان مصون است و گاهی به وجودی کائن و فاسد که [در معرض زوال و نابودی است] مثل صورت جسمیه که بین اجسام عنصری و فلکی مشترك است، در عین حال جسمیت فلك در اوج قدرت و شدت است (همان، ۲۴۵/۴).

۴. ترکیب موجود ممکن از وجود و ماهیت

هر ممکن‌الوجودی از يك حیثیت اصیل و بالذات به نام وجود و يك امر نامحتمل و اعتباری به نام ماهیت، ترکیب یافته که حکما از آن این گونه تعبیر می‌کنند «کل ممکن زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۸۹).

البته این مرکب در خارج به وجود واحد موجود است و در واقع اجزای آن اتحاد خارجی دارند؛ در ذهن نیز وجود همواره با ماهیتی همراه است و با آن ترکیب اتحادی دارد؛ ولی عقل در تحلیل ذهنی می‌تواند آن دو را جدا از هم قرار داده و ماهیت را به عنوان قابل وجود لحاظ کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۱۱).

بر اساس این اصل، ماهیت ممکن همان طور که در خارج در ظل وجود خارجی، وجود می‌یابد، در ذهن نیز در ظل وجود ذهنی‌ای که توسط نفس ایجاد شده، موجود می‌شود.

۵. مجعول بودن وجود

بر اساس این اصل، آنچه اولاً و بالذات مجعول واقع گشته و اثر صادر می‌باشد، وجود است؛ و ماهیت هم به عرض وجود و در ظل آن، به موجودیت متصف می‌شود. این به آن معنا نیست که چون ماهیت از شدت وجودی برخوردار است، متعلق جعل واقع نمی‌شود؛ بلکه به دلیل شدت نقصان و نهایت ضعف و خست، سهمی از جعل و موجودیت پیدا نمی‌کند. بر اساس این اصل، موجودی که ذهن در وعاء خویش می‌سازد، از سنخ ماهیت نیست و امری وجودی است؛ یعنی یکی از مقدمات اثبات وجودی بودن

علم، همین اصل است.

با توجه به اصول فوق، باید گفت: بر اساس اصالت و تشکیک وجود و خروج ماهیت از مدار اثر و اثرپذیری، می‌توان برای یک ماهیت و مفهوم واحد، مراتب و گونه‌های مختلف وجود و حصول تصویر کرد که برخی از آن مراتب بر اساس تشکیک وجود، از برخی دیگر اقوی و واجد اثر و تأثیر بیش‌تری می‌باشند؛ مانند ماهیت جوهر که در خارج گاهی با استعداد محض همراه است و هیچ اثری جز قبول و استعداد و پذیرش بر او مترتب نیست؛ و یا در مرتبه بعد همین جوهر در ظل وجود جسمی موجود گشته، به عرض این وجود واجد آثاری نظیر اشغال فضا و قبول کون و فساد می‌شود؛ و در مرحله بعد با وجود مثالی و عقلی متحد گشته، در ضمن وجود آن‌ها واجد آثاری به مراتب شدیدتر از آثار ماده و صورت جسمیه و جسم می‌شود. آنچه در این جا قابل توجه است، این است که ماهیت جوهر در همه مراتب فوق واحد است و صرفاً در ضمن وجودهای متعدد و مشکک، واجد آثار خاصی می‌شود.

ملاصدرا بر اساس اصول یادشده در صدد اثبات این مطلب است که یک ماهیت می‌تواند به دو مرتبه وجودی متفاوت (وجود ذهنی و خارجی که وجود ذهنی آن توسط نفس ایجاد شده است) موجود گشته، دارای آثار متعدد شود؛ مانند ماهیت و مفهوم جنسی جوهر که در مراتب متفاوت هستی، با آثار و خواص گوناگون - که در واقع متعلق به وجودات متعدد است - یافت می‌شود (صدرالمطالعین، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱).

در این دیدگاه، صورت ذهنی جوهر از آن جهت که موجودی مجرد و فاقد ماده است، دارای خصوصیات اشیای مجرد می‌باشد؛ یعنی موجودی است که دارای فعلیت مثالی و عقلی بوده، معروض حرکت و تغییر واقع نمی‌شود؛ و از آن جهت که نسبتی با شیء مادی خارجی دارد، واجد شأن حکایت و کاشفیت از شیء خارجی است و همین صورت از آن جهت که امری نفسانی است، علم بوده، اثر آن رفع جهل از انسان می‌باشد. البته باید دانسته شود که بین علم که امری نفسی است، با وجود ذهنی که امری حکایی است، تفاوت وجود دارد؛ زیرا خود علم از این جهت، وجودی خارجی است که

دارای آثار خاص خود است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۳)

این به آن معنی است که گاهی جنبه نفسی، حقیقتی که در ذهن حاصل شده، مد نظر قرار می‌گیرد که در این صورت این حقیقت، امری وجودی و همان حقیقت علم می‌باشد؛ و همین امر وجودی در هر موطنی حکمی می‌پذیرد: گاهی واجب‌الوجود (آن گونه که در مورد خداوند سبحان چنین است) می‌شود و گاهی ممکن تحت مقوله کیف قرار گیرد و گاهی جوهر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۳۱۸/۹). اما گاهی جنبه حکمایی آن ملحوظ است؛ یعنی این حقیقت از آن جهت که حکایت از امر خارجی نموده و در واقع مناط انکشاف آن می‌باشد که در این صورت به آن «وجود ذهنی» می‌گوییم. حقیقت ذهنی از آن جهت که نفسی لحاظ می‌شود، مانند هر موجود خارجی دیگری دارای احکام نفسی است؛ و تنها تفاوت آن با دیگر موجودات خارجی، آن است که موطن این موجودات، خارج از ذهن است، ولی موطن علم، ذهن و عالم نفس است که البته این هم به خاصیت خود حقیقت علم برمی‌گردد که چنین حقیقت مجردی جز در موطنی که مسانخ با او باشد، نمی‌تواند وجود پیدا کند. بنابراین موطن علم باید فضایی مجرد از ماده باشد؛ حال چه این فضا، عوالم عقول و نفوس عالم کبیر باشد و چه عوالم عقول و نفوس عالم صغیر که همان نفس انسان است. سایر اوصاف نفسانی چون قدرت و تقوا و شجاعت نیز چنین شأنی دارند؛ یعنی فقط در موطن مجرد یافت می‌شوند. تفاوت این اوصاف با علم این است که آن‌ها از شؤن عقل عملی انسانند و علم از شؤن عقل نظری وی می‌باشد؛ و علم نیاز به محکی دارد، ولی اوصاف نفسانی دیگر چنین نیستند.

ادله فاعلیت نفس در ادراک

صدر/ برای تأکید نظریه خود به اشکالات وارد بر نظریه مقابل که معتقد به شأن قبولی قوه مدرکه در امر ادراک بود، پرداخته، بر این باور است که ماهیت یا صورت ذهنی شیء خارجی محال است که وارد فضای نفس گردد؛ چون این مستلزم انتقال منطبعات است که امری محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۸: ۲۱).

به علاوه این که ممکن نیست واقعیتی از مرتبه خود تجافی کرده، در مرتبه‌ای دیگر

قرار بگیرد؛ مثلاً صورت مادی با این که دارای مرتبه مادی است، مرتبه خود را رها نماید و دفعتاً واجد مرتبه‌ای مجرد شود در حالی که هویتش باقی مانده است؛ یا این که شیئی که مثلاً محسوس است، با حفظ هویت و تغییر شرایط نظیر تجرید و تقشیر، متخیل یا معقول شود (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۵۸۱)؛ زیرا نحوه علم نفس به مراتب مختلف ادراک، علمی حضوری است که در آن علم و معلوم یک واقعیتند؛ و در علم حضوری، یک واقعیت واحد فقط به یک نحو درک می‌شود، طوری که ممکن نیست مدرک بشخصه باقی و ثابت باشد، ولی نحوه ادراک فرق کند، به گونه‌ای که با تحقق شرایطی خاص به نحو حسی درک شود، و با تحقق شرایط دیگری به نحو خیالی و عقلی؛ بلکه هر مدرکی به هر نحوی که ادراک شود، ضرورتاً به آن نحو ادراک گشته و نحوه ادراک دیگری در حق او مستحیل خواهد بود. دلیل این امر آن است که علم و معلوم یک واقعیتند، نه دو واقعیت مغایر؛ بنابراین ثبات و بقای مدرک و تغییر ادراک، مستلزم این است که یک واقعیت هم ثابت و باقی باشد و هم متغیر و زایل که تناقض و محال است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۳۷/۲). آری اگر نحوه وجود مدرکی تغییر کند، نحوه ادراک آن هم تغییر می‌کند.

بنابراین نمی‌توان گفت صورت حسی همان صورت منغم در ماده است که فقط برخی عوارض آن (حلول در ماده) حذف شده است؛ و به قول صدر:

«احساس این نیست که عموم حکما تصور می‌کنند مبنی بر این که حس، صورت محسوس را از ماده خود جدا ساخته و آن را (فقط) با عوارض شخصیه بپذیرد...؛ و نیز (احساس این نیست که) قوه حسیه به سمت صورت محسوس که منطبق در ماده خویش است، حرکت کند آن گونه که قومی در باب ادراک بصری قائلند؛ بلکه ادراک عبارت از این است که از واهب الصور، صورت نوری‌ای بر نفس افاضه گردد که ادراک با آن حاصل شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۴۲).

این صورت افاضه‌شده، همان چیزی است که موجب می‌شود نفسی که تا کنون در مرتبه ادراک حسی خود، بالقوه بوده، اکنون به صورت بالفعل در آمده، «حاس بالفعل» شود؛ کما این که صورت محسوس نیز از حالت بالقوه خارج گشته، «محسوس بالفعل»

شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۳/۳۱۷). این فرایند به واسطه حرکت جوهری است که در نفس رخ داده، او مراحل ادراکی را از مرتبه حسی خیالی تا ادراک عقلی طی کند و در هر مرتبه با وجودی که خود ایجاد کرده، متحد شود.

حدود فاعلیت نفس

البته معنای این که نفس قدرت خلاقه دارد، این نیست که هر چه را بخواهد، در هر مملکتی ایجاد نماید. بلکه نفس مادامی که به بدن تعلق داشته و در مرتبه نازلی از هستی است، حوزه اعمال قدرتش فقط موطن خودش است نه خارج از آن؛ ولی وقتی که قدری قوی تر شد، می تواند در خیال و وهم دیگران نیز تصرف کند؛ و آن گاه که به صورت بالفعل درآمد و عقل مستفاد گردید، مانند دیگر مجردات تامه می تواند در عوالم دیگر هم به خلق و ایجاد پردازد. بنابراین برای انسان ها در خلق صور سه مرتبه است: مرحله اول این است که هر کس با اراده خود و با واهمه، صور ذهنی و خیالی را در درون خود ایجاد می نماید؛ و این يك امر عمومی است که مقدر همه انسان ها است.

مرتبه دوم این است که نفس چون اندکی قوی شود، می تواند در خیال و وهم دیگران نیز اموری را ایجاد نماید؛ نظیر برخی از اولیای الهی که در مسیر صواب در نفوس دیگران اثر ادراکی می نهند یا نفس ساحران، شعبده بازان و کاهنان، که در مسیر ناصواب در مجاری ادراکی دیگران اثر می گذارند.

مرتبه سوم، خلق و ایجاد چیزی در خارج و عالم واقع است که اولیای الهی و اهل معرفت، با همت خود و بدون هیچ مؤونه ای آن را انجام داده، پس از ایجاد، حفظش می کنند (جوادی آملی، همان).

دلیل این که آنچه نفس انجام می دهد، در غایت ضعف می باشد، این است که نفس در مراتب پایین قوس نزول واقع شده است؛ به گونه ای که بین او و خدای رحمان که منبع وجود است، وسایط زیادی قرار گرفته اند؛ به همین منظور آنچه از نفس در مقام نفسیت صادر می شود، حقایق واقعی نیست بلکه صرفاً اشباح و اظلال موجودات واقعی است

(صدرالمآلهین، همان: ۱/۲۶۶)

ارتباط مراتب وجودی نفس و فاعلیت آن

آیا نفس در تمام مراحل وجودی خود فاعل است؟

به نظر می‌رسد، همان‌طور که گذشت، نفس مادامی که در مرتبه هیولانی است، فقط قابل صور ادراکی است و در این مرحله اساساً فاعلیتی برای نفس مطرح نیست؛ چون شأن هر هیولایی فقط قبول است اما هنگامی که با حرکت جوهری خود، این مرحله را پشت سر گذاشت و به صورت عقل بالفعل درآمد، این می‌تواند نسبت به صورت‌های ادراکی نقشی فاعلی ایفا کند^۱ (عبودیت، همان: ۹۸-۹۷).

بنابراین هنگامی که از آن حالت هیولانی محض خود خارج شد و به نوعی به حالت بالفعل رسید، می‌تواند به طور مستقل، نقش فاعلی ایفا کند؛ و در این مرحله است که ما می‌گوییم نفس نسبت به صورت‌های ذهنی، حالت فاعلی و صدوری دارد.

خلاصه این که نفس در نگاه ملاحظه‌ها نسبت به صورت‌های ادراکی دو حالت دارد:

۱. حالت فاعلی و صدوری؛ و ۲. حالت هیولانی و قابلی.

این تمام ماجرا نیست؛ بلکه نفس حتی زمانی هم که به صورت عقل بالفعل درآمد و واجد صفت فاعلیت می‌شود، در عین حال «قابل» هم هست؛ نفس در این مرحله همان‌صوری را که خود ایجاد می‌کند، قبول هم می‌کند؛ قبولی که از سنخ انفعال و تجدد است؛ در غیر این صورت، حرکت جوهری نفس معنایی نخواهد داشت. بنابراین نفس در مرحله‌ای از مراحل وجودی‌اش هم فاعل و هم قابل است.

البته این منافاتی با قاعده الواحد و امتناع اجتماع دو جهت فعل و قبول در شیء

۱. آیا فاعلیت نفس در این جا مستقل است؟

به نظر می‌رسد فاعلیت نفس حتی زمانی هم که عقل بالفعل است، فاعلیتی مستقل نیست، بلکه فاعلیتی است از نوع فاعلیت اعدادی که طی آن، عقل مفارق توسط نفس، صورتی را مماثل با صورت شیء خارجی ایجاد می‌کند. بر این اساس، بدیهی است که تا فاعلیت عقل فعال نباشد، فاعلیتی برای نفس هم مطرح نیست؛ و تا نفس این قابلیت را پیدا نکند که بتواند نوعی ارتباط با عقل فعال برقرار کند، مشمول فاعلیت عقل فعال نمی‌شود. بنابراین نفس تا در مرحله‌ای است که استعداد ارتباط با عقل فعال را ندارد، باید گفت در این مرحله دارای شأن فاعلیت هم نیست.

واحد ندارد؛ چون نفس، فعل و قبول را از یک جهت و یک حیثیت انجام نمی‌دهد، بلکه از جهت هیولانی خود قابل و از جهت فعلیت خود فاعل است. به عبارت دیگر، نفس حقیقتی ذومراتب است که در برخی مراتب وجودی خود به صفت فاعلیت متصف می‌شود، در برخی دیگر فقط قابل است؛ نفسی که در مرحله احساس است، نسبت به صورت‌های حسی و خیالی بالقوه بوده، از این جهت قابل آن‌ها می‌باشد؛ اما هنگامی که مرحله حسی را پشت سر گذاشته، واجد مرتبه خیالی و عقلی شد، نسبت به صورت‌های حسی و خیالی نقشی فاعلی خواهد داشت.

فاعلیت نفس و مراحل مختلف ادراک

آیا نفس در تمام مراحل مختلف ادراکی (احساس، تخیل و تعقل) نسبت به صور علمی خود نقش فاعلی دارد؟

از نظر صدرائیان، نفس فقط نسبت به صورت‌های حسی و خیالی فاعل مخترع است و نسبت به صورت‌های عقلی چنین جایگاهی ندارد. از این نظر، نفس هنگام احساس و تخیل شیء مادی، به جای این که دست به تجرید و انتزاع زده، صورت را از ماده و عوارض آن جدا کند، خود اقدام به عمل «فاعلیت» نموده، صورتی نظیر آنچه شیء مادی را همراهی می‌کند، در صقع خویش می‌سازد؛ و این صورت ذهنی چون صادر از نفس می‌باشد، برای او نیز حاصل است.

البته ناگفته نماند که حکمای پیش از صدرالمتألهین نیز برای نفس نوعی فاعلیت قائل بودند؛ ولی این فاعلیت در تمام مراحل ادراکی حضور نداشته و صرفاً در صورت‌های خیالی خود را نشان می‌دهد. از نظر ایشان یکی از کارکردهای قوه خیال نفس، ترکیب و تفصیل صورت‌های خیالی است که از رهگذر آن نفس می‌تواند حتی صورت‌هایی را بسازد که هیچ نمونه خارجی هم ندارند.

ذکر این نکته لازم است که در نظر صدرای، در ادراکات عقلی اساساً سخنی از فاعلیت نفس نیست و فاعلیت نفس تنها در ادراکات حسی و خیالی جاری می‌شود. در ادراکات عقلی، نفس به جای این که به فاعلیت پردازد، نقشی مشاهده‌گر دارد؛ یعنی ارتقا یافته و

از نزدیک یا دور (عن قرب یا عن بُعد) به مشاهدهٔ صوری می‌پردازد که در عقل فعال وجود دارد؛ صوری که علت همان شیء مادی‌ای هستند که نفس در صدد ادراک آن بوده است و حال می‌خواهد به ادراک عقلی آن دست یازد؛ و این مفارقات عقلی‌ای که نفس در موطن عقل فعال مشاهده می‌کند، چون علت شیء مادی هستند، با آن‌ها سنخیت داشته، بین آن‌ها این همانی برقرار است؛ به گونه‌ای که با دریافت آن، علم به موجود مادی هم پیدا می‌شود.

مراتب ارتباط نفس با صورت حسی

نفس در چند مرحله با صورت ادراکی خود ارتباط پیدا می‌کند: در اولین مرحله، نفس قابل محض است که فقط صورت افاضه‌شده را قبول می‌کند؛ در مرحلهٔ دوم که شأن فاعلیت پیدا کرد، به صدور صورت و ایجاد آن می‌پردازد؛ نفس در این مرحله، فاعل صورت ادراکی است و به اصطلاح رابطهٔ صدور با صورت خود دارد. در مرحلهٔ سوم، ارتباط آن به گونهٔ اتحاد است. نفس در عین آن‌که صورت را ایجاد می‌کند، به صفت علم هم متصف می‌شود؛ یعنی به محض ایجاد صورت، برای نفس استکمالی حاصل می‌شود که طی آن، نفس عین صورت علمی خود می‌شود. مرحلهٔ چهارم، مرحله‌ای است که صورت ادراکی مانند قوا، از شؤون نفس می‌شود و در واقع تجلی و تجلی‌گاه نفس می‌شود. همان‌طور که نفس در مواقع مختلف در محل قوا حاضر گشته، در قوه‌ای خاص تجلی می‌کند، با صورت ادراکی خود نیز چنین ارتباطی برقرار می‌کند؛ چون این صورت حالا خود مرتبه‌ای از نفس گشته است. آنچه در این جا قابل توجه است، آن است که هر صورتی متناسب با مرتبهٔ وجودی خود، عین مرتبه‌ای از نفس می‌شود که مسانخ با او باشد؛ یعنی صورت حسی همواره با حاسهٔ نفس متحد گشته، عین آن می‌شود و صورت خیالی عین مرتبهٔ خیالی و صورت عقلی عین مرتبهٔ عقلانی نفس می‌شود. به عبارت دیگر، نفس در هر موطنی از موطن سه‌گانهٔ خود عین صورتی می‌شود که متناسب با آن موطن است؛ لذا نفس هیچ‌گاه در موطن احساس عین صورت خیالی و در موطن تخیل عین صورت محسوسه و عقلیه نمی‌شود.

فاعلیت نفس و مصداق معلوم بالذات و معلوم بالعرض

صدرائیان بر خلاف پیشینیان که وجود ذهنی را معلوم بالذات و شیء مادی خارجی را معلوم بالعرض می دانستند، خود وجود ذهنی را نیز به یک معنا معلوم بالعرض می دانند. از نظر ایشان آنچه مطلقاً معلوم بالذات است، خود حقیقت «علم» می باشد و وجود ذهنی، ظل علم بوده، معلومیت آن نیز در سایه علم حاصل می شود. آیت الله جوادی آملی در این زمینه می فرماید:

در نگاه ابتدایی، همان واقعیت خارجی به دلیل آن که به وساطت و از ناحیه صورت علمی معلوم انسان می شود، معلوم بالعرض خوانده می شود؛ و در برابر، به آن صورت ذهنی معلوم بالذات گفته می شود؛ و لیکن با تحلیل یادشده معلوم بالذات همان وجود علم است [که توسط نفس ایجاد شده است] صورت ذهنی معلوم بالعرض بوده و در نتیجه واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض آگاهی نفس قرار می گیرد، به دو واسطه، معلوم بالعرض می باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹۸/۴).

بنابراین اگر به صورت ذهنی، معلوم بالذات گفته می شود، از باب سرایت حکم احد المتحدین به دیگری است؛ و آنچه هم که نفس با آن اتحاد پیدا می کند، خود علم است و اسناد آن به صورت ذهنی بالعرض و المجاز خواهد بود. بر این اساس، باید گفت در هنگام تحقق علم در فضای نفس انسان، سه امر وجود پیدا می کند:

اول، حقیقت علم که امری وجودی است و کمال نفس محسوب می شود؛ و او مناط کشف خارج است.

دوم، ماهیت علم که در علم های ممکن، وجود، علم را همراهی می کند و رابطه آن با حقیقت وجودی علم، همان رابطه ای است که ماهیات خارجی با وجودات خود دارند؛ با این تفاوت که آن ها به عرض وجودات خود در خارج موجودند، ولی ماهیت علم به عرض وجود علم در فضای ذهن - که البته آن هم بخشی از خارج است - محقق می شود و در واقع علم مصداق آن است. این ماهیت که در حکمت متعالیه به آن «مفهوم علم» گفته می شود، حاکی از آن مصداق است.

سوم، معلوم که ظل علم می‌باشد و از آن به «وجود ذهنی» و «معلوم بالعرض اول» تعبیر می‌شود (همان).

آری هنگامی که صورت ذهنی با شیء خارجی مقایسه شود می‌توان آن را واسطه‌ای در ثبوت معلومیت برای شیء خارجی دانست و این در واقع همان جنبه حکایی حقیقت ذهنی است یعنی جنبه‌ای که ما به وساطت آن و خاصیت انکشافی‌ای که دارد، به آن وجود ذهنی می‌گوییم که قبلاً به آن اشارت رفت.

نحو حصول صورت علمی برای نفس

همان طور که گذشت، نفس به یک معنی فاعل صورت‌های ادراکی است و این صور نیز برای نفس حاصلند؛ این به آن دلیل است که صورت‌های مذکور معلول و فعل نفس می‌باشند و علم علت به معلول علمی حضوری می‌باشد.

توضیح این که چون نفس علت تمام صورت‌های ادراکی است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، نفس نیز چون به ذات خود علم حضوری دارد، به لوازم ذات خود که همان صور ادراکی باشند، نیز علم حضوری خواهد داشت: «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۴۶۱؛ ۱۳۵۴: ۱۲۸).

آنچه مصحح این قاعده است، این است که باید یک نوع ربط و پیوندی بین علت و معلول وجود داشته باشد تا بتوان ارتباط علمی آن دو را اثبات نمود؛ آن حلقه ارتباطی چیست؟ به بیان دیگر چه چیزی باعث می‌شود علت به معلول خود علم حضوری داشته باشد.

گروهی که قائل به مجعول بودن ماهیات بودند، این حلقه را ماهیات می‌دانستند و می‌گفتند آنچه علت را به معلول مرتبط می‌کند «ماهیت» است (ملارجعلی تبریزی، ۱۳۷۸: ۴/۴۷۹-۴۸۰).

اما صدرا قائل است که آنچه علت را به معلول ربط می‌دهد، فقط «وجود» است و ماهیات با نظر به ذات خودشان هیچ ارتباطی به علت نداشته و امری بیگانه از آن به حساب می‌آیند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۷۴). وجود است که پیونددهنده علت به معلول است و

حتی مصحح این همانی بین آن دو نیز می‌باشد. حتی اگر ماهیت هم متصف به معلولیت می‌شود، در واقع، این اتصاف، به عرض وجود بوده و نسبت به آن (ماهیت) اتصافی مجازی است.

بنابراین حلقه ارتباطی علت و معلول در این منظر «وجود» است و همین «حلقه ارتباطی» است که موجب این ارتباط علمی بین علت و معلول نیز می‌شود. چون بر اساس آن وجود معلول در مرتبه وجود علت حضور دارد و او آن‌گاه که خود را می‌یابد، این «وجود» را هم می‌یابد؛ اگر رابط، وجود شد و ارتباط ادراکی از طریق وجود حاصل شد، باید گفت ارتباط علمی بین علت و معلول نیز همان ارتباط علمی بین علت و وجود است؛ چون معلول چیزی جز وجود صادر شده از علت نیست.

اشکال به فاعلیت نفس

همان طور که گذشت نفس فاعل صورت‌های ادراکی بوده و با آن‌ها رابطه‌ای صدوری دارد؛ حال این سؤال پیش می‌آید که نفسی که هنوز خود نسبت به صورت محسوس بالقوه است و واجد آن نیست، چگونه می‌تواند فاعل آن باشد؛ این در حالی است که شرط صدور و فاعلیت، وجدان می‌باشد: «معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد». به این اشکال چند پاسخ داده شده است.

حکیم سبزواری فاعلیت حقیقی نفس نسبت به صورت‌های ادراکی را رد کرده و گفته است چون احکام غیریت و معلولیت و لوازم آن‌ها نظیر کل و مقدار و محدودیت، بر مدرکات حسی و خیالی غالب است، صدرالمتألهین فرموده که ایجاد آن‌ها به انشای نفس است؛ و از طرف دیگر چون این صور، ظهورات نفس بوده و نفس، مظهر آن‌ها می‌باشد و ظهورات شیء امری مستقل از آن نبوده و بلکه عین آن می‌باشد، گفته که این‌ها با نفس اتحاد دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۸۸/۱).

لازمه سخن سبزواری این است که این نوع مدرکات، معلول حقیقی نفس نیستند؛ بلکه چون واجد صفات معلولات می‌باشند، شبیه به معلول هستند. علامه طباطبایی نیز فاعلیت را - البته در مرحله تخیل - به موجود مفارق اسناد می‌دهد که این جوهر مثالی

مفارق، صورت‌های خیالی را یکی پس از دیگری، بر نفس افاضه می‌کند؛ آن گونه که عقل فعال صورت‌های عقلی را افاضه می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴۸۰/۳).

از نظر ایشان اگر نفس خود، بدون احتیاج به موجود مفارق، مخرج خویش از قوه به فعل باشد، لازمه‌اش اتحاد قوه و فعل است که امری محال می‌باشد (همان).

علامه حسن‌زاده هم اسناد فاعلیت به نفس را اسناد حقیقی ندانسته، آن را توسعه و مجاز می‌شمارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۴۸).

به نظر می‌رسد بر اساس آنچه از کلمات خود صدر^۱ بر می‌آید یا باید گفت فاعلیت نفس در این مرحله فاعلیتی حقیقی نیست، بلکه فاعلیتی اعدادی است که موجود مفارق از طریق نفس آن را انجام می‌دهد؛ و یا باید نفس را در برخی از مراتب وجودی‌اش (مرتبه هیولانی) فقط قابل صور دانست نه فاعل آن‌ها، که در این مراتب، فاعل صور، جوهر مفارق است و در برخی مراتب (مثل مراتب خیالی و عقلی) هم آن را فاعل صور دانست؛ به بیان دیگر، نفس دارای دو وجه می‌باشد: «وجه یلی الرب» و «وجه یلی الخلق». فاعلیت نفس به جنبه اول از وجوه نفس ناظر است، نه جنبه دوم؛ به عبارت دیگر، نفس از طریق مرتبه عقلانی‌اش و نه از جنبه بالقوه بودن و هیولانی‌اش، فاعل صور است.

شاهد بر این مدعا، عبارات صدر^۱ است که در فرایند ادراک، پای موجود مفارق را به میان آورده و برای او نقش فاعلی قائل می‌شود. او در عبارتی می‌گوید:

«احساس به گونه انطباع و خروج شعاع نیست، بلکه به این نحو است که از مبدأ فیاض، همچون اشراق ستارگان، صورتی نورانی (بر نفس) افاضه می‌شود که با آن، احساس حاصل می‌شود؛ صورتی که در واقع خود حاس و محسوس بالفعل است و قبل از فیضان آن، هیچ حس و محسوسی وجود ندارد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۵۸۲) به علاوه، او هنگامی که فاعلیت نفس را مطرح می‌کند نمی‌گوید که «او فاعل مخترع است»، بلکه می‌گوید: «نفس شبیه به فاعل مخترع است» (صدرالمآلهین، بی‌تا: ۱۳۱) یعنی در همه خصوصیات، عین فاعل مخترع نیست؛ بلکه در برخی جهات مانند فاعل مخترع است و در برخی جهات دیگر با او متفاوت می‌باشد که بر اساس آن شاید بتوان گفت، شباهت

آن دو، در نفسِ فاعلیت و تفاوتشان در حقیقی بودن و اعدادی بودن فاعلیت آنها و یا حدود فاعلیتشان در ممالک خویش است.

البته ناگفته نماند که شبهه فوق فقط در مدرکاتی جاری است که نفس نسبت به آنها بالقوه است؛ اما فاعلیتِش نسبت به مدرکاتی که نسبت به آنها بالفعل محذوری ندارد؛ لذا هر گاه صور خیالی در نفس حاصل شده و برای او ملکه گردد، باکی نیست که فاعلیت صور حسی به نفس اسناد داده شود؛ زیرا این اسناد به وجهی عین اسناد به مبدأ خیالی فیاض است (علامه طباطبایی، همان).

نتیجه

نفس انسان در این دیدگاه، از آن جهت که موجودی بالفعل است و مراحل ادراک حسی و خیالی و عقلی را طی کرده، قادر خواهد بود به خلق تمام صورت‌های حسی و خیالی پردازد؛ ولی آن‌گاه که هنوز نسبت به برخی از مراتب ادراکی خود حالت قوه داشته باشد، بدیهی است که نسبت به آن مراتب نقشی فاعلی نخواهد داشت و نیاز به فاعل دیگری است که این صورت‌ها را افاضه کند. هر چند این افاضه از طریق برخی مراحل نفس و به توسط آن انجام گردد؛ زیرا در فاعل، علو مرتبه وجودی نسبت به فعل خود و نیز نسبت به ظرفی که در آن فعل واقع می‌شود، ضروری است؛ بر این اساس جهت صدور صورت‌های ادراکی در مراحل ادراک که هنوز نفس نسبت به آنها بالقوه است محتاج به فاعل دیگری است که در واقع او مفیض چنین صورت‌هایی باشد هر چند افاضه این صور نیز از مجرای مراتب عالی نفس صورت خواهد گرفت.

نظریه صدر را در واقع باید از ایده‌هایی دانست که ملاً صدر از آن جهت که یک عارف است، به آن تفوه کرده است؛ با این توضیح که برخی مبانی صدر گرچه نتایجی فلسفی از آن گرفته شده و ما او را از آن جهت که یک فیلسوف است، در آن مشاهده می‌کنیم، اما اصل ایده، ایده‌ای عرفانی بوده است و رد پای آن را باید در کلمات اهل معرفت یافت. مسأله فاعلیت نفس نیز اولین بار در عرفان طرح شده و سپس توسط صدر به فلسفه راه یافته است.

منابع

۱. تبریزی، (ملا) رجبعلی (۱۳۷۸ش)، رساله التحفه (در منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران)، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ۴ جلدی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش)، ریحیق مختوم، ۱۰ جلدی، انتشارات اسراء، قم، چاپ چهارم.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷ش)، النور المتجلی فی الظهور الظلی، تک جلدی، انتشارات بوستان کتاب، قم، چاپ سوم.
۴. _____ (۱۳۸۳ش)، تعلیقه بر اسفار (در الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)، ۶ جلدی، وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، تهران، چاپ سوم.
۵. _____ (۱۳۶۶)، دروس اتحاد عاقل و معقول، تک جلدی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ دوم.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش)، تعلیقه بر اسفار (در الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)، ۶ جلدی، وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، تهران، چاپ سوم.
۷. علامه طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا)، تعلیقه اسفار در الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة.
۸. _____ (۱۴۲۰ق)، نه‌ایة الحکمة، تصحیح عباس زارعی سبزواری، تک جلدی، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، چاپ پانزدهم.
۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، دو جلدی، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران و قم، چاپ اول.
۱۰. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۸ش)، اصول المعارف، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تک جلدی انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم.
۱۱. مدرس زنوزی، عبدالله (۱۳۷۱ش)، انوار جلیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، تک جلدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول.
۱۲. ملاًصدرا شیرازی، صدرالمتألهین (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، نه جلدی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم.
۱۳. _____ (۱۳۷۵ش)، رساله الوجود (در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تک جلدی، انتشارات حکمت، تهران.
۱۴. _____، (۱۳۶۰ش)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تک جلدی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۵. _____، (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تک جلدی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۱۶. _____، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال‌الدین آشتیانی، تک جلدی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم.
۱۷. _____، (۱۳۶۳ش)، المشاعر، تصحيح هانری کرین، تک جلدی، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم.
۱۸. _____، (بی‌تا)، الحاشية على الهيات الشفا، تک جلدی، انتشارات بیدار، قم.
۱۹. _____، (۱۳۶۳ش)، مفاتيح الغیب، تصحيح محمد خواجهوی، تک جلدی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.