

تحلیل مسأله تجرد نفس نباتی

از منظر ملاصدرا، ملا رجبعلی تبریزی و علامه طباطبایی

ابوالحسن غفاری*

چکیده

پاسخ ابن‌سینا در پرسش از تجرد نفس حیوانی به اثبات تجرد آن منتهی نشد؛ از این رو عدم تجرد نفس حیوانی و به طریق اولی نفس نباتی، در حکمت مشاء مسلم گرفته شد. صدرالمآلهین علاوه بر اثبات تجرد نفس انسانی به اثبات تجرد نفس حیوانی نیز موفق شد، ولی برهان صریح و روشنی در اثبات تجرد نفس نباتی اقامه نکرد؛ با این حال می‌توان از مطاوی کلمات و اصول فلسفه او تجرد نفوس نباتی را دریافت. او تصریح دارد که نفس، حقیقت دارای مراتب تشکیکی است و نفس نباتی ضعیف‌ترین مرتبه از تجرد را داراست. برخی از پیروان حکمت متعالیه، استدلال صریحی در اثبات تجرد نفس نباتی اقامه نکرده و به تأیید ضمنی ادعای ملاصدرا بسنده کرده‌اند. ملا رجبعلی تبریزی با صراحت و قطعیت از طریق برهان حرکت بر تجرد نفس نباتی استدلال کرده است. این مسأله در علامه طباطبایی به ابهام مطرح شده، ولی از یک سو با تحلیل سخنان او و بیانی که در مسأله شهود دارد و از سوی دیگر با توجه به اینکه او اصول و مبانی حکمت متعالیه را پذیرفته و تجرد را دارای مراتبی از شدت و ضعف می‌داند، می‌توان تجرد نفس نباتی را از بیان ایشان استنباط کرد.

واژگان کلیدی: نفس نباتی، تجرد، ملاصدرا، ملا رجبعلی تبریزی، علامه طباطبایی.

مقدمه

حکما نفس را کمال اول و صورت جسم طبیعی می‌دانند که دارای قوای متعدد بوده و مدبر بدن است. بر همین اساس، آنان ابتدا نفس را به دو قسم سماوی و ارضی تقسیم کرده و پس از آن نفس ارضی را به نفس نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۰). سپس ادله وجود اقسام گفته شده را مورد بحث قرار داده‌اند. آنان بر این عقیده بودند که ادله اثبات نفس، لزوماً تجرد و حتی جوهریت نفس را اثبات نمی‌کند، از این رو پس از بحث درباره جوهریت نفس، ادله تجرد نفس را عنوان کرده‌اند. در یک تقسیم‌بندی اولیه و کلی، می‌توان حکما را به دو گروه قائلان به تجرد نفس و قائلان به مادی بودن نفس تقسیم کرد. بیشتر حکما به تجرد نفس به‌ویژه نفس انسانی معتقد هستند، اما فلاسفه ماتریالیست و فیزیکیالیست‌ها نفس را مادی می‌دانند. قائلان به تجرد نفس نیز در یک طیف قرار ندارد؛ این گروه را می‌توان به سه دسته زیر تقسیم کرد:

الف. حکمایی که به تجرد نفس انسانی قائل هستند. افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا و بیشتر مشائیان در این طیف قرار دارند.

ب. حکمایی که قائل به تجرد نفس انسانی و حیوانی هستند. در میان این گروه، عده‌ای مانند ملاصدرا و بیشتر پیروان او مانند آقا محمد بیدآبادی، ملا اسماعیل خواجه‌سبکی، آقا علی مدرس و از آن جمله علامه طباطبایی به‌صراحت تجرد نفس حیوانی را پذیرفته و بر آن دلیل اقامه کرده‌اند، اما گروهی دیگر نه به‌صراحت، بلکه به‌طور ضمنی و با احتمال، تمایل خود را در پذیرش تجرد نفس نباتی نشان داده‌اند. اگر به گزارش فخر رازی اعتماد کنیم ابن‌سینا در این طیف قرار دارد، محقق دوانی نیز در شرح هیاکل النور سه‌روردی ادعا کرده است که برخی حکمای اوایل یعنی حکمای یونان باستان بر این عقیده بوده‌اند، ولی او بر ادعا و گزارش خود هیچ استناد و ارجاعی بیان نکرده است (محقق دوانی، ۱۴۱۱: ۱۲۵).^۱

ج. گروهی که به تجرد هر سه گونه نفس قائل شده و با صراحت و قطعیت بر تجرد نفس نباتی استدلال کرده‌اند. به اعتقاد نگارنده تنها ملا رجبعلی تبریزی را می‌توان نام برد که به‌صراحت چنین ادعایی کرده و استدلال کرده است. محقق دوانی هرچند به حکمای اوایل نسبت داده است که آنان به‌صراحت قائل به تجرد نفس نباتی بوده‌اند، اما گزارش او هم فاقد استدلال است و هم فاقد استناد. برخی از حکما مانند ملاصدرا، ملا اسماعیل خواجه‌سبکی، آقا محمد بیدآبادی و آقا علی مدرس به اشاره ضمنی بسنده کرده و تجرد نفس نباتی را مستبعد ندانسته‌اند و برخی مانند علامه طباطبایی حتی اشاره ضمنی نیز به این مسأله ندارند اما می‌توان از مبادی و آراء سخنان او تجرد نفس نباتی را استنباط کرد.

ملاصدرا و مسأله تجرد نفس نباتی

صدرالمتألهین هرچند یازده دلیل در *سفار* بر تجرد نفس اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۶۰-۳۰۸) اما در *مفاتیح الغیب* می‌گوید آراء فلاسفه در تجرد نفس و عدم قوام آن به بدن به دلیل غایت شهرت بی‌نیاز از بیان است (همو، ۱۴۲۴: ۵۳۶). پیش از او ابن‌سینا به صراحت نفس انسان را مجرد و غیرمادی و نفس نباتی را نیز به صراحت مادی دانسته است. بر اساس گزارش فخر رازی او در کتاب *مباحثات* به تجرد نفوس حیوانی که دارای قوه خیال هستند قائل شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۳۴۹).^۲ ملاصدرا با بهره‌گیری از استدلال‌های ابن‌سینا و ادله‌ای که خود اقامه کرده است به تجرد نفس ناطقه قایل شده و در گام بعدی تجرد نفس حیوانی را اثبات کرده است. در اینجا به بررسی دو بیان ملاصدرا که از آنها می‌توان تجرد نفس نباتی را استنباط کرد می‌پردازیم.

بیان اوّل

صدرالمتألهین در مسأله تجرد نفس سه گام را سپری کرده است. در گام اول همانند حکمای مشاء و اشراق به بحث از تجرد نفس ناطقه پرداخته و ادله تجرد نفس را آورده است، او در این گام سعی کرده است با استفاده از تراش پیشینیان، آراء و انظار آنان را در چارچوب اصول و قواعد فلسفه خود پیاده کند و ناسازگاری احتمالی میان ادله پیشینیان با اصول اساسی حکمت متعالیه را برداشته و تقریرات آنان را مطابق با اصول حکمت متعالیه هم‌ساز نماید. در این میان ادله اختصاصی نیز بر تجرد نفس ناطقه انسانی اقامه نموده است که بر اساس نظر خاص او در نفس: النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ او در گام دوم خیز جدیدی برداشته و بر خلاف مشهور فلاسفه موفق به اثبات تجرد نفس حیوانی شده است؛ در گام سوم در صدد اثبات تجرد نفس نباتی است، این گام دشواری زیادی دارد، زیرا به صراحت در این باره استدلال نکرده است اما ادعای او با اصول و مبانی فلسفه او ناسازگار نیست و نتیجه آن دست‌کم می‌تواند نشانه‌ای باشد که با تمسک بدان می‌توان ملاصدرا را ملزم به پذیرش تجرد نفس نباتی نمود. او در *سفار* می‌گوید: وَأَمَّا مَا يَكُونُ مِنَ الصُّورِ الَّتِي فِعْلُهَا بِاسْتِخْدَامِ قُوَّةٍ أُخْرَى فَلَا مُحَالَةَ تَكُونُ تِلْكَ الْقُوَّةُ لِكُونِهَا آلَةً مُتَوَسِّطَةً أَدُونُ مَنْزَلَةٍ مِنْ تِلْكَ الصُّورَةِ فَتَكُونُ تِلْكَ الصُّورَةُ كَأَنَّهَا مُرْتَفَعَةٌ الذَّاتِ عَنِ سِنَخِ الْمَادَةِ وَهَذَا الْارْتِفَاعُ عَنِ دُنُوِّ الْمَادَةِ الْجَسْمَانِيَةِ الْأُولَى شَأْنُ النَّفْسِ إِذْ لَهَا حِطٌّ مِنَ الْمَلَكُوتِ وَالتَّجَرُّدُ وَ لَوْ قَلِيلًا. صور و نفوسی که کار خود را با به‌کارگیری قوا انجام می‌دهند از آنجایی که قوا ابزار متوسط و به‌عنوان واسطه هستند در مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس قرار دارند، بنابراین، این صور یعنی نفوس، گویا از سنخ ماده

برترند و برتری از دنائت ماده جسمانی شأن نفس است زیرا نفس بهره‌ای از ملکوت و تجرد را هرچند در مرتبه اندک داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۶-۱۷). ملاصدرا این عبارت را در ذیل تعریف نفس آورده است تا بیان کند که نفس کارهای خود را با آلات و قوا انجام می‌دهد، این قوا در ماده جسمانی منتشر هستند و نفس به عنوان مدبر این قوا، در مرتبه‌ای برتر از قوا قرار دارد و همین مسأله باعث می‌شود که نفس به ساحت تجرد از ماده نزدیک شده و دست‌کم مانند نفس نباتی در مرز تجرد قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، جزء اول: ۸۲).

تصریح ملاصدرا به اینکه ارتفاع و ارتقاء از مرتبه ماده اولی، شأن نفس بوده و نفس بهره‌ای از ملکوت و تجرد را دارد، نشان می‌دهد که نفس می‌تواند مراتبی از تجرد را داشته باشد، طوری که در مرتبه نباتی تنها بهره اندکی از تجرد دارد و در مرتبه حیوانی و انسانی بهره بیشتری از مراتب تجرد را داراست در این میان نفس انسان امکان وصول به مرتبه فوق تجرد را نیز داراست (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵: ۱۲۴). در واقع مبانی فلسفی او به ویژه مسأله تشکیک چنین اجازه‌ای به او می‌دهد تا نفوس نباتی را برخوردار از ضعیف‌ترین مرتبه تجرد معرفی نماید. او این مسأله را صریح‌تر از ابن‌سینا و البته با حزم و احتیاط مطرح کرده است. ملا اسماعیل خواجویی در تعلیقه خود به این بخش از سخنان ملاصدرا می‌گوید: لیس المراد التجرد بالمعنی المصطلح أي غیر الحال فی المادة و إلا لا یصدق علی النفس النباتی، بل الحیوانی بل المراد بالتجرد المعنی المفهوم من قولیه کأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة بمعنی وجودها غیر وجود المادة لا متحدة بها بل یكون کأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة؛ مقصود از تجرد در اینجا معنای مصطلح تجرد یعنی عدم حلول امر مجرد در ماده نیست و گرنه تعریف نفس بر نفس نباتی، بلکه بر نفس حیوانی صادق نخواهد بود، بلکه مراد از تجرد معنایی است که از سخن ملاصدرا فهمیده می‌شود جایی که گفت: کأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة؛ گویا طوری است که ذاتش از سنخ ماده بالاتر است یعنی معنا این است که وجود آن نفس (مثلاً نفس نباتی) غیر از وجود ماده بوده و متحد با ماده نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۷، تعلیقه ۱). این بیان ملا اسماعیل که در ذیل سخنان ملاصدرا درباره مطلق نفس بیان شده است می‌تواند مؤید این باشد که نفس نباتی بهره‌ای ولو اندک از تجرد دارد. ملاصدرا به صورت تلویحی می‌پذیرد که نفس از جمله نفس نباتی بهره و حظی از تجرد - هرچند در حد بسیار ضعیف - را داراست و در افقی بالاتر از ماده و در مرز آغازین تجرد قرار دارد، ولی مرتبه و درجه این تجرد به قدری ضعیف است که تجرد اصطلاحی درباره آن گفته نمی‌شود. شکی نیست که نفس نباتی نیز مانند نفس حیوانی و انسانی دارای قوای گوناگون است، گیاه با ریشه

خود مواد غذایی را جذب می‌کند، قوه غذایی در بخشی از گیاه کار مربوط به خود را انجام می‌دهد، قوای منمیه در ساقه و بدنه درخت وظیفه رشد و نمو درخت را عهده‌دار است؛ قوه دافعه در برگ‌های درخت وظیفه دفع برخی از سموم و مواد از درخت را بر عهده دارد و دیگر قوا همگی وظیفه خود را انجام می‌دهند، مدبر همه این قوا نفس نباتی است و نفس نباتی بر قوای خود سیطره و حاکمیت دارد و چنین چیزی به لحاظ وجودی باید برتر و بالاتر از خود قوای مادی باشد. موجودی که نظام قوای مادی را بر عهده دارد، برتر از او خواهد بود و یک‌سره منغم در ماده نیست، بلکه به تعبیر صدرالمتألهین بهره‌ای از ملکوت دارد و شک نیست چیزی که بهره‌ای هرچند اندک از ملکوت داشته باشد، می‌تواند داخل در نظام عالم ملکوت نیز باشد. به نظر می‌رسد که علامه طباطبایی نیز در این باره موافق ملاصدرا است، زیرا از یک سو تعلیقه‌ای انتقادی در این بخش نداشته و نظری مخالف با ملاصدرا را ابراز نکرده است؛ از سوی دیگر چنان‌که خواهیم گفت می‌توان از مطاوی سخنان علامه طباطبایی تمایل به پذیرش تجرد نفس نباتی را برداشت کرد.

سخنان آقا علی مدرس نیز می‌تواند شاهی بر حمل سخن ملاصدرا بر تجرد نفس نباتی باشد. به عقیده او وقتی ملاصدرا می‌گوید اولین آثار حیاتی نفس در گیاه، تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل و ... است، مقصود او از این آثار در واقع تجرد و ترفع نفس از مرتبه هیولای اولی است، هرچند این ترفع و تجرد بسیار ضعیف و اندک باشد (آقا علی مدرس، ۱۳۷۸: ۵۸۸). آقاعلی مدرس در بحث قوه مصوره که در نبات نیز به مانند حیوان و انسان وجود دارد اشاره می‌کند که نفس نباتی جامع و حاکم بر همه قوای طبیعی است؛ قوه مصوره نیز که یکی از این قواست گرچه به یک وجهی شعور استشعاری نداشته باشد ولی از عالم شعور و استشعار کلی نازل شده است (همو: ۶۱۵) و از آنجا که نفس به اعتقاد ملاصدرا کل قوا و علت افعال است، حقیقت واحدی است که دارای مراتب شدت و ضعف، خسیس و شریف و اطوار و شئون و منازل و عیون گوناگون است (همو: ۶۲۸). با این وصف، نفس نباتی می‌تواند در خسیس‌ترین مرحله و نازل‌ترین مرتبه حقیقت واحد قرار داشته باشد و در همان مرتبه و به اندازه سعه وجودی خود نسبت به قوا و افعال قوای خود نقش علت را ایفا کند، زیرا مرتبه ذات نفس مساوی با مرتبه قوای خود نبوده و از آنها برتر است. این مسأله را ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* مورد اشاره قرار داده است؛ او اشاره می‌کند که مزاج نباتات نسبت به مزاج معادن به اعتدال نزدیک‌تر است؛ بنابراین گامی بیشتر به جانب قدس و ملکوت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۳)، این سخن نیز اشعار دارد که

ملاصدرا مایل نیست که فاعلیت نفس نباتی را در ردیف دیگر فواعل طبیعی قلمداد کند؛ بلکه فاعلیتی برتر و در افقی بالاتر از طبیعت برای آن متصور است. آقا محمد بیدآبادی نیز که از زمره پیروان و مروّجان حکمت صدرایی به شمار می‌آید، در فصل یازدهم رساله مبدأ و معاد طوری سخن گفته است که نشان می‌دهد نفس نباتی در افق مجردات قرار دارد. او در معرفی نفس نباتی می‌گوید: چون از امزجه معدنی معتدل‌تر شد، صورتی روحانی شریف‌تر از صورت معدنی بر او فرود آید و آثار حیات در او ظاهر گردد و قوای ملکوتی در وی قوی شود و آن صورت را که فیض اول است و سایر قوا بدو منسوب‌اند نفس نباتی خوانند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۴۰۰). با این وجود نه آقا محمد بیدآبادی و نه ملا اسماعیل خواجویی و نه آقا علی مدرس هیچ‌کدام برای تجرد نفس نباتی برهان اقامه نکرده‌اند.

بیان دوّم

صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید: وَعِنْدَنَا أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقًا عَيْنُ الْعِلْمِ وَالشُّعُورِ مُطْلَقًا وَلِهَذَا ذَهَبَ الْعَارِفُونَ الْإِلَهِيُّونَ إِلَى أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا عَارِفَةٌ بِرَبِّهَا سَاجِدَةٌ لَهُ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ الْإِلَهِيُّ لَكِنَّ الْوُجُودَ إِذَا خَلَصَ عَنِ شُوبِ الْعَدَمِ وَالظُّلْمَاتِ يَكُونُ الْإِدْرَاكُ بِهِ وَ لَهُ عَلَى التَّمَامِ وَ وُجُودِ الْمَادِيَاتِ مَمْرُوجٌ بِالظُّلْمَاتِ وَ الْحُجُبِ مَغْمُورٌ فِي الْأَعْدَامِ وَ النِّقَائِصِ وَ بِقَدْرِ ارْتِفَاعِهَا وَ ارْتِبَاطِهَا بِالْمَبَادِيءِ الْعَقْلِيَّةِ وَ النَّفْسِيَّةِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْمَوَادِّ وَ الْأَعْدَامِ يَكُونُ وَصُولُهَا إِلَى مَقَامِ الْحَيَاةِ وَ الْإِدْرَاكِ وَ يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ النَّفْسُ الْبِنَاتِيَّةُ مَعَ كَوْنِهَا صَوْرًا مَنْغَمَرَةً فِي الْمَوَادِّ هِيَ أَقْرَبُ مَنَاسِبَةً إِلَى عَالَمِ الْمَلَكُوتِ مِنْ صُورِ الْعِنَاصِرِ وَ الْمَعَادِنِ (صدرالدين شیرازی؛ ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۶۴). وجود به‌طور مطلق عین علم و شعور است و به همین خاطر عارفان الهی معتقدند که همه موجودات پروردگارشان را می‌شناسند و بر او سجده می‌کنند همان‌طور که قرآن بدان دلالت دارد؛ ولی وجود وقتی که از شوب عدم و تاریکی‌ها خالص گردید، ادراک پروردگار به نحو تمام خواهد بود. وجود مادیات با ظلمات و پرده‌ها آمیخته و منغمر در عدم‌ها و کاستی‌ها هستند و به اندازه ارتفاع و برتری و ارتباطشان با مبادی عقلی و نفسی که مجرد از مواد و عدم‌ها هستند، به مقام حیات و ادراک واصل می‌شوند و گویا نفوس نباتی هرچند که صورت‌هایی هستند که منغمر در موادند، نزدیک‌ترین مناسبت را به عالم ملکوت نسبت به صور عناصر و معادن دارند.

در اینجا ملاصدرا با عبارت: يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ النَّفْسُ الْبِنَاتِيَّةُ هِيَ أَقْرَبُ مَنَاسِبَةً إِلَى عَالَمِ الْمَلَكُوتِ؛ نشان می‌دهد که گرچه او تا حدی با مسأله با حزم و احتیاط برخورد می‌کند، ولی اشاره‌ای روشن بر تجرد نفس نباتی دارد. گرچه او نتوانسته است این مسأله را از حد اشاره

به مرتبه برهان ارتقاء دهد، اما با استعانت از اصول فلسفی او به‌ویژه اصالت وجود و تشکیک وجود می‌توان آن را دلیلی بر تجرد نفس نباتی به شمار آورد.

ملا رجبعلی تبریزی

ملا رجبعلی تبریزی (م. ۱۰۸۰ق) مظهر و نماینده قوی‌ترین جریان مخالف اندیشه‌های ملاصدرا در زمان ملاصدرا است. او معاصر ملاصدراست و فقه را در بغداد و فلسفه را در اصفهان نزد میرفندرسکی تحصیل کرده است و گمان می‌رود نزد میرداماد نیز درس خوانده باشد. ملا رجبعلی تبریزی گرایش مشایی داشته و یکی از عمده‌ترین مخالفان ملاصدرا در مباحث نفس است. او ماهیت را اصیل و مجعول بالذات دانسته (رجبعلی تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۵) و منکر حرکت جوهری است (همان: ۴۸). ایشان با افکار و انظار ملاصدرا آشنا بوده و از ملاصدرا به «طایفه من الفضلا» یاد کرده است (همانجا). از مواردی که او به شدت با ملاصدرا مخالفت می‌کند نظریه حدوث جسمانی نفس است او خود به حدوث روحانی نفس معتقد بوده و به تجرد مطلق نفس یعنی نفس انسانی و حیوانی و نباتی اصرار دارد.

ملا رجبعلی در اثبات تجرد نفس نباتی برهان اقامه کرده است، ولی نیازی به اقامه برهان برای تجرد نفس انسانی نمی‌بیند، بلکه دغدغه اصلی او اثبات برهان بر تجرد مطلق نفس و به‌ویژه نفس نباتی است. از این رو تصریح می‌کند که حکما برای اثبات تجرد نفس براهین زیادی را اقامه کرده‌اند که ما بدانها توجهی نمی‌کنیم بلکه تنها بر یک برهان اعتماد می‌کنیم. این برهان از این جهت برای تبریزی مهم است که توانایی اثبات تجرد نفس نباتی را دارد و برگرفته از ارسطو است. تمرکز عمده استدلال ملا رجبعلی تبریزی در این برهان بر مسأله محرک بودن نفس نسبت به بدن است، او به مانند افلاطون نفس را مبدأ و منشأ حرکت جسم و بدن می‌داند (افلاطون؛ ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۳۵۷).

برهان ملا رجبعلی تبریزی

حرکت اجسام متناهی - خواه آن اجسام نبات باشند یا حیوان و یا انسان - در جهات سه‌گانه دلالت بر آن دارد که نفوس آنها مجردند، زیرا اگر مجرد نبوده و حال در اجسام و مواد باشند، باید به همراه این اجسام متحرک حرکت نمایند در این صورت لازم می‌آید که متحرک و محرک یک چیز باشند، زیرا نفس محرک این اجسام است و لازم می‌آید که متحرک غیر از خود چیزی دیگری نباشد و اگر پیوسته متحرک جسم محرک مادی باشد تسلسل پیش می‌آید و تسلسل محال است (ملا رجبعلی تبریزی، ۱۳۸۶: ۸۴).

تبریزی تصریح دارد که با این بیان، تجرد نفس از جمله تجرد نفس نباتی به بهترین صورت ثابت می‌شود. او بدان جهت این دلیل را انتخاب کرده است که اکثر ادله تنها مخصوص به تجرد نفس انسانی است ولی دلیل گفته‌شده عام بوده و شامل اثبات تجرد هر سه گونه نفس است (همو: ۸۵). او از متأخرین مانند ابن سینا انتقاد می‌کند که بیشترشان به تجرد نفس حیوانی و نباتی معتقد نیستند و نهایت تلاش فکری آنان به اثبات تجرد نفس انسانی صرف شده است. حتی برخی از آنان به گمان اینکه انکار تجرد نفس مستلزم انکار معاد است از روی ناچاری و اجبار به تجرد نفس انسانی اعتراف کرده‌اند، لذا اکثرشان در باب تجرد نفس مقلدند و اعتقاد برهانی برای آنان در این باره اصلاً حاصل نشده است، زیرا معرفت نفس و احوال آن از سخت‌ترین علوم است که شأنی بزرگ دارد و خطرش عظیم بوده و امکان وصول به معرفت نفس با روش‌های متداول جمهور فلاسفه ممکن نیست، بلکه برای تحصیل این معرفت باید به تعلیم دیگری روی آورد و این تعلیم جز به تعلیم عالم ربانی و تأیید سبحانی به دست نمی‌آید (همانجا).

هرچند ملا رجبعلی تبریزی از طریق حرکت در صدد اثبات تجرد نفس نباتی است اما به نظر می‌رسد با این استدلال نمی‌توان به اثبات تجرد نفس نباتی موفق شد، زیرا نفس نباتی می‌تواند به عنوان امر مادی و علت طبیعی عامل حرکت نبات بوده و در عین حال یک درجه از قوای خود قوی باشد و علت متافیزیکی نفس نباتی و قوای آن مادی عالیه باشد که نفس مسخر آن مادی بوده و فعل خود را انجام دهد. از آنجا که او منکر تشکیک وجود، اصالت وجود و حرکت جوهری است و نفس را در آغاز پیدایش جسمانی نمی‌داند، امکان استدلال از طریق ملاصدرا برای او فراهم نیست. اگر او مبنا و حد وسط برهان خود را مدبریت نفس بر بدن قرار می‌داد نقد گفته‌شده بر آن وارد نبود اما این مبنا در سخنان او به صراحت نیامده است.

علامه طباطبایی

به عقیده علامه مقصود از تجرد نفس غیرمادی بودن آن است؛ یعنی هر خصوصیتی که در ماده و جسم وجود دارد و او را مادی کرده است در موجود مجرد وجود ندارد. با تأمل در آثار او می‌توان دریافت که مقصود او از تجرد نفس این است که نفس امر مادی، انقسام ناپذیر و زمان‌مند و مکان‌مند نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۶۲). مجرد در مقابل امر مادی قرار دارد و عمده‌ترین ویژگی‌های امر مادی عبارت‌اند از: انقسام‌پذیری، زمان‌مندی و مکان‌مندی (طباطبایی، ج ۴: ۹۲۳-۹۲۴). البته این بدان معنی نیست که امر مجرد به ماده و جسم

تعلق نگیرد، بلکه مجرد می‌تواند به نحوی به جسم تعلق گیرد همچنان‌که نفس مجرد به بدن مادی تعلق می‌گیرد اما این تعلق نفس را حقیقت مادی نمی‌کند. علامه طباطبایی بر این نکته تأکید دارد که اگر چیزی از جمله نفس، مادی باشد از بین خواهد رفت (همو، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۲). علامه در بیان استدلال بر تجرد نفس، ادله گوناگونی را آورده است. او در آثار خود از طریق ادراک کلی (همو، ۱۳۷۸: ۲۶۴)، از طریق خواب (همو، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۷۴)، تجرد صور علمیه (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۷۶) شهود خویشتن، ثبات شخصیت و ... بر تجرد نفس استدلال کرده است. علاوه بر این به استدلال‌های یازده‌گانه صدرالمتهلین در اسفار توجه داشته و نقدها و نظراتی نیز بر برخی تقریرهای ملاصدرا وارد کرده است. در اینجا به دو بیان علامه می‌پردازیم که در لابه‌لای آن، مسأله مورد بحث قابل استنباط است:

بیان اول: صدرالمتهلین در اسفار برهانی را در اثبات تجرد نفس اقامه کرده است که چکیده این برهان به شرح زیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۶۰):

الف) نفس مدرک صور عقلی کلی است.

ب) هر آنچه مادی باشد نمی‌تواند صورت عقلی را ادراک نماید.

ج) پس نفس مادی نیست.

این برهان نسبت به برهان‌های دیگر او اعتراضات و اشکالاتی را به وجود آورده است که بیشتر به مباحث کم و مقدار که در توضیح برهان مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته است، برمی‌گردد مانند تمییز و عدم تمییز نقطه از خط و بحث درباره امتناع تقسیم صورت عقلی. این مناقشات خدشه‌ای به اصل مدعای برهان وارد نکرده است، لذا ملاصدرا به تفصیل این اعتراضات را پاسخ داده و از برهان دفاع کرده است (همو، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۶۴-۲۶۵). علامه طباطبایی دو تعلیقه در ذیل این برهان دارد، در تعلیقه نخست گرچه به ملاصدرا نقد وارد می‌کند، اما نقد او برای از بین بردن اصل برهان نیست، بلکه به مطالبی است که ملاصدرا در اثنای برهان بدان پرداخته است. به عقیده علامه لازمه سخن ملاصدرا این است که ادراکات انسان می‌تواند سه نوع باشد: نوع اول ادراک جزئی است که با حس و خیال به دست می‌آید، نوع دوم ادراک کلی به معنایی که ملاصدرا به آن قایل است و آن حصول کلی از طریق مشاهده عقول است، نوع سوم آنچه دیگر حکما بدان قایل هستند و آن مفهوم مبهم مطلق است و با نوعی از اعتبار برای ذهن از طریق تجرید و تقشیر حاصل می‌شود. مقصود حکما از مفهوم کلی همین قسم سوم است و بر تجرد همین قسم و تجرد نفسی که مدرک آن است اقامه برهان می‌کنند. بر این اساس لازمه سخن ملاصدرا این است که این نوع از

مفاهیم کلی که در منطق و فلسفه بدان مفهوم کلی اطلاق می‌شود، مجرد نباشد؛ زیرا از طریق مشاهده عقول به دست نیامده بلکه از طریق ملاحظه جزئیات و تجرید آنها حاصل شده است؛ درحالی‌که این مفاهیم بر کثیرین صدق می‌کند و در عین حال از لوازم شخصی نیز خالی و مجرد است و امر مادی و خیالی این ویژگی را ندارد و از سوی دیگر نیز نمی‌توانیم بگوییم این‌گونه مفاهیم در ذهن ما وجود ندارند، بنابراین حق این است که بگوییم ادراک این مفاهیم با ویژگی‌هایی که دارند باعث می‌شود که بگوییم مجردند، الا اینکه مجرد دارای مراتب و انحصار گوناگون از مراتب شدت و ضعف است و آنچه ملاصدرا درباره ادراک عقلی معتقد است مرتبه مجرد تام آن یا چیزی نزدیک بدان است (همو، ج ۸: ۲۶۶، تعلیقه ۱).

بیان دوم: موجودات زنده و شهود خویشتن

علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌گوید: هر یک از ما چنانکه تجربه و قرائن نشان می‌دهد و موجودات زنده دیگر نیز همین حال را دارند، شعور به خویشتن دارد. مشاهده می‌کند که عیناً چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست، زیرا با زیاده و نقیصه اعضاء تفاوت نمی‌کند و با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی‌پذیرد جز اینکه کامل تر و روشن تر می‌شود و گاهی می‌شود که یک یا چندین عضو و گاهی همه بدن فراموش می‌شود ولی خویشتن فراموش شدنی نیست. مشاهده می‌کند که از آن دمی که می‌تواند از روزهای گذشته خود به یاد آورده... چیزی است واحد که هیچ‌گونه کثرت و انقسام ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۹).

تحلیل و بررسی

استدلال‌های علامه طباطبایی در اثبات مجرد نفس به وزان واحد نیستند بلکه برخی مجرد مرتبه خاصی از نفس را اثبات می‌کنند مانند استدلال ایشان از طریق ادراک کلی که مجرد مرتبه عقلی نفس را اثبات می‌کند، برخی مجرد نفس را در همه مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی اثبات می‌کند، برخی از طریق علم حصولی مجرد نفس را اثبات می‌کند و برخی از طریق علم حضوری. آنچه در اینجا محل بحث ماست سرایت دادن برهان شهود ذات به غیر انسان است گرچه این سرایت اولین بار در ملاصدرا از انسان به حیوان انجام شده است، اما تعبیر علامه: «و موجودات زنده دیگر نیز همین حال را دارند»، نشان می‌دهد که او در صدد سرایت برهان به همه موجودات زنده از جمله نبات است. مگر اینکه گفته

شود که مقصود او از موجود زنده فقط انسان و حیوان است و مراد او در این سخن نباتات نیستند که البته دلیلی این توجیه را همراهی نمی‌کند.

به گفته ملاصدرا ابن‌سینا مسأله شهود حیوان خویشتن خویش را انکار می‌کرد و آن را در موجودات ذی‌شعور مختص انسان می‌دانست، آنگاه با این ایراد روبرو شد: این برهان در نفوس حیوانی هم قابل جریان است زیرا حیوان امر ملایم و سازگار با خود مانند غذا و آب را درک می‌کند و لازمه ادراک امر ملایم این است که ذات خود را نیز ادراک نماید، زیرا ادراک ملایم در واقع ادراک اضافه شده به چیز دیگر یعنی نفس است و لذا ادراک ملایم مستلزم ادراک دو طرف اضافه است، بنابراین نفس حیوانی به هنگام ادراک امر ملایم، طرف اضافه یعنی خویشتن خویش را نیز به عنوان امر مشخص ادراک می‌کند، در نتیجه حیوان نیز ذات و خویشتن خویش را ادراک می‌کند. ابن‌سینا این استدلال را نپذیرفت و زیر بار تجرد نفس حیوانی نرفت و معتقد شد که تنها نفس انسان خویشتن خویش را درک می‌کند و نفوس حیوانی ذات خود را با ذات خود ادراک نمی‌کند، بلکه حیوانات صورتی از ذات خود را به وسیله قوه واهمه که مادی و دارای آلات مادی است درک می‌کنند، یعنی صورتی از خویشتن خویش به وسیله واهمه در آلات واهمه حاصل می‌شود. بنابراین همچنان‌که حیوانات با حواس و اوهام خود محسوسات و معانی مربوط به محسوسات را با حس و وهم ادراک می‌کنند، خود را نیز به واسطه قوه واهمه که محسوس نبوده ولی به محسوس تعلق دارد به عنوان معنایی جزئی ادراک می‌کنند؛ معنایی که ریشه در محسوس دارد و معقول نیست. به عبارت دیگر حیوان، خویشتن خویش را به وسیله ذات خویش و بدون استعانت از چیزی دیگر درک نکرده است بلکه صورتی از خود به وسیله قوه واهمه در آلتی از وهم که مادی است حاصل می‌شود. از این رو وقتی گفته می‌شود حیوان درکی از خود دارد، بدان معنی است که صورتی از نفس حیوانی که در قلب قرار دارد در آلت ادراکی واهمه - که مثلاً مغز است - حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۷۶-۲۷۷). نیز: ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۹) البته هر جا موجودی خویشتن خویش را ادراک کرد نشانه تجرد اوست. این مسأله را ملاصدرا در *سفار* درباره حیوانات مطرح کرده است و برهان هوای طلق را که برهان شهودی و از راه ادراک خویشتن خویش بر تجرد نفس است بر حیوانات نیز سرایت داده ولی علامه در این سرایت تشکیک کرده است. با این حال همان‌طور که گذشت علامه طباطبایی سخن خود را در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* طوری آورده است که اجازه سرایت حکم تجرد از نفس انسانی به نفس حیوانی را داده و مانع از سرایت آن به تجرد نفس نباتی نیست.

از سوی دیگر علامه طباطبایی همانند صدرالمتألهین به عناصر مهم در تعریف نفس توجه دارد. یکی از این عناصر، کمال اول بودن نفس برای آن دسته از اجسام طبیعی است که داری قوا هستند. از این رو، این معنا که نفس دارای آلات و قواست از این جهت در شناساندن حقیقت نفس مهم است؛ زیرا نفس کارهای خود را به واسطه قوا انجام می‌دهد و قوا در واقع واسطه بین نفس و فعل او هستند و این قوای نفس‌اند که در درون ماده و منطبع و منتشر در ماده‌اند و نفس خود فاعل مباشر کار نیست بلکه کار را قوا و آلات انجام می‌دهند و منزلت قوا از خود نفس و صورت پایین است و نفس در مرتبه‌ای برتر و بالاتر از قوا قرار دارد. از این رو این صورت یعنی نفس گویا به لحاظ ذات از سنخ ماده برتر بوده و در افق مجردات قرار دارد و این برتری یعنی برتری از پستی و مرتبت ماده جسمیه نخستین شأن نفس است زیرا چنین نفسی بهره‌ای از ملکوت و تجرد ولو اندک داراست. لذا روشن می‌شود که اینکه نفس کمال اول برای آن جسم طبیعی است که دارای آلات و قواست و کارهایش را از طریق قوا و آلات انجام می‌دهد از خصوصیات نفس و از نفسیت نفس است و او را از دیگر صور جدا می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۶-۱۷). نفس نباتی نیز دارای قوای گوناگون است گیاه با ریشه خود مواد غذایی را جذب می‌کند علاوه بر آن قوه غاذیه و منمیه و قوه دافعه نیز دارد که وظیفه دفع برخی از سموم و مواد از درخت را بر عهده دارد، مدبر قریب همه آنها نفس نباتی است. در واقع نفس به واسطه این قوا و آلات کار خود را انجام می‌دهد و خود حاکم و محیط بر قواست و چنین چیزی به لحاظ وجودی باید برتر و بالاتر از قوای مادی باشد که تحت تدبیر نفس‌اند. موجودی که نظام قوای مادی را بر عهده دارد و برتر از اوست نباید منغمر در ماده باشد، بلکه باید از مراتب و درجات بالاتری نسبت به قوا برخوردار باشد لذا همین تقریب کمک می‌کند که نفس نباتی را امری برتر از قوای مادی بدانیم که همگی انغمار در ماده دارند. ظاهر عبارت او در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز این مسأله را بیان می‌کند که او نفس را به معنای عام آن یعنی نفس نباتی، حیوانی و انسانی در نظر گرفته است و اگر چنین باشد نفس نباتی درجه‌ای از تجرد را خواهد داشت و در این نظریه تحت تأثیر اندیشه و تحلیل ملاصدرا از نفس است. بنابراین می‌توان گفت به نظر علامه طباطبایی اولاً تجرد می‌تواند دارای درجات گوناگون باشد و انحصار آن در دو مرتبه تجرد مثالی و عقلی مبرهن نیست، لذا می‌توان از درجات دیگری از تجرد نیز نام برد همچنان‌که علامه طباطبایی خود بر این مسأله نیز تصریح دارد: إِنَّ التَّجَرَّدَ عَلَىٰ أَنْحَاءٍ مُّخْتَلِفَةٍ مِنَ الْقُوَّةِ وَالصَّعْفِ (همان، ج ۸: ۲۶۶، تعلیقه ۱) و ثانیاً گرچه می‌توان درجاتی از

تجرد را به نبات نسبت داد اما این منافات با آن نخواهد داشت که نبات علم به علم خود نداشته باشد زیرا علم نفس به خود یک چیز و علم به آن علم چیزی دیگر است. لذا می‌توان گفت انسان و بسیاری از حیوانات علم به علم دارند ولی نباتات و شاید اندکی از گونه‌های حیوانی گرچه دارای مرتبه ضعیفی از تجردند اما علم به علم ندارند. باین حال به تجربه می‌توان مشاهده کرد که کارهای متنوع که ناشی از درک و شعورند از گیاهان صادر می‌شود و برخی از این کارها بسیار پیچیده و حساب شده است. این حسابگری و تنوع از ماده بما هم صادر نمی‌شود چون ماده از آن جهت که ماده است از خود و پیرامون خود اطلاع و آگاهی ندارد و علم و شعور به امری که فراتر از ماده است باید به امری فراتر از ماده نسبت داده شود و آن امر هرچه باشد باید از یک نحوه تجرد و غیرمادی بودن برخوردار باشد؛ وگرنه حیثیت ماده جز ظلمت و عدم شعور چیزی دیگر نیست. امروز تجارب و مشاهدات تجربی اثبات کرده است که برخی از گونه‌های گیاهان صاحبان و پرورش دهندگان خود را می‌شناسند و در صورت غیبت و نبودن چندین روزه - هرچند شخص دیگری به آن رسیدگی نماید - پژمرده می‌شوند و با بازگشت صاحب اصلی، طراوت و شادابی خود را باز می‌یابند.

نتیجه

تا آنجا که نگارنده فحص و پژوهش کرده است در میان حکمای اسلامی تنها ملا رجبعلی تبریزی را می‌شناسیم که به صراحت نفس نباتی را مجرد دانسته و برهان بر ادعای خود اقامه کرده است. او با توجه به مفهوم محرکیت نفس بر بدن بر اثبات ادعای خود تلاش کرده است. می‌توان استدلال او را با این اشکال مواجه دانست که لزوماً علت و عامل حرکت چیزی، نمی‌تواند دلیل بر تجرد آن باشد زیرا همچنان این احتمال وجود دارد که نفس نباتی به عنوان فاعل طبیعی، عامل حرکت باشد. به نظر می‌رسد چون تبریزی از اصول صدرایی برخوردار نبوده، عناصر لازم در تکمیل ادعای خود را در اختیار نداشته است، اما حکمت متعالیه با اصول و مبانی خود امکانات بیشتری را برای اثبات تجرد نفس نباتی در اختیار دارد. با این حال استدلالی قطعی در اثبات تجرد نفس نباتی از سوی ملاصدرا اقامه نشده است و او تنها ادعا کرده است که نفوس نباتی بهره‌مند از عالم ملکوت و برتر از سنخ ماده هستند. این ادعا اگرچه مبرهن و مستدل نیست، با اصول و مبانی حکمت متعالیه ناسازگار هم نیست و نشان می‌دهد که گام‌هایی مهم در مسأله، توسط ملاصدرا برداشته شده و شاهدی بر بهره‌مندی نفس نباتی از مراتبی از تجرد است.

برخی از شارحان حکمت صدرایی مانند ملا اسماعیل خواجه‌ی، آقا علی مدرس و آقا محمد بیدآبادی، برهان و استدلال قطعی در اثبات تجرد نفس نباتی اقامه نکرده‌اند و در راستای تأیید ملاصدرا قرار گرفته و نفس نباتی را بهره‌مند از مرتبه‌ای از تجرد دانسته‌اند. آنان نیز مانند ملاصدرا فصل خاصی از آثار خود را به تجرد نفس نباتی اختصاص نداده‌اند. علامه طباطبایی درباره تجرد نفس نباتی نه مانند ملا رجبعلی تبریزی به صراحت سخن گفته است و نه مانند ملاصدرا به اشاره ضمنی بسنده کرده است و نه مانند پیروان ملاصدرا سخنی روشن و واضح در تأیید نظر ملاصدرا دارد، بلکه او مجمل‌ترین بیان را در مسأله دارد. با این حال او چون اصول و مبانی ملاصدرا را می‌پذیرد و مانند او نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة‌البقا دانسته (علامه طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۰۰-۱۰۱) و بر اساس تشکیک وجود تجرد را امری مشکک می‌داند: *إِنَّ التَّجْرَدَ عَلَىٰ أَنْحَاءٍ مُّخْتَلِفَةٍ*؛ و از سوی سوم، ظاهر عبارت او در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* طوری است که او نفس را به معنای عام آن یعنی نفس نباتی، حیوانی و انسانی در نظر گرفته است، می‌توان استفاده کرد که او نیز نفس نباتی را بهره‌مند از درجه‌ای از تجرد می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در میان حکمای اسلامی، کم نیستند کسانی که اقوال و نظاری را به حکمای دیگر نسبت داده ولی ارجاع نمی‌دهند. این شیوه متأسفانه در میان فلاسفه اسلامی مرسوم بوده و ایرادی بزرگ است. آنان بسیاری از اقوال و سخنان را ارسال مسلم گرفته و بدون استناد در آثار خود نقل کرده‌اند. به نظر نگارنده این مشکل به طور عمده، ناشی از اهمیت بسیار اندک تاریخ فلسفه در میان حکمای اسلامی است. به همین دلیل، علیرغم اینکه در سنت فلسفه اسلامی، آثار و متون فلسفی عمیق و تأثیرگذار نوشته شده است، اما اثری قوی و متین درباره تاریخ فلسفه اسلامی به نگارش نیامده است. نمی‌توان این حقیقت را پوشیده نگاه داشت که تاریخ فلسفه تنها نقل و گزارش احوال و اقوال حکما نیست بلکه بیان سیر تطور اندیشه‌های فلسفی همراه با استناد و ارجاع آراء و اقوال و تعیین صاحبان اقوال است.
۲. این مسأله که ابن‌سینا در مباحثات به تجرد نفس حیوان معتقد شده است چیزی است که فخر رازی آن را نقل کرده است و نه تنها در نسخه‌های موجود مباحثات، بلکه در هیچ‌کدام از آثار موجود ابن‌سینا یافت نمی‌شود. ملاصدرا به نقل فخر رازی اعتماد کرده و آن را در آثار خود آورده است. پیروان ملاصدرا مانند حاج ملاهادی سبزواری نیز همین رویه را پیش گرفته و در این باره به عبارت ملاصدرا استشهاد کرده‌اند (شرح منظومه، ج ۵: ۶۰)، محقق متتبع سید جلال‌الدین آشتیانی با اعتماد به نقل ملاصدرا از فخر رازی گفته است: شیخ در مباحثات بر تجرد نفوس حیوانی برهانی قوی غیرقابل خدشه آورده و به بقای نفوس حیوانی معتقد شده است. ولی یادآور شده است که به کتاب مباحثات مراجعه نکرده و آن را از اسفار نقل کرده است (شرح بر زادالمسافر: ۳۸۷). آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز

در این باره عبارات ملاصدرا را از اسفار نقل کرده است (عیون مسائل النفس: ۳۷۴). با تتبعی که نگارنده انجام داد به ارجاع و استنادی درباره سخن ابن سینا غیر از آنچه فخر رازی ادعا کرده است دست نیافت.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- _____، المباحثات، ج ۱، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی-رضا کاویانی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸.
- حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، ج ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.
- رجبعلی تبریزی، الاصل الاصلی (اصول آصفیه)، چاپ اول، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، ج اول، نشر ناب، قم، ۱۴۲۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۸.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج اول، انتشارات الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج دوم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸.
- _____، مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، ط ۱، مکتبه فدک لاحیاء التراث، قم، ۱۴۲۸.
- _____، بدایة الحکمة، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۴.
- _____، نهایة الحکمه، تصحیح: غلامرضا فیاضی، ج دوم، مؤسسه امام خمینی ره، قم، ۱۳۸۳.
- فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸.
- محقق دوانی، ثلاث رسائل (و بذیله رساله هیاکل النور)، ج ۱، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار، جزء اول، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۵.
- آقا علی مدرس، مجموعه مصنغات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، ج اول، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.