

The connection of soul's coming to existing and multiplicity of the souls; Ibn Sina's Challenges, Sadr ul-Muta'allehin's answers\*

\*\*

**Abstract**

The problem of human soul's pre-existence or its coming to existing, with its history from ancient Greece to present time was one of the most important philosophical issues. The Platonic view of souls eternity has been sometimes explained on the basis of the opposite mode of principle "all things coming to being are preceded by potentiality and matter" (Kullu Hadith-in Masbuq-un Bi-Quwwat Maddat). -in wa In fact, this principle has been challenged in Islamic tradition of philosophy, but it is the ground for introducing the body as the matter of the multiple souls by Ibn-Sina saying the is the base of preferring the soul's spiritual coming to being. Ibn-Sina not only expresses the problems of the view of unity of human souls, but also referring to personal mental properties shows that these properties cannot be explained without multiplicity of human souls. Proving the invalidity of the unity of the souls, a necessitous premise is provided for Ibn-Sina's argument on the occurrence of the souls coming to existing. Ibn-Sina's view has been subjected by various thinkers who have considered Ibn-Sina's claims indefensible based on his philosophical foundations which consider them revisable. Sadra's transcendental wisdom, while accompanying the plurality of the souls and their occurrence and defending the philosophical rule, says that Ibn-Sina's view is subjected trying to reconstruct it. The present study explores the challenges of Ibn-Sina's view on the soul's occurrence and its coming to being, and its reconstruction by Sadr al-Muta'allehin. Accordingly, while stating the reasons for the unity or plurality of human souls based on the mentioned rational rule, an attempt has been made to express the objections on the rule and the proposed answers, finding a new way to solve the challenges on the soul's occurrence and its coming to being.

**Key words:** soul's coming to existing, unity and multiplicity of the souls, contingency, possibility, Ibn-Sina, Sadr ul-Muta'allehin

---

\*

\*\*



جاویدان خرد، شماره ....

## ارتباط حدوث و کثرت نفوس؛ چالشهای سینوی، پاسخهای

صدرایی

\*

\*\*

### چکیده

مسئله حدوث و قدم نفس انسانی با سابقه تاریخی طولانی‌اش از یونان باستان تا دوران کنونی جزو مهم‌ترین مسائل فلسفی بوده است. دیدگاه افلاطونی قدم نفس گاه بر مبنای عکس نقیض قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» تبیین شده و گاه بر همین مبنا برای وحدت نفوس استدلال شده است. اما نکته این‌جاست که اصل این قاعده علاوه بر این که مورد اشکالاتی در سنت فلسفه اسلامی قرار گرفته، زمینه‌ای برای معرفی بدن به‌عنوان وجه ترجیح حدوث روحانی نفس نزد ابن‌سینا بوده است. علاوه بر این که این بدن خود به‌عنوان ماده کثرت نفوس معرفی شده است؛ وی به بیان اشکالات دیدگاه وحدت نفوس اکتفاء نکرده و با اشاره به ویژگی‌های نفسانی نشان می‌دهد که این ویژگی‌ها جز با ارجاع به کثرت نفوس قابل تبیین نیستند. با اثبات بطلان وحدت نفوس، مقدمه لازم برای استدلال ابن‌سینا بر حدوث نفوس فراهم می‌گردد. دیدگاه سینوی در این باب مورد اشکالات متفکران مختلفی قرار گرفته است که امکان دفاع از مدعیات سینوی بر مبنای بنیان‌های فلسفی وی به نظر نامکن آمده و نیازمند تجدید نظرند. حکمت متعالیه صدرایی در عین همراهی با اصل تعدد و حدوث نفوس، با دفاع از قاعده مذکور طرح سینوی در این رابطه را

\* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه امام صادق. رایانامه:

\*\* دکتری فلسفه تطبیقی. رایانامه:

دچار چالش می‌شمارد و در پی بازسازی آن برمی‌آید. پژوهش حاضر تلاش می‌کند با روشی خلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای این مسئله، چالش‌های سینوی در مسئله حدوث نفس، و بازسازی آن نزد صدرالمآلهین را مورد بررسی قرار دهد. بر این اساس، کوشش شده است تا ضمن بیان دلایل وحدت یا کثرت نفس بر مبنای قاعده عقلی مورد اشاره، اشکالات وارد بر دلایل قاعده و پاسخ‌های طرح‌شده بیان شود و راهی نو در حل چالش‌های سینوی در مسئله حدوث نفس پیموده شود.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، وحدت و تعدد نفس، امکان استعدادی، ابن سینا، ملاصدرا

#### مقدمه

ما انسان‌ها عیارب و ادراکاتی مشترک داریم که چه‌بسا نشان از وحدت نفس فاعل‌های شناسایی داشته باشد؛ در این صورت، کثرت نفس افراد انسانی انکار می‌شود و تعدد نفس ایشان تنها به اعتبار همراهی با ابدان کثیر خواهد بود. در این منظر، وحدت انسان ریشه در وحدت نفس کلی دارد که همگان در آن مشترک‌اند، و کثرت نفس انسانی نه یک امر ذاتی، بلکه یک امر عرضی است که از کثرت ابدان، تنانگی و حواس ناشی می‌شود. باین‌حال، انسان‌ها، در افکار، احساسات و کنش‌های خود تفاوت دارند که چه‌بسا خود گواهی بر کثرت نفس انسانی باشد؛ کثرتی که نه ناشی از کثرت بدن‌های انسانی، بلکه وصف ذاتی نفس ایشان است که در این صورت، انسان‌ها نه وحدت شخصی با یکدیگر، بلکه صرفاً وحدت نوعی خواهند داشت. روشن است که هر دیدگاهی در تلاش برای تبیین موضع خود دلایلی عرضه کرده است؛ چنان‌که دیدگاه نخست، برای اثبات وحدت شخصی انسان‌ها بر بطلان حدوث نفس تکیه کرده که خود بر نفی وجود ماده سابق برای حدوث نفس استوار است. در مقابل، ابن‌سینا در مقام دفاع از دیدگاه دوم برآمده و استدلالی ارائه کرده است که در طول تاریخ فلسفه مورد مناقشه و جدال قرار گرفته است. وی همچنین کثرت شخصی نفس انسانی را مقدمه‌ای برای اثبات حدوث نفس قرار داده است و برای این منظور از قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده»<sup>1</sup> بهره می‌برد و مدعی است که بدن همان ماده‌ای است که امکان پیشین حدوث نفس را با خود داشته است؛ مدعایی که منظور نظر برخی متفکران نیز بوده است. اما تبیین آن بر محور قول به حدوث روحانی نفس و دوگانگی ذاتی آن با بدن مورد اشکال است. از سوی دیگر، باورمندان وحدت نفس انسانی نیز بر این قاعده تکیه کرده‌اند که مورد قبول ابن‌سینا و مورد اشکال بسیاری از اندیشمندان دیگر است. در این صورت، بر این مبنا که هر دو دیدگاه بر قاعده‌ای مشترک تکیه کرده‌اند، دیدگاه سینوی با چالشی ظریف مواجه خواهد بود. ابن‌سینا حدوث نفس را بر مبنای

## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

مسبق بودنِ نفس به قوه و ماده اثبات می‌کند. در حالی که، مدافعان وحدتِ نفوس نیز مدعای خود را با تکیه بر همین قاعده اثبات می‌کنند؛ مدعایی که مورد قبول ابن‌سینا نیست. در عین حال، خودِ قاعدهٔ «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» نیز محل اشکالات بسیار بوده و علیه آن استدلال‌هایی ارائه شده است. در این صورت، ابن‌سینا ناگزیر از آن است که ضمن پاسخ به اشکالات طرح‌شده علیه قاعدهٔ «کل حادث مسبوق بقوه و ماده»، توضیح دهد که چرا صدق آن نمی‌تواند به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات وحدتِ نفوس انسانی به کار رود. اهمیت این چالش ناشی از آن است که ابن‌سینا می‌کوشد بر مبنای کثرتِ نفوس انسانی، دلایلی برای حدوثِ نفوس ارائه کند. اگر او نتواند ضمن پاسخ به اشکالات مطرح در باب قاعدهٔ عقلی «کل حادث مسبوق بقوه و ماده»، از کثرتِ نفوس انسانی دفاع کند، آن‌گاه استدلال وی بر حدوثِ نفوس انسانی نیز جایگاه و اعتبار خود را از دست خواهد داد. این‌همه به پیچیدگی مسأله می‌انجامد و چنان که بررسی‌های بیشتر نشان خواهد داد، چالش‌های برآمده از آن، تنها بر اساس مبانی صدرایی و نوآوری‌های وی قابل رفع خواهد بود. مبانی صدرایی که بر بنیان اصالت وجود بنا شده‌اند و نیز نظریات صدرالمتألهین در مسئلهٔ نفس همچون حدوثِ جسمانی آن، امکانی برای فائق آمدن بر پیچیدگی‌های مذکور و چالش‌های ناشی از آن فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر امکان رفع خلل‌های موجود در مبادی تفکر سینوی که بر مبنای حکمت متعالیه میسر است. امکان دفاع از مدعیات (و نه مبانی و ادله) ابن‌سینا در باب تعدد و حدوثِ نفوس انسانی را فراهم می‌آورد؛ اگرچه در نحوهٔ حدوثِ نفس و جزئیات مربوط به آن، میان ابن‌سینا و صدرالمتألهین اختلاف نظر وجود داشته باشد. این پژوهش می‌کوشد تا با مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی تحلیلی چالش‌های سینوی در مسأله ارتباطِ حدوث و وحدت و کثرتِ نفوس و پاسخ‌های صدرالمتألهین در این باب را واکاوی نماید.

### 1. وحدتِ نفوس و نفی کثرتِ افرادی آن

مسئله وحدتِ نفوس مبتنی بر مناقشه‌ای بوده است که از کتاب نفس ارسطو آغاز و نزد شارحان وی استمرار یافته است. (احسن و نوری، 1397: 30-42) بنابراین یک دیدگاه، همه افراد انسانی دارای نفس واحدی‌اند که در این صورت سخن از افراد انسانی یک تعبیر مجازی خواهد بود (Themistius، 1996: 103-104)؛ این بدین معناست که تمام انسان‌ها دارای نفس واحدی‌اند که به بدن‌ها بسیار تعلق گرفته و به‌همین واسطه نیز به کثرت متصف می‌شود. بی آن که به‌راستی کثرتی در آن راه یابد. در افق این دیدگاه، اگر نفس در مقام بساطت خود غیرمادی و غیر جسمانی باشد، آن‌گاه نمی‌تواند حادث باشد و قدیم خواهد بود. و آنچه قدیم است امکان تکثر فردی نخواهد داشت. به‌این‌ترتیب، وحدتِ نفوس انسانی

و قدیم بودن آنها دو مفهوم درهم تنیده خواهند بود. از سویی، بسیاری از فلاسفه و از جمله ابن سینا جُرد نفس را پذیرفته و برای آن دلایلی نیز ذکر کرده‌اند. و از سوی دیگر، بنا بر قاعده «کل حادث مسبوق بقوة و مادة»، امر مجرد نمی‌تواند حادث باشد؛ زیرا امر حادث پیش از پدید آمدن، امکان داشته و چنین نیست که واجب یا ممتنع بوده باشد؛ چرا که واجب همواره هست و نمی‌تواند حادث شود. و ممتنع نیز محال است حادث شود. در این صورت هر حادثی ممکن است و امکان آن نه یک اعتبار ذهنی، بلکه یک امر عینی است. دلیل این عینیت آن است که به صفاتی چون شدت و ضعف متصف می‌شود و به عنوان مثال، می‌توان گفت امکان انسان شدن جنین بیشتر از مولکول کرین است. به عبارت دیگر، امکان حَقِّقِ شئی حادث، همان استعدادی است که پیش از حَقِّقِ او در خارج موجود بوده و زمینه‌ساز حَقِّقِ آن می‌گردد؛ و چون خود شئی هنوز حادث نگشته است، استعداد مورد اشاره می‌باید در محلی موجود باشد (ابن سینا، 1403 ق: ج 3، ص 97). چنان‌که استعداد یک خوشه گندم پیش از حَقِّقش در محلی به نام دانه گندم موجود است. یا استعداد قرمزی در موضوعی به نام سیب محقق است. به همین سان، بدن نیز امکان تعلق نفس به خود را دارد (تفتازانی، 1412 ق: ج 2، ص 14، ملاصدرا، 1360: ص 82) باورمندان وحدت نفوس به عکس نقیض قاعده «کل حادث مسبوق بقوة و مادة» (زنوزی، 1378: ج 3، ص 415) اشاره کرده و مدعی است که اگر چیزی مجرد بوده و مسبوق به استعداد و ماده نباشد، آنگاه قدیم و غیر حادث خواهد بود. و آنگاه نتیجه می‌گیرد که نفس انسانی که جُردش بیان شده و مورد قبول قرار گرفته، بارزترین مصداق این گزاره است؛ و بر این اساس، قول به حدوث نفس نیز باطل می‌باشد. با اثبات جُرد و عدم حدوث نفس، بنیانی برای وحدت نفوس انسانی فراهم می‌آید؛ زیرا اگر نفس مجرد و قدیم است ماده و بدنی نخواهد داشت. و در این صورت، تکثر آن به تکثر افراد انسانی نیز بی‌وجه و بی‌معنا خواهد بود. در این صورت، تمایز افراد انسانی صرفاً با اعراض مفارقه ایشان ممکن می‌شود و روشن است که عروض این اعراض تنها با ماده‌ای میسر است که استعداد پذیرش آنها را دارد (ابن سینا، 1403 ق: ج 3، ص 51). و چنان‌که اثبات شد، نفس ماده‌ای ندارد.

2. قاعده «کل حادث مسبوق بقوة و مادة» و یک اشکال بنیادین دیدگاه طرح شده در باب وحدت نفوس انسانی. با استناد به قاعده «کل حادث مسبوق بقوة و مادة» می‌کوشد وجود ماده سابق برای نفس را انکار کرده و امکان کثرت را در آن منتفی سازد. این قاعده خود بر استدلالی تکیه دارد که بنا بر آن، آنچه نبوده و حادث می‌شود یا واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود است. فرض حدوث برای ممتنع‌الوجود اساساً محال است؛ زیرا آنچه ممتنع‌الوجود

## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

به ذات خود اقتضای عدم دارد و انقلاب در ذات محال است. از سوی دیگر، امر حادث نمی‌تواند واجب‌الوجود بالذات باشد. زیرا واجب‌الوجود به ذات خود اقتضای وجود دارد و حدوث در جایی میسر است که سابق بر حدوث، انفکاک وجود فرض شده باشد. بنابراین، مقدمه نخست استدلال - که بیان می‌دارد حادث پیش از آن که موجود شود ممکن‌الوجود بوده است - اثبات می‌شود. ابن‌سینا بر آن است که امکان وجود چنین حادثی می‌باید در خارج محقق باشد و از آنجا که این امکان نوعی عرض است، حاملی جوهری دارد که همان ماده و هیولا است (مقدمه دوم). با تکیه بر این دو مقدمه است که گفته می‌شود «کل حادث مسبوق بقوه و ماده». بنابراین، در این‌جا مفهوم «امکان» با دو معنا به کار می‌رود: یکی امکان ذاتی یا ماهوی که در مقابل وجوب و امتناع قرار می‌گیرد. در حالی که امکان دیگر که خارجی فرض شده همان امکان استعدادی است. در تعریف امکان ذاتی گفته می‌شود که امری اعتباری و نسبت به وجود و عدم لاقتضاء است. در حالی که امکان استعدادی تحقق عینی دارد (رک: سبزواری، 1369: ج 2، ص 279-283). این دوگانگی مستلزم مغالطه اشتراک لفظ بوده و مبنای یکی از مهم‌ترین اشکالات به استدلال مذکور است. بنابراین، چنان‌که برخی اندیشمندان همچون شیخ اشراق بیان کرده‌اند، استدلال مذکور دچار مغالطه است (سهروردی، 1372: ج 1، ص 321؛ طوسی، 1985: ص 127-128).

### 3. بازخوانی صدرالمتهین از قاعده

نفی قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» نه تنها بنیان استدلال برای وحدت نفوس، بلکه بنیان استدلال ابن‌سینا برای کثرت و حدوث نفس را نیز زیر سؤال می‌برد. زیرا همان‌طور که بیان شد این هر دو نظریه بر همین قاعده استوار گشته‌اند. از این رو، ملاصدرا که خود به کثرت و حدوث نفس قائل است، می‌کوشد از این قاعده دفاع و آن را بازسازی نماید. صدرالمتهین شیرازی در پاسخ اشکال پیش‌گفته در باب این قاعده می‌نویسد: «چنان‌که سهروردی و پیروان او پنداشته‌اند، اطلاق عنوان امکان بر امکان‌های ذاتی و استعدادی به اشتراک لفظی نیست، تا نتیجه شود که برهان قاعده «هر حادثی مسبوق به ماده‌ای است که حامل امکان وجود اوست» نادرست باشد» (ملاصدرا، 1382: ص 732). بنا بر دیدگاه اصالت وجودی صدرالمتهین، قول به اشتراک لفظی میان امکان ذاتی و استعدادی مقتضای قول به اصالت ماهیت است که بر مبنای آن، نسبت ماهیت با وجود و عدم ملاحظه شده و حکم به امکان ذاتی می‌شود (مطهری، 1376: ج 10، ص 225 به بعد). به نظر می‌رسد مقصود صدرالمتهین آن است که ماهیت اگر به نحو کلی و مطلق ملاحظه شود متصف به امکانی می‌شود که در مقابل وجوب و امتناع است. چنان‌که اگر انسان را به صورت یک ماهیت کلی در نظر آوریم، با امکان ذاتی فهم می‌شود. این در حالی است که امکان

استعدادی در واقع چیزی جز مصداق امکان ذاتی و ماهوی در موجودات مادی نیست (ملاصدرا، 1368: ج 1، ص 395). به بیان دیگر، امکان ذاتی و امکان استعدادی تفاوت اساسی نداشته و صرفاً به ابهام و تعین از یکدیگر متمایز هستند. به این معنا که اگر به عنوان مثال، ماهیت انسان که بالذات ممکن است، به لحاظ تحقق عینی‌اش در نظر آوریم، ممکن نیست به هر گونه وجودی موجود شود. بلکه صرفاً امکان نوع خاصی از وجود را دارد. و این همان امکان استعدادی است؛ صدرالمتألهین در این رابطه چنین می‌گوید: «امکان مطرح در قاعده هر حادثی مسبوق به ماده است. همان امکان ذاتی و در مقابل وجوب و امتناع است. اما پس از بحث و بررسی روشن می‌شود که مصداق آن امری وجودی است که ویژگی‌های مکانی و زمانی و حالات شخصی به آن ضمیمه می‌شود» (ملاصدرا، 1382: ص 732). نتیجه آن که امکان ذاتی و امکان استعدادی اشتراک لفظی نداشته و میان‌شان اشتراک معنوی برقرار است. از این رو، برای رد دیدگاه قائلان به وحدت نفوس می‌باید استدلال و یا اشکال دیگری مطرح کرد. چرا که اثبات شد که انکار قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» بر مبنای مغالطه اشتراک لفظی مردود است. چه بسا این استدلال بتواند بر کثرت حالات نفسانی استوار گردد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

4. کثرت حالات نفسانی بمثابه برهان بر بطلان وحدت نفوس  
انسان‌ها نبوده و بود می‌شوند و از نیستی به هستی می‌آیند و می‌بالند و در فرآیند رشد جسمانی و شخصیتی و فکری به سعادت‌های مختلفی از فکر و اندیشه گام می‌نهند. هر یک از موجودات انسانی ادراکات، اندیشه‌ها و عواطف گوناگون دارد که او را از دیگران تمیز می‌دهد. ابن‌سینا بر همین بنیان استدلال می‌کند که نفوس انسانی یکی نبوده و تعدد ابدان با تعدد نفوس همراه است. بنا بر ادعای ابن‌سینا، با فرض وحدت نفوس، اگر کسی چیزی را بداند همگان باید آن را بدانند، و اگر کسی چیزی را نداند هیچ کس نباید آن را بداند. در حالی که می‌دانیم انسان‌ها حالات نفسانی مختلفی دارند که کثرت و اختلاف آن‌ها قابل ارجاع به کثرت و اختلاف ابدان نیست، و چون عامل دیگری برای این کثرت وجود ندارد، می‌باید آن را به کثرت نفوس نسبت داد یا اصل آن کثرت حالات را انکار کرد. بیان ابن‌سینا در این رابطه چنین است: «می‌دانیم که نفس در همه بدن‌ها یک نفس نیست، چه اگر نفس واحدی بود که در نسبت با بدن‌ها [بالعرض] متعدد می‌گشت؛ آن‌گاه نفس در تمام انسان‌ها یا دانا و یا نادان بود و به عنوان مثال، محتویات نفس عمرو برای زید پوشیده نمی‌ماند» (ابن‌سینا، 1405: ج 2، ص 200).



## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

در این میان. ممکن است کسی مدعی شود که می‌توان به وحدتِ نفس باور داشت و در عین حال، اختلاف انسان‌ها در صفات مذکور را بر مبنای اضافهٔ نفس واحد به بدن‌های کثیر توجیه کرد؛ به این معنا که با وجود بدن‌های بسیار، تلازمی میان قول به وجود این حالات و صفات مختلف نفسانی و قول به کثرت نفوس وجود نخواهد داشت (لاهیجی، 1425 ق: ج 3، ص 482)؛ زیرا می‌توان به روشنی مدعی شد که حالات و صفات مذکور در نسبت‌های نفس واحد با بدن‌های کثیر تفاوت یافته‌اند بی آن‌که حقیقتاً نفوس کثیری در میان باشند. در واقع نفس واحدی وجود دارد که میان همگان مشترک است که این نفس واحد به عنوان مثال، در نسبت با جسم عمرو به صفت علم، و در نسبت با جسم زید به صفت جهل متصف می‌شود. اما به نظر می‌رسد که این بیان خالی از اشکال نیست؛ زیرا چنین حالات و صفاتی به وضوح ذاتی نفس بوده و نمی‌توان تعدد آن‌ها را با تعدد اضافهٔ نفس واحد به ابدان کثیر توجیه کرد؛ به تعبیر ابن‌سینا: «ذات اماهمین ذات به لحاظ امور [یا صفات و حالات] که ذاتا دارد مختلف نیست؛ چنان که اگر پدری فرزندان بسیاری داشته باشد و جوان نیز باشد، این جوانی در نسبت با همه فرزندان خواهد بود. زیرا جوانی صفتی است که پدر آن را ذاتا داراست و بنابراین، در نسبت او با هر یک از فرزندان پابرجاست. به همین ترتیب، اموری مانند علم و جهل و ظن و آنچه به آن‌ها مانند است مربوط به ذات نفس است که همراه با نفس در هر اضافه‌ای داخل می‌شود. پس نفس برای همگان یکی نیست، بلکه دارای کثرت افرادی و وحدت نوعی است» (ابن سینا، 1405 ق: ج 2، ص 200). مقصود ابن‌سینا آن است که حالات و صفات مربوط به یک امر از دو حال خارج نیستند: دسته نخست آن‌هایی‌اند که به حسب اضافه متفاوت می‌شوند، چنان‌که نسبت یک شخص با استاد و شاگردش یکی نیست و به لحاظ یکی شاگرد و به لحاظ دیگری استاد است. اما دسته دوم آن‌هایی‌اند که آن امر واحد در کثرت اضافه‌ها متعدد نمی‌شود. همان‌طور که شخص عالم همواره عالم است فارغ از آن‌که در نسبت با چه کسی لحاظ شود. بنابراین، نمی‌توان کثرت حالات و صفات نفس را ذاتی نفس ندانسته و آن را ناشی از نسبت نفس واحد با بدن‌های کثیر دانست. زیرا علم و جهل و ... از نوع نخست صفات و حالات نیستند که بتوان ضمن قول به یگانگی نفس، کثرت آن‌ها را با امری عرضی که همان نسبت و اضافه به بدن‌های مختلف است تبیین کرد. بنابراین، کثرت چنین صفات و حالاتی جز با کثرت نفوس توجیه‌پذیر نخواهد بود؛ به‌طوری که اگر یکی از افراد انسانی عالم است و دیگری جاهل، این بدان معنا است که نفس ایشان نیز متمایز از هم است.

در این میان، برخی اندیشمندان این استدلال سینیوی برای اثبات کثرت نفوس را ناکافی شمرده‌اند. قطب‌الدین شیرازی جزو چنین کسانی است که

هرچند مانند ابن‌سینا به وحدت نفوس انسانی باور ندارد. اما استدلال ابن‌سینا برای اثبات تعدد نفوس را ناکافی می‌شمارد. به زعم وی، انسان‌ها اساساً دو گونه علم دارند و مطابق با این، دو گونه جهل نیز دارند. گونه نخست آن علمی است که حواس انسانی در آن مدخلیت دارد؛ چنان که در باب علمی همچون علوم حسی و خیالی می‌توان مشاهده کرد. این علوم بازبسته‌تنانگی‌اند و می‌توان تعدد آن‌ها را با تعدد بدن‌های مختلف تفسیر کرد. اما علوم دیگری نیز هستند که بی‌واسطه حواس رقم خورده و در گرو بدن و حواس نیستند. چنان که به‌عنوان مثال، معرفت به معقولات ثانیه و همچنین علم نفوس به خودشان چنین است. به‌زعم قطب‌الدین شیرازی، اگر استدلال ابن‌سینا برای تعدد نفوس بر بنیان گونه نخست از علوم استوار باشد، آن‌گاه برهان وی نارسا است. زیرا صرفاً تکثر ابدان را اثبات می‌کند. و اگر سخن شیخ‌الرئیس با نگاه به دسته دوم علوم مطرح می‌شود، آن‌گاه نمی‌توان بر پایه آن، تعدد نفوس را نتیجه گرفت. زیرا انسان‌ها اختلافی در دسته دوم ندارند (شیرازی، 1383: ص 429).

با این همه، برخی همچون طباطبایی کوشیده‌اند در دفاع از موضع ابن‌سینا مصداقی برای علم از نوع دوم بیابند که هرچند وابسته به بدن نیست، اما انسان‌ها در آن اختلاف دارند تا از این طریق معلوم شود که برهان ابن‌سینا کارآمد است. طباطبایی می‌نویسد: «اشتراک نفوس در علم به ذات‌شان [مطابق ادعای قطب‌الدین شیرازی] اشتراک در مفهوم علم به ذات است که همگی نفوس دارای چنین علمی‌اند در حالی که علم به ذاتی که [ابن‌سینا] در برهان خود ادعا می‌کند علم حضوری هر نفسی به خود است که امری شخصی و غیرمشترک میان انسان‌ها است» (ملاصدرا، 1368: ج 8، ص 395، تعلیقه 1). چنان که از این فقره بر می‌آید، برخی علوم، مانند علم حضوری نفس به خودش، هرچند بازبسته به بدن نیست، چنان که ابن‌سینا در برهان انسان معلق در فضا بیان کرده است (ابن‌سینا، 1403 ق: ج 2، ص 292). اما انسان‌ها در آن دچار تعدد و اختلاف‌اند. بدین معنا که هر انسانی علم حضوری خاص خودش را دارد و دیگری نسبت به آن جاهل بوده و راهی به آن ندارد. بنابراین از اختلاف این علوم می‌توان تعدد نفوس ایشان را نتیجه گرفت.

چنین به نظر می‌رسد که تفکیک میان مفهوم علم به خود و ذات علم به خود دارای اهمیت اساسی است و نادیده گرفتن آن چه بسا به طرح اشکالاتی به دیدگاه طباطبایی بی‌انجامد. ممکن است گفته شود که ذات علم حضوری محض، همان تعلق آگاهی به خودش است و این موضوع اختلافی در افراد انسانی ندارد تا دلیل بر تعدد نفوس باشد. از این رو، استدلال طباطبایی چیزی جز مصادره به مطلوب نیست. زیرا وی آن‌گاه می‌تواند ذات علم حضوری نفس را در افراد انسانی متکثر بشمارد که پیش از آن به کثرت نفوس انسانی

## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

اذعان کرده باشد. نویسندگان بر آن اند که این اشکال، تفکیک پیش‌گفته میان «مفهوم» علم حضوری به خود و «ذات» علم حضوری به خود را مورد توجه قرار نداده است (ابن سینا، 1404ق: صص 79، 147، 160)؛ چه روشن است که هر شخص انسانی علم حضوری خاص خود را دارد که هرچند باز بسته به جسمانیت نیست، اما در هر شخص متمایز از دیگری است؛ چنان‌که ادراک وحدت شخصیه و عدم دسترسی افراد به حالات درونی یکدیگر خود گواهی استوار بر این واقعیت است. به بیان دیگر، اگر ذات علم حضوری هر شخص با ذات علم حضوری دیگری یکی بود، آن‌گاه احساس هویت شخصیه نیز می‌باید در ایشان یکی بود در حالی که چنین نیست؛ پس این دو نمی‌توانند یکی باشند.

صدرالمآلهین نیز در تعلیقات بر شرح حکمت‌الاشراق همچون طباطبایی کوشیده است علوهی را سراغ بگیرد که هرچند وابسته به بدن نیستند، اما انسان‌ها در آن‌ها اختلاف دارند. وی مدعی می‌شود که علوم خیالی و عقلی از جمله مصادیق علومی‌اند که غیر وابسته به جسم و حواس بوده و در عین حال، انسان‌ها در آن‌ها اختلاف دارند که این اختلاف جز با تعدد نفوس ایشان موجه نخواهد بود. وجود ادراکاتی نظیر ادراکات خیالی و عقلی گواهی بر مطلب پیش‌گفته است؛ زیرا استفاده از ابزارهای حسی در آن‌ها صرفاً زمینه‌ساز حصول آن‌ها نزد نفس است؛ نه این که آن‌ها ذاتاً حسی باشند. به همین دلیل، ادراکات کلی نزد فلاسفه مجرد و غیرمادی ارزیابی می‌شوند. همچنین در تعریف ادراکات خیالی گفته می‌شود، که برخلاف ادراک حسی، پس از قطع ارتباط با حواس در نفس باقی می‌مانند (ملاصدرا، 1392: ج 4، ص 290).

نکته درخور توجه آن است که چه بسا تمام منازعه مورد اشاره در باب برهان ابن‌سینا ناشی از یک سوء فهم باشد؛ در عبارت نقل‌شده از ابن‌سینا می‌خوانیم: «و نحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها، و لو كانت واحدة و كثيرة بالإضافة لكانت عالمة فيهما كلها أو جاهلة، و لما خفي على زيد ما في نفس عمرو ... و كذلك العلم و الجهل و الظن و ما أشبه ذلك إنما تكون في ذات النفس و تدخل مع النفس في كل إضافة» (ابن سینا، 1405ق: ج 2، ص 200). چنان‌که از این عبارت بر می‌آید، مدعای ابن‌سینا در باب بطلان وحدت نفس صرفاً مستند به علم و جهل نیست تا تمام بحث پیرامون آن پی گرفته شود. چنان‌که اگر این دو مورد اشکال واقع شدند، برهان ابن‌سینا نیز ناکارآمد باشد. بلکه امور دیگری همچون عواطف و هیجاناتی مانند ترس، شجاعت، عشق، ... نیز هستند که ذاتاً مجردند. حتی اگر بدن زمینه‌ساز پدید آمدن آن‌ها باشد (همو، 1403ق: ج 3، ص 8-9). در این صورت، این امور علی‌رغم تجردشان در انسان‌ها تعدد دارند. چنان‌که ممکن است که کسی دوستدار کسی باشد که دیگری او را

دشمن می‌دارد؛ همین امر نشان از تعدد نفوس انسانی خواهد داشت. در حالی که اگر نفس ایشان واحد بود. تفاوت این اوصاف در ایشان بی‌معنا بود. نتیجه این که، اشکالات علیه سخن ابن‌سینا راه به جایی نمی‌برند و تعدد نفوس بر بنیان تعدد حالات نفسانی اعم از خودآگاهی، علوم، عواطف و هیجانات قابل اثبات است (رک: عبودیت، 1391: ج 3، ص 261 به بعد).

##### 5. پیوند کثرت نفوس و حدوث نفوس

برای ابطال قول به وحدت نفس مسیر دیگری نیز پیموده می‌شود که بر اساس آن، بدن به عنوان ماده‌ای برای امکان حدوث نفس معرفی می‌شود. باورمندان به وحدت نفس کوشیدند نفس را مصداق عکس نقیض قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» معرفی کرده و بر مبنای آن عدم حدوث نفس را نتیجه بگیرند؛ در مقابل، قائلان به کثرت نفوس انسانی مدعی می‌شوند که نفس نه مصداق عکس نقیض قاعده، بلکه مصداق خود قاعده است که بر مبنای آن حدوث نفس مسبوق به قوه و ماده بدنی است (ابن سینا، 2007: ص 36). مراد از ماده در قاعده همانا حامل استعداد است و این، معنای عامی است که شامل بدن، ماده به معنای خاص یعنی محل و نیز موضوع می‌شود. اگر حامل مذکور، حامل یک استعداد عرضی باشد موضوع نام می‌گیرد. اگر حامل استعداد صورت باشد محل نام می‌گیرد. و اگر حامل استعداد جوهر نفسانی باشد بدن نامیده می‌شود (سبزواری، 1360: ص 515). در دیدگاه ابن‌سینا، بدن وجه ترجیح حدوث نفس را فراهم می‌آورد؛ بدین معنا که با فراهم شدن مقدمات مادی و استعداد جسمانی یا همان بدن، نفس متناسب با آن از جانب علتش یعنی عقل فعال، احداث و افاضه می‌شود. بنابراین، اگرچه استعداد حدوث نفس مادی بوده و در بدن حضور دارد، اما خود نفس حدوث روحانی داشته و ذات آن مجرد است؛ بدین معنا که نفس با حدوث خود صرفاً به این ماده حامل استعدادش تعلق می‌گیرد نه این‌که در آن حلول کند و این امر به معنای تجرد و روحانیت نفس خواهد بود. ابن‌سینا برای حدوث روحانی نفس چنین استدلال می‌کند (ابن سینا، 1405ق: ج 2، ص 198؛ همو، 1382: ص 52-53): اگر نفس قدیم بوده و پیش از بدن موجود باشد، آنگاه دو فرض اساسی درباب نحوه تحقق آن قابل تصور است: نفس قدیم، یا کثیر و یا واحد است. کثرت نفس مستلزم پرسش از بنیان چنان کثرتی است. این کثرت یا برآمده از ذات نفس است یا از جانب امری خارج از ذات نفس رقم می‌خورد. اما اگر نفس قدیم باشد، آنگاه ذات نفس و لوازم آن میان تمام افراد نوع مشترک خواهد بود و نمی‌تواند مبنای کثرت بوده باشد. و چون فرض بر آن است که نفس پیش از ماده محقق بوده است؛ عامل بیرونی و خارج از ذات نفس

## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

همچون بدن نیز نمی‌تواند مبنای کثرت آن باشد. پس نفس قدیم نمی‌تواند کثیر باشد. اما با فرض وحدت نفس در باب تعلق بعدی آن به بدن‌های کثیر نیز می‌تواند دو فرض اساسی مطرح کرد: یا نفس واحدی است که تجزیه شده و به بدن‌ها می‌پیوندد که این فرض با تجرد نفس سازگار نیست؛ یا آن‌که نفس در عین یگانگی‌اش و با حفظ وحدتش به بدن‌ها تعلق می‌گیرد که امری محال است و پیش از این دلیلی برای آن ذکر شد. بنابراین، نفس قبل از بدن‌ها موجود نبوده و حادث به حدوث بدنی است که حامل استعداد آن است. اما از آنجایی که ذات نفس مجرد است، حدوث آن نیز روحانی خواهد بود (ابن سینا، 2007: ص 100-102).

با این همه، این اشکال قابل طرح است که اگر نفس و بدن هیچ رابطه ذاتی با یکدیگر ندارند و این‌ها دو جوهر مابین‌اند به طوری که نفس نه در وجودش بلکه صرفاً در حدوث خود وابسته به بدن است، آنگاه این مسئله مطرح می‌شود که چگونه یکی از آن‌ها می‌تواند حامل استعداد وجود دیگری باشد. به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی: «چگونه ایشان توانسته‌اند جسم مادی [یعنی بدن] را حامل امکان و استعداد جوهر مجردی [یعنی نفس] قرار دهند که ذاتاً با آن مابین است» (طوسی، 1383: ص 266). به عبارت دیگر، چگونه می‌توان میان دو چیزی که با همدیگر هیچ سنخیتی ندارند پیوند اعدادی و استعدادی برقرار کرد؟ اگر نفس ذات مجرد از بدن است و حدوث روحانی دارد، آن‌گاه تعلق گرفتن نفسی خاص به بدنی خاص امری بلاترجیح است. زیرا میان نفوس مجرد که حدوث روحانی دارند تمایزی نیست تا بر مبنای تمایزشان به بدن‌های متمایز تعلق گیرند.

صدرالمتألهین با تأیید اشکال خواجه نصیر، گام مهمی در تحلیل مسئله نفس برداشته و با تأکید بر حدوث جسمانی آن، چالش سینوی در مسئله حدوث نفس را حل می‌کند. صدرالمتألهین در این رابطه چنین می‌نویسد: «بی‌معنا است که امر مادی استعداد یا شرط حدوث جوهری باشد که ذات آن مجرد و بی‌نیاز از ماده است. نتیجه آن که استعداد مادی تنها می‌تواند استعداد حالی از احوالات خود آن ماده باشد [در حالی که اگر نفس مجرد باشد، دیگر از احوالات ماده نخواهد بود]» (ملاصدرا، 1368: ج 8، ص 384-385). به بیان دیگر، مراد وی آن است که آنچه که در وهله نخست آبستن استعداد و امکان یک امر است در نهایت با حدوث آن امر، حامل و ماده خود آن امر می‌شود. به‌عنوان مثال، دانه گندم که حامل استعداد خوشه گندم است، پس از مدتی خود صورت گندمی را می‌پذیرد و مبدل به خوشه گندم می‌شود. این امر که در باب نفس و بدن قابل تصور نیست؛ زیرا نفس، مجرد و امری مابین بدن است و مطابق با بیان سینوی، اگرچه بدن حامل استعداد نفس ناطقه است اما پس از حدوث نفس، نمی‌تواند حامل خود نفس باشد و در واقع، حامل بودن بدن برای نفس با وجود تجرد نفس

که باعث وجود استقلالی و بی نیازی او از بدن است منافات دارد و سخن از حلول نفس در بدن صرفاً با مادی بودن آن سازگار است که بوعلی آن را نمی‌پذیرد. بر این اساس، امکان و استعداد بدن، برای حدوث نفس و نه وجود آن است؛ یعنی بدن، حامل استعداد نفس است تا نفسی از ناحیه عقل فعال ایجاد شده و به بدن تعلق بگیرد نه اینکه در آن حلول کند (ملاصدرا، 1360: ص 94).

در این‌جا این سوال مطرح می‌شود که اگر نفس و بدن دو جوهر متباین‌اند. پس چرا این بدن حامل استعداد و وجه ترجیح حدوث این نفس و نه نفوس دیگر است و به عبارت دیگر، چرا این نفس به این بدن و نه دیگر بدن‌ها تعلق می‌گیرد؟! بوعلی اگرچه می‌کوشد اعراض تشخیص‌بخش نفس را به عنوان سببی معرفی کند که باعث شوق نفس به بدنی خاص و در نتیجه، تعلق نفس به بدن خاص می‌شود (ابن سینا، 1405ق: ج 2، ص 199) اما واضح است که با قول به ثنویت نفس و بدن این راه حل ناکام است؛ چرا که این اعراض یا مادی‌اند که در این صورت، چرایی نسبت این نفس خاص با این بدن و اعراض مادی محل سوال است و اگر مجرد و روحانی‌اند که در صورت بوعلی باید پاسخ دهد که چگونه این اعراض مجرد با این بدن مادی خاص و نه دیگر ابدان مرتبط هستند و چرا باعث شوق این نفس به این بدن خاص شده‌اند؟ در واقع، محل اشکال، وجه ترجیح تعلق نفس به بدن خاص است که موضع ابن‌سینا در باب آن قانع‌کننده نبوده و چیزی نمی‌گوید. چه بسا بیان برخی اندیشمندان همچون فخر رازی، که نفس را مثال نقضی برای قاعده «کل حادث مسبوق بقوة و ماده» برشمرده‌اند، ناشی از عدم اقناع ایشان از تلاش سینوی برای جمع این قاعده با قول به مجرد ذاتی نفس باشد (رازی، 1384: ج 2، ص 407). بر مبنای قاعده یادشده، اگر نفس حادث است پس نیاز به ماده‌ای دارد که حامل استعداد آن باشد اما همان‌طور که روشن شد، به دلیل دوگانه‌انگاری جوهری نفس و بدن نزد ابن‌سینا، نسبت نفس با بدن‌های مختلف یکسان است و هیچ ترجیحی برای تعلق نفس به یک بدن خاص وجود ندارد. آن‌گاه، یا قول به قدمت نفس و یا انکار حدوث روحانی نفس، و یا بازجستن راهی دیگر، امکان‌های پیش روی کسانی است که در باب آن می‌اندیشند. زیرا در این صورت، اگر نفس قدیم است، پس همواره محقق است و چنین چیزی نیاز به استعداد قبلی ندارد. از سوی دیگر، اگر حدوث روحانی نفس انکار شود، این امر با مبانی اندیشگانی ابن‌سینا ناسازگار است. پس تنها راه پیش‌رو، تجدید نظر در مبانی سینوی است که صدرالمتألهین آن را برمی‌گزیند (ملاصدرا، 1360: ص 94-95).

از نگاه صدرالمتألهین، هر ماده‌ای صرفاً حامل استعداد ویژگی‌های خودش است و در این صورت، اختصاص آن ویژگی‌ها به ماده و این‌که استعداد آن‌ها در ماده موجود باشد دارای وجه ترجیح خواهد بود. تعلق نفس به بدن از جمله این موارد

## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

است؛ زیرا از دیدگاه صدرالمتألهین، نفس در آغاز پیدایش، نه امری ذاتا مجرد و بیگانه از بدن، بلکه خود یکی از ویژگی‌های بدن است که به مادهٔ بدنی تعلق دارد و با حرکت جوهری و طی مراتب مادی می‌تواند به مراتب مجردی نیز واصل شود (همو، 1392: ج2، ص351). به این ترتیب، حدوث نفس بر مبنای قاعدهٔ «کل حادث مسبوق بقوه و ماده»، مسبوق به ماده است بدون آن که اشکالات وارد به دیدگاه ابن‌سینا به آن وارد شود. بدین لحاظ، اساسا نفس امری جدا از ماده نیست تا تعلق آن به بدن خاص نیازمند دلیل و وجه ترجیح باشد. به عبارت دیگر، اگر کسی بگوید که بنا بر قاعده یادشده، هر امر حادثی همچون نفس نیازمند ماده‌ای است که حامل امکان و استعداد و وجه ترجیح حدوث آن باشد و در این صورت امری مادی است، پاسخ داده می‌شود که بر مبنای جسمانی-الحدوث بودن نفس، این حرف درست است و نفس به‌راستی بر مبنای همین قاعده از مراتب مادی‌اش برآمده و به ساحت مجرد برکشیده می‌شود (همو، 1368: ج8، ص333-334).

### نتیجه‌گیری

سخن درباب قائلین به وحدت یا کثرتِ نفوس با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا و مخالفانش نشان داد که هر دو طرف با قبول قاعده معروف «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» و نیز قول به مجرد نفس دیدگاه خود را سامان داده‌اند. چنان‌که تبیین شد، در مسیر پیش روی هر کدام چالش‌هایی وجود داشت. اصل قاعده که محل استناد هر دو دیدگاه بود محل اشکالاتی قرار گرفت که با تحلیل‌های صدرایی بازسازی و مورد دفاع قرار گرفت. اما نوع استناد به قاعده میان قائلین به کثرت نفوس با دیدگاه باورمندان به وحدت نفس یکسان نبود. گروه دوم، نفوس انسانی را مصداق عکس نقیض قاعده دانسته و بر محور آن، عدم حدوث نفوس و در نتیجه وحدت آن‌ها را نتیجه گرفتند. در مقابل، دسته اول، نفوس انسانی را مصداق خود قاعده دانستند و بر مبنای آن، بدن را به عنوان حامل استعداد نفس حادث بر شمردند علاوه بر این‌که دیدگاه قائل به وحدت و قدم نفس را ناکام از بسیاری از حالات و ویژگی‌های انسانها به شمار آوردند. چالش‌های پیش روی این دیدگاه که مورد ادعای ابن‌سینا و مورد تایید صدرالمتألهین بود، جز با تجدیدنظر در مبانی سینوی و بازسازی مجدد آن مدعیات بر مبنای مبانی جدید ممکن نبود. امری که صدرالمتألهین به آن همت گماشت که در این مقاله مورد تبیین و بازخوانی قرار گرفت. بر این اساس می‌توان مدعی شد که صدرالمتألهین با قطع نظر از این‌که خود بنیان‌گذار نظام حکمت متعالیه است؛ اما در عین حال، می‌تواند به عنوان یکی از شارحان جدی حکمت سینوی قلمداد شود که می‌کوشد در عین دفاع فلسفی از مدعیات ابن‌سینا صرفا شارحی مقلد نبوده و در صورت

لزوم در مبانی، تبیین و یا ادله ابن سینا تجدیدنظر کرده و یا آنها را واکاوی و بازسازی نماید.

### منابع

1. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (1403ق)، الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، جلد: 2 و 3، دفتر نشر الكتاب، قم - ایران
2. \_\_\_\_\_، (1405 ق)، الشفاء (الطبیعیات)، جلد 2، قم، مرعشی حفی
3. \_\_\_\_\_، (1382)، رساله نفس، تصحیح عمید موسی، همدان، دانشگاه بوعلی
4. \_\_\_\_\_، (2007)، احوال النفس، پاریس، دار بیلیون
5. \_\_\_\_\_، (1404 ق)، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر
6. احسن، مجید؛ نوری، میلاد (1397) «بررسی تعارض سینوی در مسئله الحاد عاقل و معقول»، آینه معرفت، شماره 55
7. تفتازانی، مسعود بن عمر، (1412ق)، شرح المقاصد، جلد: 2، الشریف الرضی، قم - ایران
8. زوزی، علی بن عبد الله، (1378ش)، تقریرات البدء و المعاد (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)، جلد: 3، اطلاعات، تهران - ایران
9. سبزواری، ملاحادی، (1369)، شرح منظومه، ج 2، تصحیح حسین زاده آملی، تهران، نشر ناب
10. \_\_\_\_\_، (1360 ش)، تعليقات بر الشواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران
11. سهروردی، شهاب الدین (1372)، مجموعه مصنفات، ج 1، تصحیح: هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
12. شیرازی، قطب الدین (1383)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح مهدی محقق، تهران، الجمن آثار مفاخر فرهنگی
13. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1360ش)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران
14. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (1368) الحکمة الاربعة فی اسفار العقلية الاربعة، ج: 1 و 8، قم، مصطفوی
15. \_\_\_\_\_، (1382) تعليقاته بر الهیات شفاء، تهران، بنیاد حکمت صدرا



## جاویدان خرد، زودآیند ویرایش نشده

16. \_\_\_\_\_ . (1392ش) التعليقة على شرح حكمة الاشراف. ج 2 و 4. تهران. بنياد حكمت صدرا
17. طوسی، نصیرالدین. (1985). تلخیص المحصل. بیروت. دار الاضواء
18. \_\_\_\_\_ . (1383 ش). اجوبة المسائل النصيرية. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی
19. عبودیت، عبدالرسول. (1391ش). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. ج 3. تهران. سمت
20. فخر رازی، محمد بن عمر. (1384 ش). شرح الإشارات و التنبیهاة. ج ۲. تهران. الجمن آثار و مفاخر فرهنگی
21. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی (1425). شوارق الإلهام في شرح جريد الكلام، جلد: ۳. قم. مؤسسة الإمام الصادق
22. مطهری، مرتضی (1376) مجموعه آثار، ج 10. تهران. صدرا
- 23- Themistius (1996) "On Aristotle's On the Soul", Trans. By Robert B. Todd, Ithaca: Cornell University Press, 1996: pp. 103-104

ویرایش نشده