

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال نهم، شماره هفدهم (پاییز و زمستان ۹۶)

بررسی پیامدهای مساله وحی در حکمت سینوی

یاسر سالاری ۱ / محمد نجاتی ۲

چکیده

مطالعه پیشرو در صدد بررسی پیامدهای رویکرد ابن سینا در مساله وحی است. پیامدهایی که اگرچه شیخ در فلسفه خود به صورت صریح به آنها اذعان نکرده؛ اما نوع نگرش وی به مساله وحی و مولفه‌های آن حاکی از استبصار وی بدانهاست. ابن سینا در مساله وحی با توجه به دو قوه حس مشترک و خیال، ادراک و حفظ صورتی شهودی از عوالم غیب و ملکوت را به این دو قوه انتساب می‌دهد که به وضوح هم مستلزم اشتداد وجودی و حرکت جوهری نفوس بوده و هم مجرد قوه خیال و ادراکات مخزون در آن را نتیجه می‌دهد. ابن سینا در تفکر مشرقی، نفس پیامبران را نماد چنین فرایندی می‌داند و معتقد است نفوس ایشان به جهت پالایش و تعالی وجودی فاقد جنبه فعال و مداخله‌گر در فرایند دریافت و انتقال وحی است. از نظر ابن سینا دو قوه حس مشترک و خیال پیامبر به جهت اشتداد وجودی نفوسشان، بر خلاف سایر نفوس بشری می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی و حیانی را نیز بدون هیچ دخل و تصرفی در خویش حفظ نماید و در نتیجه کمترین وجهی برای دخالت و دستکاری قوه متخیله و یا تشبیه و تبدیل معقول به محسوس باقی نخواهد ماند.

واژگان کلیدی: وحی - اشتداد وجودی - خیال - ابن سینا .

۱ - استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان yaser581@yahoo.com

۲ - استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس mnejati1361@yahoo.com

عقل و دین، سال نهم، شماره هفدهم (پاییز و زمستان ۹۶) ►

۱. مقدمه

ابن سینا در تبیین برخی مسائل دینی، واجد رویکردی می‌گردد که سخت می‌شود آن را به رویکردهای فلسفی-ارسطویی منتسب دانست. این تفاوت تا بحدی است که می‌توان بارقه‌های تقرب وی به رویکرد مشرقی را در آن مشاهده نمود. یکی از این مباحث، مساله وحی و تبیین کیفیت آن در تفکر شیخ است. از آن رو که تبیین این مساله پیچیدگی‌های زیادی دارد؛ ابن سینا ترجیح داده است تا با رویکردی نوین به ارائه تبیین در خصوص آن پردازد. نحوه طرح مباحث از جانب وی به گونه‌ای است که صرفنظر از مشرب‌مثنایی و ارسطویی وی، می‌تواند واجد پیامدهای بدیعی در حوزه تفکر فلسفی وی گردد که البته شیخ به صورت صریح به آنها اذعان ننموده است. ابن سینا همسان سایر فلاسفه مسلمان رویکردی معرفت‌شناسانه در مساله وحی دارد که مبتنی بر پالایش نفسانی است، اگر چه ابزار آن هنوز در نظام فلسفی وی تعبیه نشده بود. اهتمام نوشتار حاضر بر آن است برخی پیامدهای عمده رویکرد مشرقی ابن سینا در تبیین مساله وحی را در مواضع مختلف آثارش مورد بررسی قرار دهد.

۲. ابن سینا و مساله وحی

قبل از هر بحث لازم است به صورت اجمالی دیدگاه شیخ در خصوص مولفه‌های نبوت و مساله وحی تبیین گردد. در نگاه کلی از دیدگاه ابن سینا، مولفه‌های درونی و بیرونی مرتبط با مساله وحی نبوی از قرار ذیل است: مولفه بیرونی مرتبط، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف و حیانی را بر پیامبر افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶). مولفه‌های درونی مساله وحی نیز عبارتند از: عقل قدسی اعطایی، که مفاهیم کلی و حیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند (۱) (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۲،

۴۱۶-۴۱۸) قوه متخیله، حس مشترک و خیال که ابن سینا از این مولفه‌ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (همان، ج ۳، ۴۳۶). به نظر می‌رسد از میان مولفه‌های درونی، تنها عقل قدسی امری اکتسابی نبوده و از فیض الهی بر نبی افاضه شده است؛ در نتیجه می‌تواند به عنوان شاخصه نبی اخذ گردد (همو، ۱۳۷۱: ۱۰۷؛ نصر، ۱۳۷۱: ۴۹). ابن سینا ذیل رویکرد مشرقی بر خلاف نگرش مشابیه‌اش، شرط لازم و غیر کافی تحصیل نبوت را در گرو تعالی و اشتداد وجودی نفس و قوای نفسانی نبی می‌داند. (۲) برای مثال وی در کتاب نفس شفا از متخیله شدید در انبیاء سخن می‌گوید که به جهت تعالی کاملاً در خدمت عقل است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۰). و یا اینکه نفس نبی به جهت اشتداد و وصول به مرتبه تجرد تام، شبیه به مبادی عالیه گشته و عناصر عالم طبیعت از آن اطاعت می‌کنند (همان: ۲۷۴) و یا در نمط پایانی اشارات معتقد است که قوه حس مشترک و خیال نبی به واسطه اشتداد وجودی و تعالی از موانع جسمانی، می‌توانند صور و ادراکات جزئی و حیانی را بدون هیچ دخل و تصرفی ادراک و در خود حفظ کنند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۴۳۶). بر این اساس می‌توان گفت: از نظرگاه شیخ، نفوس بشری خاصه نفوس انبیاء به جهت تجرد غیر تامه می‌بایست در ذات خویش اشتداد و استکمال یابند تا در پرتو این اشتداد، نفس ایشان شانیت وصول به مقام نبوت و دریافت و انتقال وحی را بیابد.

نقطه عالی بروز تفکر مشرقی ابن سینا می‌تواند نمط دهم اشارات باشد. شیخ در این نمط با زبان عرفانی، کیفیت اتصال انسان به عالم غیب و ملکوت را بیان داشته است. در سنت تفکر اسلام، از عقل فعال به عنوان فرشته وحی استفاده شده است که مفاهیم بلند و حیانی را به نفس پیامبر افاضه می‌نماید (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۸؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

ابن سینا با استفاده از مولفه‌های قوه حدس و عقل قدسی، دریافت کلیات وحی از

جانب پیامبر را تبیین نمود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۲، ۴۱۶-۴۱۸). برخی بر ابن سینا اشکال کرده‌اند که اگرچه شیخ تبیین شریفی از مفهوم فلسفی نبوت داشته است اما وی با داخل کردن مفهوم حدس در فرایند وحی از ادراک جزئیات آن ناتوان است و سیستم وی، صرفاً مفاهیم کلی وحی را تبیین می‌کند (فخری، ۱۳۸۸: ۱۶۱). در جهت رفع این تقیصه باید گفت اشکال مذکور به جهت غفلت از رویکرد مشرقی شیخ در مساله وحی و جزئیات آن بروز نموده است. ابن سینا با رویکردی متفاوت از مشرب پیشین خویش دو مولفه حس مشترک و قوه خیال را در تبیین جزئیات وحی به کار می‌گیرد. شیخ‌الرئیس برای این دو قوه کارکردی شریف در نظر می‌گیرد. از نظر وی این دو قوه صور شهودی عالم غیب را ادراک و در خود حفظ می‌کنند. (۳) (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۶).

ابن سینا معتقد است قوه حس مشترک و خیال پیامبر به جهت پالایش نفسانی و ریاضت‌های شرعیه در اوج تعالی قرار داشته و بر این اساس، امور جزئی و غیر معقول و حیانی از قبیل آیات و اخباری که سخن از جزئیات امور دارد را بدون کمترین دستکاری و دخالت دریافت و حفظ می‌نماید در حالی که سایر نفوس به جهت نقص، بالطبع نمی‌توانند چنین ادراکاتی را داشته باشند (۴) (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۴۱). مهمترین ویژگی در این خصوص تاکید ابن سینا بر این مساله است که دو مولفه مربوط به ادراک جزئیات وحی (حس مشترک و خیال) اکتسابی بوده و در واقع حاصل پالایش نفسانی نبی می‌باشد.

۳. پیامدهای رویکرد مشرقی (۵) شیخ در مساله وحی

پس از ارائه مختصری در باره ساختار کلی وحی شناسی ابن سینا خاصه در نمط پایانی اشارات اکنون در این موضع به صورت تفصیلی پیامدهای محتمل چنین

رویکردی تقدیم خواهد شد.

۳-۱. نفی فاعلیت نبی در فرایند وحی

بدون شک ابن سینا، فارابی (۶) یا خواجه در حوزه وحی شناسی معتقد به قابلیت صرف پیامبر در فرایند وحی هستند. اما ظاهراً مبانی فکری ایشان و نوع تبیینی که از این مسأله ارائه می‌دهند؛ می‌تواند در بحث جزئیات وحی و یا صورت وحی مشکل ساز شود؛ به گونه‌ای که برخی وحی پژوهان معاصر مدعای همفکری و همراهی این بزرگان را با دیدگاه خویش در خصوص نقش فاعلی پیامبر در فرایند وحی داشته باشند. این مدعا از آنجا طرح و قوت می‌گیرد که برخی اندیشمندان معاصر در تبیینی که از مقوله نزول وحی ارائه می‌کنند؛ فلاسفه مسلمان از فارابی گرفته تا ابن سینا و سایرین را هم رای خویش پنداشته‌اند (۷). برای مثال دکتر سروش، ذیل بحث وحی و تجربه نبوی، ادعا می‌کند که نظریه تجربه نبوی مورد اذعان خیل عظیمی از فلاسفه مسلمان از فارابی گرفته تا ابن سینا و خواجه نصیر و ملاصدرا بوده است (سروش، ۱۳۹۰، ۲-۴). طرح این مدعا از آن جهت است که در بحث محسوسات و جزئیات وحی، ظاهراً شیخ به تبعیت از فارابی معتقد است انبیاء به جهت برخوردار بودن از قوه متخیله قوی و تعالی نفوسشان می‌توانند معقولات و حیانی را که به واسطه قوه شریف قدسی دریافت نموده‌اند؛ به محسوس تبدیل نمایند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲). از نظر وی قوه متخیله در انبیاء همچون ابزاری است که معانی معقول و کلی و حیانی را به محسوسات و جزئیات تبدیل می‌نماید (همو، ۱۳۱۲: ۱۳). شیخ‌الرئیس در این نوع نگرش وحی را کلام خداوند می‌داند که به وسیله نفس قدسی نبی از عقل فعال دریافت می‌شود. و به جهت اینکه محسوس بودن و جزئیات کلام برای مجردات و جواهر شریف جایز نیست؛ بر این اساس پیامبر با اجازه باری تعالی، کلیات معقول و شریف

و حیانی را با قوه متخیله خویش برای انسان‌های غالباً محصور در امور حسی به صورت محسوس و جزئی در می‌آورد (همان: ۵۳).

مسأله دیگری که اعتقاد ابن‌سینا در خصوص نقش فاعلی نبی در فرایند دریافت جزئیات وحی را تقویت می‌نماید؛ فقدان اعتقاد به عالم خیال منفصل در قوس نزول است. عالمی که بر وجهی متعالی از مادیت در بردارنده مفاهیم جزئی و حیانی بوده و تصریح به آن رافع دخالت و دستکاری متخیله خواهد بود. نکته مهم در باره دیدگاه ابن‌سینا این است که وی به هیچ‌وجه منکر وجود چنین عالمی نیست. در واقع بحث ماهوی و وجودی عالم خیال منفصل در تفکر سینوی و اسلاف و اخلاف وی هنوز مطرح نشده بود. بالطبع شیخ نیز در فلسفه خود در خصوص وجود یا عدم وجود چنین عالمی صراحتی ندارد. اما واکاوی حوزه تفکر مشرقی ابن‌سینا حاکی از وجود دغدغه جدی وی در قبال چنین موضعی است؛ هرچند به انکشاف نمی‌انجامد.

اما باید دانست رویکرد نهایی ابن‌سینا در تبیین کیفیت دریافت جزئیات وحی با آنچه در بالا عنوان شد کاملاً متفاوت است. شیخ در نگرش نوین خویش بر خلاف فارابی از قوه متخیله و کارکرد آن در تبدیل معقولات به محسوسات و حیانی صرف‌نظر می‌کند. وی در نطف پایانی کتاب الاشارات و التنبیها، هنگامی که در خصوص بحث‌های معرفتی دو قوه حس مشترک و خیال بحث می‌کند؛ بر خلاف رویکرد مشایی‌اش، نوعی از ادراک و شهود را به این دو قوه انتساب می‌دهد که تبیین آن بر اساس نظریه تجرید، صعب می‌نماید. توضیح اینکه شیخ در این موضع، ادراک و شهود جزئیاتی از عوالم غیب و ملکوت را ذیل کارکرد متعالی این دو قوه مطرح می‌نماید. ابن‌سینا با طرح مسأله اشتداد وجودی نفس و قوای آن، معتقد است: نفس و قوای آن به واسطه ازاله شواعل و موانع حسی و خیالی و عقلی تقویت و تشدید شده؛ به عالم غیب و ملکوت دسترسی می‌یابد و به ناگاه حس مشترک و خیال، صور و شهوداتی را اکتساب

می‌نمایند که انسان در حال عادی قادر بر شهود آنها نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۴۱). در این مقدمه دو مساله غریب در تفکر ابن سینا مطرح می‌شود. اول اینکه شیخ بر خلاف مشی خود از صور و موجوداتی بحث می‌کند که بی واسطه مُدرک حس مشترک و خیال شده و در عین جزئیت و فقدان تقشیر و تجرید معرفتی، مجرد و متعالی از ماده و جسمانیت هستند. مساله دیگر این است که این صور به جهت جزئیت نمی‌توانند در عالم کلیات عقلانی یا جبروت وجود داشته باشند و از طرف دیگر به جهت تجرد از ماده و جسمانیت نیز متعالی از عالم محسوس و ناسوت خواهند بود. بر این اساس این صور می‌بایست در عالمی بین محسوس و معقول، با وجود خاصشان وجود یافته باشند که البته ظاهراً در مبانی شیخ تصریحی در باب آن وجود ندارد.

تبیین جزئیات و حیانی و نفی فاعلیت پیامبر

شیخ با تسری بحث در فرایند دریافت وحی پیامبر معتقد است شهود حاصل از اشتداد نفس بر دو وجه محتمل است: گاهی این استکمال و صعود، گذرا و موقتی بوده مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌گردد زیرا انسان در این دو حالت می‌تواند از شواغل و موانع مذکور رهایی یابد (همان: ۴۳۸). اما نوع دوم این استکمال که در انبیاء الهی رصد می‌شود نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس بوده و این استکمال به جهت طرد دائمی این شواغل به دست آمده است و بر این اساس قوه حس مشترک و خیال پیامبر قادر می‌گردد شهودی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌نمایند (همان: ۴۴۱).

ابن سینا بر این اساس از قوه حس مشترک و خیال در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۶). از نظر وی دو قوه حس مشترک و خیال پیامبر به جهت اشتداد وجودی نفوس ایشان در عین حال که مخزن صور مدرکه حسی حواس ظاهری و صور ترکیبی یا تفصیل قوه متصرفه است، بر خلاف سایر نفوس

بشری می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی و حیانی را نیز بدون هیچ دخل و تصرفی در خویش حفظ و به عموم ارائه دهد (همو، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۶-۴۳۷) شریفترین کارکردی که شیخ برای حس مشترک و قوه خیال در نظر می‌گیرد، ادراک و مشاهده صور شهودی از عالم غیب و فرادست است که به واسطه معرفت شهودی و حضوری حس مشترک دریافت و در خزانه شریف خیال حفظ می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۶).

برخلاف رویکرد پیشین که مبتنی بر کارکرد قوه متخیله در تبدیل مفاهیم کلی عقلانی و حیانی به محسوسات و جزئیات بود و همین مساله دستاویز دکتر سروش در ادعای هفکری و همراهی شده بود؛ بر اساس کارکرد نوین دو قوه حس مشترک و خیال در شهود مفاهیم جزئی و محسوس و حیانی، می‌توان به ارائه تبیین شایسته در خصوص آیات و اخباری که سخن از جزئیات عالم معقول و بهشت و دوزخ و فرشتگان و مانند آن دارد؛ پرداخت و یا در باب سخن پیامبر مبنی بر رویت جبرئیل و جهی معقول‌تر و برهانی‌تر را پیشنهاد نمود. آخر سخن اینکه از نظر ابن سینا قوه حس مشترک نبی، به جهت نیل به اشد اشتداد و انفعال محض، مفاهیم جزئی وحی را بدون کمترین ابهام دریافت و در در خزانه شریف خیال حفظ می‌کند و در نتیجه کمترین جهی برای دخالت و دستکاری قوه متخیله و یا تشبیه و تبدیل معقول به محسوس باقی نخواهد ماند (همان: ۴۳۶-۴۴۱).

۲-۳. استبصار شیخ به حرکت جوهری نفوس

واکاوی رویکرد شیخ در باب حرکت و مباحث پیرامون آن نشان می‌دهد به جهت فقدان مبنای اصالت وجود، در سیستم فلسفی ابن سینا، در باب حرکت گونه‌ای از تعارض و تناقض نمایی وجود دارد. این تعارض در برخی مواضع به شک و حیرت

وی در نفی حرکت جوهری منجر شده است. حتی شیخ در برخی مواضع به صورت ضمنی یا بعضاً صریح به صحت وجودی فرایند حرکت جوهری اذعان نموده است. در سنت فلسفه اسلامی تغییر و تحول یا به صورت تدریجی است که حرکت خوانده می‌شود و یا به صورت آنی و دفعی که کون و فساد نام دارد. فلاسفه مسلمان قبل از صدرا تغییر در اعراض را تدریجی و از نوع حرکت دانسته و تغییر در جواهر را دفعی و خارج از مقوله حرکت لحاظ کرده‌اند (اکبریان، ۱۳۷۹: ۱۶). ابن سینا وقوع حرکت در جوهر موجودات را امری ناممکن می‌داند زیرا تحقق تغییر در جوهر مستلزم انعدام هویت موجودات خواهد بود که امری نامعقول است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۳). ملاصدرا بر اساس مبنای اصالت وجود و اعتباریت و انتزاعیت ماهیت امر ثابت در فرایند حرکت اشتدادی موجودات را نه در جوهر موجودات بلکه در حقیقت وجود می‌داند که به جهت شاخصه وحدت جمعیه در تمام مراتب و درجات وجودی محفوظ است و در هر مرتبه عین هویت شخصی هر موجود بوده که در مراتب وجودی اشتداد می‌یابد (۸) (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

در این قسمت از مقاله حاضر به واسطه واکاوی حوزه وحی‌شناسی ابن سینا در برخی آثارش مخصوصاً در نمط پایانی کتاب الاشارات و التنبیها، به تبیین استبصار شیخ به نظریه حرکت جوهری پرداخته می‌شود.

۱- ابن سینا بر خلاف رویکرد مشایی، در نمط دهم اشارات و در ذیل دو قوه باطنی حس مشترک و قوه خیال، ادراک و شهود جزئیات عوالم غیب و ملکوت را به این دو قوه انتساب می‌دهد. همچنان که در بحث پیشین اشاره شد وی تحصیل ادراکات شهودی جزئی را مشروط به حرکت اشتدادی نفس و برخی از قوای آن می‌داند. بدین بیان که: نفس و قوای آن به واسطه ازاله شواعل و موانع حسی و خیالی و عقلی تقویت و تشدید شده؛ به عالم غیب و ملکوت دسترسی می‌یابد و به ناگاه حس

مشترک و خیال، صور و شهوداتی را اکتساب می‌نمایند که انسان در حال عادی قادر بر شهود آنها نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۴۱).

۲- ابن سینا در حوزه فلسفه نبوی خویش و در تبیین مساله جزئیات وحی، به مجرد غیر تامه نفوس بشری و حرکت اشتدادی آن معتقد شده است.

شیخ از قوه حس مشترک و خیال در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۶). وی از میان مولفه‌های معرفتی نبوت، تنها عقل قدسی پیامبر را امری اعطایی از فیض الهی لحاظ می‌کند (همو، ۱۳۷۱: ۱۰۷؛ نصر، ۱۳۷۱: ۴۹). اما تعالی مولفه مربوط به ادراک جزئیات وحی یعنی حس مشترک و قوه خیال، اکتسابی و همگانی بوده و در واقع حاصل ارتقای نفسانی است. از نظر ابن سینا حس مشترک و قوه خیال انبیاء به جهت اشتداد وجودی نفوس ایشان در عین حال که مخزن صور مدرکه حسی حواس ظاهری و صور ترکیبی یا تفصیل قوه متصرفه است بر خلاف سایر نفوس ناقص می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی و حیانی را نیز بدون هیچ دخل و تصرفی در خویش حفظ کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۶-۴۳۷).

مواضع ذیل در نمط پایانی اشارات نیز موید مدعای فوق است:

۳- «نفس هر قدر قوی تر و دارای کمال بیشتری باشد از جذب کننده‌ها کمتر منفعل می‌شود و در این حالت هر دو طرف (مثلا طرف شهوت و غضب یا طرف حواس ظاهر و باطن) را شدیداً ضبط می‌کند و نگه می‌دارد و هر قدر ضعیف تر باشد بیشتر منفعل می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۳۹). این بیان به روشنی به اذعان شیخ بر حرکت اشتدادی نفس و قوای آن دلالت می‌کند. از این منظر ابن سینا به صورت صریح دخالت نفس در ادراکات شهودی و غیر حصولی را می‌پذیرد. از این منظر هر اندازه شدت وجودی نفس بیشتر گردد و نفس از کمال وجودی بالاتری برخوردار گردد به همان نسبت انفعال و تاثرش از عوامل مخلّ کاهش خواهد یافت.

۴- «وقتی که جوهر نفس قوی بوده و به جوانب مختلفی که کشیده می‌شود انعطاف پذیر باشد بعید نیست که این آگاهی از غیب در حالت بیداری هم برای او حاصل گردد و بسا که اثر و نقش مذکور به یاد و ذاکره بنشیند و در آنجا بماند...» (همان: ۴۴۱). این بیان نیز می‌تواند شاهدهی بر مطلب فوق الذکر باشد. بدون شک محاکیبات خارجی مادی و مجرد، ظهوری یکسان بر نفوس مختلف دارند؛ اما شیخ معتقد است قوه متخیله گاهی در فرایند شهود و ادراکات دخالت نموده و از ارتسام واضح صور در حس مشترک جلوگیری می‌کند. از سوی دیگر از نظر وی که این دخالت و دستکاری متخیله را می‌توان به واسطه اشتداد نفس کم رنگ نمود و در نهایت آن را از بین برد.

۵- «نقش و اثر روحانی که در خواب و بیداری برای نفس حاصل می‌شود، گاهی ضعیف است و خیال و ذاکره را حرکت نمی‌دهد و اثری از آن در آنها باقی نمی‌ماند و گاهی این نقش و اثر قوی است و خیال را به حرکت در می‌آورد اما خیال در انتقال آن درنگ می‌کند و به آن تصریح ندارد، در این وضعیت، ذاکره آن را ضبط نمی‌کند و فقط انتقال تخیلات و حکایت‌های آن را ضبط می‌کند و گاه اثر و نقش روحانی سانح در نفس، بسیار قوی است و یا در آن حال که آن نقش در نفس پدید می‌آید خود نفس آرام و استوار می‌باشد، در این حالت، آن اثر و نقش، در خیال به گونه‌ای بسیار روشن مرتسم می‌شود» (همان: ۴۴۳). این مطلب نیز ظاهراً اذعان شیخ بر تفاوت و دستکاری نفوس را در برخی ادراکات متعالی اثبات می‌نماید شیخ برای ارتسام ضعیف صور در خزانه خیال، وجود مانعی را لحاظ می‌کند و این مانع در واقع همان عدم انفعال ذهن به جهت نقص وجودی است.

به هر روی موارد مذکور موید اذعان شیخ به امکان اشتداد جوهری نفس است که به صورت روشن با دیگر مبانی فلسفی وی ناسازگار می‌نماید. اما همان سان که گفته شد به جهت اینکه تبیین نهایی نظریه حرکت جوهری مستقل از مبنای اصالت وجود و

وحدت جمعیه آن نیست؛ لذا به نظر می‌رسد اذعان شیخ به اشتداد جوهری نفس را نمی‌توان به صورت دقیق به نظریه حرکت جوهری صدرایی منطبق نمود. بر این اساس شایسته است چنین موضعی به عنوان مویدات استبصار ابن سینا به نظریه حرکت جوهری و نخستین بارقه‌های این نظریه در سنت فلسفه اسلامی در نظر گرفته شوند (۹).

۳-۳. تجرد قوه خیال در حکمت سینوی

ابن سینا در کتاب نفس شفا با ارائه بینه و دلیل، به اثبات مادیت خیال و ادراکات مخزون در آن پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹). اما بیان وی در کتاب «المباحثات» قرین گونه‌ای تردید و دودلی در مادی خواندن خیال و متمایل به تجرد آن می‌گردد. شاید به همین علت است که ملاصدرا و برخی از متأخرین پس از وی بر این باورند که شیخ متمایل به تجرد خیال و ادراکات خیالی بوده است و آنچه در باب مادیت آن بیان کرده؛ در جهت مماشات با قوم بوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸، ۲۲۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۱).

غایت این بخش از مطالعه، در حقیقت تبیین تجرد قوه خیال از منظر حکمت سینوی ذیل بحث‌های وحی شناختی ابن سینا است. تحصیل این غایت مستلزم واکاوی ادراکات خیالی از منظر وی است. بحث شیخ در باب کیفیت حصول صور خیالی در ذهن دارای چند جنبه مختلف است. از جنبه اول ادراکات خیالی صوری هستند که از عالم محسوس خارجی به واسطه حواس ظاهری اخذ، توسط حس مشترک ادراک شده و در خزانه خیال حفظ می‌شوند این صور مشروط بر جزئیت و وجدان بعد هیات مادی هستند. از نظر شیخ، گاهی ادراکات خیالی می‌تواند ناشی از تصرفات قوه متصرفه در صور و ادراکات باشد. این گونه ادراکات در صقع خود نفس قرار داشته و

تعالی بیشتری نسبت به ادراکات خیالی قسم اول دارند. اما با این وجود نمی‌توانند به مجرد ائصاف یابند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۲، ۳۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۶۰؛ رازی، ۱۴۲۹: ج ۲، ۴۲۷). آنچه بر مجرد قوه خیال و ادراکات آن در حکمت سینوی دلالت تام دارد بحث وی از گونه سوم صور خیالی می‌باشد. از این منظر، قوه خیال در حکمت سینوی به عنوان قوه‌ای مطرح می‌شود که صوری را که حس مشترک از عالم غیب و ملکوت از طریق مشاهده و حضور ادراک کرده را در خود نگاه می‌دارد. ابن‌سینا معتقد است حس مشترک به هنگام ازاله موانع و مشاغل حسی و ظاهری می‌تواند به قدر ظرفیت خویش از عالم قدس و ملکوت واجد ادراکاتی جزئی گردد و این ادراکات را در خزانه خویش، یعنی خیال ذخیره سازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۴۰).

از نظر ابن‌سینا مهمترین کارکرد قوه خیال، حفظ ادراکات شریفه ای است که حس مشترک از عالم قدس به وقت ذهول مشاغل از آن تحصیل کرده است. طبیعی است وجدان چنین نگرشی در حوزه معرفت شناسی قوه خیال، مستلزم تجرد و تعالی آن از ماده خواهد بود. موضع دیگری که می‌تواند بر اذعان شیخ بر تجرد خیال صحه بگذارد رویکرد وی در مساله نبوت و دریافت وحی است. آنچه در این باب از فلسفه نبوی شیخ مطمع نظر این نوشتار می‌باشد نقشی است که ابن‌سینا برای قوه خیال در تبیین جزئیات وحی نبوی لحاظ کرده است. محتمل است شریفترین کارکردی که شیخ برای حس مشترک و قوه خیال در نظر گرفته؛ مشاهده صور شهودی و حیانی از عالم قدس و ملکوت و حفظ آن در گنجینه متعالی یعنی خیال باشد. در حوزه وحی شناسی حکمت سینوی، قوه خیال به عنوان قوه ای لحاظ می‌شود که همزمان می‌تواند مخزن صور مدرکه حسی، صور ترکیبی یا تفصیلی قوه متخیله و صور و ادراکات جزئی و حیانی باشد. با این تفاوت که، ادراکات شریفی که انبیاء به واسطه مشاهده عوالم

فرامادی در قوه خیال تحصیل می‌کنند می‌تواند ناشی از تکامل نفس و قوای آن در مرتبه مستفاد باشد و سایر نفوس به جهت نقص و فقدان چنین استکمالی، نمی‌توانند چنین ادراکاتی را داشته باشند یا به این وضوح و تطابق در ادراکات دست یابند. ادراکاتی که به واسطه فقدان نقص وجودی از اتم مطابقت با محاکی خارجی خود برخوردار باشند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۴۱). محتمل است وجدان چنین کارکرد شریفی برای قوه خیال صرفنظر از سایر کارکردهای منتسب به آن، مستلزم اعتقاد شیخ به مجرد این قوه باشد.

۴. نتیجه‌گیری

وحی‌شناسی ابن‌سینا دارای مواضعی است که بعضاً با مبانی فکری و فلسفی وی سازگاری ندارد. از جمله این مواضع بحث وی در باب وحی و کیفیت تبیین جزئیات آن است. در مقاله حاضر به واسطه واکاوی رویکرد شیخ در قبال وحی و مولفه‌های آن، مخصوصاً نگرش وی در نمط پایانی اشارات ذیل کارکردهای دو قوه حس مشترک و خیال، به بررسی برخی پیامدهای نوین این رویکرد پرداخته شده است. ابن‌سینا در نمط پایانی اشارات، ادراک و حفظ صوری از عوالم فرادست غیب و ملکوت را به این دو قوه انتساب می‌دهد که لازمه آن اذعان به امکان اشتداد وجودی و جوهری نفس می‌باشد. همچنین چنین مبنایی مستلزم فرامادی دانستن قوه خیال و ادراکات مخزون در آن است.

از این منظر شیخ معتقد است حس مشترک و خیال پیامبر به واسطه اشتداد وجودی بر خلاف سایر نفوس بشری می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی و حیانی را بدون هیچ دخل و تصرفی دریافت و حفظ نماید و بنابر این نه نیازی به دخالت قوه متخیله خواهد بود و نه نیازی به تشبیه و تبدیل کلیات و حیانی به جزئیات.

پی‌نوشت

(۱) در سنت فلسفه اسلامی فارابی اولین فیلسوفی است که در صدد ارائه تبیین فلسفی برای وحی برآمده است (فاخوری، ۱۳۷۷: ۴۴۵). با این وجود وحی شناسی ابن سینا دو وجه تمایز و تعالی در مقایسه با وحی از دیدگاه فارابی دارد. اول اینکه فارابی در بحث کلیات وحی و ذیل تقسیمات عقل، عقل مستفاد پیامبر را به عنوان ماده ای می‌داند که عقل فعال صورت آن بوده و در سایه این اتحاد، عقل فعال معقولات و حیانی را به پیامبر افاضه می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۸). اما ابن سینا در این مساله با نفی اتحاد عقل فعال و عقل مستفاد نبی و طرح مفهوم القاء معتقد است نبی به واسطه قوه حدس شریف یا همان عقل قدسی که درجه اعلاء و اختصاصی نبوت است معقولات و حیانی را بی هیچ تعلیم بشری و یا تفکر و استنتاجی دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۲، ۴۱۶-۴۱۸). وجه دوم و مهمتر اینکه فارابی در بحث جزئیات و محسوسات و حیانی از قوه متخیله استمداد می‌جوید و معتقد است متخیله انبیاء به جهت قوت و شدتی که دارد؛ ذوات عقلانی ای را که به وسیله عقل مستفاد ادراک شده؛ به صورت انسانی در احسن و اتم کمالات ادراک کرده و معانی ادراک شده توسط نبی را به محسوسات و جزئیات تبدیل و در اختیار قوای حسی قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۱۰). اما ابن سینا با فهم کاستی‌های این دیدگاه در تبیین جزئیات و محسوسات و حیانی، با ارائه تقسیمی نوین و جامع از قوای باطنی نفس، این نقش را به گونه ای کاملاً متفاوت به دو قوه حس مشترک و خیال نبی محول می‌کند که بحث تفصیلی آن در ادامه مقاله تقدیم خواهد شد.

(۲) این در حالی است که ابن سینا به شدت منکر پویایی وجودی و حرکت استکمالی نفس است. در سنت فلسفه اسلامی، تغییر تدریجی از نوع حرکت و تغییر آئی از نوع کون و فساد خوانده شده و در نتیجه تغییر اعراض را تدریجی و تغییر ذوات و جواهر را آئی و خارج از حرکت لحاظ می‌کردند. شیخ معتقد است: حرکت و تحول در جوهر يك شيء امری نامعقول و امکان ناپذیر است.

عقل و دین، سال نهم، شماره هفدهم (پاییز و زمستان ۹۶) ►

از نظر وی چیزی که موهم حرکت ممتد جوهری است؛ در واقع فاقد امتداد، بلکه امری منقطع و
 پر از فواصل است که در تحت تصرف نیرویی خارج از قلمرو طبیعت قرار دارد. ابن سینا با وضع
 تفاوت بین فاعل طبیعی و الهی، صور جوهری را معلول فاعل الهی لحاظ می‌کند. رک: ابن
 سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: اکبری، ۱۳۷۹، ص ۱۶

(۳) به لحاظ تاریخی کاربرد دو واژه حس مشترک و خیال در بین فلاسفه مسلمان و غیر مسلمان به
 صورت اشتراک لفظی بوده است. ظاهراً ارسطو اولین فیلسوفی است که فنتاسیا یا بنطاسیا را در
 معنای قوه خیال به کار برد (ارسطو، ۱۳۷۵: ۱۵۷). در حوزه فلسفه اسلامی ابن سینا اولین
 فیلسوفی است که حس مشترک و خیال را در معنای امروزی آن در حوزه علم النفس به کار
 برده است. این مدعا بدان جهت است که در نفس شناسی فارابی سخن خاصی در خصوص حس
 مشترک، خیال و سایر قوای باطنی نفس وجود ندارد. در واقع وی تمامی حواس باطنی نفس را
 به متخیله احاله نموده است (فارابی، ۱۴۰۹: ۱۶۲). البته فارابی قائل به قوه رئیسه ای برای
 حواس ظاهریست که محل اجتماع همه مدرکات حسی است و حواس همچون جاسوسان و
 خیرآوران او عمل می‌کنند که ظاهراً اشاره به حس مشترک دارد اما فارابی فنتاسیا را نه برای
 حس مشترک یا خیال و نه برای امری دیگر استفاده نکرده است (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵۳). ابن سینا
 اولین فیلسوفی است که حس مشترک را به عنوان محل عودت فراورده های حسی در نظر می
 گیرد. شیخ سه نوع کارکرد برای این دو قوه لحاظ کرده است. از نظر وی قوه حس مشترک،
 صور حسی ترکیبی، صور جعلی و غیر مطابق با واقع و نهایتاً صور شهودی جزئی مجرد از ماده
 را ادراک و در خزانه خیال ثبت و ضبط می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۷-۲۲۸؛ ۱۳۸۳، ج ۳:
 ۴۳۶).

(۴) اما ملاصدرا در جهت تبیین کیفیت دریافت جزئیات وحی به مفهوم سازی عالم خیال منفصل
 دست می‌زند. صدرا با این مفهوم سازی در صدد است که تبیین قابل قبولی از کیفیت نزول
 فرشته وحی بر نبی ارائه دهد. توضیح مطلب اینکه صدرالمتألهین علاوه بر عوالم سه گانه حس،

خیال و عقل، انسان را واجد سه قوه حسی، خیالی و عقلی می‌داند که هر یک از این قوا متناظر عالم خاص خویش است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۹). ملاصدرا ذیل نظریه وحدت عاقل و معقول، حقیقت ادراک را عبارت از یگانگی صورت مدرک با مدرک می‌داند. از نظر وی در فرایند وحی، نیروی عقل نبی با صور عقلی عالم عقل و نیروی خیال وی با صور خیالی عالم خیال منفصل متحد می‌شوند اما این بدان معنا نیست که دریافت نبی از عالم عقل با دریافت وی از عالم خیال دارای اختلاف باشد؛ بلکه در حقیقت به جهت تطابق عوالم، آنچه نبی از عالم عقل دریافت نموده مطابق و مصادق دریافت وی از عالم خیال است. بر این اساس نبی کلام الهی و وحی الهی را به صورت کلی به توسط قوه عقل قدسی دریافت می‌کند و به وسیله قوه خیال آنچه که در عالم عقل دیده را به صورت جزئی و تفصیلی دریافت می‌کند و همچنین فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده کرده و حقایق و حیانی را با حواس ظاهری استماع می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۶۰).

(۵) منظور از رویکرد مشرقی در این نوشتار رویکرد متفاوتی است که شیخ در برخی مواضع و آثار خویش به مسائل فلسفی دارد و در حقیقت دغدغه‌های خویش در مسائل فلسفی را بر اساس مبانی خاص خویش مورد بررسی و تبیین قرار داده است. رک: کرین، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹. برای اطلاع بیشتر در باب شاخصه‌های حکمت مشرقی این سینا رک: نبوی، ۱۳۸۹: ۸-۹.

(۶) برای اطلاع بیشتر در این مورد رک. به: فارابی، ۱۳: ۱۱۵: ۷۹.

(۷) البته چنین رویکردی که نوعی انتحال علمی محسوب می‌شود امری متداول بین ایشان است. برای مثال دکتر سروش در مقالات (محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه) اتهام هم‌رایی ملاصدرا، مولوی و ابن عربی را با نظریه خویش مطرح می‌کند و یا مجتهد شبستری در مقالات (تثوری قرائت نبوی از جهان) این مدعا را تکرار نموده است. رک: سروش، مقالات محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه، ۱ و ۲؛ محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۹.

(۸) ملاصدرا بنابر مشرب جمهور، ملاک اشتداد پذیری را مادیت و جسمانیت دانسته و حرکت را در

عقل و دین، سال نهم، شماره هفدهم (پاییز و زمستان ۹۶) ►

موجودات مادی محصور می‌کند. از نظر ایشان مجردات به جهت تعالی از ماده و جسمانیت فاقد اشتداد می‌باشند. اما صدرا در رویکرد خاص خویش، بر اساس مبانی هستی‌شناختی اش در مساله اصالت وجود، ملاک وجدان حرکت را همانند سایر لوازم و مولفه‌ها امری وجودی می‌داند. از نظر وی به جهت اینکه مولفه‌هایی مانند موضوع، ماده، صورت و امر متحرک در مقوله اشتداد از سنخ حقیقت وجود هستند در نتیجه ملاک حرکت نیز نمی‌بایست مقوله ای ذهنی و یا محصول خلاقیت نفس باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۹، ج ۱: ۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶۳).

ملاصدرا در رویکرد نهایی اش شاخصه اشتداد پذیری موجودات را به مساله امکان فقری بازگشت می‌دهد. از نظر وی ملاک حقیقی حرکت در موجودات متصف به امکان فقری، تشکیک پذیری است. ملاصدرا تشکیک در وجود را بهترین ملاک برای وجدان یا فقدان شاخصه اشتداد در موجودات لحاظ می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۲۹، ج ۱: ۶۹). صدرالمتألهین به واسطه اعتقاد بر تشکیک در ظهور، مانع حرکت در موجودات را سلب تحصیلی حد و نقص از وجود می‌داند. از دیدگاه وی اگر موجود فرای تشکیک و مراتب وجودی باشد؛ فاقد شاخصه اشتداد پذیری خواهد بود (همان). علامه طباطبائی در تکمله رویکرد ملاصدرا، با اعتقاد بر تشکیک در وجود، مانع حرکت موجودات را ایجاب عدولی نقص و حد از وجود دانسته‌اند. از نظر علامه واجب تعالی به جهت اینکه در اعلی مراتب تشکیک قرار گرفته است در نتیجه فاقد اشتداد خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۱؛ ملاصدرا، ۱۴۲۹ (حاشیه علامه)، ج ۱: ۶۹). بر این اساس حرکت و اشتداد در هر موجود تشکیک پذیر اعم از مادیات و مجردات تسری یافته و فقط ذات خداوند است که به جهت تعالی از هرگونه تشکیک مبرای از حرکت و اشتداد خواهد بود. جهت اطلاع بیشتر در این باره رک: نجاتی و سعیدی مهر، ۱۳۹۳: ۲۳-۳۵.

(۹) برخی معاصرین گرانقدر استنبصار شیخ به نظریه حرکت جوهری را طرح و مورد مذاقه قرار داده‌اند. برای اطلاع بیشتر رک: بهشتی، ۱۳۸۲: ۹-۳۱.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶ش). الالهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۵ش). النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۳۸۳ش). الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۴. _____ (۱۳۷۳ش). عیون الحکمه، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق.
۵. _____ (۱۳۷۱ش). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۶. _____ (۱۳۶۳ش). المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۷. _____ (۱۴۰۵). منطق المشرقیین، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
۸. _____ (۱۴۰۴ق، الف). التعليقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۹. _____ (۱۴۰۴ق، ب). الشفاء الطبیعیات، ارجاع و مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۰. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل، بیجا، انتشارات بیدار.
۱۱. ارسطو. (۱۳۶۹). درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. داودی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۲. اکبریان، رضا. (۱۳۷۹). «حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن»، خردنامه صدرا، شماره ۱۹، صص ۱۵-۲۸.
۱۳. بهشتی احمد. (۱۳۸۲). «همراه با استاد در جستجوی نخستین جرقه‌های حرکت جوهری»، عقل و دین، سال نهم، شماره هفدهم (پاییز و زمستان ۹۶) ►

- مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۴، صص ۹-۳۱.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء.
۱۵. - حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶ش). دروس شرح اشارات و تنبیهات، به اهتمام صادق حسن زاده، قم، مطبوعات دینی.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). شرح العیون فی شرح العیون، قم، بوستان کتاب.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۹). المباحث المشرقیه فی العلم الهیات و طبیعیات، قم، ذوی القربی.
۱۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.
۱۹. _____، عبدالکریم، ۱۳۸۶ «مصاحبه با هوبینگ»، رادیو هلند، به آدرس اینترنتی www.farsnews.Com.
۲۰. _____؛ مقالات محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه (۲ و ۱)، به آدرس اینترنتی www.rahesabz.net/story/71738
۲۱. فاخوری، حنا؛ الجر، خلیل (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمدآیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۲. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. _____ (۱۳۸۱). فصوص الحکمه، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. _____ (۱۴۰۹). المنطقیات، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه العظمی المرعشی النجفی.
۲۵. فخری، ماجد. (۱۳۸۸). سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی هیات مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۶. - کربن، هانری. (۱۳۸۷ش). ابن سینا و تمثیل‌های عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران،

سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۷. _____ (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر.

۲۸. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۹). قرائت نبوی از جهان، ترجمه فرشاد نوروزی، بی جا (فرمت

پی دی اف).

۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، قم، انتشارات بوستان کتاب.

۳۰. _____ (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدرا.

۳۱. _____ (۱۴۲۹). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، طلیعه النور.

۳۲. نبوی، لطف الله. (۱۳۸۹). «منطق سینوی، ابداعات و نوآوری ها»، فصلنامه حکمت سینوی

(مشکوه النور)، سال ۱۴، شماره ۴۳، صص ۲۴-۵.

۳۳. نجاتی، محمد، سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۳). «بازخوانی حرکت جوهری ملاصدرا و برخی لوازم

و پیامدهای دین شناختی آن»، فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، سال ۱۵، شماره ۳،

صص ۲۳-۳۵.

۳۴. نصر، حسین. (۱۳۷۱ش). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، کتاب های جیبی.

۳۵. _____، معراج نامه، تصحیح بهمن کریمی، رشت، عروه الوثقی، ۱۳۱۲.

۳۶. _____، انسانی بودن قرآن، تاریخ بازیابی www.dr.soroush.com/90/1/27.

