

مقایسه کیفیت استکمال نفس انسان از منظر ملاصدرا و ابن عربی

مهدی دهباشی^۱ / پیمانۀ زمانی^۲

چکیده

استکمال نفس از دیدگاه فلسفه و عرفان امری پذیرفته شده است. آنچه در این میان بحث برانگیز است چگونگی استکمال نفس و بررسی عوامل دخیل در این روند می باشد. ملاصدرا، عوامل دستیابی به کمال را دو عامل شدت وجود و قوت مدرکات می داند. از حیث وجودی، نفس، مراتب نفس نباتی، حیوانی و در نهایت نفس انسانی را پشت سر می نهد و از حیث مدرکات نیز بر سه قسم انسان طبیعی، نفسی و عقلانی موجودیت می یابد. به این ترتیب کمال نهایی انسان از منظر وی مبدل شدن نفس به جهانی عقلی در سایه سار اتحاد با عقل فعال می باشد. ابن عربی نیل به کمال را در گرو تزکیه و تهذیب نفس و پیمودن مراحل مختلف سیر و سلوک مبتنی بر علمی حقیقی می داند؛ به نحوی که سالک در اثر ازاله قیود و رفع حجب ظلمانی در مسیر قرب حق در مراتب قوس صعود رفعت وجودی می یابد. معرفتی که ابن عربی منظور نظر دارد، علمی کشفی است که با استمداد از نیروی عشق، در نهایت به درک وحدت وجود که همان فناء فی الله است، منجر می گردد. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی مقایسه آراء این دو اندیشمند درباره کیفیت استکمال نفس انسان بوده، به این نتیجه نائل می گردد که گرچه نظرات این دو به واسطه اشتراک در پذیرش آیات قرآنی و شهودات کشفی دارای مشترکاتی است، اما از جهت شیوه بیان و میزان تاثیرگذاری عوامل در کمال نفس تفاوت هایی دیده است.

کلید واژگان: نفس، معرفت، ابن عربی، ملاصدرا، عقل.

۱. استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان، گروه فلسفه و کلام اسلامی. m.dehbashi@tr.ui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان. zamani2636@gmail.com

۱. مقدمه

کمال و سعادت نفس از جمله مباحث دیرین در علم‌النفس فلسفی است. بی‌تردید همه انسان‌ها به طور فطری در پی سعادت‌اند و هیچ کس را نمی‌توان یافت که سعادت‌طلبی خویش را انکار نماید، هرچند در تشخیص کمال یا مصداق آن دچار اشتباه شود. از طرفی انسان در میان دو بی‌نهایت قرار دارد: از یکسو می‌تواند آنگونه سقوط کند که شایستگی نام حیوان را هم نداشته باشد و از دیگر سوی می‌تواند چنان مراتب صعود را طی نماید که ملائکه نیز یارای رسیدن به مقام او را نداشته باشند. به این ترتیب انسان‌ها در این محدوده، مجبور به گزینش راهی جهت گذران زندگی هستند. آنچه در این انتخاب، انگیزه مشترک همه آنهاست، نیل به گمشده‌ای به نام سعادت و کمال است. اما فهم این مهم که مصداق حقیقی کمال از آن کدام نوع نگرش است و کدامین مسیر به سعادت واقعی انسان منجر می‌شود، امری است که نیاز به بررسی‌های دقیقی دارد. آنچه در این مقاله در صدد پاسخ به آن هستیم این است که از این حیث، دیدگاه عارفی ذوقی مسلک چون ابن عربی تا چه اندازه با آراء فیلسوفی متاله چون ملاصدرا که علاوه بر شهود از قواعد عقلی نیز یاری می‌جوید، وحدت و تشابه دارند و هر یک از این دو، گذر از چه مراحل و مراتبی را جهت نیل به کمال باور دارند. فرضیه این مقاله این است که رویکرد این دو عالم، در عین شباهت‌های آشکار، اختلافاتی نیز دارند. مهم‌ترین این اختلافات در نحوه تبیین، پردازش و سازواری داده‌ها، طرز بیان، میزان توجه به جنبه‌های عملی و کاربردی موضوع و عقلانیت درکلام است.

۲- مفهوم‌شناسی کمال و سعادت

سعادت که با دو واژه «رستگاری» و «فلاح» قرابت معنایی دارد، در برخی

فرهنگ‌ها مرادف با خوشبختی، نیک بختی و اقبال دانسته شده است. از این روی واژه‌های خوشبختی، نیک‌بختی، فلاح، رستگاری، فوز و کامیابی به جای سعادت به کار می‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۰). برای سعادت تعاریف متعددی ارائه گردیده است که البته هیچکدام جامع و مانع نمی‌باشند. مثلاً از منظر فارابی و ابن سینا سعادت، آخرین کمالی است که شایسته انسان از جهت انسانیت اوست (فارابی، ۱۴۱۲: ۴۹).

به طور اجمال، اغلب در حوزه تفکر اسلامی، حقیقت سعادت در دیدگاه اهل استدلال، اصحاب کشف و شهود و اهل شرع و ظاهر به ترتیب عبارتست از: «عقل و علم»، «عشق» و «زهد و ترک دنیا» (نراقی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۷۸)، به این ترتیب مفاهیم و مصادیق سعادت و کمال در میان هر گروه، مشتمل بر طیف متنوعی از نظرهاست که بررسی هریک مجال ویژه می‌طلبد. اما برای بررسی این مفهوم در تفکر ابن عربی باید توجه داشت که در آثار او، مراد از این مفهوم، مجزای از کاربرد مستقیم و غیرمستقیم آن در قرآن کریم تبیین نشده است. از طرفی در آراء ملاصدرا نیز، کمال و سعادت ارتباط تنگاتنگی با مفهوم «وجود» دارد. لازم به ذکر است که از منظر ابن عربی و صدرالمتألهین آدمی دارای دو نوع کمال است: یکی کمال ذاتی که مربوط به نوع انسان است و به طور تکوینی از جانب خداوند عطا شده است و کوشش انسان نقشی در کسب این کمال ندارد و دیگر کمالی که آدمی به واسطه اختیار خود بدان دست می‌یابد از این روست که ابن عربی «انسان کامل» را در دو سطح مورد ملاحظه قرار می‌دهد. یکی سطح تکوینی، یعنی اینکه نوع انسان کامل است و دیگر سطح فردی که تنها گروه اندکی عالمان حقیقی کامل‌اند و سایر انسانها «انسان حیوان» هستند و با کامل بودن فاصله دارند (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۳۴۷). در این نوشتار کمال انسان در سطح فردی آن مورد نظر است.

۳- وحدت وجود

اصل وحدت وجود و تبیین کثرات بر اساس نظام مبتنی بر تجلی و ظهور از مهمترین اصول عرفانی ابن عربی و شارحان کلام او به شمار می‌رود، که پایبندی به آن از مختصات آثار اوست. با تکیه بر این دیدگاه، وجود صرفاً یکی است و آن ذات حق است و تمام کثرات مظاهر و شئون آن ذات واحد شمرده می‌شوند و به تبع آن موجودند. این نظر که بر اصل «اصالت وجود» مبتنی است وجود حقیقی بالذات را مخصوص ذات خداوند دانسته و سایر موجودات امکانی را سایه و عکس آن وجود واحد می‌داند. آیه کریمه «الم تر الی ربک کیف مد الظل» از آن حیث مد نظر عرفاست که حق تعالی در این آیه وجودات امکانی را ظل نامیده و ذات خدا را خورشید که مبدأ بروز انوار و اظلال وجودات امکانی است تا زمینه توهم اشتراک در وجود بین واجب و ممکن - فراهم نشود (فناری، ۱۳۷۴: ۵۵).

به این ترتیب اصل وجود که دارای تحقق با حیث اطلاقی است مساوی با حق تعالی است و ماسوی الله با افاضه وجود محقق نمی‌شوند؛ بلکه چون اسمای وجود حق و صفات او هستند محقق‌اند و چون مظاهر و جلوه‌های حق به شمار می‌آیند موجودند. ابن عربی در فص ادریسی فصوص الحکمه می‌گوید: «یکی از اسمای حسنیای خدای متعال اسم (علی) است. وقتی که چیزی جز او نیست، پس بر چه چیزی برتری و علو دارد؟ از آنجا که خداوند از نظر وجود، عین موجود است و موجودات به اسم محدثات مسمی هستند و بویی از وجود نبرده‌اند؛ از این رو علو او علو بنفسه است نه لغیره» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶). وی در فتوحات مکیه چنین آورده است: «اگر سریان حق و ظهور آن در موجودات نبود برای عالم، وجودی محقق نمی‌گشت» (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۶۹). براین اساس به نظر ابن عربی حقیقت وجود

اصل بوده و بالذات عدم را طرد می‌کند و خیر محض و منشاء تمامی آثار است. پس در هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین هست و او حق است و کثرت در مظاهر آن است. «پس وجودی که به هر مخلوقی منسوب است صرفاً وجود حق می‌باشد زیرا هیچ وجودی برای ممکن نیست» (همان: ۷۹).

بنابراین طبق آنچه در فلسفه مطرح می‌شود که حاکی از نوعی کثرت است در عرفان نه علت جدای از معلول معنا دارد نه اسم غیر از مسماست و نه مخلوق وجودی جدای از خالق دارد. بلکه وجود امر واحدی است که مرتبه بطونی آن علت و جانب ظهور آن معلول است (فنازی، ۱۳۷۴: ۱۱۳). از این رو غیر او، با وجود او معنا می‌یابد و با فرض جدایی از او وجودی ندارند، همه سایه و خیال وجود اویند (آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸: ۶۶۸).

با این اوصاف وحدت وجود عرفا با وحدت وجود قائلین به اصالت وجود مشکک، متفاوت است. اگر چه هر دو، وجود را حقیقتی واحد می‌دانند ولی از نظر عرفا وجود حقیقت واحد شخصیه است که در ظهوراتش مختلف می‌شود که از آن تعبیر به مراتب می‌نمایند نه اینکه اصل حقیقت وجود به واسطه شدت و ضعف یا همان تشکیک وجود مختلف باشد. بر مبنای عرفان کثرات‌هایی که لحاظ می‌شود جز اعتبارات چیز دیگری نیست؛ آنگاه که همان یک وجود حقیقت واحد شخصیه را با عنایت به ظهورات متعدده آن بنگریم می‌توان روی جهاتی که همان اعتبارات است اسامی مختلف گذاشت. اما از نظر حکیمی که قائل به اصالت وجود و ذومراتب بودن آن است، هر مرتبه‌ای از وجود از مرتبه دیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص تفاوت دارد. اگر چه یک حقیقت واحدی هستند. بنابراین از دیدگاه عارف ایجاد و اعدام به معنای مصطلح فلسفی پذیرفته نیست بلکه در همه مظاهر و شئون وجودی است که حق تعالی تجلی و ظهور دارد و فنا به معنای عدم، در تجلی او راه ندارد و آنچه از

انعدام ظاهری رخ می‌دهد جز ظهور و خفای مظاهر و تحول صورتها به وسیله تجلی الهی نیست.

۴- کمال انسان از منظر ابن عربی

برخلاف فلاسفه که «نطق» را فصل ممیز انسان از غیر او برمی‌شمارند از منظر ابن عربی، انسانیت انسان یا به تعبیر روشن‌تر فصل مقوم آدمی در داشتن «صورت الهی» است؛ و هر کس فاقد صورت الهی باشد، انسان نیست^۱ (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۱۵۴). از این منظر وجه تمایز حیات انسانی از حیات انواع دیگر موجودات عالم، قابلیت برخورداری از الهام و کشف، یعنی بهره‌مندی از علم حقیقی (علم ذوقی) است. (همان: ۴۸۹) البته او در مورد کیفیت این علم، -همانند عده‌ای از صوفیان- براین باور است که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است سپس آدمی در عالم ماده، علوم خود را فراموش کرده، چنان که شهادت به ربوبیت را در روز الست فراموش کرده است (همان: ج ۲، ۶۸۶). بنابراین علم آدمی، اکتسابی نیست، بلکه یاد آوری است. در واقع آدمی باید بکوشد تا حجاب‌ها را از چهره خود کنار زده و حقیقت را که در خود او موجود بوده و در حجاب مانده است، مشاهده کند.

ایشان در فصوص الحکم، در فص یوسفی به ذکر کیفیت این اتحاد و مشاهده اشاره می‌کند و می‌گوید: «..... ولکن باسمه النور وقع الادراک». قیصری در شرح آن چنین می‌گوید: نور از اسماء ذات الهی است که بر وجود اضافی و بر علم و بر ضیاء و روشنی اطلاق می‌شود. زیرا هر یک از اینها به نحوی مظهر اشیاء هستند، اما نوریت وجود روشن است که اگر نبود اعیان اشیاء در کتم عدم باقی می‌ماند و اما وجه اتصاف علم به نوریت، آن است که اگر نور علم نبود هیچ چیز ادراک نمی‌شد بلکه اساساً موجود نمی‌شد که البته قسمت اول یعنی مدرک واقع شدن اشیاء به اعتبار علم ما و اما

موجود شدن اشیاء، به اعتبار علم عنایی حضرت حق است. سپس اینگونه توضیح می دهد: «..... و بالعلم يقع الادراك في عالم المعاني و بالوجود الحقاني الموجب للشهود يقع الادراك في الاعيان و الارواح المجرد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۶۷). او در این عبارت مراحل مختلف اتحاد را اینگونه توضیح می دهد که «ادراک حسی» همان نور وجود در مرحله ادراک محسوسات است و «ادراک عقلی» اتحاد جوهر عقلانی نفس با معانی و حقایق ذهنی ماهوی موجودات در مرحله وجود ذهنی و نفسی آنها و «ادراک عینی» به معنی فنای سالک و تبدیل او به وجود حقانی و الهی است که موجب اتحاد شهودی و حضوری او با وجودات عینی در همه عوالم عینی و ارواح مجرد و غیره می شود.

در اینجا ضابطه مورد بحث برای کمال نفس در دو مرحله علمی، عینی و شهودی کاملاً واضح است، جوهر عقلانی به واسطه اتحاد با وجود ذهنی و نفسانی معانی ماهوی به کمالی متناسب با این وجودات دست پیدا می کند و در مرتبه عالی تر با رها نمودن انیت خود و تبدیل به وجود ربانی و نفس رحمانی با حقایق عینی خارجی متحد شده و از کلیه کمالات عینی وجود در متن حقایق وجودی بهره مند می گردد البته اثر ذهنی این اتحاد در ذهن سالک به صورت مکاشفات و واردات قلبی ظاهر می شود. از همین روست که در نظر عارف، کمال حقیقی چیزی جز همین مرتبه اتحاد وجودی سالک با حقایق خارجی اعم از عوالم مثالی و ملکوتی و عقلی و جبروتی و فنای در اسماء کلیه و ذات مقدس الوهی نمی باشد. به این ترتیب سالک پس از عبور از مراتب گوناگون، خود را فانی در حق می یابد. اما خداوند نهایت کمال و سعادت را برای بندگان خود جهت نیل به چنین مقامی با «ایمان» و «علم به توحید» مقدر کرده است. جز با این دو، راهی برای دستیابی به آن نیست. ایمان متعلق به خبری است که پیامبران از جانب خداوند آورده اند و آن تقلید محض است، خواه علم به آن داشته باشیم یا

نداشته باشیم و علم چیزی است که نظر عقلی با کشف الهی آن را عطا می‌کند (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۷۸). غایت همه انسانها دستیابی به سعادت و کمال است؛ اما این سعادت می‌تواند ناشی از رحمت امتنانی (رحمانیت) حق باشد که همگانی است و علاوه بر آن می‌تواند ناشی از رحمت وجوبی (رحیمیت) حق باشد که در ازای تعبد در مسیر شریعت حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۱۴).

وی همچنین با این که بر آیات قرآنی مبین خلود در جهنم واقف است، نظر را به آیاتی از این دست معطوف می‌کند که «بگو ای بندگان من که بر زیان خویش اسراف کرده‌اید از رحمت خدا مایوس نشوید، زیرا خدا همه گناهان را می‌آمرزد؛ اوست آمرزنده مهربان»^۲ و برای تحقق وعید خداوند ضرورتی قائل نیست. به همین دلیل، تداوم عذاب را منتفی می‌داند و هیچ عذابی را پس از انقضای مدت خود (مدت متناسب با معصیت) پا برجا نمی‌داند مگر عذاب متخیل در حضرت خیال (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۱۱۹). بدیهی است که هدف ابن عربی از این کمال عمومی، انکار کمال اختیاری انسانها در طول حیات و به واسطه آنچه مذکور گردید نیست، چنان که او در تقسیم‌بندی بهشت، به بهشت اعمال، بهشت اختصاص و بهشت میراث، نوعی تفاوت ضمنی را برای بهره‌مندی از اقسام رحمت الهی در نظر دارد. از نظر او، پایانی برای کمال و سعادت آدمی متصور نیست و ابدیت بهشت را برای صاحبان آن از این حیث می‌داند که انسان جهت خلود در بهشت آفریده شده است.

۵- کمال انسان از دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در این رابطه مشابه نظر ابن عربی است. وی نیز نهایت کمال انسان را در فنای الهی دانسته و عامل اساسی در اکتساب کمال را «علم» و متعاقب آن «عمل صالح» معرفی می‌کند. ایشان در کتاب اسفار در این باره چنین می‌گوید: «سعاده

الانسان هو اتصاله بالمعقولات-المجردات-و مجاوره الباری» سعادت انسان اتصال به معقولات-مجردات-و همجواری باری تعالی است. وی در ادامه می‌گوید: «کمال انسان در ارتباط برقرار کردن با معقولات و همجواری با باری تعالی است.... این امر با تحصیل علوم و معارف و انقطاع از زخارف بی‌مقدار دنیا حاصل می‌شود، چون علوم، رشته‌های گوناگون دارد... بر انسان هوشمند ضروری است که با همه وجودش به علوم مهم‌تر بپردازد... و از میان دانش‌ها، هر دانشی عهده‌دار به کمال رساندن ذات انسانی نیست... جز علوم عقلی محض، یعنی علم به خدا و صفات او... اما نیاز به عمل و عبادات قلبی و بدنی، برای این است که با احکام شرعی و ریاضت‌های بدنی نفس او طهارت یابد و رشد کند تا به اشتغالات و شهوات بدنی ملکه اطاعت از شهوات در انسان ایجاد نشود که مانع لذت‌های معنوی او همانند همجواری با مقربان و مشاهده جمال متعالی و عقول و انوار قدسی شود.»^۳ (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۶، ۳۴۸).

وی در توجیه چگونگی نیل به این مقام و عوامل دخیل در آن به دو عامل اساسی توجه دارد: نخست مرتبه وجودی و دیگری شدت ادراکات نفس. از نظر ملاصدرا موجودات عالم در عین حال که در موجود بودن واحد هستند از حیث شدت و ضعف در وجود، دارای اختلاف و کثرت می‌باشند و در اصطلاح مشکک‌اند، لذا نظام هستی، متشکل از سلسله مراتبی از موجودات است که از ضعیف‌ترین وجود تا قوی‌ترین آن، ترتب یافته‌اند. بدیهی است در چنین نظامی، کامل‌ترین و شریف‌ترین وجود، ذات باری تعالی است و پس از آن مفارقات عقلی که دارای تجرد تام می‌باشند و در درجات بعدی به ترتیب، نفوس، طبایع، صور جسمانی، هیولای اولی، زمان و حرکت قرار دارند. پس نفس انسانی در قوس نزولی که بیان گردید در مرتبه‌ای خاص قرار دارد، حال به واسطه ارتقاء، توسط علل مختلف می‌تواند به عوالم بالاتر تکامل یابد یا برعکس، بواسطه دخالت عللی دیگر از مرتبه خود سقوط نماید.

در تشریح این سیر، ابتدا مراحل استکمال وجودی نفس را در سه مرحله کلی می‌توان تقسیم نمود: مرحله قبل از عالم طبیعت (قبل از تعلق بدن)، مرحله طبیعت (تعلق به بدن)، مرحله پس از عالم طبیعت (مفارقت از بدن). نفوس در مرحله نخست و پیش از تعلق به بدن در مرتبه علت وجودی خود که از سنخ عقول مفارق است، وجود دارند. این مدعا مبتنی بر یک اصل فلسفی است که بر اساس آن، هر معلولی در مرتبه علت تامه خود، حضور دارد و بنابراین نفس قبل از تعلق به بدن به وصف وحدت و بساطت و تجرد در مرتبه عقول مفارق، محقق است. اما تحقق آن به عنوان نفس و جوهر تدبیر کننده بدن، منوط به حصول استعداد خاصی در ماده بدن است. پس آن هنگام که شرایط مادی لازم فراهم گردد و بدن استعداد تامی برای پذیرش نفس جزئی در عالم طبیعت بدست آورد حادث می‌شود و این مرحله دوم تحقق نفس، یعنی مرحله وجود آن در عالم طبیعت است. پس از استکمال نفس در عالم طبیعت از طریق تصرف در بدن و به کارگیری قوا و آلات خاص مرحله سوم کمال وجودی نفس آغاز می‌شود و در پی جدایی از بدن به عنوان جوهر مجرد باقی می‌ماند، زیرا علت تامه آن یعنی عقل مفارق موجودی ابدی است و بدیهی است که تا آن زمان که علت تامه معدوم نگردد وجود معلول آن نیز استمرار می‌یابد. اما آنچه نیاز به تشریح بیشتر دارد سیر نفس در مرحله دوم تحقق خویش است. نفس انسانی از ابتدای تحقق خود در بدن جسمانی، اطوار مختلف وجودی را سپری می‌کند که از آن به نفوس نباتی، حیوانی و انسانی یاد می‌شود.

از منظر ملاصدرا مرحله‌ای از نفس که آدمی به صورت جنینی در رحم مادر است، مرتبه نفس نباتی اوست به این معنا که بالفعل وجودی نباتی دارد اما بالقوه حیوان است زیرا فاقد حس و حرکت می‌باشد. از زمان تولد تا هنگام بلوغ طبیعی و صوری، به مرتبه نفس حیوانی راه می‌یابد. در این مقطع وی حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه

می‌باشد. مرتبه سوم هنگامی تحقق می‌یابد که نفس از درجه حیوانی و بلوغ طبیعی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد. در این صورت بالفعل انسان نفسانی و بالقوه انسان ملکی یا شیطانی خواهد بود. اما راهیابی انسان به مرحله انسان بالفعل ملکی آن هنگام خواهد بود که در مسیر حق و تعبد محض گام برداشته و علم و معرفت کامل او با عمل صالح توأم گردد.

در این جاست که یکی از دو بی‌نهایتی که قبلاً اشاره شد، برای انسان رقم خواهد خورد. اما جهت تحلیل دقیق‌تر این موضوع و رفع تعارضات احتمالی که در این باب به ذهن متبادر می‌شود لازم است کیفیت ارتقاء وجودی نفس از یک مرتبه به مرتبه بالاتر تشریح گردد. ملاصدرا ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن مدرک از مرتبه وجودی خود فرامی‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد از دیدگاه او صورت‌های محسوس از خارج نیامده‌اند و قوه احساس، آنها را از شیء محسوس انتزاع نمی‌کند بلکه خود نفس آن را می‌آفریند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۶، ۳۶۶). او همچنین صور خیالی را به انشای نفس در مرحله خیال نفس نسبت می‌دهد. وی اثبات می‌کند میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول اتحادی که خاص تعقل است صورت می‌پذیرد و نیز برای نفس در عمل دانستن صرفاً نقشی منفعل قائل نیست بلکه اثبات می‌کند که نفس، قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد که صورت‌ها را خلق می‌کند. صورت‌هایی که قیام صدوری به ذات نفس دارند، همانگونه که ذات حق، عالم خارج را می‌آفریند و عالم خارج قیام صدوری به حق تعالی دارد. در اندیشه فیلسوفانی همچون ابن سینا طرح مراحل چندگانه برای نفس که لازمه تکامل آن است قابل بیان نیست زیرا آنان قائل به مجرد ذاتی نفس بوده و در نتیجه توجیهی جهت تکامل نفس ندارند از این رو روشن است اگر طبق تفکر سینائی به حرکت در جوهر قائل نباشیم و نفس را مجرد و تغییراتش را تغییر در

صفات و اعراض آن بدانیم مراحل عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد قابل تبیین نخواهد بود و نیز تعلق امری مجرد به امری مادی و ایجاد شخصی واحد توجیه پذیر نیست؛ اما اعتقاد به اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری این اشکالات را از ملاصدرا به دور داشته است. بر اساس مدعای اتحاد عاقل و معقول، نفس هرگاه چیزی را تعقل کند عین صورت عقلی می شود بلکه نفس در مقام ادراک حسی و خیالی نیز با مدرکات خود اتحاد و عینیت دارد و بر طبق مدعای اتحاد نفس با عقل فعال، نفس انسانی در سیر استکمال ذاتی خود و در قوس صعود وجود، در نهایت با معقولات و عقل مجرد متحد می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۶۷، ۳۱۲).

ملاصدرا در اسفار تصریح کرده است که چگونگی تعقل صور معقوله توسط نفس از غامض ترین مسائل فلسفی است که برای احدی از علمای اسلام به درستی منقح نشده است و آن را برای خود فتح مبینی خوانده است که خداوند متعال به او عنایت فرموده است. توفیق ایشان در نایل شدن به این کشف مهم به واسطه لحاظ مبانی رکنی در علم النفس است زیرا اگر کسی نفس افاضه شده به بدن در ابتدای خلق و قبل از ادراک صور را جوهر عقلی بالفعل و لذا مجرد بداند به نحوی که صور حاصل از اعمال و نیات و افکار که توسط آلات بدن کسب شده اند کمالات ثانی عرضیه برای آن محسوب شوند و داخل در جوهر نفس نشوند، آنگاه حق خواهد داشت که اتحاد چنین جوهری با صورت مجرد دیگر را انکار نماید زیرا اتحاد دو امر متحصل بالفعل از محالات اولیه است. اما از منظر ملاصدرا اتحاد عاقل با صور معقوله و با عقل فعال نه از باب اتحاد دو فعلیت بلکه از باب اتحادی امر غیرمتحصل و مبهم با امر متحصل و معین، مشابه اتحاد ماده و صورت است زیرا به اعتقاد او نفس انسانی در ابتدای وجود جسم است و با تحولات جوهری به تدریج به مقام احساس و تخیل و تعقل می رسد.

بنابراین صور عقلی همان اشتداد جوهری نفس است نه عرض زائد بر وجود نفس. به تعبیر دیگر نفس در انواع ادراکات خود از قوه به فعلیت و از نقص به کمال خارج می‌شود و معنای این که نفس عاقل عین معقول می‌شود همان تحول وجود ناقص به کامل است (همان: ۳۱۶).

۱-۵- تکامل نفس از حیث مدرکات

این حیثیت از تکامل نیز به نوعی بر پایه مرتبه وجودی نفس، قابل تفسیر است. به این معنا که هر چه نفس و قوای آن، از جهت وجودی شدیدتر گردند، قادر به درک مدرکات ناب‌تری خواهند بود و هر چه مدرکات ناب‌تر باشند مرتبه تکاملی نفس، به عنوان مدرک بالاتر خواهد بود. نفس انسانی علی‌رغم بساطت خارجی، بر حسب تحلیل عقلی، مرکب از دو جنبه بالفعل و بالقوه می‌باشد. در توضیح، می‌توان جنبه بالقوه نفس را به هیولای اولی نسبت به کمالات نفسانی شبیه دانست که دائماً صور و کمالات عرضی و جوهری به وی افزوده می‌شود، این صور عرضی مانند علوم تصویری و تصدیقی و ملکات اخلاقی است. وی در مورد صور جوهری نیز چنین بیان می‌دارد: «و الصور الجوهریه کحصول العقل بالفعل الذی یصیر به الانسان من حزب الملائکه العلویین و ما یقابله...» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۸۵). یعنی در این مرحله از استکمال جوهری، نفس با اتصال و حصول ارتباط جوهری با عقل مستفاد که در اینجا به اعتبار فعلیت تام عقل، از آن به عقل بالفعل، تعبیر شده است اصولاً ارتقاء جوهری یافته و از سنخ ملائکه عوالم مجردات و علویین می‌شود. در تفسیر کیفیت این ارتقاء و چگونگی طی مراحل مختلف آن، اینگونه تصریح می‌دارد: «و اما حال النفس بالقیاس الی صور العقلیه من الانواع المتأصله فیهی لمجرد اضافه الاشراقیه تحصل لها الی ذوات عقلیه نوریه واقعہ فی عالم الابداع... و الحاصل ان النفس عند ادراکها للمعقولات

الكلية تشاهد ذاتا عقليه مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء [بل] بانتقال من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول و ارتحال من الدنيا الى الاخرة، ثم الى ماوراءهما و سفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول....» (همان : ۲۸۹).

آنگونه که بیان گردید صدرالمতالیهین ضمن رد نظریه مشهور حکماء درباب ادراک کلیات که نظر آنها را ناشی از تجرید معانی صوری از ماده محسوسات می‌داند، ایشان حقیقت ادراک کلی را مشاهده حقایق عقلی از راه دور بیان می‌کند که البته منظور از راه دور، فاصله معنوی است که به سبب این فاصله وجودی و انغمار نفس در کثرات دنیوی این مشاهده به صورت تام نبوده بلکه مشاهده‌ای ضعیف و ناقص و به تعبیر خودشان همانند ادراک بصری ما از اشیاء در یک هوای غبار آلود از فاصله دور می‌باشد. به هر تقدیر نفس مرحله به مرحله به واسطه قوت وجود، ترقی حاصل کرده و از عوالم محسوس و خیال راهی عالم عقول می‌گردد و بدین سان انسان از حیث قوت مدرکاتش «انسان طبیعی»، «انسان نفسانی»، «انسان عقلی» نامیده می‌شود. آنگونه که نام هر مرتبه دال بر مسمايش است، در مرتبه انسان طبیعی، نفس در مرحله بکارگیری قوای محسوس و جسمانی چون چشم و گوش و ... بوده و قادر به ادراک محسوسات می‌باشد (همان: ج ۸، ۳۲۸). پس انسان در این مرحله بالفعل حساس و بالقوه متخیل و متعقل است. ملاصدرا انسانهای طبیعی را در آخرت از «اصحاب شمال» بشمار آورده است.

در صورتی که انسان طبیعی اقدام به تلطیف و صفای وجود طبیعی نماید، نیازش به حواس و ابزار جسمانی کاهش یافته و با ادامه این روند، حواس ظاهری متفرق در یک حس که همان قوه تخیل است، مجتمع می‌گردد و به این ترتیب نفس، توانایی ادراک صور غیبی مثالی واقع در عالم مثال را دارا خواهد بود. انسانهای نفسانی در

آخرت همان «اصحاب یمین» اند. وی در توصیف این گروه آنان را منور به صفات و اسماء الهی دانسته ولی از قید منیّت رها نمی‌داند. همت چنین اشخاصی مصروف در مخیلات است و بهشت جایگاه این گروه را بهشت صالحان می‌نامد. حال اگر انسان از مرحله ادراک محسوس و مخیلات فراتر رفته و بالفعل مدرک معقولات شود، این مرتبه، مرتبه عقول است. انسان در این مرتبه، انسان عقلانی است. آنان رتبه «السابقون» را دارا هستند زیرا به زهد حقیقی دست یافته و از جسمانیات و حجب رهایی یافته‌اند. انسان عقلانی به واسطه الهاماتی که از وجودهای مافوق خود دریافت می‌کند، واجد قوه «عقل نظری» یا «قوه علامه» و به اعتبار صدور افعالی بر مادون خود، واجد «قوه عماله» یا «عقل عملی» می‌شود (همان: ۲۴۱).

برای تمییز عقل نظری از عقل عملی ضابطه‌ای وجود دارد و آن اینکه «فللفلس فی ذاتها قوتان، نظریه و عملیه، کما تقدم؛ تلک للصدق و الکذب، و هذه للخیر و الشر؛ هی للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه للجَمیل و القبیح و المباح» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۴۱). به تعبیری عقل عملی مسئول اعمال خیر و شر جزئیات است و عقل نظری موظف به تصدیق و تکذیب کلیات یا معرفت وجوب و امکان و امتناع آنها می‌باشد. از سویی ایشان برای عقل عملی چهار مرتبه قائل است:

الف) تهذیب ظاهر بر اساس استفاده از قوانین الهی و شرایع آسمانی

ب) تهذیب باطن و پاک کردن قلب و دل از حالت‌های زشت نفسانی

ج) آراستن باطن به صورتهای عملی و معارف حقیقی دینی

د) فنای نفس از ذات خود و حصر نظر بر خداوند و عظمت او

(صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۶۱).

در این سلسله، مرتبه چهارم، مرتبه وصول به حق و نهایت مراتب عقل عملی است. لکن این مرتبه در حقیقت نهایت سفر نبوده و خود مشتمل بر اسفاری چون سفر در

حق و سفر از حق است ولی از آن جهت که «آن را که خیر شد خبری باز نیامد» در قالب کلام قابل انتقال نیست و جز با مشاهده و حضور، دستیابی به کنه آن میسر نمی‌باشد. پس تا زمانی که هویت عبد باقی باشد، در حجاب انیت خود به سر برده و وصول تام به حضرت حق ندارد، اما اگر از خود فانی شد و کوه خودخواهی را درهم شکست در این هنگام، حق تعالی را با حق شناخته و در او مستغرق می‌گردد و از همه چیز غایب می‌شود، حتی از خودش و حتی از شهود و عرفانش (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۳: ۶۲). از طرفی عقل نظری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، آنگونه که عقل عملی، خادم عقل نظری معرفی شده و تکامل نهایی نفس در گرو عقل نظری می‌باشد. استدلال وی در این رابطه این است که عقل عملی، دارای حیثیت اضافی بوده و در داخل ذات نفس نیست بر خلاف عقل نظری که دارای حیثیتی مشترک با ذات نفس می‌باشد. به علاوه عقل عملی همواره محتاج به قوای بدنی است اما عقل نظری تنها در بدو امر و قبل از نیل به کمال، محتاج به بدن و عقل عملی است (همان: ج ۹، ۱۳۱).

۲-۵) مراتب عقل نظری

همانگونه که برای عقل عملی مراتبی وجود دارد، عقل نظری نیز دارای تشکیک و شدت و ضعف بوده و می‌توان برای آن مراتبی چون عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد احصاء نمود.

الف) عقل هیولایی: حالت نفس در بدو خلقت، که در عین دارا بودن استعداد ادراک معقولات، از جهت بالفعل از جمیع صور خالی است، به بیان دیگر قوه محض بوده و از این حیث مشابه هیولی اولی موجود در ماده می‌باشد، «عقل هیولایی» نامیده می‌شود. در این مرتبه نفس، بالقوه عاقل است، معقولات نیز بالقوه معقول‌اند.

ب) عقل بالملکه: هرگاه نفس با گذر از عقل هیولایی از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد و با دریافت معقولات نخستین (اولیات، تجربیات، متواترات، مقبولات)، آمادگی اکتساب معقولات ثانی را از راه فکر و حدس دارا گردد به مرتبه عقل بالملکه نائل گردیده است. این مرتبه از نفس را عقل بالملکه گویند؛ به این سبب که معقولات نخستین حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس، ملکه شده است.

ج) عقل بالفعل: با تأمل و اندیشه‌ورزی که در مرتبه عقل بالملکه برای نفس ایجاد می‌شود و با استعمال تعاریف و براهین و همراهی تاییدات الهی، نفس به حدی از کمالات عقلی می‌رسد که حیات عقلی او بالفعل می‌شود و هرگاه اراده نماید بدون آنکه نیازی به تفکر و اندیشه باشد معقولات مکتسبه را به صورت بالفعل مشاهده می‌کند، به همین جهت است که این مرتبه را عقل بالفعل نامیده‌اند. در این مرتبه، نفس به حدی از تکامل حقیقی می‌رسد که دیگر نیازی به ماده و تعلقات جسمانی ندارد. این بی‌نیازی به این علت است که صاحب حیات عقلی مجرد از ماده و امکانات مادی گذشته، به بقاء ابدی می‌رسد (همان: ۲۴۷). هرگاه عقل به این مرتبه نائل شود حیات نفس، شامل حیات همه اشیاء مادون می‌شود، به طوری که باطن و ملکوت تمام این اشیاء در اختیار و تدبیر نفس قرار می‌گیرد و وی قدرتی می‌یابد که در تمام موجودات تصرف نماید و در نتیجه غایت و مقصود آفرینش شود (همان: ۲۹۰).

د) عقل مستفاد: عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» می‌شود چنان که در مرتبه عقل هیولایی «قوه مطلق» بود. علت اینکه در این مرتبه نفس را عقل مستفاد می‌گویند، آن است که نفس در این مرحله، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نام دارد، کسب می‌کند و به یاری عقل فعال است که نفس آدمی می‌تواند مراتب چهارگانه را ببیند و به مرحله کمال برسد. در نگاه ملاصدرا

غایت خلقت انسان و کمال او آنگونه که گذشت؛ رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یعنی وصول به معقولات و اتصال به ملاء اعلی و اتحاد با مفارقات است. در سایه این اتحاد، تمام نظام هستی و خیرات افاضه شده از باری، همگی در نفس منتقش شده و عالم نفس، جهانی عقلی و عالمی علمی می‌گردد.

لازم به ذکر است که با اینکه ملاصدرا نقش علم و عمل هر دو را در سعادت و شقاوت انسان می‌پذیرد ولی تأکید می‌کند که شرافت و سعادت حقیقی تنها از جهت جزء نظری برای نفس حاصل می‌شود. چرا که اصل ذات انسان همین جزء است؛ اما آنچه به حسب جزء عملی حاصل می‌شود چیزی جز سلامت از محنت و بلاء و طهارت از ناپاکی و برطرف شدن رذائل و نیز رهایی از عقوبت و عذاب دردناک نیست و صرف این امور موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نیست. هرچند برای آنها که اهل سلامت‌اند مانند زاهدان و صالحان موجب گونه‌ای سعادت متناسب با ایشان می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۷، ۱۳۱).

۶- تحلیل و مقایسه دو دیدگاه مورد بحث

الف) ابن عربی با اینکه بر نقش علم و عمل در سعادت و کمال نفس تأکید دارد اما درباره چگونگی این تأثیر سخنی نمی‌گوید و تبیینی واضح ارائه نمی‌دهد. ملاصدرا نیز گرچه در این باب با ابن عربی هم‌آوا و حتی به اذعان خود او متأثر از ابن عربی است ولی در بحث استکمال نفس، عقل نظری را محور قرار می‌دهد و عقل عملی را بواسطه لحاظ حیثیت اضافی نسبت به نفس فاقد تکامل نهایی قلمداد می‌کند و غایت این قوه را تکاملی خیالی می‌داند.

ب) هدف ابن عربی از سیر و سلوک عارفانه و ملاصدرا از سیر عقلانی، در نهایت، یک امر و آن دستیابی به علمی حقیقی و معرفتی شهودی (که همان درک وحدت

وجود است) می‌باشد. به این ترتیب در این دو دیدگاه، علم را باید هدف قلمداد کرد نه وسیله.

ج) در عرفان فناء بالاترین مرتبه کمال سالک محسوب می‌شود. سالکی که به این مقام می‌رسد خود ملکوتی خویش را که همان خداوند است، می‌شناسد. از نظر ابن عربی فناء علم حقیقی یا درک وحدت وجود است. ملاصدرا نیز فناء را به معنای ترک توجه به خود و روی آوردن کامل به خدا می‌داند.

د) شاید بتوان تعبیر و نحوه بیان این دو اندیشمند را به لحاظ نوع ساختار فلسفی هریک از آنها موجه دانست؛ اما رویکرد اخلاق‌گرایانه ملاصدرا در تبیین کمال نفس را نمی‌توان نادیده انگاشت. از تعمق در بیانات صدرالمتألهین در باب کمال نفس چنین برمی‌آید که ایشان دغدغه ظهور کمال را در انسانهای طالب حقیقت دارند به نحوی که گویا خواستار کاربردی گردانیدن الگوی کمال و نیز به نوعی تربیت و هدایت نوع بشر هستند در حالیکه در اندیشه ابن عربی این امر کاملاً نامحسوس و کمرنگ به نظر می‌رسد. ابن عربی بیش از هر چیز از کیفیت کمال نفس در ساحتی کاملاً عرفانی، تجریدی و حکمی و به دور از عینیت‌بخشی ملموس، سخن می‌راند و این شاید یکی از شاخصه‌های دستگاه نظری ابن عربی است که حقایق را در ساختاری نه چندان منسجم و البته مورد انتقاد از نظر شیوه بیان ارائه داده است.

ه) آنچه کلام ملاصدرا، را از ابن عربی متمایز می‌سازد؛ نخست تبیین سازوار، منطقی و سیستماتیکی است که بر آراء او شفافیت بخشیده به نحوی که ایشان با بهره‌گیری از حصر عقلی، سعی در محصور نمودن علل و عوامل کمال نفس از یک سو و از دیگر سوی بیان منظم، شیوا و معقولی در به تصویر کشیدن آغاز و انجام سیر تکاملی نفس است. بکارگیری چنین تحلیل دقیق و عقلی، هضم منطقی گفتار او را سهل نموده و فهم خواننده را به صورتی بدیع اقناع می‌سازد؛ در حالیکه بیان ساده و

بدون تکلف و در عین حال عاری از استدلال‌های خشک عقلی که صرفاً بیانگر احساسی ناب، صادق و شیوا از مکاشفات می‌باشد دریافت سخن ابن عربی را که به نوعی اشراق ربانی آمیخته است جذابتر نموده و آنگاه که در جای جای کلامش سخنی از آیات کریمه قرآن را به فهم الهی خود تفسیر و با مشاهدات شخصی خود همراه می‌سازد اعجاب نفوذ کلامش را مضاعف می‌گرداند.

۷- نتیجه‌گیری

ملاصدرا در تبیین کیفیت کمال نفس، دیدگاهی منطبق با اصول کلی حکمت متعالیه ارائه می‌دهد؛ باور به مراتب تشکیکی وجود، او را به مراتب تشکیکی کمال انسان سوق داده، بدین ترتیب امکان عقلی درجات مختلف کمال انسانی را فراهم آورده است. بر این اساس وقتی وجودات مختلف باشند سعادت حاصل از درک مراتب مختلف وجود نیز متفاوت خواهد بود.

به علاوه با طرح بحث عقل و بیان دو چهره نظری و عملی آن، سعی در ارائه جایگاه ویژه آن در تکامل انسان دارد. البته ایشان تأکید بیشتری بر عقل نظری داشته و استدلال او در این باره اولاً از حیث ذاتی بودن علم و اتحاد آن با وجود و از دیگر سوی ابتدای عمل بر علم به واسطه لحاظ نوعی علیت غایی برای علم در انجام عمل است. از تحلیل نظرات ابن عربی در این باب نیز به وجود نوعی مقارنه محتوایی در نظرات وی با ملاصدرا نائل می‌گردیم به نحوی که می‌توان آن گونه که ملاصدرا، خود نیز به آن اذعان دارد او را وامدار اندیشه‌های اصیل عرفانی اما در چارچوبی استدلالی قلمداد نمود. پررنگ بودن توجه به حکمت عملی در مقابل حکمت نظری را می‌توان از دیگر وجوه افتراق حکمت عرفانی ابن عربی در قیاس با حکمت متعالیه ملاصدرا دانست.

پی نوشت

۱. ابن عربی برخلاف فیلسوفان معتقد است که حقیقت آدمی قلب است؛ یعنی لطیفه‌ای الهی که میان نفس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن عربی، بی تا: ج ۱، ۲۷۵)
۲. قل یا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم (زمر/۵۳).
۳. «و هو [ای کمال الانسان و سعادتہ] هو الاتصال بالمعقولات و مجاوره الباری ... انما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف، ثم لما كانت العلوم متشعبه فالواجب على العاقل ان يتوجه بشرائه الى الاشتغال بالاهم و ليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسيه ... الا العلوم العقلية المحضة و هى العلم بالله و صفاته و اما الحاجة الى العمل و العبادة القلبية و البدنيه فلطهاره النفس و زكائها -بالاوضاع الشرعيه و الرياضات البدنيه- لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن هيئه انقهارية للبدن و هواه فترسخ لها ملكة انقياده لمشتهاه و تمنعها عن لذاتها الخاصة بها من مجاورة المقربين -و مشاهدة الامور الجميلة و انوار القدسین.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر
- ۳- _____، ۱۳۲۵، شق الجيوب، مصر، مطبعه السعاده
- ۴- _____، ۱۳۸۸، رساله وجودیه، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران، طراوت
- ۵- _____، ۱۳۶۷، رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی
- ۶- _____، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران، الزهراء
- ۷- آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، نقد النقود فی معرفه الوجود، در جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۸- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۸، صوفیسم و تاتویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه
- ۹- جیلی، عبدالکریم، ۱۳۹۱، انسان کامل در معرفت اواخر و اوائل، ترجمه و توضیحات سید علی حسینی آملی، قم، آیت اشراق
- ۱۰- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۴، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه
- ۱۱- شجاری، مرتضی، ۱۳۸۸، وجود از دیدگاه ابن عربی، تهران، طراوت
- ۱۲- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن فلسفه ایران
- ۱۳- _____، ۱۳۷۹، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی
- ۱۴- _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا

۱۵- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۲ق، التنبیه علی سبیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران حکمت
۱۶- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، علم النفس فلسفی، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، موسسه آموزشی
پژوهشی امام خمینی(ره)

۱۷- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الانس، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی
۱۸- قیصری رومی، محمد داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم،
بوستان کتاب

۱۹- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، شرح الاسفار الاربعه، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی
پژوهشی امام خمینی(ره)

۲۰- _____، ۱۳۷۶، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم،
موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)

۲۱- نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۵، جامع السعادات، ترجمه کریم فیضی، قم، قائم آل محمد(عج)

