

اندیشه حکمای اسلامی در رابطه با ادراک حسی با محوریت دیدگاه حکیم ملاصدرا (رحمه الله)

حسین ایمانی مقدم^۱

چکیده

در این نگارش مبانی و مقدمات بحث مانند شناخت حقیقت نفس و بدن و قوای آن به عنوان مدرک و یا وسائط ادراک خصوصا در نظر ملاصدرا بیان می‌گردد. در ادامه به بیان اختلافات دیدگاه حکمای اسلامی در مباحث فوق به عنوان مقدمه بحث ادراک و احساس، پرداخته شده و این مباحث همچنین باعث افتراق اقوال آن حکما در مبحث ادراک و احساس، خواهد شد. نگارنده در مبحث ادراک پس از بیان نظریه و مبانی و نتایج بحث در نظر آن حکما و بخصوص ملاصدرا، به بیان اختلافات و افتراقات نظریات آن حکمای اسلامی پرداخته است. در بخش پایانی به مباحثی همچون احساس و مباحث اختلافی حکما با توجه به مبانی و نظریات ملاصدرا در ادراک حیوانی و انسانی پرداخته شده و به وجه تمایزی که بین احساس در حیوان و انسان وجود دارد توجه شده است.

واژگان کلیدی

حکیم ملاصدرا، ادراک حسی، وجه تمایز، اختلافات دیدگاه حکمای اسلامی.

طرح مسأله

در میان مسائل فلسفی، مسئله ادراک حسی نقشی ممتاز دارد زیرا مایه و اساس ادراکات تصویری و تصدیقی است. می‌توان بیان داشت تنها منبع و اولین مدخل برای مدرکات انسان، ادراک حسی است. بهمین خاطر چگونگی درک اشیاء از طریق حواس خمسه دلمشغولی دیرینه فیلسوفان بوده است.

حس علاوه بر اینکه دارای ارزش خاص معرفتی میباشد، در استکمال نفس نیز موثر است. بنابراین ادراک حسی از یک سو در سایر شناخت‌های انسان و از سوی دیگر در سرشت و نهاد او نقش ایفا کرده و بر این اساس در اهمیت فوق‌العاده آن نباید شک داشت.

البته نکته قابل توجه به عنوان فرضیه این مبحث آن است که ابن سینا در کتب عمده و مرجع خود همچون تعلیقات با فرض جدایی نفس و بدن (دوآلیزم) در مسئله ادراک حسی و با تبیین ارسطویی در تعریف و تبیین ادراک و ایجاد تمایز بین نفوس ارضی نتوانسته مبانی و نظریات فیزیکیالیستی و شناخت‌شناسی جدید را رد و نقض کند.

از سوی دیگر شیخ سهروردی در کتاب معروف خود حکمت الاشراق فقط در ابصار قائل به اتحاد مبصر (نفس) و مبصر شده و آن هم با استمداد از مباحث نوری خود و دست آخر حکمت متعالیه ملاصدرا با درک اهمیت و پیچیدگی مسئله ادراک حسی طرحی نو در می‌اندازد، که اگر بتوان رابطه بدن و نفس و قوای نفسانی را رابطه اتحادی دانست و بدن را مرتبه نازله نفس تلقی نمود، تبیین ادراک حسی و ارزش معرفتی آن از جایگاه خاص و مهمی برخوردار خواهد شد. براین اساس و با توجه به اهمیت مباحث فوق‌الذکر و لزوم بررسی آن و مطالعه اختلاف موجود در بین آن حکما می‌تواند دیدگاه مناسبتری را در اختیار گذارد.

فرضیه

نکته قابل توجه به عنوان فرضیه این مبحث آن است که ابن سینا در کتب عمده و مرجع خود همچون تعلیقات با فرض جدایی نفس و بدن (دوآلیزم) در مسئله ادراک حسی و با تبیین ارسطویی در تعریف و تبیین ادراک و ایجاد تمایز بین نفوس ارضی نتوانسته مبانی

و نظریات فیزیکالیستی و شناخت شناسی جدید را رد و نقض کند .
از سوی دیگر شیخ سهروردی در کتاب معروف خود حکمت الاشراق فقط در ابصار قائل به اتحاد مبصر (نفس) و مبصر شده و آن هم با استمداد از مباحث نوری خود و دست آخر حکمت متعالیه ملاصدرا با درک اهمیت و پیچیدگی مسئله ادراک حسی طرحی نو در می اندازد، که اگر بتوان رابطه بدن و نفس و قوای نفسانی را رابطه اتحادی دانست و بدن را مرتبه نازله نفس تلقی نمود، تبیین ادراک حسی و ارزش معرفتی آن از جایگاه خاص و مهمی برخوردار خواهد شد

نفس و حقیقت آن

از پراهمیت ترین مسائل در این مبحث در این مکاتب فلسفه اسلامی، مسئله نفس و قوای او، چگونگی ارتباط نفس با قوای خویش، ابزار اعمال نفس و استفاده او از قوا و ارتباط او با خارج است، و همچنین بحث اتحاد و یا عدم اتحاد نفس با قوا همواره مطرح بوده که هر یک از این سه مکتب با توجه به مبنای مشخص خود قائل به قول منحصر به فرد خویش شده اند.

از نظر حکمای قدیم مانند افلاطون نفس علت و مبدا حیات و حرکت است، و از نظر ارسطو کمال اول برای جسم طبیعی. ارسطو نفس را چیزی می داند که حس و حرکت دارد و دارای جسم نیست. ابن سینا این تعریف را بیان می کند و برای اثبات وجود نفس و مفارقت آن از جسم ادله ای را ذکر می کند.

ملاصدرا در تعریف نفس، آن را کمال اول برای جسم می داند و آنچه که حیوان را حیوان و یا نبات را نبات و نیز انسان را انسان می کند وجود نفس است و احساس و حرکت ارادی انسان کمالات ثانویه جسم هستند که بوسیله آلات حاصل می شود.

بنابراین می شود بطور کل گفت حکما داشتن نفس را مساوی با داشتن حیات می دانند، چنانکه براین باورند که از نشانه های حیات، ادراک عقلی، ادراک حسی، حرکت انتقال و وقوف، حرکت غذا، نمو و اضمحلال می باشد.

و نتیجه ای که می شود از مطالب فوق در رابطه با نفس و تعریفات آن گرفت، این خواهد بود که می شود گفت تمام حکما برای نبات، حیوان و انسان نفس را قائل هستند.

رابطه نفس و بدن

یکی دیگر از مسائل مهم و اساسی در این مبحث رسیدن به نظریه درست و صحیح در رابطه با مسئله ارتباط نفس و بدن است. مسئله ارتباط بین نفس و بدن از دیرباز مسئله پراهمیت و اساسی در میان حکما و دانشمندان علم النفس بوده است و حتی این مسئله ارتباط بسیار زیادی به مسائل دینی و اعتقادی نیز دارد و به خاطر همین متکلمان نیز در متون خود از این مسئله نیز یاد می‌کنند و در این مسئله از آثار و نتایج فلسفی بسیار مدد گرفته‌اند. برای داشتن مبنای درست و معقول فلسفی در نحوه‌ی ارتباط نفس و بدن و نسبت بین این دو است که آیا بین نفس و بدن یک رابطه اتحادی است یا آنکه نفس از آن جهت که کمال جسم و بدن بوده، مدبر بدن یا محرک آن می‌باشد نه آنکه نفس جوهر ذات بدن و متحد با آن باشد، باعث حل مسائل مربوط به این مبحث و رسیدن به مبانی و مباحث معرفت‌شناختی در علم النفس خواهد شد، باید مقدمات لازم مسئله را درست فهمید.

نکته پراهمیت که مرتبط به بحث رابطه نفس و بدن است، اینکه در این تعریف از نفس که می‌گویند: نفس ذاتا مادی نیست و در مقام فعل و آثار خارجی خود است که متعلق به ماده است، این تعریف مخصوص نفس انسان است و نفس نبات و حیوان از آن خارج است، زیرا نفس انسان است که اندیشه و تفکر دارد، اما بنابر تعریف حکمت متعالیه از نفس که به آن اشاره خواهیم نمود، نفس حیوان و نبات هم داخل در تعریف خواهد بود.

ابن سینا در زمینه نفس و حقیقت آن بر این اعتقاد و مبنا است که روح انسان چون پرنده‌ای است که آشیان خود را گم کرده است و در این جهان تاریک گرفتار آمده و آشیان و منزل اصلی خود را گم کرده و علقه نفس انسان را به بدن به صورت تدبیر و اشتغال می‌داند و این نشان از مفارقت و تمایز عینی روح و بدن است.

در باب رابطه نفس و بدن در مقابل این نظریه که جسم و بدن را شرط در بقای نفس می‌داند و بدون جسم بقایی را برای نفس نیست، نظریه ابن سینا است. این نظریه بر این مبنا است که جسم شرط در وجود نفس است، اما نفس در بقایش دیگر به جسم نیازی ندارد

(ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ۸۲، ۸۱). ابن سینا هر موجود ذی نفسی را مرکب از نفس و بدن میداند و بین این دو باید علقه و ارتباطی باشد و ابن سینا آن را علقه اشتغال می نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ۸۲، ۸۱). نفس از طریق آن است که به کمال می رسد،

از ظاهر کلام ابن سینا در خصوص نفس حیوانی نیز فهمیده می شود که ایشان قائل به عدم تجرد آن می باشد و با توجه به این مطلب اگر ما قائل به عدم تجرد نفس حیوانی شویم، دیگر بحث از رابطه نفس و بدن در خصوص نفس حیوانی اهمیت چندانی نخواهد داشت، اما اگر نفس حیوانی را همچون نفس انسانی مجرد بدانیم، مبحث ارتباط نفس و بدن در نفس حیوانی هم جایگاهی خواهد داشت .

توضیح بیشتر آنکه از طرفی ما می بینیم ابن سینا (رحمه الله) در برخی کتب خود نسبت به مبحث اثبات نفس می فرماید: بعضی جسمها افعال مختلفی دارند که منشا آن ها جسم بودن آنها نیست، بنابراین از منشا دیگری غیر جسم صادر می شوند. «فبین ان ذات النفس لیس بجسم بل هو جزء للحيوان و النبات هي صورة او كالصورة او كالكمال (ابن سینا ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲، ۶)

یا به عبارت دیگر در رابطه با اثبات نفس است می گوید: « و هذا الواحد الذی تجتمع فيه هذه القوى ... لا يجوز ان يكون جسما». به نظر ایشان نفس جسم نیست بلکه قوام بخش جسم است و این مطلب را به صورت عموم طرح نموده و میتوان آن را به هر سه نفس اطلاق نمود و بگوییم حتی به نظر ایشان نفس نباتی هم جسمانی نیست .

و از طرفی رای ابن سینا در باب جسمانی بودن نفس حیوانی را در جاهای دیگر همانند مبحث فساد و عدم فساد نفس هم می توان یافت . ایشان در باب فساد و عدم فساد نفس قائل بر عدم فساد نفس انسانی است (ابن سینا ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲، ۳) و در استدلال برای آن می گوید که نفس انسان منطبع در بدن نیست که با فاسد شدن بدن ، نفس هم فاسد شود و همینطور در همین باب، ایشان با توجه جسمانی بودن نفس می گوید: نفس حیوانی با فساد جسم آن فاسد می شود . این گفته ها نشان می دهد که نظر ابن سینا این است که نفس حیوان جسمانی است، زیرا او در تعابیر خود وجود حیوان را اینچنین می بیند: الحيوان متكون بالامتزاج الذي للعناصر، كذلك هو متكون أيضا بالتركيب (ابن سینا ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۶۰).

نکته ای که سؤال برانگیز است و به نظر می‌رسد باعث شده که به نوعی در کلام ابن سینا (رحمه الله) ایجاد تناقض نماید این است که جناب ابن سینا ابتدا قائل شدند که نفس حیوان و انسان جسم نمی‌باشند و در جای دیگر در رابطه با نفس انسان، قائل به مفارق بودن آن می‌باشد و برای آن دلایلی ذکر می‌کند، همچون این دلیل که نفس انسانی ذات خود را می‌تواند تعقل کند و این به خاطر مجرد و مفارق بودن اوست، اما در مورد نفس حیوانی قائل هستند بر اینکه منطبع در ماده می‌باشد و چون مجرد نیست نمی‌تواند معقول و متخیل خود واقع شود، زیرا معقول واقع شدن چیزی، یعنی تجرید آن از ماده، در حالی که نفس حیوانی منطبع در ماده و بدن است و این را در چند جای از کتاب تعلیقات خویش به تصریح آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه. ق: ۸۰) و استدلال او در باب انطباق نفس حیوانی در بدن و ماده این است که اولاً نفس حیوان از ذات خود درکی ندارد و ثانیاً دارای حیز است و تحیز از خواص ماده است، برخلاف نفس انسان که اولاً منطبع در ماده نیست و ثانیاً از ذات خود ادراک دارد و ثالثاً دارای حیز هم نیست.

اما ملاصدرا (رحمه الله) در حکمت متعالیه خود به این موضوع می‌پردازد و نسبت به نفوس حیوانی می‌فرماید این نفوس مجرد هستند و در استدلال از آن به چند مطلب اشاره می‌کنند: اولاً آن که اجزای حیوان گاهی کم و گاهی زیاد می‌شود و از آن فهمیده می‌شود که هویت نفس حیوان با بنیه محسوس او مغایر است و ثانیاً آن که بهایم هویات ادراکی خویش را می‌فهمند.

نسبت به این دلیل استشهاد می‌کند که چطور حیوان به هویت ادراکی خویش درکی نداشته باشد، درحالی که از امور مربوط به درد و رنج فرار می‌کند یا در پی لذات است و این مقتضی علم به نفس اوست و علم به نفس مقتضی مجرد اوست، زیرا اولاً هر آنچه که وجودش لِنفسه باشد مجرد از محل خواهد بود، بنابراین مدرک لذات مجرد از محل خواهد بود و ثانیاً علم حیوان به هویت خویش دائمی است و بوسیله حس کسب نمی‌شود، اما علم به اعضای ظاهری و باطنی اش اینگونه نیست، بنابراین هویت او مغایر با اعضایش خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۸-۴۲).

دلیل مطلب فوق این خواهد بود که اگر علم به وجود نفس اکتسابی باشد یا به واسطه

حس است که این باطل خواهد بود، زیرا حس بنفسه حس نمی کند، اما نسبت به اعضای ظاهری باید گفت که همانطور که انسان معرفتی نسبت به آن ها ندارد مگر با حس و همچنین نسبت به اعضای باطنی هم معرفتی ندارد مگر با تشریح، همین طور است حیوان؛ یعنی معرفت او به اعضای ظاهریش با حس و معرفتش به اعضای باطنی با تشریح است .

جناب ملاصدرا حتی برای اثبات تجرد نفس حیوانی، به برهان طلق هم تمسک جسته است، تحت عنوان برهان آخر علی ان الحیوان لیس هو البنیة المحسوسه ...

درباره ارتباط نفس و بدن باید گفت که بنابر مبانی ملاصدرا، افاضه حیات به بدن از طریق نفس است . بدن فی حد ذاته جسم میت است که به واسطه نفس حی و زنده است و این حیاتی را که به واسطه نفس اخذ کرده تا به آنجا است که صلاحیت افاضه حیات از نفس بر بدن باقی باشد، اما با از بین رفتن این صلاحیت بدن خالی از نفس خواهد بود و با وجود فساد و اضمحلال در بدن روح از آن جدا می شود (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۱-۲۲۱).

ملاصدرا بدن و تدبیر بدن را داخل در تعریف نفس می داند البته نه آنکه اسلوب ذات نفس و حقیقت نفس را بدن بداند، بلکه از حیث نفس بودن و تحریک تدبیری نفس نسبت به بدن، تعریف نفس را شامل بدن می داند.

در توضیح رابطه نفس و بدن در نظریه ملاصدرا (رحمه الله) باید اشاره کرد که ایشان براساس و اعتبار مبانی حکمی خویش قائل بر آن است که اقتران نفس و بدن و تصرف آن بر بدن به حسب وجود شخصیش، یک امر ذاتی است. ایشان این اضافه نفسیه نفس به بدن را مقوم نفس می داند، همانند اضافه قابلیت به هیولی که مقوم هیولی است یا مانند اضافه عرضیت برای الوان مانند بیاض و می دانیم که وجود آنها از اضافه جدا نیست. البته باید گفت که برای آنها معانی دیگر غیر اضافه هم می باشد و در این شکی نیست، اما وجود آنها منفک از اضافه نخواهد بود، مثلاً برای سواد ماهیت مستقلی در معنی و مفهوم آن وجود دارد که در تعریف آن هم اخذ می شود که در این صورت است که ما آن را داخل در مقوله کیف می دانیم، اما وجودش فی ذاتها همان وجود در موضوع است؛ یعنی عرضیت (اضافه) است.

همچنین در بیان ارتباط بین نفس و بدن به مبحث دیگری نیز پرداخته شده است و آن

عبارت است از اینکه فعل نفس و تدبیر نفس بر ماده اخیره و قشر کثیف، یعنی بدن سرایت می‌کند و به عبارت دیگر فرح نطقی و فکری در قوای بدنی مانند نامیه زیاد و اضافه می‌کند و غم و ضعف نطقی بر قوای بدنی عجز و ضعف و فتور افاده می‌کند تا آنکه آن قوا را فاسد می‌کند. (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۸-۵۲)

رابطه نفس با قوا

در رابطه با اوصاف نفس مطالب زیادی قابل بحث و بررسی است که پرداختن به همه آنها از حوصله این نگارش خارج است. البته برخی نکات دیگر که حائز اهمیت در باب نفس برای رسیدن حقیقت ادراک حسی هستند، عبارت است از تبیین قوای نفس و چگونگی ارتباط آنها با نفس که پرداختن به آنها برای رسیدن به وجه تمایز و افتراق تعاریف و نظریات حکما در این خصوص، نقش بسزایی داد.

در رابطه با مبحث ارتباط نفس و قوا باید گفت که حکما قوایی برای نفس در نظر می‌گیرند که هر یک کار ویژه ای انجام می‌دهد و البته در میان هواداران نظریه وحدت نفس گروهی بر جدایی نفس و قوا و نیز جدایی قوا از یکدیگر تاکید می‌ورزند و قوا را تنها در خدمت نفس و مسخر او می‌دانند، در حالی که پاره ای دیگر همه قوا را مراتب نفس و به عین وجود او موجود می‌دانند.

در این رابطه باید اشاره نمود که یکی از مباحث مهم که به عنوان مقدمه‌ی بحث رابطه نفس و قوا است، بررسی مبحث وحدت نفس یا تعدد آن است و در صورت تایید قول وحدت نفوس سوال بعدی آن خواهد بود که آیا تعدد قوا ناقض وحدت نفس نخواهد بود؟ یا اصلاً رابطه نفس با قوا چه خواهد شد؟

- در رابطه با این موضوع افلاطون بر این است که هر انسانی به تنهایی سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی را داراست؛ به این معنی که در هر یک از افراد انسان سه نفس تعبیه شده که هر کدام وظیفه یا وظایفی دارند، هر چند که دو نفس حیوانی و نباتی تحت تدبیر نفس انسان است. دلیل آن تعدد آثار مشهوده از انسان است و صدور آثار متعدد نباتی (تغذیه- رشد و تولید مثل)، حیوانی (احساس و حرکات ارادی) و انسانی (تعقل) به مقتضای قاعده الواحد دال بر وجود نفوس متعدد در نفس انسانی است (یوسف کرم، ۱۹۵۹م: ۸۹)

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، انسان دارای یک نفس است، ولی به صورت تشکیکی موجود قوی می تواند کمالات وجود ضعیف را نیز در خود داشته باشد. بنابراین بعد از اینکه به وحدت نفس قائل شدیم این سؤال مطرح می شود که آیا وحدت نفس با تعدد قوا منافاتی دارد؟ و برای رسیدن به جواب درست نسبت به این سؤال باید نحوه ی ارتباط قوا با یکدیگر و ارتباط آنها بانفس نیز بیان گردد.

دلیل وحدت نفس را گاهی این می دانند که هرکس در خود می یابد که چند نفر، نیست و این بدیهی است. گاهی می گویند اشتغال به چیزی نفس را از توجه به چیز دیگر باز می دارد، مثلا اگر همه توجه انسان صرف دیدن باشد از چشیدن باز خواهد ماند. این نشان از وحدت نفس در عین تعدد قواست.

و دلیل تعدد قوا را چند دلیل می دانند (ملاصدرا ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۸-۵۸) که به اشاره ذکر می کنیم، مانند قاعده الواحد که بنابر این قاعده، نفس و قوای آن را باید بسیط دانست و از موجود واحد و بسیط (نفس) جز معلول واحد بسیط صادر نمی شود و از نفس واحد فقط یک فعل صادر می شود و اختلاف در افعال نشان از تعدد مبادی و عدم وحدت در مبدا آنهاست که همان قوای متعدد باشند. از دلایل دیگر تعدد قوا اینکه در ذهن ما مفاهیم مختلفی وجود دارد که معانی متمایز دارد، مثلا مفهوم بینایی غیر از شنوایی و دیگر قواست و مفاهیم متفاوت از یک مصداق انتزاع نمی شود، بنابراین قوا متعدد خواهند بود. اما آنچه که مورد مناقشه و در این نوشتار مورد بحث و بررسی می باشد، برداشت مشائیان است که موجودیت قوا را در کنار نفس پذیرفته اند و قائل هستند که نفس جامع قواست و رباطی است برای قوا که آنها را جمع کند (ابن باجه ۱۹۹۲ م: ۳۴-۲۲۳) و این برداشتی است که ملاصدرا با نظریه وحدت نفس و قوا آن را نقد می کند.

ارسطو، ابن سینا و پیروان آنها بر این قول هستند که انسان یک نفس دارد، همراه با قوای گوناگون که در خدمت او هستند؛ به عبارت دیگر ادعای آنها وحدت نفس و وجود قوای متعدد که تحت اشراف اوست می باشد. با این توضیح که قوا در تسخیر نفس و آلات آن است و تحت ولایت تکوینی اش هستند، آن‌ها فاعلهای مسخر نفس هستند و از آنجا که ملکیت قوا برای نفس تکوینی و حقیقی است، ولایت نفس بر آنها نیز اعتباری

نخواهد بود بلکه حقیقی است و نفس به دلخواه خود قوا را بکار می‌گیرد و قوا و بدن را جهت نیل به کمال خود بکار می‌بندد. بنابر آنچه گفته شد کار نفس با کار قوا متفاوت خواهد بود، زیرا قوا فعلیتی ویژه خود دارند؛ یکی کارش تغذیه است، یکی دیدن و دیگری شنیدن است، حال آنکه نفس مسخر، مدبر و فاعل آن قواست. نکته قابل ذکر این است که افعال قوا در حالی که کار خود آنهاست، فعل نفس هم می‌باشد.

ادراک

در حقیقت پرداختن به مباحث قبل در فصل‌های گذشته مثل مبحث نفس، بدن، قوای نفس، ارتباط بدن و قوا با نفس، اختلاف حکمت مشا و صدرا در خصوص برخی از مباحث فوق، مقدمات لازم بخش فعلی و بخش بعدی است که مورد بررسی قرار گرفتند و بعد از پرداختن به آن مباحث و نظریات حکما در خصوص آن موضوعات، مقتضی است که به ذی‌المقدمه این نگارش که چگونگی ادراک حسی است پردازیم. برای رسیدن به این مقصود که فهم، چگونگی احساس باشد از آنجا که همه حواس (چه ظاهری و چه باطنی) قوای احساسی نفس هستند و در امر احساس مشترک هستند، لازم است که قبل از پرداختن به حواس به این جهت مشترک حواس که احساس باشد پرداخته شود.

از آنجا که احساس از مراتب ادراک است یا به عبارت دیگر احساس نوعی ادراک است، ضروری است که در ابتدا در بخش فعلی مبحث ادراک و خصایص آن در نظر حکمای اسلامی و اختلاف نظر آنها در این باب را ارائه نماییم و سپس در ادامه به موضوع احساس که از مراتب و اقسام ادراک است پردازیم و در پایان این بخش نیز به بحث حواس خواهیم رسید.

ملاصدرا راجع به مبحث ادراک در باب عقل و عاقل و معقول می‌گوید: همانا این مسئله که نفس صور اشیای معقوله را تعقل می‌کند، از پیچیده‌ترین مسائل حکمی است که تا به این روز برای هیچ یک از علمای اسلام مشخص نشده.... (ملاصدرا ۱۹۸۱، م ج: ۳-۳۱۳).

۱. إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر

ابن سینا عبارت های متفاوتی در مورد تعقل و ادراک دارد، گاهی تعقل و ادراک را به امر سلبی تعریف نموده، مثلا در جایی تبیین می کند که عاقل و معقول بودن باری تعالی، یعنی مقتضی کثرت در ذات و صفات او نیست، زیرا معنای عاقلیت و معقولیت او تجرد او از ماده است و تعریف عاقلیت و معقولیت به تجرد از ماده، تعریف عدمی است (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳-۲۸۴) و گاهی ادراک و مدرکات را به صورت مرتسمه تعریف و تبیین می نماید و میگوید: ادراک یعنی حقیقت شیئی در نزد مدرک متمثل شود (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳-۲۸۴).

ابن سینا (رحمه الله) در این باره می گوید: ادراک کردن یک شی، یعنی آنکه حقیقت آن شی نزد مدرک متمثل شود و مدرک آن را مشاهده کند. حاصل رای ابن سینا در تعریف ادراک و علم این خواهد بود که ماهیت شی خارج در نفس یا در آلتی از آلات آن نقش یابد و این صورت یا عین شی خارجی است یا صورت منتزع از آن که مطابق با خارج است و گاهی این تطابق مورد شعور قرار نمی گیرد. ابن سینا بر این مبنا است که در هر ادراکی به نحوی از انحاء اخذ صورت مدرک صورت می گیرد و اگر ادراک شیئی مادی باشد آن ادراک اخذ صورت مجرد از ماده است و اصناف تجرید در انواع ادراکات مختلف و متفاوت است و در ادراک حسی صورت مادی به سبب وجود ماده احوالی عارض او می شود.

جوهرها و عرضا و لم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات و عيون الحكمة و غيرها نثما يشفي العليل و يروي الغليل بل وجدناه و كل من في طبقته و أشباحه - و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ أتباع الرواقين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعميل عليه و إذا كان هذا حال هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولى و سواس المقالات و الجدالات فتوجهنا توجها جليا إلى مسبب الأسباب - و تضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الإلهية - لمستحقه و محتاجه إن عادته الإحسان و الإنعام و سجيته الكرم و الإعلام و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مينا - و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول ... (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳، ص: ۳۱۳)

نکته ای که در این اختلاف دارای اهمیت و بحث برانگیز است، اینکه قول ابن سینا (رحمه الله) به اختلاف در تعریف ادراک برگشت خواهد کرد، با این توضیح که اگر ما ادراک حسی و خیالی را امری جسمانی بدانیم، این بدان معنی خواهد بود که ادراک را هم می‌توان امری مجرد دانست و تعریف نمود و هم غیر مجرد؛ یعنی ادراک را در مصادیق حسی و خیالی خود امری جسمانی باشد و در مصادیق عقلی مجرد باشد، در حالی که ابن سینا در تعریف ادراک، آن را امری تجریدی و مجرد تعریف نموده نه جسمانی و این به نوعی تناقض گویی خواهد بود و همچنین این نظریه به نظر می‌رسد خلاف ظاهر باشد، با توجه به ادله اثبات تجرد نفس حیوانی و همینطور ویژگی‌های ادراکی و حرکتی موجود در نفوس حیوانی، ادراکات و تحرکات حیوانی که گاه خلاف جریان عادی و طبیعی اوست همانند حرکاتش در زمان ترس و غیره در فرار و خلاف جهت طبیعی حرکت کردن و غیره.

یادآور می‌شود ابن سینا در عباراتی اشاره‌ای به ثابت و تغییر ناپذیر بودن و عدم انفعال مدرک در ادراک حسی می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق: ۷۷) و همچنین ایشان به صراحت در کتاب تعلیقات خود نفس را مدرک ثابت لایتغیر و لاینفعل می‌داند و تغییر و انفعال را از آن قوا و آلات به عنوان مقدمه ادراک حسی می‌داند. خواجه در توضیح سخن ابن سینا در باب مقدمه قوای نفس در ادراک حسی می‌گوید: ادراک حسی این نیست که شیئی فقط در حس حاضر باشد بلکه در نزد مدرک نیز حاضر است، البته نه آنکه این حضور بارها رخ دهد بلکه مدرک فقط نفس است، اما با واسطه حس (خواجه نصیر طوسی ۱۳۷۵ هـ ش: ج ۲- ۳۱۱، ۳۱۲) و از سوی دیگر با توجه به مسئله اتحاد حاس، محسوس و احساس باید گفت نفس به عنوان حاس با محسوس متحد می‌گردد.

اما نکته و سؤال مهم در این بحث که در اینجا مغفول عنه واقع شده است اینکه همانطور که قبلاً نیز مطرح شد از نظر ابن سینا حیوان دارای نفس مادی است و مجرد نیست و از طرفی همانطور که در مطالب فوق روشن و واضح گردید ایشان در تعریف ادراک، آن را امری تجریدی می‌داند و مدرک نیز باید نفس مجرد باشد که به هنگام ادراک در آن انفعال و تغییری رخ ندهد. این دو موضع یک نوع تناقض را در کلام ایشان نمایان نموده

است.

در تایید این مطلب که ابن سینا در تعریف ادراک حسی احساس را به عنوان نوعی از ادراک مجرد تعریف نموده است، می توان به کلمات ایشان در بیان حواس خمسہ اشاره نمود. او در آن مبحث در اشاره به اینکه کدام یک از حواس متعلق به کدام حیوان است، حواس را برای حیوان غیر ناطق نیز ثابت می داند (ابن سینا ۱۳۷۹ ه ش: ۳۳۰).

اما به نظر ملاصدرا ملاصدرا تجرید و برهنه سازی ماهیت خارجی از جسمیت و ماده را لازمه ادراک حسی می داند نه آنکه همانند ابن سینا و دیگر مشائیان ادراک را به معنای تجرید بدانند و ایشان می گویند که با این تجرید است که ماهیت به ذهن می آید (ملاصدرا ۱۳۶۰ ه ش: ۲۰۸).

نظریه ملاصدرا (ره) مقابل نظریه ابن سینا (ره) است. ملاصدرا در مبحث مراتب و مراحل ادراک به نظریه تعالی قائل و مشهور است. در این نظریه صورت حسی به مرحله خیال بالا نمی رود و همینطور صورت خیالی به مرحله عقل نمی رود. ایشان در بیان این نظریه می گویند: تجافی در مرتبه محال است. ایشان بر این نظر است که به هنگام مواجهه حس با خارج صورتی از آن در ابداع و انشا می شود نه آنکه بنا بر نظریه قبلی صورت خارجی از محل خود (ماده) به ذهن تجافی نموده باشد بلکه مشابه آن توسط نفس ابداع و انشا می گردد. این نظریه هم در صور حسی و هم خیالی جاری و ساری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۳-۳۶۰ الی ۳۶۶).

بنابراین می توان گفت صور حسی موجود در نفس را نفس در مرتبه بالاتر خود، یعنی نفس متخیله به صورتی متناسب با صورت حسی، ابداع می نماید که همان صورت تخیلی است. البته صورت حسی در محل خود باقی می ماند. همچنین نفس در مرتبه اعلی خود؛ یعنی مرحله و مقام عقل صورتی مناسب با عالم خود و مشابه و مثل صورت خیالی آن از جهت ماهوی، ابداع می نماید که در این مرحله همچون گذشته صورت تخیلی در محل خود باقی است؛ به این معنی که رابطه صور حسیه با صور خیالیه و رابطه صور خیالیه با صور عقلی همان رابطه صورت عینی با صورت حسی است؛ یعنی در همه این مراحل درک و ادراک صورت از محل خود نزع نمی شود و به بالا رود بلکه در این مراحل

ادراکی نفس حساسه یا متخیله یا عاقله صوری متناسب با مرتبه قبلی ابداع نموده و مرتبه قبلی را می‌توان معد مرتبه بعد برای آفرینش دانست (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳- ۳۶۰ الی ۳۶۶). واضح است که سخن ایشان بنابر مبانی ایشان است که از جمله آن مبانی، مبحث اصالت وجود و جسمانی بودن حدوث نفس و روحانی بودن نفس است. با این توضیح که نفس با گذر از مراحل اسطوقسی و جماد و نباتی نفس حساسه می‌شود و بنابر مبانی ایشان در مبحث حرکت جوهری نفس در ادامه حرکت اشتدادی و جوهری خود به مرحله تعقل خواهد رسید. ایشان بر این نظر است که گذر از این مراحل با حرکت نفس بر اساس عوالم ثلاثه خارجی؛ یعنی عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل صورت می‌پذیرد و در هر یک از مراتب صورت متناسب انشا و ایجاد شده و با نفس متحد می‌شود و بر همین اساس است که ایشان در مورد علم برخلاف حکمای قبل از خود که آن را کیف نفسانی و از مقولات عشر می‌دانستند، امری وجودی می‌داند و آنرا به طبع وجودی قابل ضعف و شدت می‌داند.

یکی از نکات پر اهمیت در باب ادراک و فوائد بحث از آن که یکی از پراهمیت‌ترین موضوعات در متون فلسفی نیز می‌باشد، پرداختن به مبحث تطابق مفهوم ذهنی با خارجی و به تعبیر دیگر تطابق معلوم بالذات با معلوم بالعرض است و درحقیقت لغزشگاه اقدام و محل اختلاف فلسفه اسلامی با شناخت‌شناسی جدید می‌باشد، اما فلاسفه‌ی اسلامی همچون ملاصدرا که قائل به تطابق ذهن و عین است و فلسفه خویش را بر همین مبنا پایه‌ریزی می‌نماید.

ایشان علی‌رغم اینکه ادراکات و مراحل ادراکی را اموری جسمانی و مادی نمی‌داند، اما منشا آن را موجودی مادی و خارجی دانسته است، این درحالی است که ایده آلگست‌ها مقوله‌های ذهنی غیرمادی را منشا ادراک می‌دانند و همینطور عقل‌گرایان که به معلوم پیشینی قائل هستند و همچنین کسانی که ایده ذهنی را اصل و منشا قرار داده‌اند. ولی حقیقت این است که ملاصدرا (رحمه الله) برخلاف اقوال مذکور قائل است به مطابقت و رابطه بین شناخت ذهنی و همه ادراکات که در حقیقت معلوم بالذات است با عین خارجی و واقعیات خارجی که معلوم بالعرض است.

حقیقت تجرید

در مراتب و مراحل ادراک نوعی تجرید و انتزاعی صورت می پذیرد تا اینکه صورت قابلیت درک شدن را بیابد. نکته پر اهمیت در مسئله تجرید که باعث افتراق دو حکمت متعالیه و مشا شده این است که حقیقت تجرید چیست؟

می توان از مجموع گفتار ابن سینا(ره) و شرح خواجه بر بیان ایشان و دیگر شارحان فهمید که انتزاع و تجرید به نحوی پیرایش است. نوعی پیراستن و تقشیر است؛ توضیح بیشتر آنکه در ادراک صورت به مانند مغز و معنی است که پوششی روی آنرا گرفته و با هر ادراکی، قشری جدا می شود تا آنکه همه پوسته ها از بین می رود و معنی و به عبارتی اصل و مغز محض بدست می آید و به عبارت دیگر معقول می گردد(ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۵۲). نتیجه این که صورت است که از مرحله حس تا مرحله خیال و از خیال تا مرحله عقل همراه با تدریج در تجرید به طور صعودی بالا می رود. این نظریه که ابن سینا مطرح نمود به نظریه تجرید معروف گردید.

در اینکه آیا در فرایند ادراک نوعی انفعال نفس صورت می گیرد و فقط تقشیر و تجرید است که اتفاق می افتد(نظریه ابن سینا) یا آنکه ادراک چیزی فراتر از تقشیر است که قول به انشاء(نظریه ملاصدرا) باشد، اختلاف نظر وجود دارد.

ادراک حسی

در میان اقسام ادراک مسئله ادراک حسی نقشی ممتاز دارد، زیرا مایه و اساس دیگر ادراکات، تصویری و تصدیقی است. می شود اینطور گفت که تنها منبع و اولین مدخل برای مدرکات انسان، ادراک حسی است و همچنین اولین مرحله تشکیل ذهن احساس می باشد، چون ذهن را ذهنیات تشکیل می دهد، همچنانکه خارج را امور خارجی تشکیل می دهد. اصلا آیا ذهنی قبل از احساس و پیدایش حس وجود دارد یا خیر؟

همانطور که در کتب فلسفی به طور مفصل به اثبات رسیده، مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی از حس شروع می شوند و بدست می آیند، برخلاف معقولات ثانوی که کیفیت پیدایش آنها از این طریق نیست و مجرا و مسیر دیگری را دارد.

ادراک حسی ابتدایی ترین مرحله ادراک در نفوس است که برای تمام حیوانات

حاصل بوده و از ملاکهای امتیاز حیوان از گیاه می‌باشد.

احساس به طور قطع به نفس تصور جزئی را افاده می‌کند و چون ادراک حسی مشروط بر حضور ماده می‌باشد، تصورات حاصل از این احساس نیز جزئی می‌باشد و در باب تصورات کلی نیز باید گفت که این نوع تصورات در اساس از حیطة حس خارج است و از آنجا که مدرک کلیات عقل است بنابراین ادراک آن نیز مشروط به وجود است. البته حس معد آن تصورات و معقولات کلی است. همچنین برخی تصدیقات عقلی نیز به نحوی ناشی از ادراک حسی است.

در حقیقت باید گفت: صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و به همراه ماده و عوارض خاص خود است، اگر آن صورت از ماده خود جدا شود و بالواحق در قوه ای از قوای مدرک ظاهری حیوان حاصل شود این ادراک، ادراک حسی خواهد بود، مشروط بر آنکه ارتباط بین قوه مدرک و آن صورت برقرار باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق ج ۲-۵۱).^۱

در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: اول: حضور ماده، دوم: همراه بودن لواحق و عوارض، سوم آنکه مدرک جزئی باشد، مثلاً صورتی که مورد دیدن و حس بینایی قرار می‌گیرد اولاً به همراه عوارض است و دوم جزئی است و سوم بینایی مادامی حاصل است که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار باشد و زمانی که این ارتباط از بین رود درک بینایی هم از بین خواهد رفت.

ملاصدرا (ره) در باب تعریف ادراک حسی می‌گوید: احساس یعنی ادراک شیئی موجود در ماده به همراه هیئت مخصوص و محسوس (مانند زمان، مکان وضع، کم و کیف و ...) حاضر نزد مدرک، البته آنچه که حاضر بالذات و محسوس بالذات است و با او احساس صورت می‌گیرد صورت آن شی است نه خود شی.

۱ فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، و مع وقوع نسبة بينها و بین المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ "الشفاء الطبيعيات ج ۲ (نفس) ص ۵۱.

در مقابل همانطور که قبلا نیز اشاره شد، نظریه ابن سینا قرار دارد. ایشان محسوس حقیقی را آنچه که در آلت حسی مرتسم می شود می داند و به نظر ایشان آنچه که ادراک می شود همان است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۵۱)^۱. البته ایشان تصریح می کنند که حاس در امر احساس، اعصاب به تنهایی نیست. زیرا در بیان دیگر احساس را فعل نفس نیز می داند.

به نظر می رسد عبارت (احسست الشیء الخارجی و احسست فی النفس) ظهور در تفاوت این دو مرحله داشته باشد. بدین گونه که احساس را گاهی می شود به آلات و اعصاب منسوب کرد به علت وساطت در ارتسام و انطباع و گاهی می شود به خود نفس منسوب کرد به علت اینکه آخر الامر نفس مدرک خواهد بود.

نکته ای که قبلا نیز به آن اشاره شد این است که ادراک حسی برای احساس محتاج به آلات جسمانی است، دلیل آن هم به نظر واضح است، زیرا صور محسوسه مادامی که آن مواد و جسم خارجی حاضر باشد ادراک خواهند شد و جسم حاضر موجود زمانی حاضر است که نزد جسمی باشد بخصوص در مکتب مشاء (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۱۶۶)^۲. ابن سینا در کتاب نفس شفا تصریح می کند به اینکه قوای حیوانی هیچ فعلی

۱. المحسوس الأول بالحقیقة هو الذي يرتسم في آلة الحس و إياه يدرك، و يشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشیء الخارجی كان معناه غير معنى أحسست في النفس، فإن معنى قوله: أحسست الشیء الخارجی، أن صورته تمثلت في حسی، و معنى أحسست في النفس أن الصورة نفسها تمثلت في حسی. ليس يجب أن يظن أن الحساس هو العصب فقط، فإن العصب بالحقیقة هو مؤد للحس اللمسی إلى عضو غيره و هو اللحم. و لو كان الحساس نفس العصب فقط، لكان الحساس في جلد الإنسان و لحمه شیئا منتشرا كالليف، و كان حسه ليس لجميع أجزائه، بل أجزاء ليفية فيه، بل العصب الذي يحس اللمس مؤد و قابل معا. و العصب المجوفة مؤدية للبصر لكنها غير قابلة، إنما القابل ما إليه تؤدي و هو البردية أو ما هو مستول عليه و هو الروح. "الشفاء الطبيعيات ج ۲ (نفس) ص ۵۱.

۲. فالأمر في احتیاج إدراکه إلى آلات جسمانية واضح سهل. و ذلك لأن هذه الصور إنما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة، و الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم، الشفا (الطبيعيات) ج ۲ ص ۱۶۶.

نخواهند داشت، الا به واسطه بدن و آلات بدنی (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۱۷۸)^۱.
در این نگارش سعی بر این بود که نگاهی مختصر بر چگونگی ادراک حسی در میان حکمای اسلامی با تاکید بر موارد اختلافی دو حکیم بزرگ اسلامی ابن سینا و ملاصدرا صورت گیرد. و با توجه به گستردگی این مبحث و شاخه های متعدد فلسفی آن و از آنجا که موضوع مذکور در کتب فلسفی آن بزرگان بسیار گسترده مورد بحث و نظر قرار گرفته است، نگارنده تلاش داشت که به بعضی مباحث مقدماتی و مبنایی، اشاره و مختصراً مورد بحث قرار دهد.

همانطور که در در ابتدای نگارش در بخش تاریخچه و ضرورت و اهداف بحث، اشاره شد یکی از اهداف مورد نظر، اشاره به نقاط مشترک و اختلاف بین اقوال و بررسی آنها است. و به همین دلیل در بخش دوم (ابن سینا) و نیز سوم (شیخ اشراق) و همچنین چهارم (ملاصدرا) به موارد اشتراکی و اختلافی در آن حکما در مبحث مذکور اشاره شد.

محوری ترین اختلافی که بین حکما خصوصاً بین ابن سینا و ملاصدرا بوضوح دیده می شود، اختلاف در تبیین چگونگی ادراک حسی است، و اشاره شد که ابن سینا با توجه به تعریف تجردی که از ادراک می کند و با توجه به ادله ایشان درباره تجرد نفس، ادراک را امری مجرد می داند. اما به نظر رسید که ایشان در مقام تبیین نفس حیوانی و ادراک حسی، این امور را امری جسمانی و انفعالی و تقشیری می داند.

اما در مقابل نظریه ملاصدرا بود که با کمک از مبانی خویش در تبیین نفس و بدن و قوای نفس و غیره، ادراک حسی و همچنین نفس حیوانی را مجرد می داند.

نتیجه گیری

در این نگارش سعی بر این بود که نظریات سه حکیم بزرگ اسلامی در موضوع

۱. أن جمع القوى الحيوانية لا فعل لها إلا بالبدن، و وجود القوى أن يكون بحيث تفعل، فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون بحيث تفعل و هي بدنية فوجودها أن تكون بدنية، فلا بقاء لها بعد البدن الشفا(الطبيعات) ج ۲ ص ۱۷۸.

چگونگی ادراک حسی مطرح و بررسی گردد. و با توجه به گستردگی این مبحث و شاخه های متعدد فلسفی آن و از آنجا که موضوع مذکور در کتب فلسفی آن بزرگان بسیار گسترده مورد بحث و نظر قرار گرفته است، نگارنده تلاش داشت که به بعضی مباحث مقدماتی و مبنایی اشاره و مختصراً مورد بحث قرار دهد. همانطور که در در ابتدای نگارش در بخش تاریخچه و ضرورت و اهداف بحث، اشاره شد یکی از اهداف مورد نظر، اشاره به نقاط مشترک و اختلاف بین اقوال و بررسی آنها است. و به همین دلیل در بخش دوم (ابن سینا) و نیز سوم (شیخ اشراق) و همچنین چهارم (ملاصدرا) به موارد اشتراکی و اختلافی در آن حکما در مبحث مذکور اشاره شد. محوری ترین اختلافی که بین حکما خصوصاً بین ابن سینا و ملاصدرا بوضوح دیده می شود، اختلاف در تبیین چگونگی ادراک حسی است، و اشاره شد که ابن سینا با توجه به تعریف تجردی که از ادراک می کند و با توجه به ادله ایشان درباره تجرد نفس، ادراک را امری مجرد می داند. اما به نظر رسید که ایشان در مقام تبیین نفس حیوانی و ادراک حسی، این امور را امری جسمانی و انفعالی و تقشیری می داند. اما در مقابل نظریه ملاصدرا بود که با کمک از مبانی خویش در تبیین نفس و بدن و قوای نفس و غیره، ادراک حسی و همچنین نفس حیوانی را مجرد می داند.

فهرست منابع

١. الشفاء (الطبیعیات)، شیخ الرئيس ابن سینا، ٤٢٨ ق، ٣ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی ف قم ف ١٤٠٤ ه ق.
٢. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ، صدر المتألهین ، حکمت متعالیه ف ١٠٥٠ ق ، ٩ جلد ، دار احیاء التراث ، بیروت ، ١٩٨١ م.
٣. النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، شیخ الرئيس ابن سینا ، ٤٢٨ ق، یک جلدی ، انتشارات دانشگاه تهران ، تهران ، ١٣٧٩ ه ش.
٤. الشواهد الربوبیه ، صدر المتألهین ، ف ١٠٥٠ ق، مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٦٠ ه ش.
٥. شرح الاشارات و التنبیهاث للمحقق الطوسی، الخواجه نصیر الدین الطوسی، ٦٧٢ ق ، ٣ جلد ، نشر البلاغه ، قم ، ١٣٧٥ ه ش.
٦. التعليقات ، شیخ الرئيس ابن سینا ، ٤٢٨ ق ، یک جلد ، مکتبه الاعلام الاسلامی ، بیروت ، ١٤٠٤ ه ق.
٧. کتاب النفس ، ابن باجه ، ٥٣٣ ق ، یک جلد ، دار صادر ، بیروت ، ١٩٩٢ م.
٨. تاریخ الفلسفه اليونانیه ، یوسف کرم ، ١٩٥٩ م.