

نقش عقل فعال در مسئله نبوت

از منظر ابن سینا و ملاصدرا*

- فروغ السادات رحیم پور^۱
- فاطمه زارع^۲

چکیده

نقش آفرینی عقل فعال برای رساندن انسان به سعادت و کمال نهایی اش در آثار فلاسفه‌ای همچون ابن سینا و ملاصدرا مشهود است. از سویی، غایت مراتب انسان در سعادت و کمال، مرتبه نبوت است و پیامبر کسی است که صاحب حدس قوی و صائب است و مراتب عقل نظری و عملی وی در پرتو ارتباط با عقل فعال به فعلیت تام رسیده و بدین وسیله لایق دریافت وحی شده است و وحی که توسط عقل فعال به نبی می‌رسد، نیز در مسیر بالندگی هر چه تمام‌تر عقل نظری و عملی وی، مدد رسان می‌شود. ابن سینا و ملاصدرا هر دو، قائل به نفس قدسیه‌ای هستند که با قوه حدس خویش، در زمان بسیار کوتاه به کلیه معقولات و علوم و صور عقلی، بدون تعلّم نائل می‌گردد و چنین نفسی را نبی می‌نامند. ابن سینا دریافت وحی از عقل فعال را از طریق عقل قدسی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (f.rahim@ltr.ui.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (zfateme22@yahoo.com).

می‌داند و ملاصدرا معتقد است که قوه عاقله نبی در مرتبه عقل بالمستفاد، با عقل فعال «متحد» می‌گردد. در این پژوهش به بررسی این دو نظر می‌پردازیم. واژگان کلیدی: ابن سینا، ملاصدرا، عقل فعال، نبوت، رؤیا، وحی.

مقدمه

نبوت ظهور برترین شکل رابطه میان خالق و مخلوق است. در این پدیده شگرف، عالم ملک و ملکوت و جبروت به یکدیگر پیوند می‌خورند و حقایق هستی از خداوند که سرچشمه حکمت و حقانیت است به طالبان حق جو می‌رسد. حلقات این زنجیره به ترتیب: کلام الهی از عالم ربوبیت، ملک وحی یا عقل فعال از عالم عقول مفارق و نبی از عالم خاکی است. در میان این سه، نبی موجودی است که به سبب اشتغال وجودش بر قوه و استعداد، باید یک مسیر استکمالی را طی کند تا در زنجیره مذکور قرار گیرد. از منظر ابن سینا و ملاصدرا هرگاه در انسانی، مجموع چند توانمندی، بارز و برجسته شده، به کمال لایق خود برسد، حلقه انسانی سلسله وحی و نبوت فراهم می‌شود و عقل فعال به اراده پروردگار، القاکننده وحی می‌شود. این توانمندیها در جهات زیر است: عقل قدسی، قوه حدس، عقل نظری (به ویژه در مرتبه عقل بالمستفاد)، عقل عملی، قوه متخیله و قوه محرکه.

در این میان، عقل فعال که مدبر عالم طبیعت است، عامل به فعلیت رسیدن قوا و استعدادها در موارد مذکور است و شخصی که بعداً به عنوان نبی برگزیده می‌شود با پیرایش درون از وابستگیهای مادی و تزکیه نفس و سیر و سلوک، ظرف وجود خود را برای بهره‌مندی کامل از افاضات عقل فعال به تدریج آماده می‌کند.

در این پژوهش به مناسبت دخالت عناصری نظیر رؤیا و حدس و قوایی مانند عاقله، متخیله و محرکه، نقش و عملکرد عقل فعال یا فرشته وحی در قبال هر یک از آنها با محوریت آرای ابن سینا و ملاصدرا تبیین می‌گردد.

از منظر ابن سینا و ملاصدرا نفس ناطقه برای ارتباط با عقل فعال باید مراتب عقل نظری را از عقل هیولانی و بالقوه تا عقل مستفاد طی کند. از نظر این دو فیلسوف، تمامی مراحل تبدیل قوه به فعلیت در قوه عاقله، با واسطه یا بی‌واسطه تحت تدبیر عقل فعال انجام می‌شود و در این میان، نفوس واجد استعداد تام برای ارتباط با عقل

فعال، نبی نامیده می‌شوند. انبیا برای انجام رسالت خویش از راههای گوناگونی همچون الهام و وحی، در بیداری یا خواب با عالم غیب ارتباط برقرار می‌کنند و این امری است که در سایه ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال حاصل می‌شود. البته مسئله خواب و رؤیا به علت اینکه تجربه‌ای همگانی است، استبعاد ارتباط با عالم غیب را تا حدی برطرف می‌کند و می‌تواند راهگشای مناسبی برای ورود به عالم غیب و امکان دریافت الهام و وحی در حالت بیداری نیز باشد.

نقش قوه حدس و عقل قدسی در نبوت و ارتباط عقل فعال با آنها

الف) دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در اولین مرحله بحث نبوت، قوه حدس را مطرح می‌کند و دریافت وحی را به آن نسبت می‌دهد. در توضیح حدس باید گفت که آدمی برای درک معقولات، معمولاً به وسیله اندیشیدن و تأمل کردن به جستجوی حد وسط مناسب می‌پردازد و به یاری آن، مجهول را معلوم می‌دارد. یافتن این حد وسط، در بسیاری از موارد دشوار است و نفس را به کوشش و تلاش و می‌دارد و نمی‌تواند نتیجه مطلوب را محقق کند مگر اینکه شخص قبلاً از راه تعلم، مقدمات کافی را کسب کرده باشد؛ اما گاهی اتفاق می‌افتد که شخص بدون داشتن مقدمات معلوم کافی یا بدون توجه صریح به آنها حد وسط را می‌یابد، گویا که از عالم غیب به او الهام شده باشد. این کار ذهن را «حدس» می‌نامند که در مقابل اندیشیدن قرار دارد.

قوه حدس در همه افراد یکسان نیست. برخی از آن کاملاً بی‌بهره یا بسیار کم‌بهره‌اند و برخی دیگر به طور متوسط و عده‌ای معدودی هم در حد اعلی از آن بهره‌مندند. حدس در برخی افراد گاه به اندازه‌ای شدید است که به گفته ابن سینا آن فرد در مقام شناخت یا تعلیم برخی امور حتی از عقل فعال هم بی‌نیاز می‌شود. حدس، فیضی الهی و غیر قابل کسب است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۷). به گفته ابن سینا، امکان دارد که نفس انسان در اثر شدت اتصال به عقل فعال، آن قدر صفا و لطافت پیدا کند که قوه حدسش شعله‌ور گردد و شخص در مقام قبول الهامهای عقل فعال

قرار گیرد که همان مرتبه نبوت است و حق این است که قوه‌ای که به چنین مرتبه‌ والایی رسیده، قوه قدسی نامیده شود (همو، ۱۹۹۱: ۲۸). از منظر ابن سینا قوه حدس، برترین قوای نفس و برترین قوای نبوت به شمار می‌رود (همو، ۱۳۸۵: ۳۳۸-۳۳۹). وی در بحث نبوت، از «عقل قدسی» که مرتبه‌ای از عقل نظری انسان است، نیز سخن به میان آورده است و به گفته شیخ الرئیس این مرتبه از عقل، مرتبه فرونی حدس است (همان: ۳۴۰). شیخ اشراق، سهروردی نیز خرد قدسی را مبنای درک استدلالات و براهین، بدون معلم و در کوتاه‌ترین زمان می‌داند (۱۳۸۰: ۴۴۵).

نزد ابن سینا عقل قدسی از جنس عقل بالملکه، ولی بالاتر از آن است و کسی که قوه حدس او شدید است، به این مرتبه از عقل نائل می‌شود. در این حالت، صورتهایی که در عقل فعال است، دفعتاً یا قریب به دفعه در نفس او نقش می‌بندد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۸). به نظر می‌رسد از نظر ابن سینا، عقل قدسی بر مراتب بالای عقل منطبق می‌شود و از برترین درجه شرافت برخوردار است و حدس نیز در نهایت درجه خود، به این عقل منتهی می‌شود. نظر ابن سینا درباره نبوت مسبوق به نظر فارابی در این زمینه است.

از نظر فارابی نبی، یعنی انسانی که به مقام دریافت وحی رسیده، در هیچ امری نیاز به تبعیت از انسان دیگر ندارد و علوم و معارف، بالفعل برای او حاصل می‌شود. به گفته فارابی خداوند به عقل فعال فیض می‌رساند و عقل فعال این فیض را توسط عقل مستفاد نبی، به عقل منفعل او و بعد به قوه متخیله‌اش می‌رساند. چنین انسانی در ریاست بر جامعه انسانی اولویت دارد و رئیس اول آرمان‌شهر فارابی به شمار می‌رود (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۰).

ب) دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین نیز از عقل قدسی و قوه حدس در بحث «ویژگیهای نبی» یاد می‌کند و در این زمینه، با ابن سینا هم‌رأی است. او حدس را اتصال به عالم نور می‌داند و نفوس را از حیث درجه حدس در سه گروه قرار می‌دهد:

۱. نفوس زکیه که در اکثر بلکه در جمیع مسائل علمی نیازی به تعلیم ندارند.

۲. نفوسی غبی و تیره و کدر که در افکار و تصورات خویش رستگار و موفق نمی‌گردند و تعلیم و ارشاد هم در ایشان مؤثر نیست چرا که هنوز به درجه استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده‌اند و گوش باطنی برای شنیدن کلام معنوی در آنها وجود ندارد.

۳. نفوس قدسیه که کمّاً و کیفاً دارای حدس شدید و کثیرند و با سرعت به عالم ملکوت اتصال می‌یابند و اکثر معلومات را به واسطه حدس، در زمانی کوتاه درک می‌کنند.

ملاصدرا معتقد است که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود، گاه به حدّی می‌رسد که برخی افراد کاملاً فاقد حدس و فکرنند و انبیا از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان می‌شوند. برعکس، برخی در جهت کمال قوه حدس و شدت اشراق تا آنجا پیش می‌روند که به مرتبه نفس قدسیه نائل می‌گردند و می‌توانند با قوه حدس خویش، در زمان بسیار کوتاه به کلیه معقولات و علوم و صور عقلی بدون تعلّم نائل گردند و اموری را ادراک کنند که سایر افراد از درک آن عاجز و قاصرند مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. به چنین شخصی که صاحب نفس قدسی و مرتبه عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۰).

۲. عقل فعال و ویژگیهای سه گانه نبی

الف) دیدگاه ابن سینا

یکی از وجوهی که نقش عقل فعال را در مسئله نبوت روشن و نمایان می‌کند، ویژگیهای سه گانه نبی است. از نظر ابن سینا، نفس نبوی سه ویژگی را داراست: ۱. روشنی و صفای عقل (عقل نظری و عقل عملی)؛ ۲. کمال قوه تخیل؛ ۳. کمال قوه محرکه.

اولین ویژگی نبی، استکمال عقل نظری وی (در مرتبه عقل مستفاد) به تدبیر عقل فعال است. به گفته ابن سینا پس از حصول نفس به مرتبه عقل بالملکه، برای نفس

کمال دیگری حاصل می‌شود که از آن به «عقل بالمستفاد» تعبیر می‌شود. با رسیدن به عقل بالمستفاد می‌توان گفت که بشر به کمال مطلوب خود و آنچه او را به موجودات عالم مافوق جهان طبیعی نزدیک می‌سازد، نائل شده است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۷۶۰). نفس در مرتبه عقل مستفاد به عقل فعال «اتصال» می‌یابد و مادام که توجه نفس به عقل فعال برقرار است، افاضه کلیات به نفس صورت می‌گیرد و با قطع توجه نفس و آمیختگی اش به مادیات، اتصال و در نتیجه افاضه کلیات از بین می‌رود (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۷). این مرحله از نظر فلاسفه، بالاترین مراتب کمال و سعادت نفس است و عالی‌ترین مرحله‌ای است که یک انسان در این جهان می‌تواند به آن برسد و کسی که این مقام را به طور کامل به دست آورد، دارای مقام نبوت خواهد شد. بدین ترتیب، عقل فعال به منزله ملک و حی یعنی روح القدس یا روح الامین است که مستفیض از مبدأ اول و مفیض به فرد اکمل انسانی است.

برای روشن شدن نقش عقل فعال در رابطه با کمال قوه عاقله به شرح آیه الله

سعادت مصطفوی در این باره نظر می‌کنیم:

در این مرتبه (یعنی مرتبه عقل بالفعل)، نفس همانند مخزنی است که صور معقول در آن ذخیره شده‌اند و هرگاه بخواهد، می‌تواند آنها را به صورت بالفعل حاضر کند و در آنها به بررسی و مطالعه پردازد. این مرتبه را عقل بالفعل نامیده‌اند؛ چرا که به وسیله این قوه، نفس می‌تواند در هر زمان دلخواه، بدون استفاده از طریق وصول به معقولات ثانیه، آنها را حاضر نماید... پس از حصول نفس در مرتبه عقل بالملکه، برای نفس کمال دیگری حاصل می‌شود که از آن به عقل مستفاد تعبیر می‌شود و آن مرتبه‌ای از کمال قوه نظری نفس است که از حیث بالفعل بودن آن، در نظر گرفته می‌شود. در این مرتبه، صور معقول نزد نفس حاضر است و نفس به صورت بالفعل در آنها تعقل می‌کند. آنچه به واسطه حدس یا فکر برای انسان حاصل می‌شود همان عقل بالمستفاد است. بنابراین، مراد از عقل بالمستفاد همان معقول بالفعل است و آن، همان کمال نفس است. این مرتبه را عقل بالمستفاد گویند؛ چرا که نفس، علوم و معارف را از موجود دیگری که خارج از وجود انسان است اخذ می‌کند. لذا معنای این اصطلاح «معقول استفاده شده» است؛ یعنی آنچه از موجودی خارج از نفس انسان، در نفس انسان منطبق شده است. از آن عامل خارجی با عنوان عقل فعال یاد می‌شود (۱۳۸۷: ۱۷۴).

از منظر ابن سینا نفس ناطقه نبی به منزله کبریت و عقل فعال به مثابه آتشی است که به یک باره، آن را مشتعل می کند و جوهر ذاتش را عالم به ما کان و ما یکون می نماید (۱۳۵۸: ۲۸۵؛ ۱۳۶۳: ۱۱۷). کاربرد چنین تعبیر لطیفی از جانب شیخ الرئيس، بیانگر ارتباط وثیق قوه عاقله نبی با عقل فعال در استکمال عقل نظری است.

ابن سینا بر این اعتقاد است که نه تنها قوه عاقله نبی، بلکه قوه تخیل و قوه محرکه وی نیز بسیار قوی تر از دیگران است؛ قوه تخیل وی آنچنان به کمال می رسد که آنچه به صورت کلی و مجرد در عقل خویش تصور می کند، در متخیله وی صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می کند. وی در شرح اموری که انبیا می بینند و می شنوند، اما دیگران از ادراک آن عاجزند می نویسد:

هنگامی که عقل فعال، معقولات را بر نفس نبی افاضه می کند، خیال او نیز این افاضات را دریافت می کند و معقولات را تخیل نموده، صورت آنها را در حس مشترک می آورد و عظمت و قدرت الهی را به نحوی وصف ناشدنی حس می کند و به این ترتیب، انبیا با دریافت اشراقات عقل فعال، به نحو توأمان به کمال نفس ناطقه و کمال قوه خیال نائل می شوند (۱۳۶۳: ۱۱۹).

ابن سینا گاه از کمال متخیله به عنوان ویژگی دوم نبوت نام می برد و گاه تکامل عقل عملی را ویژگی دوم می نامد (۱۳۸۳: ۶۹). شاید این اختلاف، حکایت از این رأی شیخ دارد که متخیله هنگام فراغت از حواس، به خدمت عقل عملی می رسد و از آنچه عقل عملی در اتصال به ملکوت دریافت نموده، حکایت می کند (دری، ۱۳۶۰: ۲۵۷). پس می توان گفت قوه ای که افاضات عقل فعال را دریافت می کند، عقل عملی است و قوه متخیله به لحاظ فراغت از حواس و فرآورده های حس به عقل عملی که مخدوم اوست، متوجه است؛ بنابراین از آنچه به عقل عملی افاضه شده، حکایت می کند و افاضات عقل فعال را به صورت جزئیات محسوس، تخیل و حتی حس می کند. در نتیجه متخیله، مخاطب مستقیم عقل فعال نیست، بلکه عقل عملی نبی افاضات عقل فعال را دریافت می کند و متخیله تنها از آن حکایت می کند. قوه محرکه نبی نیز چنان کمال می یابد که برای مثال اجرام عنصری مسخر نفس او می شوند و یا از دعای او، باران و برف می بارد. مطابق نظر ابن سینا، اگر همه این

شرایط محقق شود، آنگاه شخص به درجه نبوت رسیده، دارای «عقل قدسی» می‌گردد و با قوه حدس هر معرفتی را بی‌واسطه و بدون تعلیم بشری از عقل فعال دریافت می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۵۸: ۲۸۵).

ب) دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز همچون شیخ الرئیس، به سه خصلت درباره نبی توجه و تأکید می‌کند: ۱. کمال قوه نظری؛ ۲. کمال قوه متخیله؛ ۳. کمال قوه تحریک.

وی کمال عقل نظری را یکی از مهم‌ترین خصایص نبی می‌داند و معتقد است که عقل فعال، در تکمیل این عقل دخالت تام و بی‌واسطه دارد و نفس نبی از حیث عقل نظری، به اعلی مرتبه صفا و درخشش می‌رسد و به عقل کلی عالم، اتصال تام می‌یابد. همچنین عقل منفعل نبی را به مثابه روغنی می‌داند که به علت اشتداد و قابلیت، نزدیک است به نور عقل فعال - که از درون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست - شعله ور گردد (۱۳۸۲: ۴۰۰). او در شرح اصول کافی کمال قوه نظری را برترین ویژگی نبی دانسته، معتقد است که جوهر عقلانی نفس نبوی در اثر اتصال شدید به عقل فعال چنان صفایی می‌یابد که می‌تواند علوم و معارف را بدون واسطه معلم بشری، در زمان کوتاه دریافت کند (۱۳۶۷: ۴۳۳).

از نظر وی، کمال عقل نظری سبب می‌شود وحی از عقل فعال بر پیامبر فائض گردد. بیان دیدگاه وی چنین است:

جبرئیل که عبارت از عقل فعال است، نزد حکما، اول بر نفس ناطقه نبی (قوه عاقله) که حقیقت قابل است نازل می‌شود و بعد از آن به خیال درآید و بعد از آن به حس درآید (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۰۸).

بنابراین ابن سینا و ملاصدرا هر دو، قائل به دخالت مستقیم عقل فعال در اشتداد عقل نظری نبی در مرتبه عقل مستفاد می‌باشند، اشتدادی که پیامبر را از ردیف انسانهای عادی فراتر برده و در کنار ملائک می‌نشانند.

همچنین به نظر هر دو، کمال قوه خیال و قوه محرکه دو ویژگی دیگر انبیاست: نبی به کمک قوه خیال، در عالم بیداری، عالم غیب را به چشم باطن مشاهده

می کند و صورتهای مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را به گوش خود می شنود و از آنچه در عالم عقل دیده، حکایت می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۴۷۲).

اما نبی تنها به مشاهده صور خیال اکتفا نمی کند بلکه با قوه تحریکی خویش، در هیولای عالم تأثیر می گذارد. نفس انسانی هنگامی که از حیث جزء عملی و قوه تحریک قوی شد به نفوس فلکی شباهت پیدا می کند و چنین نفس کامل و مقتدری، شایسته آن است که در کلیه اجسام و اجرام و ابدان موجودات این عالم، همان طور تأثیر بگذارد که در بدن خود می تواند تأثیر بگذارد (همو، ۱۳۸۲: ۴۰۱).

نقش عقل فعال در افاضه وحی

عقل فعال، منبع تمام حقایق و معارف است و روح انسان هر چه قوی تر باشد، پیوندش با عقل فعال مستحکم تر و بهره اش از معلومات او بیشتر خواهد بود و در میان افراد بشر، پیامبران انسانهای برجسته ای هستند که روحی قوی تر از دیگران دارند، از این رو ارتباطشان با عقل فعال بسیار نزدیک است و معارف را بی واسطه از این عقل دریافت می کنند و این همان است که «وحی» یا ارتباط منحصر به فرد نبی و عقل فعال نامیده می شود.

الف) دیدگاه ابن سینا

برخی از حکمای اسلامی به ویژه مشائیان با قبول «عقول عشره» یونانی، در صدد تبیین و تحلیل عقلانی مفهوم وحی برآمدند. تبیین آنها از وحی با توجه به قوه خیال و قوه عاقله در نفس پیامبر و در قالب ارتباط خاص او با عقل فعال به تصویر کشیده می شود و از نظر ایشان، عقل فعال در اصطلاح فلاسفه به مثابه جبرئیل و روح القدس در لسان شرع می باشد.

عقل فعال دست کم از زمان فارابی به بعد از سوی فلاسفه مسلمان، همان فرشته وحی (جبرئیل) تلقی شده است. فارابی معتقد است که اگر انسان مراتب عقل را طی کند و از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل مستفاد برسد، از جانب عقل فعال، قوه ای به عقل منفعل او افاضه می گردد که به واسطه آن، قادر است حدود اشیا را دریابد و

افعال را به سوی سعادت سوق دهد. این افاضه عقل فعال که به وساطت عقل مستفاد صورت می‌گیرد همان چیزی است که «وحی» نامیده می‌شود و از آنجا که عقل فعال، فیضش را از علة العلل دریافت می‌کند، می‌توان گفت که وحی‌کننده به چنین انسانی همان مسبب الاسباب - به توسط عقل فعال - می‌باشد (۱۳۶۶: ۷۹-۸۰).

ابن سینا در *دانشنامه علایی* وحی را پیوندی میان فرشتگان و جان مردم می‌داند که در اثر آن، نبی هم آگاهی می‌یابد و هم قادر می‌شود در هیولای عالم اثر کند و معجزه نماید. این مقام، آخرین درجه و مرتبه انسان بودن و مرز ورود به عالم فرشتگان است و صاحب این مقام خلیفه خدا بر زمین است (۱۳۸۳: ۱۴۵). او در *رساله فعل و انفعال* به نقش استعداد نبی در دریافت وحی اشاره می‌کند و گرچه در مقام بیان حقیقت وحی برمی‌آید، بیان این عبارت که «حقیقت وحی عبارت است از القایی خفی و نهان از سوی امر عقلی به اذن خدا به نفوس مستعد بشری» مجهول ماندن کنه ذات آن را خاطر نشان می‌کند. این القا اقسامی دارد:

۱. اگر در بیداری رخ دهد وحی است که وحی در دو جهت عمل می‌کند: الف) القای امور عقلی بر نبی؛ ب) واقف ساختن نبی بر امور غیبی.
۲. اگر در خواب رخ دهد الهام است (۱۳۵۸: ۲۲۳).

شیخ الرئیس در این تعریف، بر «القا» تکیه می‌کند تا روشن کند که وحی از مقوله فعل و انفعال است؛ فعل از جانب امر عقلی و انفعال از جانب نفس انسانی، چه در خواب و چه در بیداری. اما چرا ابن سینا القا را از سوی امر عقلی می‌داند و صراحتاً به عقل فعال اشاره نمی‌کند؟ پاسخ این است که چون در نظر ابن سینا، نفوس فلکی در القای بخشی از وحی که به امور جزئی مربوط می‌شود، به عنوان مفیض وحی محسوب می‌شوند، نام «عقل فعال» را در تعریف خود نیاورده است، بلکه کلمه «امر عقلی» را ذکر کرده است تا نفوس فلکی را نیز شامل شود. واضح است که اگر وحی در امور جزئی باشد همان طور که عقل فعال مفیض آن نخواهد بود (زیرا جزئیات به وسیله عقول افاضه نمی‌شوند) عقل انسانی نیز مدرک و دریافت‌کننده آن نیست. بنابراین، در ناحیه جزئیات می‌توان نفوس فلکی را واسطه دریافت محتوای وحی از عقل فعال و سپس القا به عقل عملی نبی دانست (۱۹۵۲: ۱۱۳-۱۱۵).

ابن سینا سهم قوه خیال و قوه عاقله را در دریافت وحی معین می‌کند. در فلسفه سینوی خیال قوه‌ای جسمانی است، پس نمی‌تواند مستقیماً با عقل مفارق مجرد تام که اکنون در نقش ملک وحی است مرتبط باشد. لزوم سنخیت، حکم می‌کند که قوه عاقله دریافت‌کننده وحی باشد و خیال، به واسطه قوه عاقله با پدیده وحی مرتبط شود. کلام شیخ الرئیس در این باره چنین است:

اگر نفس بر چیزی از عالم ملکوت اطلاع یابد، آن چیز لزوماً مجرد است، لذا مصاحب و همنشین قوه خیال یا قوه وهم و یا قوای دیگر نخواهد شد. این معنا را عقل فعال به نحو کلی (اجمالی)، بدون تفصیل و نظم و به یک باره (دفعه واحده) بر نفس افاضه می‌کند و پس از آن، از نفس بر قوه خیال افاضه می‌گردد و قوه خیال آن را به طور مفصل و منظم و در قالب الفاظی مسموع و منظوم تخیل می‌نماید و به نظر می‌رسد که (کیفیت افاضه) وحی نیز به همین صورت باشد. پس عقل فعال در افاضه وحی به نفس، نیازمند وجود قوه متخیله نیست (۱۳۶۲: ۸۲).

بنابراین صور معقوله‌ای که نفس نبوی دریافت می‌کند یا به عین معقولیت خود باقی می‌ماند که این وحی صریح است و یا اینکه قوه متخیله، آنها را از قوه عاقله دریافت می‌کند و به صورت اشکال و اصوات تصویر می‌نماید. سپس این اصوات و اشکال در لوح حس مشترک انطباع می‌یابند و در نتیجه مشاهده و استماع می‌گردند (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۱۶۵).

پس وحی از نظر ابن سینا، مبتنی بر بالندگی عقل نظری و تأثیر و تأثر میان عقل فعال و قوه عاقله نبی است و این بدان معناست که شیخ الرئیس، معرفت و حیانی را مرتبه‌ای از معرفت عقلانی تلقی کرده است.

ب) دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا وحی را تابش نور معرفت و ایمان می‌داند که به واسطه آن حقایق ملکوت و پنهانهای جبروت برای انسان آشکار می‌گردد (۱۳۶۳: ۳۳). وی معتقد است که اگر روح هر انسان به نور عقل بالفعل منور شود، حقایق ملکوت و اسرار جبروت برایش آشکار می‌شود و می‌تواند صورتهای عالم مثال را به نحو صاف و خالص رؤیت کند. اما اگر این روح، قدسی و دارای نیروی قوی باشد، جامع الاطراف خواهد بود

و مانند ارواح انسانهای عادی توجه به شأنی او را از توجه به شئون دیگر باز نمی‌دارد. نفس و روحی که در این مرتبه است هرگاه به عالم مثال متصل شود، کلام الهی را به صورت «وحی» می‌شنود و چون به فضای ملکوت سماوی فرود آید، آنچه در عالم ارواح مشاهده کرده، در لوح نفسش ممتثل می‌گردد (۱۴۱۱: ۱۱۴/۷-۱۱۷).

همچنین وی وحی را یکی از طرق دستیابی به معارف و حقایق وحیانی معرفی می‌کند؛ اما معارف و حقایقی که به صورت افاضی - نه از طریق کسب - بر عقل منفعل انسان الهام می‌شود و الهام‌کننده آن، عقل فعال است. البته علوم و معارف همواره و تنها به واسطه عقل فعال برای هر انسانی حاصل می‌شود اما اگر شخص از منبع فیض آنها آگاه باشد، این امر وحی نامیده می‌شود که مختص انبیاست (۱۳۸۲: ۴۰۶-۴۰۸).

صدر المتألهین به توانمندی روح نبوی تأکید و توجه زیادی دارد. چنین روحی، توانمند و جامع الاطراف است و در حالت ارتباط با عالم ملکوت، آگاهانه حضور عقل فعال و القای وحی را درک می‌کند و بر حفظ و ضبط وحی در لوح نفس توانمند است. ابن سینا هم توان متفاوت نفس نبی را خاطر نشان می‌کند و آن را یکی از ارکان دریافت وحی می‌داند، اما چگونه روح و نفس یک انسان به این مرتبه از توانمندی و علو دست پیدا می‌کند؟ ملاصدرا معتقد است که اگر کسی به رغم حضور در این دنیا و گرفتار شدن در محدودیتهای مادی آن، به جای توغل و فرو رفتن در مظاهر دنیوی، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کند و نفس خود را با ریاضت و تهذیب و کسب قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود. هرگاه نفس چنین انسانی از اشتغالاتی که در بیداری بر او عارض می‌شود فراغت و خلوت یابد، قوه خیالش از عالم طبیعت خلاصی یافته، به عالم اصلی خود باز می‌گردد و با «روح القدس» و یا هر فرشته دیگری که خدا بخواهد، اتصال برقرار می‌کند و از علم و حکمت بهره‌مند می‌گردد (۱۴۱۱: ۲۴-۲۶ و ۲۹۵-۲۹۹).

نتیجه اینکه در بینش صدرایی، وحی محصول حرکت استکمالی نفس و ارتباط آن با عقل فعال است و پیامبر، انسان کاملی است که عقل نظری و عملی اش، همه مراتب و مراحل کمال را طی کرده و قوایش به فعلیت رسیده است.

از یک سو نبی روح و جان خود را پیراسته و توانمند کرده است و از دیگر سو عقل فعال در قوای نظری، عملی و خیالی وی حلول کرده و همه انوار عقلی، نفسی و حسی در او جمع گشته است. چنین انسانی اکنون بدان حد از کمال رسیده که پروردگار در قالب وحی و به واسطه عقل فعال، حقایق هستی را بر نفس ناطقه او نازل می کند تا وی این وحی را به عالم مادون برساند، بدون اینکه سیر در عوالم مختلف و صعود و نزول از جهانی به جهان دیگر، نفس والای او را مختل کند و در وحی، خللی وارد سازد.

رؤیا، نبوت و عقل فعال

رؤیا در کنار وحی به عنوان عاملی مهم، موجب علم به عالم غیب می شود و تعبیرات معصومان علیهم السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص ارتباط رؤیا با نبوت^۱ و نیز اشاره قرآن کریم به نمونه هایی از رؤیا و تعبیر آن (ر.ک: یوسف / ۵، ۴۳، ۱۰۰؛ صافات / ۱۰۵؛ فتح / ۲۷)، مشعر بر اهمیت رؤیا و سهم آن در اخبار از عالم غیب است. وحی عبارت است از معارفی افاضه شده از سوی خداوند که از طریق ارتباط با عقل فعال به نبی می رسد و رؤیا نیز - غیر از مراحل مادونش - عبارت است از اتصال و اخذ صور معقول از عقل فعال؛ بنابراین سرچشمه معرفتی هر دو یکی است.

حکما، بحث در مورد مسئله رؤیا را مدخل ورود به مسئله وحی قرار می دهند؛ زیرا رؤیا تجربه ای همگانی برای انسانهاست و رؤیای صادق، نوعی اخبار از غیب محسوب می شود؛ لذا تبیین آن تا حد زیادی از استبعاد مسئله وحی می کاهد. بدین ترتیب ادراک غیب در خواب، راهگشای ادراک غیب در بیداری یعنی وحی خواهد بود.

۱. برای نمونه ابن باجه از ابوهریره روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «رؤیا بر سه قسم است: بشارتی از خدا و حدیثی از نفس و تخویفی از شیطان». در اصول کافی نیز آمده است که «رؤیا بر سه قسم است: رؤیایی از خدا و رؤیایی از ملک و رؤیایی از شیطان». در روایت دیگری آمده است که رؤیای صادق یک جزء از ۴۶ جزء نبوت است: «إن رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزء من النبوة» (کلینی، ۱۳۶۳: ۹۰).

الف) دیدگاه ابن سینا

فلاسفه مشاء در مورد منبع و مأخذ رؤیا، با توجه به دیگر زمینه‌های اعتقادی خود، اظهارنظرهای متفاوتی کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان نظیر فارابی و ابن سینا، رؤیا را ارتباط نفس ناطقه با مبادی عالیه می‌دانند که طی آن، نفس معانی را از مبادی عالیه اتخاذ می‌کند و در متخيله به آنها صورت می‌دهد. در این مسیر گاه در عالم خواب نیز خبرهایی از جهان غیب به برخی انسانها می‌رسد و رؤیا، دریچه ورود به عالم غیب می‌شود و از این طریق، با وحی و نبوت مرتبط می‌گردد. اما نزد ارسطو، رؤیا به هیچ وجه جنبه الهی و قدسی ندارد و صرفاً یک صورت ذهنی است که به واسطه قوه خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب، بر اثر قطع رابطه نفس با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. ارسطو پیشگویی پیغمبران در خواب را قبول ندارد و این اصل را که رؤیا، وحیی از جانب خداست، رد می‌کند و به طور کلی، تنبه با خواب و رؤیا را انکار می‌کند، زیرا از نظر او، رؤیا منحصر به گروه مشخصی نیست. عامه مردم نیز می‌توانند از این طریق ادعای ارتباط با غیب کنند و این چیزی است که کسی تسلیم آن نخواهد شد (مدکور، ۱۳۶۰: ۷۹).

ارسطو در مسئله رؤیا می‌کوشد خود را از تفسیرهای دینی دور نگه دارد، اما فارابی شارح بزرگ ارسطو، در این زمینه از وی فاصله می‌گیرد. او رؤیا را گشاینده باب نبوت و خواب را به مثابه دروازه ورود عقل فعال به حریم نفس انسانی می‌داند و می‌گوید:

اولین قلمرو ورود عقل فعال به فضای نفس، خواب است اما استكمال قوه متخيله به دریافت حکایات و نماد در خواب محدود نمی‌شود بلکه عقل فعال در همان حالتی که هنگام خواب بر متخيله وارد می‌شود، در بیداری نیز این قوه را مفیض خویش می‌سازد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۲-۱۱۳).

ابن سینا نیز مانند فارابی، رؤیا را یکی از عوامل اتصال نفس انسان به عقل فعال می‌داند و معتقد است که نفس از طریق خواب می‌تواند به عالم غیب راه یابد و نقش قوه خیال در این میان، حکایت‌گری است.

متخيله، به ویژه هنگامی که با خواب از بند قوای حسی رها می‌شود، می‌تواند به

حکایت‌گری از آنچه در سایر قوا می‌گذرد، پردازد و یکی دیگر از اموری که قوه خیال حاکی از آن است، افاضات عقل فعال است که گاه در آن، خبرهایی از آینده نیز وجود دارد. عقل فعال، علوم غیر حسی و عقلانی محض را به قوه عاقله افاضه می‌کند و متخیله آن علوم را تبدیل به صور خیالی متناسب می‌نماید و بدین سان از معقولات افاضه شده حکایت می‌کند. بدین ترتیب، عقل فعال، بی‌واسطه علوم را به قوه عاقله افاضه می‌کند و متخیله با واسطه با عقل فعال مرتبط می‌شود. ابن سینا این امکان را نیز مطرح می‌کند که متخیله بتواند در بیداری با عقل فعال ارتباط مستقیم داشته باشد. وی در رساله فعل و انفعال به این مطلب اشاره کرده، می‌گوید:

صنفاً از معجزات و مغیبات الهی به تقویت قوه خیال مربوط است، به این نحو که به نفوس مستعد بشری، به موجب تقویت تخیلشان اطلاع از امور گذشته و حاضر و وقایع آینده افاضه می‌شود... این صنف از علوم لدنی برای نفس نبی در بیداری حاصل می‌شود و برای غیر نبی هم در خواب حاصل می‌شود نه در بیداری، اما نبی چون صاحب نفس قوی است خواب و بیداری نزد او یکسان است. آنچه می‌گوید حق است و آنچه خبر می‌دهد صدق و مطابق با واقع است (۱۳۵۸: ۲۲۴-۲۲۵).

با نگاه از زاویه صادق و کاذب بودن رؤیا هم می‌توان به نقش عقل فعال به عنوان منشأ صور خیالی نیز توجه نمود. حکمای مشاء، منشأ و منبع اصلی صور خیالی را دو چیز می‌دانند: یکی عالم قدس و دیگری قوه متخیله. ابن سینا می‌گوید: اگر صور خیالی از عالم قدس ناشی شده باشد، عامل تحقق رؤیای صادقه می‌شود و اگر از طرف قوه متخیله باشد، رؤیای شیطانی و کاذب را شکل می‌دهد (۱۳۶۳: ۱۱۷ و ۱۱۸).

ب) دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، رؤیا به معنای انتقال روح بخاری^۱ از ظاهر به باطن است و خواب

۱. مراد از روح در این بحث همان جوهر بخاری است که مرکب قوای نفسانی بوده و قوا به وسیله آن حرکت می‌کند: «وليعلم أولاً معنى الرؤيا انجاس الروح من الظاهر إلى الباطن؛ والمراد من الروح هو الجوهر البخاري الحار المركب من صفو الأخلاط، كما أن الأعضاء مركب من كدر الأخلاط، وهي مطية للقوى النفسانية، وبها يتحرك القوى ويتصل الحساسة والمحركة إلى الانتهاء، وقد ذكر بعض صفاتها» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۶۷).

پدیده‌ای است که طی آن نفس به نحوی خاص با عقول مجرد و عالم غیب پیوند می‌خورد. دربارهٔ چگونگی اتصال نفس به عالم مثال و عقول مجرد چنین توضیح داده شده که هرگاه روح در باطن حبس گردد و حواس دچار رکود شود، مستعد اتصال به جواهر روحانی عقلی می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است و یا مستعد اتصال به جواهر نفسی از برزخهای علوی می‌شود که صور مادیات در آنها منقوش است و چون نفس به آن جواهر متصل گردد نقوش صور اشیا را که در آن جواهر است، قبول می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۶۷).

خواب از جمله اسبابی است که نفس را قادر به ترک حواس می‌سازد، زیرا در هنگام خواب، نفس از تدبیر بدن فارغ شده، حواس ظاهری آن تقریباً تعطیل می‌شود و لذا فرصت رجوع به ذات ملکوتی خویش را که فیاض صور است، پیدا می‌کند. صدرا، اتصال نفس به عقل فعال را عامل صحت مشاهدات در عالم خواب و رؤیا می‌داند و می‌گوید:

سبب صحت مشاهدات در عالم خواب و رؤیا و صحت انذارات و اخبار به وقوع حوادث، اتصال نفوس انسانی به جواهر عقلیهٔ عالیه است (۱۳۸۲: ۴۰۵).

ملاصدرا مانند ابن سینا، رؤیا را به دو قسم تقسیم می‌کند و ارتباط نفس با عقل فعال را مختص به یکی از این دو قسم می‌داند نه متعلق به مطلق خواب و رؤیا:

۱. رؤیای صادق: هنگامی که نفس به جواهر روحانی عقلی متصل شود، می‌تواند صور تمامی اشیا را به ویژه صورتی را که مناسب با اهداف اوست، بپذیرد. اگر این صورتهای، صورتهای جزئی باشند، به وسیلهٔ حافظه، با همان صورت خود در نفس باقی می‌مانند و قوهٔ متخیله در آنها تصرفی ندارد. خوابی که مشتمل بر چنین صورتی باشد رؤیای صادق نامیده می‌شود (همو، ۱۳۶۷: ۴۲۶-۴۲۷).

۲. اضغاث احلام (خوابهای آشفته): خوابی است مشتمل بر صورتی که نفس انسانی با شیطنت و اضطراب قوهٔ متخیله ترسیم می‌کند و این صور، صرفاً ناشی از ایجاد نفس است و اصل و منشأ دیگری ندارد. این صورتهای، فاقد وجود عینی و ناشی از احوال بدن و مزاج آن است. در این حالت، نفس ضعیف می‌شود و آمادگی اتصال به جواهر روحانی را ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۴۰۵).

نتیجه گیری

وظایفی که فلاسفه به عقل فعال نسبت می دهند، بسیار گسترده است و این به سبب جایگاهی است که هر یک از آنها بنا بر مشرب خاص خویش برای عقل فعال در نظام عالم قائل است. ابن سینا، عقل فعال را عقل دهم می داند که به تدبیر عالم مادون قمر می پردازد و ملاصدرا، عقل فعال را آخرین عقل از عقول طولی بی شمار می داند. توجه به آرا و نظرات ابن سینا و ملاصدرا درباره نقش عقل فعال در امر نبوت، این نتایج را آشکار می کند:

۱. ابن سینا و ملاصدرا هر دو، ارتباطی وثیق میان «مسئله وحی و نبوت» با «عقل فعال» برقرار کرده اند. ایشان عقل فعال را به عنوان حامل و افاضه کننده وحی (جبرئیل) می دانند و معتقدند که افاضه وحی الهی بر انبیا تنها از مجرای ارتباط با عقل فعال تحقق می یابد. هر دو فیلسوف، قوه حدس و حصول عقل قدسی را در بحث نبوت مطرح می کنند و حدس را حاصل ارتباط نفس با عقل فعال در مرتبه عقل مستفاد می دانند. نزد بوعلی، قوه حدس، برترین قوای نبوت و نیز بالاترین قوای نفس به شمار می رود. ملاصدرا نیز به اهمیت حدس قوی برای نائل شدن به علوم و صور عقلیه در زمان اندک و نیز نیل به مرتبه نفس قدسی در انبیا و اولیا واقف و قائل است، اما کمال نبوت را تا سرحد اتحاد قوه عاقله نبی با عقل فعال می رساند. در مجموع، هر دو فیلسوف در این مورد متفق القولند که عقل فعال سبب ساز این رخداد عظیم است و بدون ارتباط با آن، پدیده وحی و نبوت تحقق نخواهد یافت.

۲. انبیا سه ویژگی بارز دارند: کمال قوه عاقله، کمال قوه خیال و کمال قوه محرکه. از منظر ابن سینا و ملاصدرا، این قوا در انبیا بسیار قوی تر از دیگران است و کمال هر سه قوه تحت تأثیر عقل فعال حاصل می شود. هر دو فیلسوف در این مورد با نظر و بیان و حتی تمثیلی نزدیک و مشابه یکدیگر سخن می گویند. از نظر ایشان کبریت قوه عقلیه نبی به آتش عقل فعال شعله ور می شود و به درجه ای می رسد که مصداق «یکادزیتهاضیء ولولہ تمسسه نار نور علی نور» (نور / ۳۵) می گردد. نیز قوه محرکه نبی چنان قدرت می یابد که در عالم ماده تأثیر می گذارد و قوه خیال وی چنان به

کمال می‌رسد که می‌تواند صورت جزئی و محسوس آنچه را در عقل دیده در خود مجسم کند و در بیداری، گوشه‌هایی از عالم غیب را مشاهده نماید.

۳. یکی از وجوه افتراق دو فیلسوف در انکشاف حقیقت معنایی وحی است. ابن سینا با ذکر این عبارت که «حقیقت وحی، القایی خفی و نهان از سوی امر عقلی به اذن خدا به نفوس مستعد بشری است»، مجهول ماندن کنه ذات وحی را متذکر می‌شود، ولی ملاصدرا معتقد است که نبی از طریق ارتباط با عالم ملکوت، آگاهانه حضور عقل فعال و القای وحی را درک می‌کند و بر توانمندی نفس نبی بر حفظ و ضبط وحی در لوح نفسش اذعان می‌کند و علت چنین توانمندی را توجه نفس نبی به عالم قدس و ملکوت از طریق ریاضت و تهذیب و کسب قداست و خلع بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و در نتیجه روی آوردن به عالم ملکوت می‌داند.

۴. ابن سینا و ملاصدرا، رؤیای صادقه را به عنوان مقدمه نبوت معرفی می‌کنند و خواب و رؤیا را حاصل رکود حواس و اتصال نفس به عقل فعال و راهگشای ورود به عالم غیب در حال بیداری می‌دانند. از نظر ابن سینا به هنگام خواب، عقل فعال بی‌واسطه علوم غیر حسی و عقلانی را به عاقله افاضه می‌کند و سپس متخیله به واسطه عاقله با عقل فعال مرتبط می‌شود. از نظر او این امکان وجود دارد که متخیله در بیداری با عقل فعال ارتباط مستقیم برقرار کند که این امر فقط برای نبی رخ می‌دهد. اما ملاصدرا با اصول فلسفی متفاوتی که دارد، با توسل به تشکیک و اشتداد در جوهر، دوگانگی بین عقل و خیال را برطرف می‌کند و خواب را حاصل اتصال نفس به عالم خیال منفصل و عالم عقول می‌شمارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *احوال النفس*، تحقیق محسن بیدارفر، تهران، بیدار، ۱۹۵۲ م.
۲. همو، *الاشارات و التنبیہات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۳. همو، *التعلیقات*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۴. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، تهران، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۵. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۶. همو، *النجاة من الفرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۷. همو، *النفس من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۸. همو، *رسائل ابن سینا*، تهران، بیدار، ۱۳۵۸ ش.
۹. همو، *رسالة فی اثبات النبوات لابن سینا*، تحقیق و مقدمه میثال مرموره، بیروت، دار النهار، ۱۹۹۱ م.
۱۰. همو، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حاشیه محمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. دری، ضیاء‌الدین، *رسالة اقسام نفوس مندرج در رسائل*، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. سعادت مصطفوی، حسن، *شرح اشارات و تنبیہات (نمط سوم) در باب نفس*، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات مشتمل بر مجموعه آثار فارسی*، تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد، *آراء اهل المدينة الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۱۵. همو، *السیاسة المدنیة*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد با تصحیح و تحقیق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. مدکور، ابراهیم، *دریارة فلسفة اسلامی، روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. ملاصدرا (صدرالمؤمنین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. همو، *شرح اصول کافی (کتاب فضل علم و کتاب حجت)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۲۳. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

