



A Critical Analysis of Gholamreza Fayyāḍī's Objections to Mullā Ṣadrā's Principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (*al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*)

Maḥmūd Şeydī¹ | Sayyid Muḥammad Mūsawī²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahed University, Tehran, Iran. Email: m.saidiy@shahed.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 20 October 2025
Revised: 17 Desember 2025
Accepted: 23 Desember 2025
Available Online: 5 January 2026

Keywords:

rational soul, Mullā Ṣadrā, faculties, Fayyāḍī, vegetative faculties, animal faculties.



Abstract

The philosophy of the soul (*‘ilm al-nafs*) is one of the most significant discussions in Transcendent Philosophy (*al-ḥikmat al-muta‘āliyah*), presented under the fourth journey of the Four Journeys (*al-Aṣfār al-Arba‘ah*). One of the most important principles of Ṣadrian psychology is the principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (*al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*), which is formulated in light of the unitary composition of matter and form, substantial motion (*al-ḥarakah al-jawharīyyah*), and the corporeal origination (*al-ḥudūth al-jismānī*) of the rational soul (*al-nafs al-nāṭiqah*). Although Mullā Ṣadrā considers this principle as self-evident, he also offers arguments to explain and prove it from the perspective of the knower and the known (*‘ālim and ma‘lūm*), stating that the rational soul perceives the percepts and objects of knowledge of all faculties and is the agent of motion for all material faculties. Gholamreza Fayyāḍī has raised objections to this principle and its arguments, the most important of which are the absence of a unitary relation between the rational soul and the vegetative faculties, and the necessary conjunction of contradictors if one believes in this principle. The present study demonstrates that all these objections stem from a lack of attention to Ṣadrian foundations and the meaning of this principle, because in Ṣadrian philosophy this principle has two meanings.

Cite this article: Seydī, M.; Mūsawī, S. M. (2026). A Critical Analysis of Gholamreza Fayyāḍī's Objections to Mullā Ṣadrā's Principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (*al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*). *Islamic Philosophical Doctrines* 21(38), 315-336. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7644.1665>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

From Mullā Ṣadrā's perspective, because human reality gradually attains the level of imaginal (*mithālī*) and subsequently intellectual immateriality through substantial motion (*al-ḥarakah al-jawharīyyah*), such an existence constitutes a graded reality (*al-ḥaqīqah al-tashkīkīyyah*) spanning various levels from the weak material state to the intense immaterial state. Animal and vegetative faculties are also considered lower levels of human reality and share an existential unity with it. Mullā Ṣadrā designates this principle as "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (*al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*).

Method

This study employs a descriptive-analytical method. First, Mullā Ṣadrā's perspective and the foundations underlying his explanation of the principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" are outlined; subsequently, the objections and criticisms raised by Gholamreza Fayyāḍī are critically analysed.

Findings

The principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" is one of the most significant philosophical principles within the philosophy of the soul (*ʿilm al-nafs*) in Transcendent Wisdom (*al-ḥikmah al-mutaʿālīyah*). It elucidates that human reality is a unified, graded existence that, through substantial motion, gradually traverses stages of perfection and actuality until it reaches pure actuality. Within Transcendent Wisdom, this principle carries two meanings: the rational soul possesses all the perfections of the animal and vegetative faculties in a state of unity and simplicity, and the aforementioned faculties constitute lower levels of human reality. The objections and criticisms raised by Gholamreza Fayyāḍī regarding this principle are primarily based on the arguments that the rational soul lacks knowledge of the actions of certain faculties and that accepting this principle leads to the conjunction of contradictories.

Conclusion

Fayyāḍī's objections stem from overlooking the two distinct levels inherent in the concept that "the soul, in its unity, encompasses all faculties." Furthermore, the contradiction Fayyāḍī posits—regarding the human essence being simultaneously immaterial and material—would only arise if the rational soul were to exist as both immaterial and material at the same level. In reality, however, while maintaining a unity based on gradation (*tashkīk*), each of the faculties represents a level of the single human reality. Ultimately, Fayyāḍī attributes two souls to the human being—a rational soul and a vegetative soul—a view that is incompatible with the existence of imaginative perceptions and the evident reality of such perceptions in both humans and animals.



Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualisation of the article and the drafting of the initial manuscript and subsequent versions, including revised and edited drafts.

Data Availability Statement

The primary data for this article can be found in the works of Mullā Ṣadrā and the book *Philosophical Psychology* ('Ilm al-Nafs al-Falsafī) by Gholamreza Fayyāḏī. Access to the primary data is available via the Nūr Library website and its associated software.

Ethical Considerations

The authors confirm that at every stage of this research they avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research received no specific financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflicts of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

The authors did not use any artificial intelligence tools in the writing of this article.



نقادی انتقادات غلامرضا فیاضی به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوى» در نظر ملاصدرا

✉️ ۱ محمود صیدی | ✉️ ۲ اسید محمد موسوی

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران. رایانامه: m.saidiy@shahed.ac.ir
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir

چکیده

علم النفس یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت متعالیه است که ذیل مباحث سفر چهارم اسفار اربعه مطرح شده است. یکی از مهم‌ترین قواعد علم النفس صدرایی قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوى» می‌باشد که با نظر به ترکیب اتحادی ماده و صورت، حرکت جوهری و همچنین جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه مطرح شده است. هرچند ملاصدرا این قاعده را بدیهی می‌داند، ولی استدلال‌هایی نیز در تبیین و اثبات آن از جهت عالم و معلوم اقامه نموده است، بدین بیان که نفس ناطقه مدرکات و معلومات همهٔ قوای خویش را ادراک می‌نماید و فاعل حرکت همهٔ قوای مادی است. غلامرضا فیاضی انتقاداتی نسبت به این قاعده و استدلال‌های آن مطرح نموده که مهم‌ترین آن‌ها رابطهٔ اتحادی نبودن نفس ناطقه با قوای نباتی و همچنین لزوم اجتماع نقیضین در صورت باور به این قاعده است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی اثبات گردید که تمام این انتقادات ناشی از عدم توجه به مبانی صدرایی و مفاد این قاعده است، زیرا این قاعده در حکمت صدرایی دو معنا دارد: نفس ناطقه در مقام ذات خویش به نحو وحدت و بساطت واجد کمالات همهٔ قوای مادون است، و دیگر آن‌که، قوای مختلف حیوانی و نباتی مراتب نازل حقیقت نفس ناطقه‌اند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

کلیدواژه‌ها

نفس ناطقه، ملاصدرا، قوا، فیاضی، قوای نباتی، قوای حیوانی.

استناد: صیدی، محمود؛ موسوی، سید محمد. (۱۴۰۵). نقادی انتقادات غلامرضا فیاضی به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوى» در نظر ملاصدرا. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۳۱۵-۳۳۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7644.1665>





مقدمه

از دوران یونان باستان، علم النفس از مسائل و مباحث بسیار مهم فلسفی بوده است و فلاسفه بزرگ هر یک در مورد حقیقت وجودی نفس ناطقه، حادث یا قدیم بودن آن، قوای نفس ناطقه، چگونگی ارتباط نفس ناطقه با قوای حیوانی و مادی آن و... نظریاتی ارائه نموده‌اند. مباحث افلاطون در مورد این مباحث، در خلال محاورات گوناگون مطرح شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۹-۲۴۰)، لذا طرح چنین مباحثی جایگاه خاص و منظمی در نظام فلسفی افلاطون ندارد. به بیان دیگر، مباحث مربوط نفس در آثار افلاطون به گونه بسیار پراکنده بحث شده‌اند.

ارسطو در تقسیم‌بندی خود از مباحث فلسفی، علم النفس را جزء مباحث طبیعیات می‌داند، زیرا نفس ناطقه به جسم طبیعی تعلق دارد و افعالش را به واسطه آن انجام می‌دهد (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۷۵). این تقسیم‌بندی را فلاسفه بزرگ مشائی در عالم اسلام مانند ابن سینا نیز پذیرفته‌اند و علم النفس را جزء مباحث طبیعی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۱۳). از سوی دیگر، در نظر ابن سینا ترکیب ماده و صورت انضمامی است و با قابلیت داشتن ماده و جسم، عقل فعال صورت را به ماده افاضه می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص. ۸۵). متعاقب این دیدگاه، نفس ناطقه روحانیه الحدوث می‌باشد و به محض قابلیت داشتن بدن و جسم، نفس ناطقه از سوی عقل فعال به بدن افاضه می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۵). مشخص است که طبق این دیدگاه، نفس ناطقه ترکیب اتحادی با بدن و قوای آن ندارد، بلکه از سوی عقل فعال به بدن افاضه شده و ترکیب انضمامی یافته است.

ملاصدرا مباحث علم النفس را ذیل سفر چهارم اسفار اربعه می‌داند که طی آن این مسائل جزء مباحث طبیعی نیست، بلکه از جمله مباحث الهیات و وجود بما هو وجود هستند. در حکمت متعالیه، رابطه ماده و صورت انضمامی نیست، بلکه اتحادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۸۷۴)، بدین بیان که ماده با حرکت جوهری به تدریج مراتب کمال و فعلیت را طی می‌نماید و فاعل مباشر حرکت استکمالی صورت نوعی جسم می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۱۰۱). متعاقب این دیدگاه، نفس ناطقه نیز جسمانیه الحدوث است و طی حرکت جوهری جسم مادی، حقیقت انسانی به تدریج به مرتبه تجرد مثالی و سپس عقلی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۹۳).

اتحادی دانستن رابطه ماده و صورت و لذا جسمانیه الحدوث بودن نفس ناطقه، در بسیاری



از مباحث مربوط به نفس ناطقه تأثیرگذار است، که یکی از آن موارد، چگونگی رابطه نفس ناطقه با قوای مختلف حیوانی و نباتی است. به دلیل این که حقیقت انسانی به تدریج و با حرکت جوهری به مرتبه تجرد مثالی و سپس عقلانی واصل می‌گردد، چنین وجودی یک حقیقت تشکیکی است که مراتب مختلف از ضعیف مادی تا شدید مجرد دارد. قوای حیوانی و نباتی نیز مراتب نازل حقیقت انسانی اند و اتحادی وجودی با آن دارند. ملاصدرا این قاعده را با عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» می‌نامد.

غلامرضا فیاضی، از مشاهیر مدرسان فلسفه شهر قم در سالیان اخیر است که سعی در ارائه نظریاتی جدید در فلسفه اسلامی نموده و در موارد متعددی، نگاه انتقادی به مبانی فلسفی حکمت متعالیه داشته است. در پژوهش حاضر به نقادی اشکالات فیاضی نسبت به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» پرداخته می‌شود. نخست استدلالات ملاصدرا در اثبات این قاعده بیان می‌شود و سپس نقدهای فیاضی تبیین نقادانه می‌گردد.

سابقاً پژوهش‌هایی در مورد قاعده مذکور انجام گرفته است که به شرح ذیل اند:

مجتبی افشارپور (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی اشکالات مطرح شده بر تبیین صدرايي قاعده النفس فی وحدتها کل القوی» (فصلنامه حکمت اسلامی، دوره ۸، ش. ۱، ص. ۱۱۵-۱۴۰)، به بررسی این قاعده و اشکالات مطرح شده آیت الله مصباح یزدی به آن پرداخته است. محمد خانی (۱۴۰۰) در مقاله «تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدر المتألهین» (فصلنامه نسیم خرد، دوره ۷، ش. ۱، ص. ۴۱-۶۲) به بررسی رابطه نفس ناطقه با قوای آن و جریان قاعده النفس فی وحدتها کل القوی پرداخته است.

سید جعفر و سید رضی قادری (۱۴۰۰) در مقاله «ریشه‌یابی مبانی نظریه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن در علم النفس سهروردی» (فصلنامه حکمت اسلامی، دوره ۸، ش. ۳، ص. ۱۱-۲۶) به بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در مورد رابطه نفس ناطقه با قوای آن پرداخته و کوشیده‌اند ریشه برخی دیدگاه‌های ملاصدرا در این زمینه را در آثار سهروردی جست‌وجو نمایند.

۱. بدیهی بودن وحدت نفس با قوای آن

در نظر ملاصدرا، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» بدیهی است که هر شخصی در مقام وجدان آن خویش آن را درمی‌یابد: هر انسانی در مقام ذات خویش و به گونه وجدانی، قبل از اقامه



برهان و استدلال ادراک می‌کند که حقیقت ذات او یکی است و کثیر یا متعدد نیست. مثلاً انسان در مقام ذات خویش درمی‌یابد که خود او تعقل‌کننده، تخیل‌کننده، احساس‌کننده، خشنماک، متحرک، ساکن و... است. این موارد برخی از باب ادراک می‌باشد که طی آن شخصی واحد دارای ادراکات سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی است، و برخی دیگر از باب اتصاف به انجام افعال گوناگون مانند تغذیه، رشد، تولید مثل و... می‌باشد. نتیجه این‌که چنین امری وجدانی و بدیهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۵۷). لذا نفس انسانی حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب مختلف است که از مرتبه قوای حسی و بدن مادی شروع می‌شود، سپس مقام قوه خیال و در نهایت، نفس ناطقه است.

غلامرضا فیاضی انتقاداتی به شرح ذیل به مدعای بدیهی بودن قاعده مورد بحث دارد:

۱. این ادعا از مدعای ملاصدرا اخص است، زیرا مدعای او اتحاد داشتن همه قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی با نفس ناطقه است، درحالی‌که متحد بودن قوای ادراکی و شاعره با نفس ناطقه بدیهی است و لذا اتحاد قوای دیگر با نفس ناطقه بدیهی نیست. مثلاً انسان هرگز متحد بودن قوه جاذبه که یکی از قوای نباتی است را با نفس ناطقه ادراک نمی‌کند، زیرا افعال قوه جاذبه [=غاذیه]^۱ با علم و آگاهی همراه نیست تا ادراک آن وجدانی و بدیهی باشد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۴)، به ویژه این‌که از نظر ملاصدرا قوای نباتی مادی‌اند و فاقد علم و ادراک هستند. بنابراین، آگاهی یافتن ما از افعال قوای نباتی صرفاً از طریق علم حصولی است و حضوری نیست، زیرا نفس ناطقه به جزئیات افعال این‌گونه قوای جزئی علم ندارد. نتیجه این‌که مدعای بدیهی بودن اثبات‌کننده اتحاد قوای مختلف از جمله نباتی با نفس ناطقه نیست و انسان صرفاً از طریق علوم تجربی و طبیعی مانند فیزیولوژی به کارکرد قوایی مانند تغذیه‌کننده و... علم حاصل می‌کند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵). خلاصه این‌که ادعای بدیهی بودن قاعده مورد بحث با افعال قوای نباتی نقض می‌گردد و دلیل اقامه شده صرفاً اتحاد نفس ناطقه

۱. به نظر می‌رسد مقصود فیاضی در متن کتاب از قوه جاذبه همان قوه غاذیه باشد، زیرا قوای نفس نباتی به سه قسم نامیه، غاذیه و مولده تقسیم می‌شوند. احتمالاً به دلیل این‌که قوه غاذیه عمل هضم و جذب غذا و لذا تغذیه را انجام می‌دهد، از آن تعبیر به جاذبه شده است. متأسفانه این‌گونه اشکالات در سراسر کتاب علم النفس فلسفی فراوان است که از جمله آن‌ها عدم دقت در نقل عبارات حکما و فلاسفه، عدم دقت در ارجاع دهی، عدم دقت در نسبت دادن نظریه‌ای به حکیمی و... است که محل بحث آن پژوهش دیگری می‌طلبید. این‌گونه اشکالات با توجه به دسترسی آسان به تمام کتب فلسفی در زمان حاضر، بسیار جای تأمل دارد.



با قوای ادراکی مانند خیال و وهم را اثبات می‌کند. از این رو ادعای بدیهی بودن اثبات‌کننده اتحاد نفس ناطقه به قوای نباتی از جمله غاذیه نیست.

■ **نقد:** به نظر می‌رسد انتقادات ذیل به اشکال فوق‌الذکر وارد باشد:

الف) قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در نظر ملاصدرا دو معنا و مقام^۲ دارد: یکی این‌که نفس در مقام ذات خویش به نحو وحدت و بساطت واجد همه کمالات قوای حیوانی و نباتی است (کثرت در وحدت)، و دیگر آن‌که نفس ناطقه احاطه وجودی به سایر قوا دارد و همگی آن‌ها از شئون نفس ناطقه‌اند و ظهوراتش در مقام نازل هستند (وحدت در کثرت) (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۵۱). معنای مقام دوم آن است که در حقیقت نفس ناطقه ادراک‌کننده و حرکت‌کننده در مقام قوای جزئی می‌باشد و ادراکات یا تحریکات قوای نباتی و حیوانی منسوب به نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۲۱). با نظر به این نکته، استدلال مذکور ملاصدرا اثبات می‌نماید که همگی قوای جزئی اعم از نباتی و حیوانی، مراتب نازل نفس ناطقه‌اند و ادراکات یا تحریکات آن‌ها در سلسله طولی حقیقت انسانی، منسوب به نفس ناطقه است: «این‌ها [= قوای نفس ناطقه] همه شئون یک حقیقت‌اند، در عین حال که [نفس ناطقه] متخیل، ذایق و سامع است، عاقل نیز می‌باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۵۷۱). به بیان دیگر، هرچند فاعل مباشر در ادراکات یا تحریکات جزئی هر یک از قوای خیالی، غاذیه یا... هستند، ولی خود قوه و ادراک یا تحریک آن نهایتاً تحت حیطه نفس ناطقه‌اند و مقام نازل آن هستند. بنابراین، در این اشکال، میان دو مقام نفس ناطقه خلط و مغالطه صورت گرفته است، زیرا قوای نباتی مقام ظهور و حقیقت نازل نفس ناطقه‌اند و حقیقتی مستقل از آن ندارند.

ب) نفس ناطقه علت وجود بخش قوایی مثلاً غاذیه نیست تا علم حضوری به تمام جزئیات افعال آن داشته باشد. به بیان دیگر، قاعده مورد بحث صرفاً اثبات می‌کند که نفس ناطقه احاطه وجودی به قوای خویش از جمله غاذیه دارد. دلیل این مطلب نیز آن است که در صورت اختلال در قوه مذکور، مثلاً گرسنه شدن شخص یا هضم نشدن غذا یا هر نوع اختلال دیگر، نفس ناطقه درد و رنج را به‌گونه بدیهی ادراک می‌نماید. هر فردی در مقام ذات

۲. «نفس یا رئیس القوا در هر مرحله‌ای به دو معنا کل القواست: الف) نفس وجود جمعی همه قواست...؛ ب) قوای نفس شئون نفس‌اند نه معالیل آن» (عبودیت، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۸).



خویش بدهتا و بدون نیاز به امری دیگر، امور مذکور را ادراک می‌نماید. مشخص است که چنین ادراکی ناشی از فعل قوه‌ای مانند غاذیه است و ادراک نیز منتسب به نفس ناطقه در مقام ذات آن می‌باشد، زیرا قوای ادراکی فاقد علم و ادراک‌اند. به بیان دیگر، نفس ناطقه با علم حضوری وجود قوای خویش را ادراک می‌نماید، ولی جزئیات ادراکات یا تحریکات آن‌ها با علم حصولی برای نفس ناطقه معلوم می‌گردد. مفاد قاعده مورد بحث نیز اثبات علم حضوری نفس ناطقه نسبت به تمام ادراکات و تحریکات قوای نفس ناطقه با تمام جزئیات آن‌ها نیست. نتیجه این‌که خلط و اشتباه در مفاد قاعده مورد بحث یعنی جریان دانستن آن در علت وجودبخش منجر به طرح اشکال فوق شده است.

به بیان دیگر، همه قوای نفس ناطقه مراتب وجودی اویند و لذا نفس ناطقه به آن‌ها دارای علم حضوری است و اتحاد عالم با معلوم دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۰).

” علم نفس به قوای باطنیه ... و به حواس ظاهره ... و بالجمله به همه قوای جنودی که منبعثند از ذات نفس ... به حضور هویات عینیّه و صور خارجیّه آن‌هاست در نزد نفس به حیثیتی که علم و معلوم متحدند به حسب ذات و متغایرنند به حسب اعتبار نه به حصول صور آن‌هاست در ذات نفس و یا در قوای نفسانیّه (زنوزی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۱).

هرچند ممکن است نفس در برخی موارد، علم حصولی نیز به قوای خویش کسب نماید، مثلاً با علم تشریح یا علوم جدید دیگر، باید دانست که تحقیقات علمای معاصر تشریح در تکثیر قوای حیوان و شرح محل هر یک از اعصاب دماغ و سلول‌های فعال در ادراک با قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کلّ القوی الادراکیة و التحریکیة» منافات به هیچ وجه ندارد، زیرا حکما از جهت وحدت وجود نفس ناطقه حکم کنند که از نازل‌ترین قوای او که حس لامسه است تا عالی‌ترین ... همه را شئون نفس ناطقه می‌دانند و نفس به وحدت و تنهایی تمام آن ادراکات را در مقام شامخ ذات خود داراست و چون متنزل در مراتب قوای خود شود باز اولاً و بالذات ادراک مطلقاً به خود نفس و ثانیاً و بالعرض به قوای او منتسب است، یعنی ... از اعلی مراتب ادراکات عقلی تا انزل ادراکات که لامسه است همه را ادراک می‌کند و در حقیقت، مدرک اوست نه قوای او (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۷۸).



۲. لازمه قاعده مورد بحث اجتماع نقیضین است، بدین توضیح که لازمه پذیرش قاعده مذکور، آگاه بودن نفس ناطقه و فاقد علم بودن آن لازم می‌آید، زیرا برخی از قوای نفس ناطقه ادراکی و برخی دیگر فاقد علم و آگاهی‌اند. بنابراین پذیرش قاعده مورد بحث منجر به عالم بودن و عالم نبودن نفس ناطقه می‌گردد. همچنین برخی از قوای نفس ناطقه مادی و برخی دیگر مانند قوه خیال مجرد از ماده‌اند. ازاین‌رو، لازمه قاعده مورد نظر، مادی و مجرد بودن نفس ناطقه یا همان اجتماع نقیضین است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵).

از سوی دیگر، ملاصدرا بر آن است که انتزاع معانی و مفاهیم مختلف از یک ذات و حقیقت بسیط امکان دارد. مفاهیم اموری ذهنی‌اند و حاکی از حقیقت خارجی. ازاین‌رو می‌توان مفاهیم گوناگون قوای مختلف را از مرتبه ذات نفس انتزاع نمود و به آن حمل کرد. هرچند تعدد مفاهیم بر تعدد حقایق دلالت می‌کند، ولی ممکن است حقایق مختلف به وجود واحد بسیط موجود باشند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۲-۹۳). از این جهت، دیدگاه ملاصدرا در مورد رابطه نفس ناطقه با قوای مختلف به اجتماع نقیضین در مقام ذات نفس ناطقه منتهی می‌گردد.

به نظر می‌رسد انتقاداتی به این اشکال فیاضی به قاعده مورد بحث، وارد باشند:

شرط اجتماع نقیضین آن است که دو نقیض نسبت به یک مرتبه صدق کنند نه این‌که هر یک در مرتبه‌ای متفاوت از مرتبه دیگر باشند، زیرا در صورت تفاوت مرتبه، دو نقیض هر دو مصداق واحد ندارند تا این‌که اجتماع یا ارتفاع آن‌ها ممتنع باشد. حال آن‌که در مورد نفس ناطقه، مادی بودن آن مثلاً مربوط به مرتبه بدن جسمانی و مادی نبودن آن با صدق لوازم و ابعاد مادی مربوط به مرتبه خیال و مجرد بودن از ماده و لوازم مادی مربوط به مرتبه نفس ناطقه است. نتیجه این‌که نقیضان مورد نظر در اشکال مطرح شده، مربوط به مراتب متفاوت وجودی‌اند که در یک مرتبه نیز صادق نیستند، بلکه مراتب متفاوت دارند. ملاصدرا می‌گوید: نفس انسانی از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است... همچنین مرتبه‌ای از آن مادی و مرتبه‌ای دیگر مجرد است... حیثیت بالفعل و مجرد بودن نفس ناطقه ناظر به مقام است که به علت خویش مستند است و حیثیت بالقوه بودن مربوط به مرتبه بدن مادی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۵۷).

با نظر به نکته فوق، این‌که از حقیقت وجود بسیط مفاهیم متعدد انتزاع می‌گردد، مربوط به مراتب متفاوت نفس ناطقه و دو مقام داشتن آن طبق قاعده النفس وحدتها کل القوی می‌باشد،



بدین بیان که نفس ناطقه در مقام ذات خویش واجد تمام کمالات مراتب نازل به گونه وحدت و بساطت است، زیرا نفس ناطقه واجد تمام کمالات قوای حیوانی و نباتی به گونه بسیط است و لذا نفس ناطقه فاقد نقایص و لوازم مادی آن‌هاست. دیگر این‌که، قوای حیوانی و نباتی مراتب نازل تر نفس ناطقه اند، چراکه در مرتبه نازل تر این گونه قوا مراتب پایین نفس ناطقه اند که در حیطه وجودی نفس ناطقه قرار دارند. بنابراین انتزاع مفاهیم متعدد از نفس ناطقه هیچ تناقضی با قاعده مورد بحث ندارد و چنین امری منجر به اجتماع نقیضین نمی‌گردد. نتیجه این‌که، طرح اشکال مذکور نیز ناشی از غفلت از مراتب متعدد داشتن نفس ناطقه و مراتب نازل بودن آن است.

۲. قضیه سازی میان معلوم قوای مختلف و علم نسبت به آن‌ها

یکی دیگر از استدلال‌های ملاصدرا در اثبات قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» با استفاده از قضایا و احکامی است که نفس ناطقه انسانی در مورد معلومات حکم مختلف می‌نماید. مثلاً نفس انسانی حکم می‌نماید که صورت خیالی خاصی متعلق به موجود محسوس ویژه‌ای است یا معنای وهمی مورد نظر به صورت‌های خیالی یا حسی خود تعلق دارند یا این‌که انسانی صورت عقلی را از معنای وهمی، خیالی یا حسی انتزاع می‌نماید و میان آن‌ها حکم می‌کند. از سوی دیگر، هنگامی که نفس ناطقه میان صورت علمی قوای مختلف حکم می‌نماید، موضوع و محمول احکام و قضایای مورد نظر در نزد او هستند. در نتیجه، نفس ناطقه در مقام ذات خویش واجد کمالات و ادراکات همه قوای مختلف است و آن‌ها مراتب نازل نفس ناطقه اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۲۱).

شایان توجه است که ملاصدرا برهان دیگری نیز از جهت عالم بودن نفس ناطقه نسبت به قوای مختلف در اثبات قاعده مذکور اقامه می‌نماید، بدین بیان که عالم و حکم‌کننده میان مدرکات و معلومات قوای مختلف نفس ناطقه یکی است. مثلاً حکم می‌شود که گرسنه شدم یا احساس درد نمودم و.... چنین قضایایی اثبات می‌کند که نفس ناطقه با قوای مختلف ادراکی و تحریکی خویش اتحاد دارد. در غیر این صورت، چنین قضایایی بی معنا بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۲۴). از دیدگاه فیاضی، اشکالات مطرح شده در ذیل نسبت به این برهان نیز وارد است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۲) که در ادامه به نقادی آن‌ها پرداخته می‌شود.



فیاضی انتقاداتی به استدلال مذکور مطرح می‌نماید که بررسی نقادانه آن‌ها به شرح ذیل است:

۱. این دلیل نیز اخص از مدعای صدرالمآلهین است، زیرا این استدلال صرفاً در مواردی کاربرد دارد که معلوم و مدرک نفس ناطقه واقع می‌گردند. لذا در مورد قوای طبیعی و نباتی که معلوم نفس ناطقه نیستند، جاری نمی‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۶). مرتبه طبیعی نفس ناطقه یعنی بدن و اعضای بدنی و همچنین قوای نفس نباتی یعنی غاذیه، نامیه و مولده، معلوم نفس ناطقه نیستند تا بتوان در مورد آن‌ها قضیه‌سازی نمود و مثلاً حکم خیالی، وهمی یا عقلی را نسبت به آن‌ها سرایت داد. در نتیجه، استدلال مذکور در این موارد جریان نمی‌یابد و استدلال ملاصدرا نسبت به آن‌ها نقض می‌گردد.

■ نقد: تمام قوای نفس ناطقه از جمله قوای نباتی در نزد نفس ناطقه حاضرند و حقیقتی خارج از وجود آن ندارند. مثلاً هنگامی که یکی از اعضای بدن انسان دچار آسیب یا زخمی می‌گردد، نفس ناطقه درد را ادراک می‌کند. حتی ممکن است درد به گونه‌ای شدید باشد که شخص دچار بیهوشی یا اغما شود و ادراکات حسی آن موقتاً تعطیل گردد. چنین مواردی اثبات می‌نماید که حقیقت تمام قوای نباتی و سایر قوا در نزد نفس ناطقه حاضر است و نفس ناطقه در مقام ذات خویش به گونه وحدت و بساطت واجد کمالات تمام قوای حیوانی و نباتی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۵۶۵). بنابراین می‌توان قضیه‌سازی نمود و گفت: من احساس درد در یکی از اعضای بدن می‌نمایم یا مثلاً از ادراک یکی از قوای نباتی مثلاً لمس خاصی لذت می‌برم، یا این‌که با دیدن شیء یا شخص خاصی احساس غضب یا خوشحالی می‌کنم:

” نفس در مقام تعلق به ابدان، به صفات جسمانی خاص ابدان، متصف می‌شود... بدون اتحاد، توارد این حالات متجدد زمانی... امکان ندارد. صحت انعقاد قضایا و حمل محمول بر موضوع مثل أنا أکلت... همه بر اتصاف نفس به صفات اجسام و طبایع مادی دلیل است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص. ۳۱۵).

مشخص است که ادراک مربوط به قوای طبیعی یا نباتی نیست، بلکه ادراک‌کننده نفس ناطقه می‌باشد. ولی مبدأ ادراک آن حواس است که علت معدّ و زمینه‌ساز چنین ادراکات در نفس ناطقه می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: نفس ناطقه شئون و مراتب مختلفی دارد، به گونه‌ای که در مرتبه حسی تمام حواس اعم از باصره، سامعه، ذائقه، لامسه و شامه می‌باشد، زیرا نفس



ناطقه در مقام ذات خویش مبدأ تمام این‌گونه ادراکات یا تحریکات است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۴).

طبق توضیحات بیان شده، اشکال فوق‌الذکر نسبت به اثبات قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» از ناحیه عالم و معلوم هر دو برطرف می‌گردد، زیرا نفس ناطقه در مقام ذات خویش عالم نسبت به همه قوا و ادراکات آن‌هاست و قوای نباتی نیز در نزد نفس ناطقه حاضرند (استدلال از طریق معلوم). همچنین نفس ناطقه واجد تمام کمالات قوای مادون به‌گونه وحدت و بساطت است (استدلال از طریق عالم).

۲. مدعی ملاصدرا در اثبات قاعده مورد بحث آن است که نفس ناطقه ادراک‌کننده همه مدرکات جزئی و کلی است، درحالی‌که مفاد و نتیجه این‌گونه براهین صرفاً اثبات می‌کند که نفس ناطقه برخی از مدرکات محسوس و جزئی بدنی و جسمانی را ادراک می‌کند. در نتیجه این‌گونه استدلال‌ها اخص از مدعایند و با دلیل خاص نمی‌توان مدعی عام را اثبات نمود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۴)، زیرا این‌گونه استدلال‌ها اثبات‌کننده اتحاد نفس ناطقه با قوای فاقد علم و ادراک مانند اعضای جسمانی نیست.

■ نقد: همان‌گونه که اشاره شد، قاعده مورد بحث دو معنا دارد که طی آن نفس ناطقه در مقام ذات خویش ادراک‌کننده تمام ادراکات قوای مادون است و دیگر این‌که، تمام قوی مراتب نازل نفس ناطقه می‌باشد. نفس ناطقه در مقام ذات خویش ادراکات کلی مانند مفاهیم کلی دارد و ادراکات و تحریکات سایر قوا نیز مستند به نفس ناطقه‌اند. بنابراین قاعده مورد بحث اخص از مدعا نیست و تمام ادراکات و تحریکات قوای نفس ناطقه مستند به آن است.

۳. این قاعده با قاعده الواحد سازگار نیست و در تناقض می‌باشد. توضیح این‌که طبق قاعده الواحد از واحد بسیط حقیقی که هیچ‌گونه کثرتی ندارد، صرفاً یک موجود در مرتبه نخستین صادر می‌شود. با نظر به این‌که نفس نیز واحد بسیط است، در صورتی که قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» پذیرفته شود، وجود بسیط دارای افعال و آثار مختلف و متفاوت می‌گردد، حال آن‌که چنین امری با قاعده الواحد سازگار نیست. در صورتی که ادعا گردد، مجرای قاعده الواحد صرفاً واجب‌الوجود و وجود بسیط محض است، دیگر نفس واحد نخواهد بود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۵-۱۰۶) و در این صورت، قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» به‌طور کلی نقض



می‌شود و دچار خدشه می‌گردد. نتیجه این‌که پذیرش قاعده‌الواحد منجر به بی‌اعتباری قاعده‌مورد بحث، از اساس و مفهوم بنیادین آن یعنی مفهوم وحدت می‌گردد.

■ **نقد:** واحد معانی متعددی دارد که در قسمت واحد و کثیر از امور عامه مباحث فلسفی از آن بحث می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۸۴). یکی از معانی واحد، واحد حقه حقیقی است که مصداق واحد هیچ‌گونه کثرتی اعم از خارجی یا ذهنی ندارد. صرفاً واجب‌الوجود واحد حقه حقیقی است و سایر موجودات چنین وحدتی ندارند، زیرا مرکب از ماهیت و وجود و یا همچنین مرکب از ماده و صورت‌اند و در نتیجه، واحد حقه حقیقی یا بسیط محض یعنی بدون هیچ‌گونه کثرتی نیستند. اما واحد حقه حقیقی یا بسیط معنای دیگر نیز دارد و آن واحد حقه حقیقی ظلی در مقابل اصلی (واجب‌الوجود) است.

” واجب‌الوجود واحد است به وحدت حقیقه حقه اصلی و وجودهای دیگر به وحدت حقیقه حقه ظلیه واحد هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص. ۱۴۶).

قاعده‌الواحد صرفاً در مورد واحد بسیط محض یعنی حقه حقیقی اصلی جریان دارد و در مورد سایر وحدات جریان نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۲۳۵)، زیرا سایر انواع وحدت در هر حال دارای گونه‌ای هستند که صدور کثرت از آن‌ها ممکن می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: «إِنَّ قَوْلَهُم "إِنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ" مُخْتَصٌّ بِالْوَاحِدِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۶۴۶). مشخص است که قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در مورد نفس ناطقه می‌باشد و وحدت آن، حقه حقیقی ظلی و یا وحدت عددی (واحد بالعدد) است:

” در باب نفس و قوای نفس و آثار نفس، ملاصدرا... نوعی وحدت شخصیه قائل است. نفس در عین این‌که یک شخص واحد است، ذی مراتب است و بعضی مراتبش تقدم بر بعضی دیگر دارند (مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۱۱، ص. ۵۱۸).

در نتیجه، مجرای قاعده‌الواحد با قاعده‌مورد بحث هیچ ارتباطی ندارد.

۳. نظریه فیاضی در مورد رابطه نفس ناطقه با قوای آن

در قسمت قبل، اشکالات فیاضی به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» بررسی نقادانه شد. از این جهت، نظریه اختصاصی ایشان در مورد رابطه نفس ناطقه با قوا نیز بررسی می‌گردد.



فیاضی در مورد رابطه نفس ناطقه با قوای آن چنین بیان می‌دارد: حقیقت انسان دارای دو نفس انسانی و نباتی است، زیرا انسان از روح و بدن ترکیب یافته است و روح موجود مجرد، آگاه و دارای توانایی است و همگی کارکردهای ادراکی و تحریکی انسان به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین قوایی که در امور اختیاری انسان کاربرد دارند به عین وجود نفس موجود هستند و به گونه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، اتحاد وجودی با نفس ناطقه دارند. ولی قوای طبیعی و نباتی از شئون اختیاری انسان نیستند و لذا هیچ گونه اتحادی با نفس ناطقه ندارند، بلکه آن‌ها از شئون و قوای بدن یا همان جسم نامی هستند. هرچند بدن مخلوق خداوند می‌باشد، ولی خداوند آن را مسخر روح قرار داده و روح بر آن ولایت تکوینی دارد. در نتیجه، بدن کاملاً در تحت اختیار روح و فرمان‌بردار آن است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۸). می‌توان اشکالات ذیل را به نظریه فیاضی در این زمینه وارد دانست:

الف) فیاضی در تبیین نظریه‌اش مدعی شده است که انسان دو نفس انسانی و نباتی دارد. ولی سؤال این است که نفس حیوانی یا مرتبه خیال چه جایگاهی در این نظریه دارد؟ مسلم است که انسان دارای ادراکات جزئی است که ادراک‌کننده آن نفس نباتی به دلیل علم نداشتن و نفس ناطقه به دلیل مدرک کلیات بودن، نیست. در نتیجه، ادراک‌کننده آن مرتبه‌ای نفس حیوانی یا قوه خیال است که جایگاه آن در نظریه فیاضی مشخص نیست. بعد از بیان نظریه فوق، فیاضی سؤال یا اشکالی بدین شرح مطرح می‌کند: اگر انسان دو نفس نباتی و انسانی دارد، آثار نفس حیوانی را به کدام یک می‌توان نسبت داد؟ (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۸). این اشکال بدون هیچ پاسخی رها می‌شود و مشخص نیست نفس حیوانی در تبیین نظریه فوق چه جایگاهی دارد.

ب) فیاضی در نظریه خویش مدعی است که قوای نباتی و طبیعی از شئون نفس ناطقه نیستند. از این رو سؤال این است که چه رابطه‌ای میان این قوا با نفس ناطقه برقرار هست؟ اگر قوای نباتی قوای نفس ناطقه‌اند و از شئون آن نیز نیستند، پس چگونه نفس ناطقه برخی از افعالش را به واسطه آن‌ها انجام می‌دهد؟ نفس ناطقه برخی از افعال جسمانی مانند غذا خوردن، راه رفتن و... انجام می‌دهد. مشخص است که فاعل مباشر این افعال نفس ناطقه نیست، زیرا مجرد از ماده است و موجود مجرد فاعل مباشر افعال جسمانی و مادی نیست.



بنابراین با نظر به این که قوای نباتی از شئون نفس ناطقه نیستند، نفس چگونه این گونه افعال را انجام می دهد؟

ج) فیاضی مدعی است قوایی که در امور اختیاری انسان کاربرد دارند، به عین وجود نفس موجود هستند. مقصود از چنین قوایی مشخص نیست که دقیقاً کدام اند؟ همچنین مقصود از اختیار داشتن نفس ناطقه به قوا نیز مشخص نشده است. نفس ناطقه برخی از قوا مثل برخی از اعضای جسمانی را به گونه ارادی به کار می برد، ولی تعلق داشتن نفس ناطقه به آن ها ارادی و اختیاری نیست، بلکه ذاتی است.

نتیجه گیری

قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» یکی از مهم ترین قواعد فلسفی حکمت متعالیه در قسمت علم النفس می باشد که طی آن تبیین می گردد حقیقت انسانی وجود واحد مشککی است و با حرکت جوهری به تدریج مراتب کمال و فعلیت را طی می نماید تا این که به فعلیت محض برسد. این قاعده دو معنا در حکمت متعالیه دارد: نفس ناطقه واجد همه کمالات قوای حیوانی و نباتی به گونه وحدت و بساطت است و این که قوای مذکور مراتب نازل تر حقیقت انسانی اند. اشکالات و انتقادات غلامرضا فیاضی به این قاعده عمدتاً مبتنی بر آن است که نفس ناطقه نسبت به افعال برخی از قوا علم ندارد و دیگر این که پذیرش این قاعده منجر به اجتماع نقیضین می گردد. در پژوهش حاضر اثبات شد که این اشکالات ناشی از غفلت از دو مقام داشتن قاعده مورد بحث است و تناقض نیز در صورتی لازم می آید که نفس ناطقه در یک مقام مجرد و مادی، هر دو باشد، حال آن که هر یک از قوا در عین وحدت تشکیکی، مراتب حقیقت واحد انسانی هستند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله حامی مالی نداشته است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم سازی مقاله و نگارش پیش نویس اولیه و نسخه های بعدی آن اعم از نسخه بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته اند.



اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
نویسندگان در نگارش این مقاله به هیچ عنوان از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نکرده‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های اولیه این مقاله در کتاب‌های ملاحظه‌را و کتاب علم النفس فلسفی نوشته غلامرضا فیاضی دسترس پذیر است و برای دسترسی به آن می‌توان به سایت کتابخانه نور و نرم افزارهای آن مراجعه نمود.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱ش). **شرح بر زاد المسافر ملاصدرا**. قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق). **النفس من کتاب الشفاء**. (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مرکز الإعلام الإسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ق). **الإلهیات من کتاب الشفاء**. (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مرکز الإعلام الإسلامی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). **النجاة من الغرق فی بحر الضلال**. (تصحیح محمد تقی دانش پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ارسطو. (۱۳۶۶ش). **درباره نفس**. (ترجمه علی مراد داودی). تهران: حکمت.
۶. الهی قمشه ای، مهدی. (۱۳۶۳ش). **حکمت الهی عام و خاص**. تهران: اسلامی.
۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ش). **شرح فارسی الأسفار الأربعة**. قم: بوستان کتاب.
۸. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹ش). **خطوط کلی حکمت متعالیه**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۳ش). **علم النفس فلسفی**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸ش). **تاریخ فلسفه یونان و روم**. (ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. زنوزی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). **لمعات إلهیة**. (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ق). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۲ش). **تعلیقہ شرح حکمة الإشراق**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الاثریة**. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). **المبدأ و المعاد**. بی جا: بی نا.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). **کسر أصنام الجاهلیة**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲ش). **شرح و تعلیقہ صدر المتألهین بر الهیات شفا**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). منطق نوین، (ترجمه عبدالحسین مشکوة الدینی). تهران: آگاه.

۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.

۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.

۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.



Resources

1. Aristotle (1987). *Dar bāreh-ye nafs* (On the soul) ('A. M. Dāvūdī, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
2. Āshtiyānī, S. J. al-D. (2002). *Sharḥ bar Asfār-e Mullā Ṣadrā* (Commentary on the Travels of Mullā Ṣadrā). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
3. Copleston, F. (2009). *Tārīkh-e falsafeh-ye Yūnān va Rūm* (History of Greek and Roman philosophy) (S. J. al-D. Muṭtabawī, Trans.). Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
4. Elāhī Qumsheh'ī, M. (1984). *Ḥikmat-e elāhī-ye 'āmm va khāṣṣ* (General and specific divine wisdom). Tehran: Islāmī. [In Persian]
5. Fayyāḍī, Gh. al-R. (2014). *Ravān-shenāsī-ye falsafī* (Philosophical psychology). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]
6. Ḥasan-zādeh Āmulī, H. (2008). *Sharḥ-e Fārsī-ye Asfār-e arba'ah* (Persian commentary on the Four Travels). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
7. Ibn Sīnā (Avicenna), H. ibn 'A. (1996). *Al-Nafs min kitāb al-Shifā'* (The soul from the Book of Healing) (H. Ḥasan-zādeh Āmulī, Ed.). Qom: Markaz-e Eṭṭilā'āt va Madārek-e Eslāmī. [In Arabic]
8. Ibn Sīnā (Avicenna), H. ibn 'A. (1997). *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-Shifā'* (Metaphysics from the Book of Healing) (H. Ḥasan-zādeh Āmulī, Ed.). Qom: Markaz-e Eṭṭilā'āt va Madārek-e Eslāmī. [In Arabic]
9. Ibn Sīnā (Avicenna), H. ibn 'A. (2000). *Al-Najāh min al-gharaq fī baḥr al-ḍalālāt* (Deliverance from drowning in the sea of misguidance) (M. T. Dānish-pazhūh, Ed.). Tehran: The University of Tehran. [In Arabic]
10. Muṭahharī, M. (1997). *Majmū'eh-ye āthār-e ustād Shahīd Muṭahharī* (Collected works of Master Shahid Muṭahharī). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
11. 'Obūdiyyat, 'A. al-R. (2010). *Sīmā-ye falsafeh-ye muta'āliyah* (Outlines of Transcendental Wisdom). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzishī va Pazhūhishī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]
12. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses concerning the paths of spiritual wayfaring). Tehran: Dāneshgāhī. [In Arabic]
13. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1983). *Manteq-e nowīn* (Modern logic) ('A. al-Ḥ. Mishkāṭ al-Dīnī, Trans.). Tehran: Āgāh. [In Persian]



14. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (1984a). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Tehran: Mu'assaseh-ye Muṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]
15. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (1984b). *Sharḥ al-hidāyah-ye al-athīriyyah* (Commentary on the Athīrian Guidance). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
16. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān) (M. Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
17. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (1989). *Al-Ḥikmah al-muta'aliyah fī al-asfār al-aqliyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Ih'yā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
18. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (1996). *Majmū'eh-ye rasā'el-e falsafī* (Collection of philosophical treatises). Tehran: Ḥekmat. [In Arabic]
19. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (2002). *Kasr aṣnām al-jāhiliyyah* (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Arabic]
20. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (2003). *Sharḥ va ta'līqah-ye Šadr al-Mutāallihīn bar Ilāhiyyāt-i Shifā'* (Explanation and commentary of Šadr al-Mutāallihīn on the Metaphysics of the Shifā'). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Arabic]
21. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (2013). *Sharḥ bar Sharḥ-e Ḥekmat al-ishrāq* (Commentary on the Commentary of the Philosophy of Illumination). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Arabic]
22. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (n.d.). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). [n.p.]. [In Arabic]
23. Zanūzī, 'A. (2002). *Lum'āt al-ilāhiyyah* (The flashes of divinity) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Mu'assaseh-ye Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Persian]