

نظریه عمل ابن سینا

مهدی ذاکری*

چکیده

در تصویری که ابن سینا از مبادی فعل اختیاری انسان بدست می‌دهد، آدمی لذیذ (مفید/خیر) یا مؤلم (مضر/شر) بودن چیزی را ادراک می‌کند. آن‌گاه به آن میل و شوق پیدا می‌کند، سپس اراده پدید می‌آید و در نتیجه، اعصاب یا قوای فاعله‌ای که در عضلات قرار دارند، عضلات را به حرکت در می‌آورند و فعل انجام می‌شود. این تصویری کلی است که از نقاط مختلف آثار ابن سینا می‌توان اجزای آن را گرد هم آورد، اما همگی این اجزا در نظر اول - و گاه در واقع - با یک‌دیگر سازگار نیستند. از نکات مهم نظریه عمل ابن سینا این است که قوای ظاهری، واهمه و عقل - هر سه - در ادراک لذت نقش دارند، اما هر یک لذت مخصوصی را به نحو خاصی ادراک می‌کنند. به نظر می‌رسد استدلال ابن سینا بر وجود اراده و نیز نقش واهمه و عقل عملی در عمل خالی از اشکال نباشد.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، فعل اختیاری، نظریه عمل، عقل عملی.

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم) zaker@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۲/۰۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۴/۱۶



مقدمه

سابقه بحث فلسفی درباره عمل، همانند بسیاری از مباحث فلسفی دیگر، به افلاطون و ارسطو برمی‌گردد. اما در نیمه دوم سده بیستم میلادی - با رواج فلسفه ذهن در میان فیلسوفان تحلیلی - یکی از موضوعاتی که در ضمن مباحث فلسفه ذهن و تحت تاثیر آن اهمیت یافت، عمل انسان بود. تعریف عمل و تفکیک آن از رویدادهای اتفاقی، قصد، تشخیص عمل، تبیین و قانون‌مندی عمل و ضعف اراده و اراده آزاد از جمله بحث‌های مطرح در فلسفه عمل‌اند. البته، موضوعاتی چون «ضعف اراده» و «اراده آزاد» تنها جنبه فلسفی ندارند و در مرز میان فلسفه و روان‌شناسی تجربی قرار می‌گیرند و در «روان‌شناسی اخلاق» نیز به آنها توجه می‌شود.

موضوع عمل در فلسفه اسلامی نیز مطرح بوده است و فیلسوفان مسلمان عمدتاً در مباحث نفس درباره عمل به طور پراکنده بحث‌هایی ارائه کرده‌اند. با این همه، بحث عمل در آثار فیلسوفان مسلمان - مانند برخی از مباحث دیگر مربوط به نفس - آمیزه‌ای از بحث‌های روان‌شناسی فلسفی و تجربی است و این دو حوزه از یک‌دیگر تفکیک نشده‌اند. عمده‌ترین و مبنایی‌ترین بحث فیلسوفان مسلمان درباره عمل، بحث از مبادی عمل است. از آن‌جا که تاکنون پژوهش منسجمی درباره نظریه عمل فیلسوفان مسلمان انجام نشده است، توجه به دیدگاه ابن سینا - به عنوان موثرترین یا دست‌کم به عنوان یکی از دو فیلسوف مسلمان دارای بیشترین تاثیر در فلسفه اسلامی - درباره مبادی عمل، می‌تواند راه ورود به فلسفه عمل در فلسفه اسلامی باشد.

ساده‌ترین تصویری که ابن سینا از مبادی فعل اختیاری انسان ارائه می‌کند چنین است که انسان ابتدا چیزی را تصور می‌کند و مفید بودن آن را در نظر می‌آورد، سپس به سوی آن میل و شوق پیدا می‌کند و در نتیجه، اعصاب یا قوای فاعله‌ای که در عضلات قرار دارند عضلات را به حرکت در می‌آورند و فعل انجام می‌شود. بر این اساس، می‌توان گفت که مبادی فعل اختیاری انسان عبارتند از قوه مدرکه‌ای که چیزی را تصور و فایده آن را تصدیق می‌کند. آن‌گاه قوه شوقیه، شوق به آن چیز را پدید می‌آورد و در نهایت قوه فاعله در اندام‌ها مستقیماً سبب ایجاد حرکت در اندام‌ها می‌شود. ابن سینا قوای نفس را به قوای محرکه و مدرکه تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۳۳). با توجه به این تقسیم، قوه شوقیه و قوه فاعله از قوای محرکه به شمار می‌آیند.



فاصله قوایی که مبدأ فعل اختیاری انسان‌اند با عمل به یک اندازه نیست. به عبارت دیگر، هر حرکت ارادی مبدأ قریب، مبدأ بعید و مبدأ ابعدی دارد. مبدأ قریب قوه فاعله در ماهیچه اندام است. مبدأ پس از آن، اجماع قوه شوقیه است و مبدأ ابعد تخیل یا تفکر است. هنگامی که در تخیل یا در فکر صورتی نقش می‌بندد و قوه شوقیه را به سوی اجماع می‌برد، قوه محرکه در اندام‌ها در خدمت آن قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (الف): ۲۸۴). تفکر مختص انسان است، اما تخیل میان انسان و حیوان مشترک است. از این رو، دسته‌ای از افعال که مبدأ آنها تفکر است، مختص انسان‌اند، اما افعالی که مبدأ آنها تخیل است میان انسان و حیوان مشترک‌اند. برای مثال، انسان گاهی صورت دیدار دوستش را تصور می‌کند و به آن شوق پیدا می‌کند و به سوی مکانی که در آن می‌تواند دوستش را ببیند حرکت می‌کند و حرکت او به آن مکان منتهی می‌شود (همان).

در این نوشته، برای بحث درباره مبادی عمل، نخست به مبدأ قریب عمل می‌پردازم، سپس درباره مبدأ بعید بحث می‌کنم و پس از آن درباره مبدأ ابعد. مبدأ قریب قوه فاعله است؛ مبدأ بعید قوه شوقیه است و مبدأ ابعد قوای مدرکه‌اند. در ادامه روشن خواهد شد که برخی از مبادی عمل ممکن است شامل بیش از یک قوه باشند. بنابراین، درباره دیگر قوای دخیل در عمل نیز به مناسبت سخن خواهم گفت. از آن جا که ابن سینا مستقیماً به عمل نپرداخته است، گاهی اوقات نقص‌هایی در تبیین او از مبادی عمل به چشم می‌خورد. برای جبران این نقص‌ها و تکمیل تبیین عمل از آثار سایر فیلسوفان مسلمان بهره جست‌ام.

قوه فاعله

قوه فاعله که مبدأ قریب حرکت انسان است در عضلات پراکنده است. این قوه عضلات را شل و سفت می‌کند و در نتیجه سبب حرکت اعضای بدن و انجام عمل می‌شود. گاهی قوه محرکه به طور خاص به همین «قوه فاعله» اطلاق می‌شود، اما در بیشتر موارد قوه محرکه به اعم از قوه فاعله اشاره دارد و در مقابل قوای مدرکه، شامل قوه شوقیه، اراده و فاعله می‌شود.

دلیل مغایرت قوه فاعله با دیگر قوا این است که انسان دارای شوق و اراده گاهی قدرت بر تحریک عضلات ندارد و از سوی دیگر، کسی که قادر بر تحریک عضلات است، گاهی شوق ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۳). پس نمی‌توان تحریک عضلات را به همان قوه‌ای نسبت داد که شوق و اراده از آن برمی‌خیزد، بلکه باید قوه دیگری وجود داشته باشد که کارکرد آن تحریک عضلات است.



قوة شوقیه

قوة برانگیزاننده‌ای که خود برانگیخته از قوای مدرکه است «شوقیه» نامیده می‌شود. قوة شوقیه، قوه‌ای است که هنگام ترسیم صورتی مطلوب یا منفور در خیال، قوه فاعله را به تحریک وامی‌دارد و سبب می‌شود قوه فاعله ابزار حرکتی انسان را به حرکت درآورد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۳۳).

این قوه دو شاخه دارد: قوه شهوت که منبعث از باور به سازگاری چیزی با نفس و قوای آن است (چه این اعتقاد مطابق واقع باشد و چه نباشد) و برای جلب امور سازگار با نفس برای کسب لذت سبب تحریک انسان به سمت آن امور می‌شود. و قوه غضب که برای دفع اموری است که اعتقاد به ناسازگاری آنها با نفس و قوای آن است (چه این اعتقاد مطابق واقع باشد و چه نباشد). به طور خلاصه، قوه شهوانی برای جلب ملایم است و قوه غضبی برای دفع منافر (همان).

شوق از هیچ یک از قوای مدرکه پدید نمی‌آید؛ زیرا قوای مدرکه تنها حکم و ادراک دارند و لازم نیست هنگامی که حکم یا ادراک حسی یا وهمی صورت گرفت، اشتیاق به آن چیز پدید آید. افزون بر این، با این که انسان‌ها محسوسات و متخیلات را یکسان ادراک می‌کنند، به محسوسات و متخیلات واحدی اشتیاق پیدا نمی‌کنند و متعلق شوق انسان‌ها متفاوت می‌شود. حتی شوق یک انسان با وجود ثابت ماندن محسوسات و متخیلاتش تغییر می‌کند و در زمان گرسنگی با تخیل غذا به آن اشتیاق پیدا می‌کند، اما در وقت سیری نه. همچنین انسان دارای اخلاق نیکو با تخیل لذت‌های ناپسند به آنها مشتاق نمی‌شود، اما چه بسا انسان دیگری به آنها مشتاق شود (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۲). به طور خلاصه، دلیل تغایر شوق و ادراک این است که ادراک بدون شوق نیز حاصل می‌شود، اما شوق بدون ادراک حاصل نمی‌شود. افزون بر این، میان متعلق‌های شوق و ادراک رابطه مستقیمی وجود ندارد.

اراده

در بحث از مبادی فعل اختیاری، یکی از بحث‌هایی که محل اختلاف حکما بوده است وحدت یا تعدد شوق و اراده است. برخی از فیلسوفان، در فهرست قوای محرکه، افزون بر قوه شوقیه و قوه فاعله از قوه محرکه دیگری نیز نام برده‌اند که واسطه میان آن دو است. این قوه اراده، اجماع یا عزم نامیده می‌شود. به طور خلاصه، اراده همان عزمی است که پس از تردید در فعل و ترک جزم می‌شود و در نتیجه، یکی از دو طرف ترجیح پیدا



می کند (ملاصدرا، ۲۰۰۱: ۲۴۰؛ الکاظمی، ۱۳۵۳: ۶۷۹-۶۸۰). گاهی شوقی پیش می آید، و از دیگر سو، شوق دیگر یا خوف دیگری به مقابله می آید. اجماع یا هماهنگی این است که شوق‌ها یا خوف‌های مزاحم عقب رفته و در نتیجه یک هماهنگی ایجاد شود (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۷: ۳۵۸). ابن سینا در کتاب نجات - در بحث از قوای محرکه - از اراده نام نمی برد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۱). اما در بخش علم النفس شفا اجماع را متمایز از شوق می داند و برای تفاوت آنها استدلال می کند. به اعتقاد او شوق همیشه به یک نحو نیست. گاهی شوق ضعیف است و گاه تا آن اندازه قوی می شود که «اجماع» را پدید می آورد.

اجماع همان شوق نیست؛ زیرا گاهی شوق به چیزی تقویت می شود، اما اجماع بر حرکت صورت نمی گیرد... پس هر گاه اجماع حاصل شد، قوای محرکه که کاری جز شل و سفت کردن عضلات ندارند از آن تبعیت می کنند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۲-۱۷۳).

علامه دوانی این استدلال ابن سینا را به طور کامل مطرح کرده و به آن پاسخ می دهد. او استدلال را این گونه تقریر می کند که گاهی کمال شوق هست بدون این که عزم باشد؛ مانند موارد لذت‌های حرام برای زاهدی که مغلوب شهوت است و خود را به سختی از آن نگاه می دارد، پس عزم کمال شوق نیست (دوانی، ۱۳۷۰: ۱۴۵). از سوی دیگر، گاهی انسان به چیزی شهوت ندارد، اما آن را اراده می کند مانند داروهای تلخ مفید که انسان به دلیل فایده‌ای که بر آنها مترتب است، خوردن آنها را اراده می کند (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

پاسخ (۱): در زاهد مغلوب کمال شوق پدید نیامده است؛ زیرا در این صورت، شوق از مبادی فعل او نخواهد بود، بلکه اراده‌ای که نوعاً با آن متفاوت است از مبادی خواهد بود؛ زیرا فرض این است که در این صورت، کمال شوق او به طرف مخالف اراده یعنی ارتکاب حرام تعلق گرفته است پس به طرف اراده که همان ترک حرام است، تعلق نگرفته است؛ زیرا یک چیز نمی تواند در یک حالت همزمان مشوق فعل و ترک باشد. بنابراین ترک حرام بدون شوق از او صادر شده است (دوانی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

اشکال: می توان گفت شوق قوی تر به طرف مخالف اراده تعلق گرفته است و شوق ضعیف موافق اراده است، پس شوق از مبادی فعل است و فعل بدون شوق صادر نشده است.

جواب: در این صورت، دلیلی برای اثبات شوق ضعیف مطابق اراده وجود ندارد. افزون بر این، چون شوق که در نظر اشکال کننده، میلی طبیعی است که با اعتقاد وهمی پدید





می‌آید، روشن است که در این مورد، این میل در طرف موافق اراده تحقق نیافته است؛ زیرا برای مثال، در داروهای تلخ اصلاً شهوت وجود ندارد و ترک لذت‌های حرام برای زاهد مغلوب به این معنا همراه شهوت نیست. پس باز در چنین مواردی شوق که به اتفاق همه از مبادی عمل است وجود نخواهد داشت.

اصل پاسخ را به گونه دیگری نیز می‌توان تقریر کرد: کسی که شوق را غیر از اراده می‌داند و اولی را طبیعی و دومی را اختیاری می‌انگارد، لازم است خوردن غذای تلخ مفید را نسبت به کسی که عالم به نفع آن است و در عین حال از آن بدش می‌آید صادر بدون شوق بداند و خوردن غذای لذیذ مضر را نسبت به کسی که عالم به ضرر آن است صادر از او بدون اراده بداند؛ زیرا میل شهوانی که آن را میل طبیعی می‌داند در اولی منتفی است و میل اختیاری و از سر تأمل در دومی منتفی است. اما نمی‌توان گفت فعل شخص دوم غیراختیاری و بدون اراده است. پس، از آن‌جا که اراده محل اختلاف است و اختلافی نیست که شوق از مبادی فعل است، می‌توان با انکار اراده و پذیرفتن شوق مشکل را حل کرد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

پاسخ (۲): ملاصدرا در شرح هدایه پاسخ دیگری به این استدلال می‌دهد. پاسخ او این است که «شوق عقلی در زاهد مغلوب به سوی ترک قوی‌تر از میل شهوی به انجام آن است» (ملاصدرا، ۲۰۰۱: ۲۴۰). به عبارت دیگر، ملاصدرا نمی‌پذیرد که ترک حرام در زاهد مغلوب بدون شوق به فعل حرام باشد و تنها اراده عامل ترک باشد، بلکه شوقی که مبدأ آن عقلی است و حاصل تأمل است در زاهد وجود دارد و بنابراین، چون این شوق قوی‌تر از شوق خیالی است اکید می‌شود و اراده موافق آن تحقق پیدا می‌کند. پس شوق اکید و اراده همراه یکدیگرند.

قوای مدرکه

گفتیم که دورترین مبدأ فعل ادراکی است. هنگامی که در تخیل یا در فکر صورتی نقش می‌بندد و قوه شوقیه را به سوی اجماع می‌برد، قوه محرکه در اندام‌ها در خدمت آن قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (الف): ۲۸۴). به عبارت دیگر، برای برانگیخته شدن شوق باید تصور لذیذ یا مفید، یا منفور یا مضر بودن چیزی وجود داشته باشد. این تصور یا ناشی از تخیل است یا ناشی از تفکر و عقل. همه افعال حیوان و افعال انسان از آن جهت که حیوان است ناشی از تخیل اند و افعال انسان از آن جهت که انسان است ناشی از عقل. گاهی نیز مبدأ

ادراکی بیشتر اعمال حیوانی «قوة واهمه» دانسته می شود (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۴۸).

کارکرد قوای ادراکی در انجام عمل، ادراک لذت یا ألم و منافرت و ملائمت چیزی با نفس است. برای روشن شدن این که این کارکرد توسط کدام قوای ادراکی و چگونه انجام می شود، لازم است کارکرد این قوا به ویژه قوای باطنی با اندکی تفصیل روشن شود. در همین راستا، نخست کارکرد مشهور هر یک از این قوا، به ویژه «قوة واهمه» را به طور کلی مشخص می کنیم، سپس به نقش آنها در عمل می پردازیم. برای بیان کارکرد مشهور قوا می توان از آنچه ابن سینا در کتاب شفا بیان کرده بهره جست. ابن سینا قوای نفس حیوانی را به دو دسته «محرکه» و «مدرکه» تقسیم می کند. قوای محرکه عبارتند از قوة شوقیه (شهویه و غضبیه) و قوة فاعله که بیشتر از آنها سخن گفتیم. قوای مدرکه دو قسمند: الف) قوایی که از بیرون ادراک می کنند؛ ب) قوایی که از درون ادراک می کنند. قوایی که از بیرون ادراک می کنند، همان حواس پنج گانه اند. قوای مدرکه درونی یا «حواس باطنی» عبارتند از حس مشترک، خیال، مصوره، مفکره، واهمه و حافظه. قوای نفس انسانی نیز به قوة عالمه (عقل نظری) و قوة عامله (عقل عملی) تقسیم می شوند (همان: ۳۳-۳۷).

حس مشترک قوه‌ای است که محسوسات حواس ظاهر را دریافت و ترکیب می کند. برای مثال، حس بینایی، رنگ زرد گلی را ادراک می کند و حس بویایی، بوی آن گل را. حس مشترک این دو محسوس را دریافت می کند و با ترکیب آنها صورتی از گلی زرد با بویی خاص ادراک می کند. نگه داشتن آنچه قوه حس مشترک درک می کند، کار قوه‌ای است که «خیال» نامیده می شود. این قوه «مصوره» و «متخیله» نیز نامیده می شود. گویا حس مشترک و خیال، قوه واحدی اند و در موضوع تفاوتی ندارند. حس مشترک و حواس ظاهری به جهت یا حکمی حکم می کنند، برای مثال، می گویند این متحرک سیاه است و این قرمز ترش است. اما قوه خیال صورت محسوس را حفظ می کند و حکم ندارد.

یکی دیگر از قوای نفس انسان، مفکره یا متخیله است. کار این قوه ترکیب و تجزیه محسوسات است، فارغ از وضعی که آنها را در آن ادراک کرده ایم، بدون تصدیق وجود و عدم وجود آنها. این قوه هنگامی که تحت تدبیر عقل فعالیت می کند «مفکره» نامیده می شود و آنگاه که قوه‌ای حیوانی آن را تدبیر می کند «متخیله» نامیده می شود.

افزون بر این، گاهی در محسوسات به معنای ای حکم می کنیم که آنها را حس نمی کنیم، حال یا طبیعت آنها محسوس نیست یا این که محسوس اند اما در وقت حکم آنها را حس نمی کنیم. مثال معنای نامحسوس عداوت و زشتی و ناسازگاری ای است که گوسفند در





صورت گرگ درک می‌کند و سازگاری‌ای که از صاحبش درک می‌کند. این امور را نفس حیوانی درک می‌کند، اما نه با حس؛ زیرا این امور محسوس نیستند. نفس این امور را به وسیله قوه «وهم» درک می‌کند. مثال آنچه محسوس است اما در وقت حکم آن را حس نمی‌کنیم این است که ما چیز زردی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که عسل و شیرین است. اجزای این حکم محسوسند، اما حس آنها را در حال حکم ادراک نمی‌کند. پس خود حکم محسوس نیست و حس در این شرایط به آن حکم نمی‌کند. چنین حکمی نیز از قوه وهم است. مُدْرَك حس مشترک صورت و مُدْرَك وهم «معنا» نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ۱۴۵-۱۴۸).

صورت چیزی است که... ابتدا حس ظاهر آن را ادراک می‌کند و آن را به حس باطن می‌دهد، مثل این که گوسفند صورت گرگ را درک می‌کند؛ یعنی شکل، هیئت و رنگ آن را ادراک می‌کند؛ حس باطن گوسفند هم آن را ادراک می‌کند، اما ابتدا حس ظاهر آن را ادراک می‌کند. معنا چیزی است که نفس آن را از محسوس ادراک می‌کند بدون این که حس ظاهر ابتدا آن را ادراک کند... پس هر چیزی که ابتدا حس ظاهر و پس از آن حس باطن از گرگ درمی‌یابند «صورت» نامیده می‌شود و هر چه قوه باطنی آن را درمی‌یابد و حس آن را در نمی‌یابد «معنا» نامیده می‌شود (همان: ۳۵).

افزون بر این، حکم قوه واهمه که در حیوان رئیس قواست مانند حکم عقلی قطعی نیست، بلکه حکمی تخیلی و همراه با جزئیت و صورت حسی است و اکثر افعال حیوان از آن صادر می‌شود (همان: ۱۴۸).

پس - به نظر ابن‌سینا - واهمه اموری را درک می‌کند که در محسوسات‌اند، اما هیچ یک از حواس ظاهری آن را درک نمی‌کنند. بنابراین برای مثال، ادراک رنگ و شکل گرگ کار حواس ظاهری است و در مجموع حس مشترک که یک حس باطنی است، صورت محسوس گرگ را درک می‌کند، اما دشمنی و منفور بودن گرگ را که امری غیر محسوس است، قوه واهمه درک می‌کند.

اقسام ادراک

ابن‌سینا در بحث از مبادی ادراکی عمل، از میان قوای نفس حیوانی و انسانی، تنها از سه قوه نام می‌برد: خیال، وهم و عقل. به نظر می‌رسد وجه حصر قوای مدرک دخیل در عمل در این سه قوه این باشد که این سه قوه سه نوع اصلی ادراک را تحقق می‌بخشند. سه نوع اصلی

ادراک عبارتند از ادراک حسی و خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. در همه اقسام ادراک، مدرک صورت مدرک را می‌گیرد و برای این کار، اگر مدرک مادی باشد، ادراک همراه تجرید و انتزاع خواهد بود. در ادراک حسی و خیالی، صورت از ماده تجرید می‌شود، اما از لواحق ماده مانند اندازه و کیف و وضع خاص تجرید نمی‌شود. تفاوت ادراک حسی و ادراک خیالی در این است که در ادراک حسی میان حس و ماده نسبتی وجود دارد که با از میان رفتن آن، ادراک حسی از میان می‌رود، اما در ادراک خیالی، صورت خیالی بدون نیاز به وجود ماده‌اش باقی می‌ماند. در ادراک وهمی، تجرید اندکی شدیدتر است و واهمه به معانی‌ای دست پیدا می‌کند که ذاتاً مادی نیستند، هرچند ممکن است در ماده باشند مانند خیر و شر و موافق و مخالف. البته، واهمه معانی مادی اما نامحسوس را نیز درک می‌کند. با این حال در ادراک وهمی نیز صورت کاملاً از لواحق ماده تجرید نمی‌شود و واهمه صورت را به شکل جزئی ادراک می‌کند. در ادراک عقلی صورتی که ادراک می‌شود به طور کامل مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲، ص ۵۰-۵۳). با این توضیحات روشن می‌شود که ادراک حسی و ادراک خیالی با یکدیگر تفاوت دارند، اما از آنجا که این تفاوت در بحث عمل اهمیتی ندارد، این دو نوع ادراک یک نوع شمرده می‌شود. بنابراین، می‌توانیم از سه نوع ادراک به عنوان مبادی ادراکی عمل سخن بگوییم: ادراک حسی و خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی.

ادراک حسی و خیالی

پیش از این اشاره شد که اولین مرحله عمل، ادراک لذت یا ألم و مفید یا مضر بودن چیزی است. در عملی که ادراک حسی یا خیالی مبدأ ادراکی آن است حواس ظاهری لذت و ألم را درک می‌کنند و به تبع حس، خیال نیز این ادراک را حفظ می‌کند. ابن سینا ادراک لذت و ألم را در امور محسوس به برخی از حواس ظاهری نسبت می‌دهد. برای توضیح این مطلب باید به استدلال ابن سینا در باب اولویت و لزوم وجود قوه لامسه برای حیوان توجه کنیم. استدلال او این است که ترکیب اصلی و مزاج حیوان از کیفیات ملموس است و با اختلال این کیفیات فاسد می‌شود.

حس طلیعه نفس است پس باید طلیعه اول آن طلیعه‌ای باشد که بر آنچه سبب فساد و حفظ صلاح است دلالت کند و قبل از طلیعه‌هایی باشد که بر اموری دلالت می‌کنند که به برخی از آنها منفعتی تعلق می‌گیرد که خارج از قوام





است یا ضرری که خارج از فساد است (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۵۸).

بنابراین چون کیفیات ملموس ترکیب اصلی حیوان را تشکیل می‌دهند و لامسه مدرک کیفیات ملموس است، پس اولین حس لامسه است. لامسه با احساس لذت در امور سازگار و احساس درد در امور ناسازگار اسباب صلاح و فساد نفس را درک می‌کند. بنابراین «درد و راحت شدن از درد از محسوسات لمسی هستند». با این حال، ادراک لذت و ألم که منشأ عمل است اختصاص به قوه لامسه ندارد و برخی از دیگر حواس ظاهری نیز در این جنبه شریک‌اند، اما لمس در این معنا با حواس دیگر تفاوت دارد؛ زیرا با این که لامسه می‌تواند لذت و ألم را مستقیماً درک کند، برخی از حواس دیگر در محسوسات لذت و المی نیست و برخی با یکی از محسوسات، لذت یا ألم را احساس می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۶۱).

حواسی که لذتی در محسوسات نیست، بینایی و شنوایی‌اند. بینایی به سبب رنگ‌ها نه لذت می‌برد و نه دچار ألم می‌شود، بلکه نفس است که از درون دچار لذت و ألم می‌شود. هنگامی که گوش از صدایی شدید یا چشم از رنگی شدید مانند نور دچار ألم می‌شوند، از آن نظر که می‌شوند یا می‌بینند دچار ألم نمی‌شوند، بلکه از آن حیث که لمس می‌کنند دچار ألم می‌شوند؛ زیرا در آنها درد لمسی پدید می‌آید و با از میان رفتن آن عوامل نیز در آنها لذت لمسی پدید می‌آید. بویایی و چشایی نیز زمانی دچار لذت و ألم می‌شوند که کیفیتی سازگار یا ناسازگار در آنها پدید آید. اما لمس گاهی به واسطه کیفیت ملموس دچار لذت و ألم می‌شود، مانند حرارت و برودت و گاهی بدون واسطه کیفیتی که محسوس اول (بالذات) باشد، بلکه با از میان رفتن پیوستگی بدن احساس ألم می‌کند^۱ و با جبران آن احساس لذت می‌کند (همان).

به طور خلاصه، در اعمال حیوانی برخاسته از ادراک حسی و خیالی، مبدأ ادراکی عمل، ادراک حسی امری لذیذ یا منفور است. در این ادراک، حواس ظاهری یا مستقیماً لذت و ألم را احساس می‌کنند و یا در حال ادراک محسوس، لذت و ألم را نیز ادراک می‌کنند. در پی ادراک لذت و الم، در قوه شوقیه، شهوت یا غضب پدید می‌آید و با پدید آمدن اجماع، «قوه فاعله» تحریک می‌شود. برای مثال، در هوای گرم وقتی لامسه شخص در جهت خاصی سرما را احساس می‌کند، حکم به لذیذ بودن آن می‌کند و در پی آن، شهوت، قوه فاعله را برای حرکت به سوی مبدأ سرما تحریک می‌کند. مثال دیگر، شخص گرسنه‌ای است که با شنیدن بوی غذا شامه‌اش احساس لذت می‌کند و با طی شدن دیگر مراحل دست به عمل می‌زند.

ادراک وهمی

همان‌طور که از توضیحات پیش‌گفته روشن شد، یکی از کارکردهای اصلی واهمه ادراک معانی نامحسوس است. مثال این نوع معانی نامحسوس، دشمنی‌ای است که گوسفند در صورت گرگ ادراک می‌کند و انسی است که در صورت صاحبش می‌یابد. ادراک معانی نامحسوس ملائمت و منافرت یا لذت و آلم توسط واهمه مبدأ ادراکی بسیاری از افعال حیوانی است؛ زیرا همان‌طور که دیدیم برای برانگیخته شدن شوق باید حکم به مطلوبیت یا منفوریت چیزی بشود و از آن‌جا که مطلوبیت و منفوریت از صور حسی نیستند - بلکه از سنخ معنا هستند - و به واسطه تعلق گرفتن به امور جزئی، مطلوب جزئی هستند - قوه‌ای که در حیوان حکم به مطلوبیت یا منفوریت می‌کند «قوه واهمه» است.

بنابراین، در اعمال حیوانی برخاسته از ادراک وهمی، ابتدا حواس ظاهری جنبه‌های مختلف شیء محسوس را به حس مشترک می‌دهند. حس مشترک با جمع آوری داده‌های حسی مختلف، آن شیء محسوس را درک می‌کند. در پی این ادراک، واهمه حکم به لذت یا منفور بودن آن می‌کند و سپس شهوت یا غضب قوه شوقیه پدید می‌آید و سایر مراحل عمل در پی آن می‌آید. برای مثال، هنگامی که شخصی دوستش را می‌بیند، حس مشترک او را تشخیص می‌دهد و واهمه حکم به لذت دیدار او می‌کند و در نتیجه شخص به سوی دوستش حرکت می‌کند.

در مجموع، مشاهده کردیم که ابن‌سینا گاهی ادراک ملائمت و منافرت یا لذت و آلم را در حیوان به «قوه واهمه» نسبت می‌دهد و گاهی به برخی از حواس ظاهری. چگونه می‌توان میان آنها جمع کرد؟ شاید بتوان با تفکیک میان اقسام مدرکات تفاوت این دو دیدگاه درباره قوه مدرک لذت و آلم را تبیین کرد. می‌توان مدرکات را به دو قسم تقسیم کرد: الف) مدرکاتی که حواس ظاهری به تنهایی می‌توانند آنها را ادراک کنند؛ ب) مدرکاتی که حواس ظاهری به تنهایی قادر به ادراک آنها نیستند، بلکه «حس مشترک» آنها را ادراک می‌کند. در مدرکاتی که کیفیت محسوس هستند و حواس ظاهری قادر به درک آنها هستند، حواس ظاهری ملائمت و منافرت آنها را نیز درک می‌کنند و از این رو، حس ظاهری می‌تواند لذت یا مؤلم بودن آنها را ادراک کند. مانند گرما و سرما که لامسه به تنهایی می‌تواند آن را درک کند و لذت و آلمی که در جسم گرم یا سرد درک می‌کند می‌تواند منشأ عمل باشد.





اما در مدرکاتی که حواس ظاهری به تنهایی آنها را ادراک نمی‌کنند، بلکه حس مشترک با جمع کردن مدرکات حواس ظاهری، محسوس خاصی را درک می‌کند، خود حس مشترک لذیذ یا مولم بودن آن را درک نمی‌کند، بلکه قوه‌ی واهمه است که حکم به ملائمت و منافرت آن با نفس می‌کند و آن را لذیذ یا مولم می‌داند. مانند زمانی که حواس گوسفند با دیدن، شنیدن و بوییدن، شکل، صدا و بوی گرگ را ادراک می‌کنند و حس مشترک گرگ را ادراک می‌کند، در این زمان واهمه حکم به منافرت آن می‌کند و منشأ عمل گوسفند می‌شود. شاید به همین مناسبت باشد که فخر رازی (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۲۹) و علامه طباطبایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۷) (پاورقی) این احتمال را مطرح کرده‌اند که مدرک آنچه «معانی جزئی» نامیده می‌شوند مانند محبت و عداوت جزئی همان حس مشترک باشد؛ زیرا حس مشترک همان طور که می‌تواند محسوسات را درک کند، می‌تواند معانی غیر محسوس موجود در محسوسات را نیز درک کند.

تا این جا دریافتیم که در اعمال حیوانی، یعنی اعمالی که مبدأ ادراکی آنها تفکر نیست، لذت‌هایی که قوای ظاهری و واهمه یا حس مشترک حیوان درک می‌کنند، معمولاً از سنخ ادراک ملایمت یا منافرت چیزی با یکی از قوای ظاهری است، اما حیوان لذت‌هایی را نیز درک می‌کند که مربوط به قوه باطنی خیال است، مانند شوق مادر به فرزندش و دوست به دوست خود و نیز شوق به رهایی از قفس. از نظر ابن سینا:

این امور شهوت قوه شهویه نیست، بلکه شوق به شهوت قوه خیالیه است؛ زیرا قوه مدرکه در اموری که درک می‌کند و در اموری که در مدرکات تغییر می‌کنند و با مشاهده تجدید می‌شوند یا صور لذتی مخصوص به خود دارد که وقتی با از دست دادن آنها ناراحت می‌شود، به آنها مشتاق می‌شود و در نتیجه در قوه اجماع، اجماعی پدید می‌آورد تا اعضا را به سوی آن تحریک کند. چنان که برای شهوت و غضب اجماع را بر می‌انگیزد و برای معقولات زیبا (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۳).

بنابراین، می‌توان گفت که در حیوان دسته‌ای از لذت‌ها وجود دارد که با این که منشأ تحریک است و شوق و اجماع و حرکت پدید می‌آورد، اما شهوت یا غضب نامیده نمی‌شود. این لذت‌ها که لذت قوه خیال‌اند بر اثر آنس، محبت یا عادت به محیط یا صور خوشایند پدید می‌آیند. وقتی صور فوق مفقود گردیدند، حیوان از فقدان آنها متالم می‌شود و اشتیاق به آنها حاصل می‌کند و قوه عزم و تحریک در آن شروع به فعالیت می‌کند. با

توجه به آنچه درباره‌ی واهمه دانستیم، از آنجا که این لذت‌ها نامحسوسند باید ادراک آنها را به واهمه نسبت داد.

ادراک عقلی

مبدأ ادراکی عمل انسان - از آن جهت که انسان است - عقل عملی است که به کمک خیال یا واهمه، شوق به عمل را فراهم می‌کند. در ادامه، نخست به تفاوت عقل عملی و عقل نظری و سپس به نقش عقل عملی و واهمه در عمل انسانی خواهیم پرداخت.

عقل نظری، قوه‌ای است که ویژه‌ی درک آرا و احکام کلی است (۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۸۴) و ارتباطی مستقیم با عمل ندارد، زیرا عقل از جهت کلیتش تنها می‌تواند اراده‌ای کلی پدید بیاورد و نسبت اراده کلی با حرکت‌های خاصی که به عنوان عمل محقق می‌شوند، مساوی است. بنابراین، عقل نظری به واسطه‌ی کلی بودن احکامش، حتی احکام مربوط به عمل، به تنهایی نمی‌تواند منشأ ادراکی عمل باشد. از این رو، انسان قوه‌ی دیگری نیز دارد به نام «عقل عملی» که مختص تأمل در آن دسته از امور جزئی مفید و مضر است که سزاوار است بدانها عمل شود یا از آنها پرهیز شود؛ یعنی اموری که خوب و بد و خیر و شرّاند. تأمل در امور جزئی عملی از طریق نوعی قیاس انجام می‌پذیرد. این قوه در قیاس خود کبری را از عقل نظری که کلیات را ادراک می‌کند، اخذ می‌کند و خود به نتایج جزئی مربوط به عمل دست می‌یابد. هنگامی که این قوه یعنی «عقل عملی» حکم می‌کند، حرکت قوه‌ی شوقیه در پی آن می‌آید و بدن را تحریک می‌کند. عقل نظری با صدق و کذب کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در امور جزئی. عقل نظری با واجب و ممتنع و ممکن کار دارد و عقل عملی با زشت و زیبا و جایز (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۳). به نظر ابن سینا، عقل عملی خادم (همه مراتب) عقل نظری است. از سویی، قوه و همیه خادم عقل عملی است و جمیع قوای حیوانی خادم قوه و همیه‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۴۱).

از این مطالب چنین استفاده می‌شود که عقل عملی قوه‌ای است که نفس به وسیله آن احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط می‌کند، اما ادراک و استنباط احکام کلی عملی بر عهده عقل نظری است. بدین ترتیب عقل نظری گذشته از این که احکام کلی حکمت نظری را ادراک و استنباط می‌کند، استنباط احکام کلی حکمت عملی را نیز بر عهده دارد. آنچه بر عهده عقل عملی است، استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی عملی است. برای مثال، «عدالت نیکوست»، «ظلم قبیح است» و «راست‌گویی خوب است»، احکامی هستند که عقل نظری آنها را ادراک می‌کند. وقتی عقل نظری این احکام





را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله کبرای قیاس لحاظ می‌شوند و پس از ضمیمه شدن صغری به آنها، عقل عملی حکم جزئی استنباط می‌کند. برای مثال، از دو مقدمه: «این عمل عادلانه است» و «عدالت نیکو است» نتیجه می‌گیرد که «این عمل نیکو است».

خواجه نصیرالدین طوسی برای تبیین و تصویر چگونگی صدور حرکات از احکام کلی مثالی می‌آورد که نقش عقل نظری و عملی را می‌توان مشخص کرد:

ما حکمی کلی را تصور می‌کنیم، برای مثال، تصور می‌کنیم که بخشش درهم کاری است که انجام آن برای ما شایسته است. این حکمی کلی است که از مقدمات کلی به دست می‌آوریم. آن مقدمات کلی عبارتند از این که انجام کارهای خوب برای ما شایسته است و بخشش درهم از کارهای خوب است. آن گاه حکمی جزئی در پی آن می‌آوریم، مبنی بر این که شایسته است درهمی که در دست من است بخشیده شود. از این حکم جزئی شوق و اراده جزئی و متعین برای بخشیدن این درهم پدید می‌آید. آن گاه قوه محرکه برای پرداخت آن به مستحق برانگیخته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۲۰).

در این مثال استنباط حکم کلی «بخشش درهم کاری است که انجام آن برای من شایسته است» کار عقل نظری است. عقل عملی از این مقدمه کلی به ضمیمه صغرای «آنچه در دست من است درهمی است که می‌توان بخشید» حکم جزئی «شایسته است درهمی که در دست من است بخشیده شود» را استنباط می‌کند.

در قیاسی که عقل عملی تشکیل می‌دهد، از آن جا که صغری معنایی جزئی است و ادراک معانی جزئی کار قوه واهمه است، بنا به قاعده باید ادراک صغری را به واهمه نسبت داد، هر چند - تا آن جا که من تتبع کرده‌ام - در آثار حکیمان مسلمان، نه در بیان کارکرد واهمه و نه در نسبت میان عقل و سایر قوا، به آن تصریح نشده است. از سوی دیگر، کبری حکم کلی است و ادراک حکم کلی بر عهده عقل نظری است. بنابراین، عقل نظری آن را درک می‌کند. در نهایت این عقل عملی است که پس از اخذ دو مقدمه مذکور نتیجه را از آنها استنباط می‌کند؛ زیرا نتیجه، حکم جزئی مربوط به عمل است و استنباط چنین حکمی بر عهده عقل عملی است.

بدین سان عقل عملی به کمک عقل نظری و قوه واهمه حکم جزئی عملی را استنباط می‌کند. با این توضیح معنای خدمتگزاری واهمه نسبت به عقل عملی نیز روشن می‌شود. این خدمتگزاری در این جهت است که صغرای قیاس عقل عملی را فراهم می‌کند.

با این توضیحات روشن می‌شود که نقش واهمه در افعال انسانی با نقش آن در افعال حیوانی کاملاً متفاوت است. واهمه در افعال حیوانی حکم به منفور و لذیذ بودن می‌کند، اما در افعال انسانی عقل نظری است که احکام کلی درباره منفور یا لذیذ بودن می‌کند و عقل عملی آن حکم را در مصداقی مشخص تطبیق می‌کند. بنابراین، نقش واهمه در افعال انسانی تنها مشخص کردن مصداق یا وسیله تحقق حکم کلی عقل نظری است. به طور خلاصه می‌توان گفت عمل انسانی شامل این مراحل است:

۱. ادراک یا استنباط حکم کلی نظری ناظر به عمل مانند این که «عدالت خوب است» یا «بخشش کار خوبی است».

۲. حکم کردن واهمه در تعیین مصداق یا وسیله‌ای برای تحقق جزئی این حکم کلی مانند ادراک این که «اکنون دادن این پول خاص کار عادلانه‌ای است» یا این که «اکنون نگرفتن این پول خاص از شخص درمانده، بخشش است».

۳. استنباط حکم عملی جزئی از دو مقدمه پیش گفته توسط عقل عملی. مانند این که عقل عملی از دو مقدمه «عدالت خوب است» و «دادن این پول خاص کار عادلانه‌ای است»، نتیجه می‌گیرد که بخشش این پول خاص کار خوبی است. یا این که از دو مقدمه «بخشش کار خوبی است» و «نگرفتن این پول خاص از شخص درمانده، بخشش است» نتیجه می‌گیرد که «نگرفتن این پول خاص از شخص درمانده کار خوبی است».

۴. پدید آمدن اراده یا شوق شدید و سپس اجماع برای انجام عملی که عقل عملی به انجام آن حکم کرده است. مانند پدید آمدن اراده یا شوق شدید به دادن این پول خاص یا نگرفتن این پول خاص.

۵. حرکت قوای فاعله در اعضا برای انجام آنچه اراده یا اجماع به آن تعلق گرفته است. مانند حرکت دست برای دادن پول یا نگرفتن آن.

۶. انجام عمل.

نکته دیگر درباره عمل انسانی آن است که بر اساس تبیین ابن سینا درباره مبادی ادراکی عمل انسان، اعمالی که انسان با تأمل و قیاس عملی انجام می‌دهد - چه این اعمال خوب باشند و چه بد - همگی این مبادی ادراکی را دارند. برای مثال، ممکن است عقل نظری در کسی حکم کند به این که کسب ثروت خوب است. واهمه او نیز یکی از موارد سرقت مانند برداشتن بدون اجازه پول دیگران را از مصادیق کسب ثروت به شمار آورد و عقل عملی نیز قیاسی با این شکل تشکیل دهد:





«کسب ثروت خوب است؛

این مورد از برداشتن پول دیگران از مصادیق کسب ثروت است؛

پس، این مورد از برداشتن پول دیگران خوب است».

طبیعتاً در پی این حکم عقل عملی، شوق و اراده‌ای حاصل می‌شود و این کار در صورت نبود موانع انجام می‌پذیرد. در این صورت این عمل سرقت که عمل بدی است با همان مبادی ادراکی اعمال خوب تحقق می‌پذیرد. خلاصه این که عقل عملی با تعریفی که ابن سینا ارائه می‌کند، صرفاً جنبه ابزاری دارد و به کمک واهمه تنها وسیله یا مصداق تحقق احکام کلی عقل نظری را مشخص می‌کند.

اما به نظر می‌رسد ابن سینا به این نتیجه کاملاً پای‌بند نیست و وساطت عقل عملی را تنها در اعمال خوب می‌پذیرد و اعمال بد را اعمال حیوانی شمرده و به واهمه منسوب می‌کند. از همین رو، ابن سینا می‌نویسد:

عقل عملی خادم (همه مراتب) عقل نظری است؛ زیرا رابطه (عقل عملی) با

بدن برای تکمیل و تزکیه و تطهیر عقل نظری است و عقل عملی تدبیرکننده

این رابطه است (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۴۱).

بر این اساس، «لازم است این قوه (عقل عملی) مسلط بر سایر قوای بدن [که شامل عقل نظری نمی‌شود] باشد ... و از آنها منفعل نشود بلکه سایر قوا از آن منفعل شوند و نزد آن خاضع باشند» (همان: ۳۸). معنای این عبارت این است که اگر شوقی ناشی از عقل عملی وجود داشت و در مقابل شوقی ناشی از واهمه محض حیوانی، لازم است انسان از شوق ناشی از عقل عملی تبعیت کند. در حالی که همان‌طور که دیدیم، عقل عملی لزوماً به کار خوب حکم نمی‌کند و ممکن است حکم نادرستی صادر کند و مبدأ عمل بدی شود. گویا ابن سینا خطای عقل عملی در ادراک احکام عملی را نادیده می‌گیرد و درباره عقل آرمانی و ایده آل سخن می‌گوید.

خاتمه

عمده دیدگاه‌های ابن سینا درباره مبادی عمل اختیاری انسان مورد قبول فیلسوفان مسلمان بعدی قرار گرفته است. اما استدلال ابن سینا بر وجود اراده و ماهیت آن و نیز نقش واهمه و عقل عملی در اعمال انسانی محل مناقشه و بحث است. افزون بر این، همان‌طور که دیدیم نسبت نایکسان عقل عملی با افعال خوب و بد و نقش انحصاری آن در دستیابی به سعادت

قابل دفاع نیست. از سوی دیگر، ابن سینا در بحث اثبات غایت برای اعمال انسان، علیت غایت (دلیل) را برای عمل انسان می‌پذیرد و می‌توان او را از مدافعان نظریهٔ علی عمل به شمار آورد. اما به نظریهٔ علی عمل در فلسفهٔ معاصر نیز اشکالات سختی وارد شده است.^۲ بررسی اشکالات فیلسوفان مسلمان و دیگر اشکالاتی که نظریهٔ عمل ابن سینا در معرض آنهاست و پاسخ‌های احتمالی و امکان دفاع از ابن سینا یا اصلاح نظریه او می‌توانند موضوع پژوهش‌های بیشتر باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بر اساس طب قدیم، مزاج حافظ ترکیب و پیوستگی بدن است و هر آنچه مخل به این پیوستگی باشد، چون مزاج را از اعتدال خارج می‌کند، سبب احساس الم می‌شود (نک: نایجی، ۱۳۸۸: ۲۳۳-۲۳۶).
۲. برای آشنایی با نظریهٔ علی عمل و اشکالات آن (نک: ذاکری، ۱۳۸۵؛ همو، ۱۳۸۶).



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲ الف)، الهیات شفا، تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۲. _____ (۱۳۶۲ ب)، طبیعات شفا، تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی، قم: نشر البلاغه.
۵. برنجکار، رضا (۱۳۸۰)، «اراده و تأثیر آن در کیفیت جرم از دیدگاه ارسطو»، قم: مجله مجتمع آموزش عالی قم، سال سوم، شماره دهم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، رحيق مختوم، قم: انتشارات اسرا.
۷. جوادی، محسن و صیادنژاد، علیرضا (۱۳۸۸)، «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو»، شیراز: فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۳۲.
۸. دوانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، ثلاث رسائل (و بذيله رسالة هياكل النور)، مشهد: موسسه پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۹. دوانی، جلال الدین و خواجویی، ملاسماعیل (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تهران: میراث مکتوب.
۱۰. ذاکری، مهدی (۱۳۸۵)، «نظریه علی عمل دیودسن»، نامه مفید، شماره ۵۶.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، «نظریه علی عمل و اشکال ارتباط منطقی»، مجله فلسفه، سال ۳۶، ش ۲.
۱۲. الرازی، فخر الدین (۱۳۷۰)، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم: بیدار.
۱۳. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
۱۴. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. _____ (۲۰۰۱)، شرح الهدایة الاثریة، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۱۶. _____ (۱۳۶۲)، الشواهد الربوبیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. الکاظمی، نجم الدین علی و البخاری، میرک (۱۳۵۳)، حکمة العین و شرحه، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. نایبجی، محمد حسین (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

