

بررسی تطابق دیدگاه ملاصدرا با موضع شریعت

در باب حدوث و قدم نفس

محمد میری*

چکیده

پیوند مباحث خودشناسی و خداشناسی در قرآن کریم و کلمات شریف معصومین علیهم السلام اهمیت «علم النفس» را نزد فیلسوف مسلمان دو چندان کرده است. افزون بر این، آیات الاهی و رهنمودهای معصومان علیهم السلام دربارهٔ نفس، افق‌های جدیدی پیش روی اندیشمند مسلمان قرار داده است. با این وجود، سازگار کردن دستاوردهای عقلی با ظواهر شرع، مسئله‌ای مستقل و چالشی مهم برای فیلسوف مسلمان به شمار می‌رود. درحالی‌که بیشتر متکلمان - به پیروی از ظواهر ادله نقلی - به طرفداری از نظریه «پیدایش نفس پیش از بدن» پرداخته‌اند، تقریباً همهٔ فیلسوفان مسلمان خلقت نفس پیش از بدن را محال دانسته و به نوعی به حدوث نفس - همراه با بدن یا پس از آن - قائل شده‌اند. بی‌شک دیدگاه ملاصدرا، بر دیگر مکاتب برتری دارد؛ چرا که افزون بر همخوانی و سازواری آن با محتوای آیات و روایات با اصول فلسفی نیز سازگاری بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، حدوث و قدم نفس، نفس و بدن، معاد.

* mohammademiri@gmail.com

تعریف و چگونگی وجود نفس

ملاصدرا نیز همچون پیشینیان نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» تعریف کرده است. کمال در لغت به هر چیزی گویند که به دارایی‌های شیء بیفزاید و به گونه‌ای آن را از نقص برهاند. و بر دو قسم است: گاه از سنخ ذاتیات شیء است و گاه تنها صفتی کمالی برای شیء را به همراه دارد. برای مثال، انسان بودن جنین در رحم مادر بر وجود نفس ناطقه‌اش متوقف است. از این رو، در اصطلاح فلسفی به این ماده جنینی تا پیش از ورود صورت نوعیه انسانی - که همان نفس باشد - انسان گفته نمی‌شود، اما پس از حصول کمال نوعی انسانی برای افراد انسان، نوبت به کمالات ثانویه‌ای چون «شجاعت و سخاوت و...» می‌رسد که هر چند در ذات و ذاتیات افراد انسانی نقشی ندارند، اما محدوده صفات و عوارض آنها را مشخص می‌کنند. بنابراین، کمال - چه کمال اول و چه کمال ثانی - عبارت است از آنچه که متمم ذات و یا عوارض شیء باشد.

از این تعریف در می‌یابیم که کمال اول، منوع - یعنی سازنده نوع - است؛ به خلاف کمال ثانی که سازنده عوارض شیء است.^۱ بر همین اساس ابن سینا می‌گوید: «صورة الشیء کماله الاول و کیفیتة کماله الثانی»؛ صورت شیء کمال اول و کیفیت شیء کمال ثانی آن است (التعلیقات: ۳۳).

اما واژه «آلی» در این تعریف اشاره به این دارد که نفس به هر گونه جسمی تعلق نمی‌گیرد، بلکه نفس، کمال اول برای جسمی است که آلات و قوایی داشته باشد تا آن نفس بتواند به وسیله آنها، آثار وجودی خود را اظهار کند، مانند جسم نباتی که به واسطه آلات خاصی که در او شکل گرفته - پس از تعلق نفس - دارای آثار متعددی همچون تغذیه، رشد و تولید مثل می‌شود.

بنابراین، نفس، افعال مادی خود را با ابزار بدن انجام می‌دهد به خلاف طبایع اشیاء که در افعال طبیعی خود محتاج به هیچ گونه ادواتی نیستند.

گرچه ملاصدرا به ظاهر، تعریف رایج در میان فیلسوفان را بیان می‌کند، اما نفسی که او می‌پذیرد ویژگی‌هایی کاملاً متفاوت با نفس مورد نظر مشاء دارد. همان‌طور که گذشت، اضافه به بدن در تعریف نفس لحاظ شده است، اما قید «تعلق به بدن» چه نقشی در حقیقت نفس دارد؟

از نظر مشاء، نفس - در حقیقت - مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذاتیات آن بوده و بلکه امری عارض بر آن است. از منظر آنها تعلق نفس به بدن همچون تعلق و





رابطه کشتیبا با کشتی است. نفس در ذات خود موجودی مجرد عقلی است و تعلق به بدن به هیچ وجه ذاتی آن نبوده، بلکه اضافه تدبیری به بدن بیش از یک امر عارضی بر آن نیست و اسم «نفس» هم وضع شده است برای اشاره به همین وجود اضافی؛ یعنی به آن حقیقت جوهری نفسانی به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است «نفس» گفته می‌شود. پس موضوع له اسم «نفس» کنه حقیقت جوهر نفسانی نخواهد بود.

بنابراین، از آن جا که به نظر مشاء نفسیت نفس و اضافه آن به بدن امری عارضی بر حقیقت نفس است نه ذاتی، پس تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» نمی‌تواند ناظر به حقیقت و ذات نفس باشد، بلکه تنها امری عارضی بر آن، یعنی اضافه تدبیری نفس به بدن را روشن می‌سازد. ملاصدرا به شدت با نظریه عارضی بودن تعلق نفس به بدن مخالفت کرده و می‌گوید: «نفسیت نفس مانند وصف «ناخدا بودن» برای زید و یا عمرو نیست که خارج از ذات آنها و عارض بر آن دو باشد». از این رو، این تعریف، تعریف برای امری عارضی بر نفس نبوده، بلکه ناظر به ذات نفس و نحوه وجود خاص نفس است چرا که اساساً تعلق تدبیری نفس به بدن و به تعبیر دیگر، نفسیت نفس در نحوه وجود آن، مأخوذ است، یعنی همان طور که وجود فی نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی نفسه صورت عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، وجود فی نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است؛ به طوری که ممکن نیست نفس، موجود باشد و ارتباط با بدن نداشته باشد.

رابطه نفس با بدن رابطه صورت با ماده‌اش است؛ به این معنا که نفس، صورت و بدن ماده آن است و معلوم است که هر کدام از ماده و صورت به صورت غیردوری بر یکدیگر متوقف بوده و این دو در وجود متلازم خواهند بود.

بنابراین، به گفته ملاصدرا این نحوه وجود تعلقی برای نفس که از آن جهت که صورت است متوقف است بر بدنی که ماده آن قرار بگیرد، ذاتی نفس است و از آن جا که ماده و صورت با هم رابطه تلازمی دارند، وجود و عدم نفس، مانند هر صورت دیگری متفرع بر وجود و عدم ماده‌اش - یعنی بدن - خواهد بود.

نتیجه این که هر چند ملاصدرا - در آغاز - در تعریف نفس با مشاء همراهی می‌کند، ولی نحوه وجود نفس از نظر او با آنچه که در فلسفه مشاء است تفاوت‌های بسیار دارد؛ چرا که نفس در حکمت مشائی هویتی عقلی دارد که مقارن با بدن حادث شده و تعلق به بدن، بر آن عارض می‌شود، اما در حکمت متعالیه، نفس حقیقتی است که از فرش تا عرش گسترده

است. ملاصدرا نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» را مطرح می‌کند تا روشن سازد که نفس در ابتدای تکون و حدوثش امری جسمانی - یعنی قائم به ماده و جسم - است، به گونه‌ای که بدون آن امکان وجود ندارد و همین نفس جسمانی در حرکت رو به جلوی خود به تدریج در ذات خود ارتقاء یافته و به تجرّد برزخی و در انسان‌های وارسته به تجرّد عقلی می‌رسد.

دیدگاه‌ها در باب حدوث و قدم نفس

افلاطون و برخی فیلسوفان دیگر به قدم نفس معتقدند و در مقابل، ارسطو و پیروان او به حدوث نفس باور دارند. به اعتقاد افلاطون، ارواح انسانی، موجودات مجرد عقلی‌ای هستند که پس از حدوث بدن، از عالم مجردات نزول کرده و هر کدام به بدن خاص خود تعلق می‌گیرند. افلاطون در رساله تیمائوس تصریح می‌کند که:

صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن‌تر در برابر جواناتر از خود دارد برخوردار باشد؛ زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند (افلاطون، ج ۳: ۱۸۴۳: ۳۴). تیمائوس

و در ادامه می‌گوید:

ما موجود ذاتاً زمینی نیستیم، بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما که در آن جا بوده از آن جا آمده و به ما پیوسته است (همان: ۱۹۱۷: تیمائوس ۹۰).

آنچه بیشتر سبب شده تا افلاطون را معتقد به قدم نفس بدانند، مسئلهٔ مُثُل افلاطونی است^۲. به عقیدهٔ او، روح انسان پیش از تعلق به بدن، در عالم مُثُل بوده و در آن جا ذوات و حقایق اشیاء را مشاهده و ادراک نموده است و پس از نزول در ظلمت عالم ناسوت و تعلق به حجاب بدن مادی، تمام علوم و دانسته‌ها را فراموش کرده است؛ بنابراین، آنچه انسان در این عالم می‌آموزد، اکتساب علم جدیدی نیست، بلکه تنها یادآوری دانسته‌های فراموش شده است (نک: افلاطون، جمهوری: ۳۸۱).

در اثبات نظریهٔ افلاطون، استدلال‌هایی اقامه شده است که بر اساس استدلال اشاره می‌کنیم:

الف) هر امر حادثی مسبوق است به ماده‌ای که حامل استعداد آن باشد. بنابراین، اگر





نفس حادث باشد، ناگزیر باید آن را مادی دانست، اما بعد از اثبات غیرمادی بودن نفس جایی برای حادث بودن آن نمی‌ماند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۸۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۳).

ب) اگر نفوس حادث باشند و به عبارتی با حدوث بدن‌های گذشته حادث شده باشند - با توجه به این که بدن‌های گذشته غیرمتناهی‌اند - پس نفوس گذشته نیز باید غیرمتناهی باشند. حال آن که همه کسانی که نفوس را مجرد می‌دانند، اتفاق نظر دارند که نفوس باقی و غیرفانی‌اند. بنابراین، غیرمتناهی بودن نفس، یعنی غیرمتناهی بودن مجموع نفوس موجوده، چه آنها که از دنیا رفته‌اند و چه آنها که باقی هستند. اما این نامتناهی بودن نفوس امکان ندارد؛ زیرا نفوس، قابل زیادت و نقصان‌اند (چون بنا به فرض، با به دنیا آمدن هر انسانی یک نفس به مجموعه نفوس اضافه می‌شود) و این با غیرمتناهی بودن آنها منافات دارد. از این رو، حادث بودن بدن‌ها، علت حادث بودن نفس نیست و ایجاد نفوس از سوی علت نفوس متوقف بر حدوث یک حادث نیست. در نتیجه، نفوس قدیم‌اند نه حادث (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۸۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۳).

ج) اگر نفوس را ازلی و قدیم ندانیم، دیگر نمی‌توان آنها را ابدی دانست؛ چرا که بر اساس قاعده «کل کائن فاسد» هر آنچه حادث و کائن باشد فاسد و از میان رفتنی نیز هست، اما با توجه به غیرفانی و ابدی بودن نفس، روشن می‌شود که غیر حادث و ازلی نیز هست (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۳).

ملاصدرا در رویارویی با این نظریه افلاطونی، ابتدا به مشکلاتی که ظاهر کلام منقول از او با آنها مواجه است، اشاره می‌کند و سپس برای رهایی از آن اشکالات، نظریه افلاطون را در راستای نظریه خود معنا و تفسیر می‌کند.

اشکالات نظریه افلاطون در باب قدم نفس

۱. اضافه تدبیری به بدن در ذات نفس ماخوذ است و این مسئله با تقدم نفس بر بدن منافات دارد. به اعتقاد ملاصدرا اضافه نفس به بدن مانند اضافه و رابطه ناخدا با کشتی و یا صاحب دکان با دکانش - که یک اضافه خارج از ذات و ممکن الزوال است - نیست، بلکه نفسیت نفس مانند مادیت ماده و صورت بودن صورت و یا مبدء بودن حق تعالی و الوهیت اوست که این قسم از اضافه، ماخوذ در هویت و ممتنع الزوال است و به عبارت دیگر، انفکاک و جدایی این قسم از اضافه از نحوه وجود هر کدام از موارد پیش گفته، محال است. بنابراین، وجود نفس بماهی نفس - در هر موطنی که باشد - بدون وجود بدن امکان ندارد؛ چون نحوه وجود نفس، تعلقی است. بنابراین، تقدم نفس بر بدن و قدیم بودن آن به این معنا ممکن نیست (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۳).



۲. قدیم بودن نفس مستلزم آن است که نفس نوع منحصر در فرد باشد. به این معنا که از طرفی قدیم بودن نفس مستلزم تجرد آن از ماده است و از طرف دیگر هر امر مجردی برای خود، نوع منحصر به فرد است؛ چون کثرت افرادی همیشه متفرع بر وجود ماده‌ای است که حامل قوه پذیرش مشخصات افراد آن نوع باشد. بنابراین، نفس انسان که موجودی مجرد و خالی از ماده و استعداد فرع بر آن است، نوع منحصر در فرد خواهد بود و تکثر در آن به عنوان تکثر در افراد یک نوع امکان نخواهد داشت، بلکه هر نفسی - که بنا به فرض قدیم‌اند- برای خود نوع مجزا و جدا از دیگر نفوس خواهد بود و کثرت در نفوس، کثرت در انواع متعدد خواهد بود نه کثرت در افراد متعدد یک نوع (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱ و ۳۷۳).

۳. قدیم بودن نفس با نیازمندی آن به آلات و قوای نباتی و حیوانی منافات دارد. به این معنا که اگر نفس قدیم و مجرد از ماده باشد، باید کمالات خود را از همان آغاز پیدایش، به همراه داشته باشد نه آن که در طول زمان و به تدریج، کاستی‌های خود را بر طرف سازد و به کمالات جدید دست یابد؛ روشن است که در امور مجردة هیچ حالت منتظره و تغییر و تحولی متصور نیست، بلکه هر آنچه برایشان ممکن باشد، بالفعل دارا خواهند بود، چرا که هر گونه تغییری بر وجود ماده‌ای که حامل استعداد آن تغییر متوقف است باشد. پس، قدیم بودن نفس مستلزم تغییر ناپذیر بودن و بی‌نیازی آن از آلات بدنی خواهد بود در حالی که هر انسانی بالوجدان خلاف آن را می‌یابد^۴ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱).

۴. اگر نفوس بشری با تعینات جزئی خود، پیش از بدن موجود باشند، تعطیل قوای آنها از انجام فعل، پیش از تعلق به بدن لازم می‌آید، در حالی که تعطیل و عبث، در این جهان، ممتنع است؛ زیرا نفس، از آن حیث که نفس است، چیزی غیر از صورت مدبّر بدن نیست و قوه‌هایی دارد که برخی از آنها نباتی و برخی حیوانی‌اند. بنابراین، از آن‌جا که نفس بما هی نفس، افعال خود را به کمک قوا و آلات جسمانی انجام می‌دهد، در صورتی که پیش از بدن با همین تعینات جزئی وجود داشته باشد، تعطیل قوای آن لازم می‌آید؛ زیرا در فرض تقدمش بر بدن، اصلاً بدنی در کار نیست تا این قوا را داشته باشد و در اختیار نفس قرار دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۲ و ۳۷۳).

۵. موجود بودن نفوس بشری با تعینات جزئی خود قبل از بدن، مستلزم وجود حیثیات نامتناهی و بالفعل در عقل مفارقی است که مبدء فاعلی آن نفوس به شمار می‌رود و این امر افزون بر آن که با بساطت مجردات عقلی منافات دارد مستلزم وجود جهات متعدد در حق تعالی - که علت مجردات عقلی است - نیز خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۳؛ نفس: ۱۹۸).



ملاصدرا پس از اشاره به ناسازگاری ظاهر کلام افلاطون تلاش می‌کند تا نظریه او را در چارچوب «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» تفسیر کند. او در تبیین نظریه افلاطون، نشئات سابقه نفس پیش از دنیا را مطرح کرده و توضیح می‌دهد که نفس انسانی در قوس نزول خود باید عوالم بالاتر یعنی عالم علم الاهی و عالم عقل و سپس عالم مثال را طی کرده تا در نهایت، به دنیا تنزل کند. بنابراین، نفس پیش از وجود در این دنیا در عوالم بالاتر موجود بوده و مراد افلاطون از قدم نفس، قدیم بودن کینونت آن در نشئات سابق بر دنیا است.

بدان که آنچه از برخی قدما مانند افلاطون نقل شده قدیم بودن نفوس انسانی است... شاید مراد او از این که [نفوس] پیش از بدن موجود بودند، نفوس بشری به حسب این تعینات جزئی نبوده است و الا [اگر جز این بگوییم] محالاتی لازم می‌آید... بلکه مراد اینست که برای نفوس موجودیت دیگری نزد مبادی وجودی‌شان در عالم علم خداست که عبارت باشد از صور مفارق عقلی و آنها همان مُثُل افلاطونی است که افلاطون و کسانی پیش از او آنها را اثبات کرده بودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱).

علت وجود نفس موجودی است تامّ و کامل الدّات و هیچ معلولی از علّت تا مه خود - که هم در وجود و هم در إفاضه و ایجاد تامّ است - منفک نخواهد بود، اما وجود تدبیری نفس، مشروط حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها عالم جسم و جسمانی است. بنابراین، نفس پیش از حدوث بدن، در علّت و سبب خود موجود بوده است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

... اما آنها که راسخ در علم‌اند و میان نظر و برهان و کشف و وجدان جمع کرده‌اند، پس برای نفس نزد ایشان شوون و اطوار بسیاری است و برای نفس با این که بسیط است اکوان وجودی است که برخی از آنها پیش از طبیعت و برخی با طبیعت و برخی پس از طبیعت است و [این گونه] دیده‌اند که نفوس انسانی پیش از بدن‌ها به حسب کمال علت و سبب‌شان موجود بوده‌اند و لازمه سبب کامل اینست که مسبب همراه آن باشد پس نفس با سببش موجود است؛ زیرا سبب آن ذاتش کامل و تامّ الافاده است و آنچه که چنین باشد مسببش از آن جدا نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۵-۳۴۶).

ملاصدرا برای اشاره به نشئات سابق نفس، از مکتب افلوپین نیز بهره می‌گیرد. او به این مطلب از کتاب اتولوجیا (نک: اتولوجیا: ۱۴۶) استشهد می‌کند که انسان به حسب مراحل تنزلی

خود و در قوس نزول سه مرحله دارد: «انسان عقلی» که جزء مبادی عالیه بوده و با هویت عقلی خود، رساندن فیض به افراد انسانی در عوالم پایینتر را به عهده دارد؛ «انسان نفسی» که مجرد مثالی است و دارای تمام اعضای انسان حسی است ولی با چشم دیده نمی‌شود و واسطه میان «انسان عقلی» و «انسان حسی» به شمار می‌رود و «انسان حسی» که همین فرد جسمانی در عالم دنیا است.^۵

حدوث و قدم نفس از دیدگاه مشاء

از نظر مشاء نفس حدوثاً و بقائاً روحانی است. نفس موجود مجرد عقلی است که پس از آن که بدن و مزاج مستعد در آن، قابلیت لازم را پیدا کرد، حادث شده و تدبیر آن را به عهده می‌گیرد، به اعتقاد ابن سینا، «نفس، زمانی حادث می‌شود که بدن مناسبی جهت خدمت به آن حادث شود و این بدن، مملکت و وسیله آن باشد» (نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۷) روشن است که نفس در این دیدگاه، تقدمی بر بدن ندارد، بلکه پیش از پیدایش بدن، نفس مربوط به آن نیز معدوم است و هم‌زمان با پیدایش بدن حادث می‌شود.^۶

نفس در نگاه مشائی در ردیف موجودات مجرد عقلی قرار می‌گیرد، اما از آن جا که مجردات عقلی، همه در یک مرتبه نیستند، عقل اول در اولین مرتبه و نفس ناطقه در آخرین مرتبه از مراتب مجردات عقلیه قرار می‌گیرد. عقل اول به لحاظ آن که در بالاترین رتبه جای دارد، به طور مستقیم با حق تعالی در ارتباط است و واسطه‌ای میان او و واجب تعالی مطرح نیست و به همین جهت، بیشترین کمالات را در میان عقول دارد. و طبیعتاً نفس ناطقه که در مرتبه آخر و با واسطه‌های متعدد موجود شده است از بسیاری از این کمالات بی‌بهره مانده و برای استکمال خود، نیازمند تعلق به ماده - یعنی بدن - است. از همین رو، مشاء، نفس را در مقام ذات خود مجرد و در مقام فعل، مادی می‌دانند و به تعبیر ابن سینا:

...ترتب جواهر عقلی با رسیدن به ناطقه متوقف می‌شود و آن [ناطقه] برای

استکمال به آلات بدنی و آنچه که بعداً از افاضات عالی به او می‌رسد، محتاج

است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

براهین حدوث نفس

همه استدلال‌های موجود بر حدوث نفس، از سنخ برهان خلف هستند. به این معنا که در هیچ کدام از آنها به طور مستقیم حدوث نفس اثبات نمی‌شود. بلکه همه این استدلال‌ها ابتدا امتناع «قدیم بودن نفس» یا «تقدم نفس بر بدن»^۷ را اثبات کرده و سپس حدوث نفس را





نتیجه می‌گیرند. این استدلال‌ها بر چیزی بیشتر از حدوث نفس دلالت ندارند و به همین دلیل ملاصدرا نیز از این برهان‌ها در آثار خود برای اثبات اصل حدوث نفس استفاده کرده است؛ چرا که نظریه او در حدوث نفس به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: (۱) اثبات این که نفس حادث است یا قدیم؛ (۲) نحوه حدوث نفس (جسمانی یا روحانی بودن نفس).

یکی از دلایل ابن‌سینا بر حدوث نفس که ملاصدرا و بسیاری دیگر از فیلسوفان^۸ آن را پذیرفته‌اند این است که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد^۹، پیش از تعلق به بدن یا واحد خواهد بود و یا کثیر. در حالی که هر دو فرض با اشکال روبه‌روست؛ زیرا در فرض وحدت نفس، یا پس از تعلق به بدن نیز تنها یک نفس خواهیم داشت و نفس، متکثر نخواهد شد و یا این که به تعداد بدن‌ها متکثر می‌شود. اگر همه بدن‌ها دارای یک نفس باشند، اشکال این است که باید زمانی که یک انسان به چیزی علم پیدا کند، همه انسان‌ها عالم به آن باشند و هر وقت جاهل به چیزی باشد، همه باید جاهل به آن باشند، و همین‌طور در باب دیگر صفات. و اما اگر متکثر شده باشد، نفس مجردی که فاقد اندازه و هر نوع کمیتی است، باید بالقوه منقسم باشد؛ درحالی که انقسام و تجزیه، مخصوص امور مادی است و در مجردات راه ندارد.

فرض دوم نیز ممتنع است؛ چون اگر نفوس پیش از ابدان با وصف تکثر موجود باشند، یا تکثر آنها و تمایزشان از یک‌دیگر به ذات و ماهیت نفوس خواهد بود و یا به عوارض لازم آنها و یا به عوارض مفارق و غریبه. هیچ‌یک از این حالات ممکن نیست؛ چون امر مشترک هرگز نمی‌تواند مایه تمایز و تکثر باشد. پس از آن‌جا که نفوس انسانی، نوع واحد هستند تمایزشان به ذات و ذاتیات نخواهد بود. و از آن‌جا که نوع واحد، لوازم واحد دارد، پس تمایزشان به اعراض لازمه هم نمی‌تواند باشد. تکثر نفوس به واسطه عوارض لاحق نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا حدوث عوارض لاحق و تکثر آنها، به وسیله ماده و آنچه در ماده است امکان دارد؛ چراکه عروض عرضی مفارق، متوقف بر استعداد معروض است و روشن است که مجردات، چنین استعدادی ندارند (نک: الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، النفس: ۱۹۸). نتیجه این که نفس، نمی‌تواند پیش از بدن موجود باشد، چه رسد به این که قدیم باشد.^{۱۰}

به اعتقاد ملاصدرا چون تناسخ محال است، اگر نفس پیش از بدن خلق شده باشد، بی‌شک، مجرد تام خواهد بود. و این که نفس پیش از بدن، به نحو «تجرد تام» موجود باشد، مستلزم چندین اشکال است: نخست آن که نوع آن منحصر در فرد خواهد بود؛ همچنان که تمام انواع مجردات، منحصر به فرد هستند. و ثانیاً اگر نفس پیش از بدن، مجرد تام و دارای

جوهری کامل باشد، نباید نیازمند آلات و قوا باشد، بلکه مانند همهٔ مجردات دیگر، باید همهٔ کمالاتی را که برایش امکان‌پذیر است، بالفعل دارا باشد؛ به این معنا که مطلقاً قوهٔ هیچ کمالی را نداشته باشد چون در مجردات، ماده و قوه متفرع بر آن و حرکت و تغییر و غیره، راه ندارد. و ثالثاً آن که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، چون تناسخ محال است، هیچ تعلقی به ماده و در نتیجه هیچ فعلی نخواهد داشت و این به معنای تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل و انفعالی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۰-۳۳۱).

نقد نظریهٔ روحانی بودن حدوث نفس

از نظر ملاصدرا حدوث روحانی نفس نیز اشکال‌هایی در بر دارد:

۱. حصول نوع واحد انسانی از اجتماع نفس، به عنوان صورت - که طبق فرض، موجود مجرد تام عقلی است - و بدن طبیعی جسمانی به عنوان ماده محال است. چون ترکیب میان ماده و صورت، ترکیب اتحادی است و اتحاد نفس مجرد با بدن مادی جسمانی از هر محالی محال‌تر است.^{۱۱} چرا که اتحاد دو امر مادی و مجرد با هم مستلزم مادی شدن امر مجرد و یا مجرد شدن امر مادی خواهد بود.

۲. اگر نفس در ابتدای وجود امری مجرد و بسیط است چگونه با حدوث بدن حادث می‌شود؟ چه این که اساساً بساطت و تجرد ذات با حدوث منافات دارد (همان، ج ۸: ۳۴۴).

۳. اگر نفس هویتی روحانی و عقلی داشته باشد، چگونه می‌توان تعلق آن به بدن و انفعالات بدنی نظیر سلامت و مرض و لذت و ألم جسمانی تصور کرد (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸). ارتباط به نحو تأثیر و تأثر، میان نفس مجرد عقلی که در ذات خود، هیچ جهت مادی نداشته باشد با بدن مادی چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

۴. اگر نفس حقیقتی بسیط و مجرد از ماده است چگونه با تکثر بدن تکثر عددی پیدا می‌کند؟ در حالی که مجردات نوع منحصر در فرد هستند؛ چون تکثر افراد یک نوع فرع بر وجود عوارض غریبه در هر کدام از افراد است و عوارض غریبه نیز متوقف بر وجود ماده‌اند.

۵. چگونه می‌توان پذیرفت که نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و هیچ‌گونه تحوّل در او روی ندهد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد و برای مثال، تنها تفاوت نفس کودک با نفس نبی ﷺ در برخی از عرضیات - از قبیل کیفیات و سلوب و اضافات و ... - باشد؟ (همان، ج ۸: ۲۴۵) لازمهٔ این سخن آن است که ملاک





فضیلت انسان‌ها امری بیرون از دایره حقیقت انسانی و عارض بر آن باشد و برای مثال، این که نبی اکرم ﷺ اشرف افراد انسان است به این معنا نیست که ایشان در ذات خود، شرافتی نسبت به دیگر انسان‌ها داشته باشند، بلکه تنها عوارض و اوصافی چون علم بر دیگر افراد انسان شرافت خواهند داشت. در حالی که سخن درست آن است که بگوییم نبی اکرم ﷺ در نفس جوهر اتم و هویت اشرف خود، بر دیگر انسان‌ها فضیلت دارند (ملاصدرا، ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۲۴۵).

۶. اگر نفس انسانی از ابتدای وجود جوهری مجرد باشد، چرا بی بهره از کمالات ادراکی است؟ چرا که به مقتضای قاعده «کلّ مجرد عقل لذاته»، نفس ناطقه باید از ابتدا عقل بالفعل باشد و حال آن که چنین نیست. بنابراین، لازمه نظریه حکما این است که نفس انسانی از کمالات و افعال سزاوار خویش برای مدتی طولانی، بی آن که هیچ مانع خارجی در میان باشد، بی بهره باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۵۹).

۷. در این نظریه راهی برای توجیه و قبول کینونت نفوس قبل از ابدان وجود ندارد؛ حال آن که بنابر دلایل عقلی و نقلی، نمی توان چنین کینونتی را برای نفس نادیده گرفت.^{۱۲}

۸. وجه تخصص هر نفس به بدن خاص خود چیست؟ چه ارتباط تعیین کننده و تخصیص دهنده‌ای میان نفس‌ها و بدن‌هایشان برقرار است؟ چرا برای مثال، نفس زید به بدن او تعلق گرفته است و با بدن دیگری ارتباط برقرار نکرده است؟^{۱۳}

حدوث و قدم نفس در حکمت متعالیه

ملاصدرا حدوث نفس را جسمانی و بقای آن را روحانی می داند. در نظر او اگر کسی اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری را پذیرفته باشد، در باب نفس نیز به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن آن اذعان خواهد کرد.

اساساً ارتباط تنگاتنگی میان دو مبحث حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس برقرار است، به گونه‌ای که ملاصدرا در برخی موارد، در قالب حکمت مشرقیه، تامل در نحوه وجود سیال و رو به استکمال نفس را - از پایین ترین مراتب مادی تا بالاترین درجات تجرد - نشانه و برهانی بر اصل حرکت جوهری می داند. این در حالی است که پس از اثبات حرکت در جوهر، ملاصدرا از این اصل قویم برای تبیین نظریه خود در باب جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس بهره می گیرد.^{۱۴}

پس می گوییم اگر برای جوهر نفسانی انسانی حرکت جوهری و استحاله ذاتی نباشد لازم می آید که دائماً با جسم نامی حساس وجودش متحد باشد...

پس این یکی از براهین بر ثبوت اشتداد در مقوله جوهر است، همچنان که در مقوله کیف و کم هست و با این اصل بسیاری از اشکالات وارد در حدوث و بقاء نفس بعد از طبیعت از میان می‌رود و مبینی که جمهور، به جهت عدم توجه‌شان به این اصلی که در این جا و پیش از این به شکل‌های قطعی دیگر بیان کردیم، در احوال و حدوث و بقاء و تجرّد و تعقل نفس متحیر شده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۶).

همان‌طور که هر جوهری در ذات خود، متحرک است، نفس نیز در ذات خود، متجدد است و از پایین‌ترین مرتبه وجود، سفر دور و درازش را به بالاترین ساحت‌های تجرّد و عالی‌ترین لایه‌های هستی پی می‌گیرد. به اعتقاد ملاصدرا، این سفر از قوه هیولانیه که امری عدمی^{۱۵} است، شروع می‌شود. ورود صورت جسمیه بر هیولا و تشکیل عناصر اربعه، مرحله بعدی سفر است. در منزل بعدی این سفر، عناصر با یک‌دیگر ترکیب شده و با کنار گذاشتن تضاد و منافرتی که میان هر کدام از آنها به صورت طبیعی برقرار بود، ابتدایی‌ترین درجات اعتدال که همان امتزاج معدنی باشد صورت می‌گیرد.^{۱۶} به تدریج، این اعتدال با حرکت جوهری به نقطه وحدت جامعه نزدیک‌تر شده و مزاج کامل‌تری شکل می‌گیرد. در این منزل، نفس نباتی همراه با آثار حیاتی خود - مانند تغذیه، رشد و تولید مثل - رخ می‌نماید.^{۱۷} این امتزاج و اعتدال به حرکت استکمالی خود ادامه می‌دهد تا به منزلگاه نفس حیوانی برسد. در این مرحله، اعتدالی اشرف و مزاجی اتمّ از مراحل پیشین، صورت می‌گیرد تا کمالات حیوانی یعنی احساس و تحرک ارادی هم به کمالات پیشین - که مربوط به نبات و جماد بود - اضافه شود، اما هنگامی که این ماده عنصریّه به لطیف‌ترین حالات ممکن نزدیک شود و اعتدال و امتزاجش به شریف‌ترین و تامّ‌ترین درجات خود برسد نفس ناطقه انسانی متولد می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۶).

البته، این سفر جوهری ادامه دارد و در این جا به پایان نمی‌رسد؛ چرا که انسان در این مرحله تازه به پایین‌ترین مراتب تجرّد راه یافته است؛ در حالی که خداوند در استعداد او مقام لایقی عنایت نموده و به او اجازه داده تا حتی به فوق تجرّد^{۱۸} نیز راه یابد: «الا الی الله تصیر الامور» (شوری: ۵۳). اما مهم، کیفیت حدوث نفس است و مراحل پس از حدوث نفس در این مجال نمی‌گنجد.

سرانجام دقت‌های فیلسوفانه ملاصدرا و مبانی او در نظام حکمت متعالیه او را به این نتیجه هدایت می‌کند که نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است، اما نباید فراموش کرد که رویه ملاصدرا، سازگار ساختن اندیشه‌های فلسفی‌اش با مضامین قرآن و سنت، و باور عمیق



فهرست

بررسی تطبیق دیدگاه ملاصدرا با موضوع تشریفات در باب حدوث و قدم نفس



به یگانگی عقل و نقل و شهود است.

می‌توان گفت که مهم‌ترین سبب توجه ملاصدرا به نشئات سابق نفس، التزام و اعتقاد شدید او به نصوص دینی است. قرینه‌های بسیاری در مضامین شریعت وجود دارد که به وجود سابق روح بر بدن اشاره یا تصریح دارد و از آن‌جا که ملاصدرا برای وحی و نصوص معتبر دینی ارزشی کمتر از استدلال عقلی قائل نیست، آن را مانند یک اصل موضوع و قابل تبیین می‌پذیرد و می‌کوشد تا آن را با نظریه فلسفی خود آشتی دهد. به ویژه آن‌که در میان حکمای پیشین، بزرگانی همچون افلاطون نیز به این نظریه اشاره داشته‌اند. به نظر می‌رسد ملاصدرا با تکیه بر اصل حرکت جوهری، و ارائه نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس، هم تفسیر منطقی تری از نظریه حدوث نفس ارائه و هم به خوبی از تبیین قدّم نفس مورد نظر افلاطون و قرآن و روایات برآمده و با این کار توانسته عقل و نقل را در این مسئله با هم جمع نماید.

پی‌نوشت‌ها

- البته باید توجه داشت که - همان‌طور که ملاحظه می‌شود - اشاره کرده است - اصطلاح کمال اول و کمال ثانی در تعریف حرکت نیز مطرح است، ولی این اصطلاح با آنچه که در تعریف نفس آمده است تفاوت بسیار دارد. به عبارت دیگر، اگر چه حکما در مقام تعریف، حرکت را کمال اول دانسته‌اند ولی این تنها به لحاظ مقدمه بودن حرکت است برای رسیدن به کمال ثانی - که همان وصول و نیل به مقصد باشد - و گرنه اصطلاح کمال اول در تعریف حرکت هیچ‌گاه منوع و سازنده نوع نخواهد بود، بلکه کمال اول و ثانی در اینجا هر دو، سازنده عوارض شیء هستند (نک: ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۲۴۹).
- بل المراد [یعنی مراد افلاطون] آن لها [یعنی للنفس] کینونة أخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هی المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۲).
- ملاهادی سبزواری این استدلال را محکم‌ترین دلیل قائلین به تقدم نفس بر بدن می‌داند (نک: تعلیقه سبزواری بر اسفار، ج ۸: ۳۳۳).
- ابن سینا نیز می‌گوید: «لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶).
- «فالإسنان الأول هو العقلي و بعده النفساني و الثالث هو الطبيعي كما فعله إمام المشائين و معلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب أثولوجيا الإنسان العقلي فيفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي في العالم النفساني و الإنسان الثاني يشرق بنوره على الإنسان الثالث و هو الذي في العالم الجسماني الأسفل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۸؛ همچنین نک: الحاشیة على الهیات الشفاء: ۱۳۸ و ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۴۰).
- «ومما لا شك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى» (ابن سینا، الشفاء (الالهيات): ۴۰۸).

۷. روشن است که در صورتی که تقدم نفس بر بدن - یعنی حدوث نفس پیش از حدوث بدن - ممتنع باشد قدیم بودن نفس به طریق اولی محال خواهد بود.

۸. برای مثال، نک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۴.

۹. در این حالت، به دلیل بطلان تناسخ، نفس، بدن دیگری هم نمی تواند داشته باشد و مجرد تام خواهد بود.
۱۰. ملاصدرا پس از اشاره به این استدلال، شش اشکال فخر رازی بر آن را نقل کرده و همه آنها را رد می کند. چرا که این استدلالها که اثبات اصل حدوث نفس را - صرف نظر از کیفیت حدوث آن - دنبال می کنند، برای اثبات بخشی از نظریه صدرایی هم قابل استفاده است. دلایل متعدد دیگری هم بر حدوث نفس در آثار حکما ارائه شده است (برای آگاهی از دیگر براهین، نک: فیاضی، ۱۳۸۷).

۱۱. من المحال عندنا ان يحصل من اجتماع صورة عقلية و مادة طبيعية جسمانية نوع واحد جسماني - كالانسان - بلا توسط استکمالات و استحالات لتلك المادة؛ فان ذلك عندی من أمحل المحالات؛ اذ نسبة المادة الى الصورة القريبة منها نسبة القوة الى الفعل، و نسبة النقص الى التمام (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۰).

۱۲. شش اشکال اخیر برگرفته از مقاله عباس حاج زین العابدینی با عنوان «تاثیر تلقی صدرایی از نفس انسانی در حل معضلات فلسفه اسلامی» است (با تلخیص و تصرف) نک: سایت بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۳. ابن سینا در پاسخ به این مشکل، دچار حیرت بود و می گفت: هر نفسی، به بدن خاص خود، مخصّص می گردد و مخصّص هر نفس، غیر از مخصّص نفس دیگر است، و این تخصّص، به سبب نسبت خاصی است که البته، این نسبت خاص را نمی شناسیم (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۵؛ همو، الشفاء (الطبیعیات). اما ملاصدرا که به جسمانیة الحدوث بودن نفس معتقد است، مشکل را از ابتدا منتفی می داند؛ زیرا نفسیت نفس اصولاً ذاتی اوست نه یک امر عرضی؛ و نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و اساساً دوگانگی در کار نیست.

۱۴. أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۰).

۱۵. الانسان يتكوّن أولاً من امر عديم و هي قوة هيولانية (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵؛ ۱۴۱۵: ۲۴۵).

۱۶. تا اینجا انسان، منازلی همچون تراب، طین، صلصال و مانند اینها را طی می کند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵).

۱۷. در این منزل مراحل و مراتبی از قبیل نطفه، علقه و مضغه طی می شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۶).

۱۸. سبزواری در منظومه چنین می گوید: و أنّها بحت وجود ظلّ حق / عندی وذا فوق التجرد انطلق. استاد حسن زاده آملی ذیل این قسمت می گویند: «کان الجدير أن يفضل البحث عن تجرد النفس الناطقة من أن للنفس الناطقة تجرداً مثالياً برزخياً، و أن لها تجرداً تاماً عقلياً، و أن لها رتبة فوق التجرد العقلاني» (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۲۵).



کتابنامه

۱. ابن تیمیة الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، المؤسسة قرطبة.
۲. ابن ابی جمهور احسائی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللالی، قم: انتشارات سید الشهداء (ع).
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۶. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۷. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق: سعید زاید، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب (ع)، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
۹. افلاطون (۱۳۶۷)، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. افلوطين (۱۴۱۳ق)، اتولوجیا تحقیق: عبد الرحمن بدوی، قم: انتشارات بيدار.
۱۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. بخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهيم (بی تا)، صحیح البخاری، مصر: موقع وزارة الأوقاف المصرية.
۱۳. بیهقی، ابوبکر أحمد بن الحسين (۱۴۱۰ق)، شعب الإيمان، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول بیروت: الدار الکتب العلمیة.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، افسس، قم.
۱۵. حر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن (۱۴۱۸ق/۱۳۷۶)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، المحقق: محمد بن محمد الحسن القائینی، قم: المؤسسة معارف اسلامی امام رضا (ع)، نگین قم.
۱۶. رازی، فخر الدین (فخر رازی) (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة، قم: انتشارات بيدار.
۱۷. السبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، التعليقات علی الشواهد الربویة، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: المركز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۳۶۹)، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۹. سعیدی، احمد و فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، فصلنامه معرفت فلسفی، سال ششم، شماره ۲.
۲۰. سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین



- سهروردی، مقدمه: هانری کرین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۲. _____ (۱۳۶۱)، العرشية، تصحیح: غلامحسین آهني، تهران: انتشارات مولى.
۲۳. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۴. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: تحقیقات فرهنگی.
۲۵. _____ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۷. _____ (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احیاء التراث.
۲۸. _____ (بی تا)، ایقاظ النائمين، تصحیح: محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. _____ (بی تا)، الحاشية على الهيات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۱. الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۳۲. _____ (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
۳۳. فیاض لاهیجی (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۳۴. القشیری النیسابوری، ابوالحسین، صحیح مسلم، تعلیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: الدار احیاء التراث العربی.
۳۵. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. کلینی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۸. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۹. شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۰. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۴)، زاد المسافر، تحقیق: سیدمحمد عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.

