

مبانی و ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا

* زین العابدین فرهادی

** مسعود صادقی

*** حسن قنبری

چکیده

صدرالمতالهن شیرازی بر اساس مبانی خاصی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و تقسیم عوالم هستی به عالم ماده، عالم برزخ و عالم عقول به اثبات فناپذیری نفس انسانی می‌پردازد. با توجه به این مبانی، ملاصدرا ثابت می‌کند که نفس انسان در ابتدای وجودش به صورت مادی حادث شده و در مسیر یک حرکت جوهری قرار می‌گیرد. در طی این حرکت که در ذات نفس روی می‌دهد، نفس مادی به یک موجود مجرد تبدیل می‌گردد و پس از آن، در عالم عقول حیات جاودانه می‌یابد. بنا بر دیدگاه وی، عقولی هم که در این زندگی مادی نتوانسته‌اند به مرتبه تجرد برسند، در عالم برزخ به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهند تا آن‌گاه که مجرد شوند و به عالم عقول پیوندند. البته بر دیدگاه ملاصدرا در این خصوص نقدهایی نیز وارد است. این پژوهش به بررسی و نقد برخی مبانی و دلایل جاودانگی نفس در اندیشه ملاصدرا می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

جاودانگی، ملاصدرا، نفس انسانی، حرکت جوهری، حکمت متعالیه.



بیشتر فیلسوفان مسلمان به وجود نفس انسانی اعتقاد دارند، ولی پرسش این است که آیا این موجود مادی است یا غیر مادی؟ آیا این موجود فناپذیر است یا جاودانه؟ این دو پرسش را می‌توان از مهم‌ترین پرسش‌هایی دانست که بسیاری از فیلسوفان درباره نفس انسان مطرح کرده‌اند. البته این دو پرسش با یکدیگر مرتبط هستند؛ به گونه‌ای که گاهی می‌توان آنچه را که در پاسخ پرسش اول می‌آید، به‌عنوان پاسخ پرسش دوم نیز در نظر گرفت، ولی ضرورتی ندارد که جاودانگی را تنها لازمه مجرد بودن نفس بدانیم، بدین معنا که می‌توان در میان اندیشه‌های فیلسوفان دلایلی برای اثبات جاودانگی نفوس یافت که بر مجرد نفس مبتنی نیستند.

در میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا با رویکردی جدید به بررسی این مسئله می‌پردازد. اینکه وی چگونه به اثبات فناپذیری نفس می‌پردازد، موضوعی است که ما در این پژوهش بدان خواهیم پرداخت. بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه، به ترسیم تصویر جاودانگی و چگونگی کیفیت زندگی نفس پس از مرگ در اندیشه ملاصدرا و یا نفس‌شناسی وی پرداخته‌اند و به تأثیر این مبانی و ادله بر تصویر او از نفس و جاودانگی آن کمتر پرداخته شده است، ولی ما در این مقاله نخست به بیان مبانی ملاصدرا در خصوص فناپذیری نفس پرداخته و آن‌گاه به بیان ادله وی می‌پردازیم و سپس به نقد و بررسی آرای وی خواهیم پرداخت.

۱. مبانی ملاصدرا درباره جاودانگی نفس

آرای ملاصدرا در زمینه نفس‌شناسی بر مبانی هستی‌شناسی متعددی مبتنی است. ما در ادامه نخست به مبنای اصالت وجود می‌پردازیم و آن‌گاه مباحثی مانند حرکت جوهری، تشکیک در وجود، تقسیم عوالم سه‌گانه و حدوث جسمانی نفس را بررسی می‌کنیم.



الف) اصالت وجود

از نظر ملاصدرا آنچه که واقعیت عالم خارج را تشکیل می‌دهد وجود است. بر اساس نظریه اصالت وجود، وجود و تشخص دارای این همانی مصداقی هستند. به باور ملاصدرا عوارض مشخصه علامت‌ها و لوازم هویت شخصی فرد هستند. البته دیدگاه ملاصدرا ایجاب می‌کند که هر کدام از این عوارض علامت هویت شخصی نباشد، بلکه به نحو بدلیت این نقش را عهده‌دار باشد. دلیل ملاصدرا این است که گاهی کل این عوارض تغییر می‌کند، ولی شیء همان شیء پیشین است (صدرالمطالین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۵).

ب) تشکیک وجود

در باور ملاصدرا وجود، حقیقت واحد دارای مراتب تشکیکی است؛ یعنی وجود درجات متفاوتی از شدت و ضعت و کمال و نقص دارد و بنابراین، تمام مراتب وجود ارتباط اتصالی با هم دارند، ولی به اشرافیت و اولویت و شدت و ضعف از همدیگر متمایزند. بنابر اصل تشکیک وجود جهت اشتراک و امتیاز وجودات چیزی غیر از حقیقت خود وجود نیست و در اینجا ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است (همان، ج ۱: ۳۸).

ج) حرکت جوهری

در اندیشه ملاصدرا، همیشه نسبت حرکت و موضوع حرکت نسبت قابل و مقبول نیست، بلکه جوهر متحرک بالذات است و اصل همه حرکت‌ها همان حرکت متحرک بالذات است. ملاصدرا حرکت را حالتی سیال میان قوه و فعل تعریف می‌کند و از این امر لازم می‌آید که موضوع حرکت یک امر متصل تدریجی الوجود باشد. به باور وی چیزی که موضوع حرکت قرار می‌گیرد، باید امری ثابت باشد تا حرکت بتواند عارض بر آن بشود. حال این امر ثابت یا امری بالقوه و یا امری بالفعل باید باشد. به اعتقاد ملاصدرا موضوع حرکت نمی‌تواند امری تنها بالقوه باشد، زیرا چیزی که هیچ‌گونه جنبه فعلیت ندارد، هیچ وصفی نمی‌تواند بگیرد. پس باید موضوع حرکت امری بالفعل باشد.





حال این امر بالفعل یا امری خواهد بود که کاملاً بالفعل است و یا اینکه کاملاً بالفعل نیست. حالت نخست محال است، زیرا چیزی که از تمام وجوه بالفعل است، پس لابد امری مجرد و مفارق از ماده است و چیزی که چنین خصلتی داشته باشد، نمی‌تواند از قوه به فعل درآید. پس چنین امری اصلاً نمی‌تواند متحرک باشد، زیرا او تمام آنچه را که از طریق حرکت به دست می‌آید، بالضرورة به صورت بالفعل در خود دارد. پس هر چیزی که از جمیع وجوه بالفعل است، محال است که حرکت داشته باشد. بنابراین، آنچه که موضوع حرکت قرار می‌گیرد باید جوهری مرکب از قوه و فعل باشد. از سوی دیگر، ملاصدرا می‌گوید از آنجایی که حرکت همان متحرک بودن شیء است و به بیان دیگر، حرکت همان نقصی تجدد و انقضای در شیء است، پس واجب است که علت قریب حرکت امری غیر ثابت‌الذات باشد، زیرا می‌بایست میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد. پس فاعل حرکت باید امری باشد که حرکت لازمه وجودش باشد و هر چیزی که حرکت از لوازم وجودش است، باید ماهیتی غیر از حرکت داشته باشد، ولی نباید حرکت از وجودش جدا بشود. ملاصدرا از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که در این صورت باید ماهیت فاعل قریب حرکت ثابت، ولی وجودش متجدد باشد و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که این فاعل قریب حرکت همان طبیعت و جوهر شیء است که به اصطلاح صدرای حرکت جوهری دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۱ و ۶۲).

د) حدود جسمانی نفس انسانی

ملاصدرا معتقد است هر چیزی که مجرد از ماده و عوارض مادی باشد، هیچ امری بر آن عارض نمی‌شود، زیرا تجدد، حرکت و استعداد به اموری نسبت داده می‌شود که در ذاتش قوه محض باشد و چنین چیزی می‌بایست جسمانی و دارای ماده و جرم باشد. بنابراین، باید هر موجود حادثی جسمانی باشد. اما موجود مجرد صرف از جهت مجرد بودن غیر مادی است. پس اگر نفس پیش از بدن وجود داشت، در این صورت می‌بایست یا در بدن دیگری می‌بود که این امر مستلزم تناسخ و محال است و یا اینکه مفارق از ابدان بوده است که در این صورت، لازم می‌آمد تجدد و تغییر زمانی بر روی

امری اتفاق بیافتد که جدا از مواد جسمانی، حرکت‌ها و استعداد‌های امور جسمانی باشد و این نیز محال است. بنابراین، نفس که صورت انسان است، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

به باور ملاصدرا عقل منفعّل انسان آخرین صورت از صورت‌های جسمانی و نخستین معنا از معانی روحانی است. پس نفس انسان گویی همانند مسیری است که میان دنیا و آخرت کشیده شده است. در واقع، نفس انسانی صورتی حیوانی برای بدن انسانی در این دنیا و ماده‌ای ملکی برای صورت‌های اخروی است؛ به گونه‌ای که وقتی به سوی آنچه که لایق اوست حرکت کرد، صورت ملکی به خود می‌گیرد یا اگر قوه غضب بر او غلبه کرد، صورت سبعیه و یا اگر قوه شهوت بر او غالب شد، صورت بهیمه خواهد گرفت. پس صورت انسانی بر حسب صورتش، صورت نوع واحد بشر است و برای اشیا و موجودات اخروی مانند ماده‌ای است که می‌تواند صورت‌های مختلف را به حسب درجاتش کسب کند (ملاصدرا، بی تا: ۵۳۴ تا ۵۳۶).

۵) عوالم سه‌گانه وجود

باور به عوالم سه‌گانه وجود از مهم‌ترین اصولی است که ملاصدرا با کمک آن به توضیح دیدگاه خود درباره جاودانگی نفس پرداخته است. هر چند در تبیین چگونگی این اصل، در آثارش توضیحات اندکی را در اختیار ما گذاشته است (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۹۱). ملاصدرا در زاد المسافر می‌گوید:

قوة خیال جوهری است که قائم به بدن نیست و حتی در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی قرار ندارد، بلکه جوهری مجرد است که در عالمی میان عالم مفارقات و عالم جسمانی مادی قرار دارد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

به باور ملاصدرا عالم خیال یا همان عالم مثال، عالمی در میانه عالم مجرد عقلی و عالم مادی حسی است. این عالم با آنکه دارای مقدار و تجسم است و از تمام ویژگی‌های جسمانیت بری نیست، ولی به واسطه دوری از ماده مظلم، عالمی نورانی است و از آن جهت به آن برزخ می‌گویند که حد فاصل میان عالم شهادت صرف و





عالم غیب محض است. هر موجودی که در این عالم قرار دارد دو جهت دارد: رویی به عالم عقل و رویی به عالم اجسام مادی دارد. ملاصدرا بر خلاف دیگر حکیمان معتقد است عالم مثال عالم مستقلی است؛ یعنی تحقق آن به صورت تبعی و عرضی نیست (همان: ۲۲۶ و ۲۲۷).

۲. ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا در آثار مختلفی به ادله اثبات جاودانگی نفس پرداخته است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم و در تحلیل آنها روشن می‌سازیم که وی تا چه اندازه در بیان این ادله به مبانی خود وفادار است و در چه جاهایی تنها بر اساس مشرب فیلسوفان پیشین عمل کرده است؛ بدون اینکه در تقریر خود به مبانی متمایزکننده فلسفه خویش عنایت داشته باشد.

الف) استدلال اول

در این استدلال که ملاصدرا آن را در الشواهد الربوبیه آورده است، نخست نفوس را به دو قسم می‌کند: نفوسی که در همین عالم دنیا به درجه عقلی رسیده‌اند و دوم نفوسی که در این دنیا به حد عقل نرسیده‌اند و در حد خیال و عقل بالقوه هستند و با همین حالت به دار آخرت منتقل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۶۷). وی در کتاب یادشده این هر دو قسم از نفوس را توضیح داده است.

در اندیشه ملاصدرا اگر نفس به حد تعقل رسید و توانست صورت معقوله‌ای را در عالم دنیا کسب کند، این نفس هرگز نابود نمی‌شود، زیرا در باور وی امر مجرد کون و فساد نمی‌پذیرد. اما مسئله این است که برخی از نفوس هستند که به درجه عقلانیت نمی‌رسند و عقل هیولانی‌شان به فعلیت نمی‌رسد. در مورد این نفوس اختلاف نظر وجود دارد که پس از مفارقت از بدن چه وضعیتی خواهند داشت. ملاصدرا معتقد است نفوسی که به درجه عقول می‌رسند، به دو دلیل نابود نمی‌شوند: دلیل اول ناظر بر این امر

است که مرگ بدن باعث مرگ نفس نمی‌شود. دلیل دوم نیز آن است که نه مرگ بدن باعث مرگ نفس می‌شود و نه عامل دیگری غیر از مرگ بدن باعث مرگ نفس می‌شود (همان).

دلیل اول آن است که نفس متقوم به بدن نیست تا با از میان رفتن بدن او هم از میان برود و شئی که مقوم‌اش از بین نرود، چرا خودش از بین برود؟ البته چه‌بسا عوارضی از بین بروند، اما خود شیء باقی می‌ماند. نفسی که به درجه عقل رسیده باشد، رابطه‌اش از بدن را قطع می‌کند و متقوم به بدن نمی‌ماند و اگر بدن مقوم‌اش نباشد، با مرگ بدن از میان نمی‌رود.

توضیح دلیل دوم آن است که هر چیزی اگر بخواهد فاسد بشود یا با ورود ضد فاسد می‌شود و یا با از میان رفتن یکی از چهار علت فاعلی، مادی، صوری و یا غایی نابود می‌شود و نفسی که به درجه عقلی برسد ضدی ندارد، چون در عالم عقل اساساً ضدی وجود ندارد. نفس هم که به درجه عقل برسد، وارد عالم عقول می‌شود. پس ضدی ندارد که بتواند آن نفس را نابود کند. اما اینکه گفته شود نفس به واسطه فساد یکی از علل نابود می‌شود، در مورد نفس امکان ندارد، زیرا بدن دیگر نه علت فاعلی و صوری نفس است و نه علت مادی و غایی آن (همان).

اما نفسی که به درجه عقول نرسیده و در مرتبه خیال باقی مانده چه حکمی دارد؟ آیا این دسته از نفوس نیز جاودانه خواهند بود یا آنکه با نابودی بدن این نفوس نیز نابود خواهند شد؟ بنابر حکمت متعالیه صدرایی عالم هستی متشکل از سه نشئه است: عالم ماده، عالم برزخ و عالم قیامت. ملاصدرا عالم قیامت را نشئه عقل می‌داند و اینکه انسان‌های متوسطی که به نشئه عقل نرسیده‌اند، وارد نشئه برزخ می‌شوند و آنها در آن عالم به بدنی که خود ساخته‌اند متعلق می‌شوند و در آن برزخ به زندگی برزخی‌شان ادامه می‌دهند که شاید در آن زندگی برزخی به کمال رسیدند و آن‌گاه که در این عالم آمادگی لازم را به دست آوردند به نشئه عقل منتقل می‌شوند (همان).





ب) استدلال دوم

در این استدلال، ملاصدرا می‌گوید اگر شیئی با نابود شدن شیئی دیگر نابود بشود، ناگزیر نوعی ارتباط میان آنها وجود دارد. از سوی دیگر، تعلق ذاتی میان دو شیء به این است که یکی علت دیگری باشد، اما بدن نمی‌تواند علت نفس باشد. حال اگر میان نفس و بدن نوعی معیت باشد که وجود یکی وابسته به دیگری باشد، چه روی خواهد داد؟ به باور ملاصدرا این نوع رابطه لطمه‌ای به بقای نفس وارد نمی‌کند، زیرا اگر این معیت ذاتی باشد، باید با تصور هر کدام از آنها دیگری نیز تصور شود؛ درحالی که این گونه نیست. همچنین اگر معیت امری عرضی باشد، با ازمیان رفتن معیت می‌بایست از هر کدام از دو طرف، امری عرضی زایل شود نه ذات آنها. بنابراین، اگر میان نفس و بدن رابطه معیت وجود داشته باشد، زوال این رابطه موجب زوال ذات دو طرف رابطه نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۴ و ۳۱۵).

در تحلیل این دلیل به دو نکته باید توجه کرد: نخست اینکه آیا در اینجا ملاصدرا بر اساس مبانی خاص خود عمل کرده است یا تنها به گزارش رأی فیلسوفان پیش از خود پرداخته است؛ دوم اینکه تا چه اندازه این استدلال در اثبات مقصود موفق است. به نظر می‌رسد این استدلال بیشتر با مبانی فیلسوفان مشا سازگار است، نه با مبانی ملاصدرا. توضیح اینکه بدن علت نفس نیست، ولی از مراتب نفس است. نوع و رابطه آنها از دیدگاه صدرای بسیار بالاتر از یک معیت صرف می‌باشد. تکیه صرف بر معیت، این دلیل را ناتمام باقی می‌گذارد.

از نظر ملاصدرا نفس وجودی از آن بدن است و وجودی ذاتی از آن خود دارد. وی معتقد است بدن علت قابلی برای آن وجودی از نفس است که تعلق به بدن دارد، نه علت برای وجود ذاتی نفس که به هیچ چیز تعلق ندارد. اما پرسش مطرح در اینجا آن است که این دو گونه وجود به چه مرحله‌ای از نفس مربوط است؛ مرحله‌ای که نفس به مجرد عقلی نرسیده است یا زمانی که به این مجرد رسیده است؟ از نظر ملاصدرا نفس یک وجود تعلقی است و تا وقتی با بدن است، یک نحوه وجود تعلقی دارد. در این

حالت، نفس وجودی از آن خود ندارد. فقط در حالت مفارقت است که وجود عقلی پیدا می‌کند و یک موجود عقلی می‌شود. بنابراین، این استدلال ملاصدرا با توجه به مبانی خود او خالی از اشکال نیست.

ملاصدرا علیت بدن برای نفس را تنها به صورت بالعرض می‌داند. این گونه که هر گاه ماده‌ای بدنی وجود داشته باشد که دارای کیفیت مزاجی باشد، به گونه‌ای که صلاحیت این را داشته باشد که نفس آن را تدبیر کند، در این هنگام خداوند نفس جزئی را صادر می‌کند تا آن بدن جزئی را تدبیر کند. از این رو، نفس بالعرض علت قابلی برای دریافت صورت عقلی از جانب حق تعالی است، ولی این علیت ذاتی نیست. بنابراین، قطع رابطه میان نفس و بدن موجب نابودی نفس نمی‌شود (همان).

ج) استدلال سوم

در نظر ملاصدرا چیزی که فساد در او راه ندارد، هیچ گاه حادث نمی‌شود و موجودی که از سویی حادث و از سوی دیگر مفارق از ماده باشد، هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه این موجود حادث تحت حرکت جوهری اشتدادی قرار بگیرد و وجودش نخست متعلق به ماده باشد و آن گاه مجرد از ماده بشود. حال پرسش اینجاست که وجود تجردی چنین موجودی چگونه حادث می‌شود؛ در حالی که موجود مجرد هیچ تعلقی به ماده ندارد و هیچ حالت استعداد وجودی در او نیست. پاسخ ملاصدرا این است که مجرد شدن نفس به معنای حدوث وجود امری مجرد برای نفس نیست، بلکه عبارت است از قطع وجود تعلقی نفس و رجوع نفس به سوی مبدأ اصلی‌اش. پس در حقیقت تجرد نفس عبارت است از تحلیل رفتن وجود تعلقی نفس و اشتداد یافتن وجود عقلی آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۵ تا ۳۸۷).

در نظر ملاصدرا نفس انسانی مقامات و نشئه‌های ذاتی متعددی دارد که برخی از آنها از عالم امر و تدبیر و برخی از آن نشئه‌ها متعلق به عالم خلق و این دنیا است. پس حدوث و تجدد بر برخی از نشئه‌ها نفس وارد می‌آید. ملاصدرا می‌گوید از آنجایی که





نفس انسانی دارای ترقیات و تحولاتی است که از نشئه اول در دنیا آغاز می‌شود و تا نشئه آخرت ادامه می‌یابد، بنابراین هنگامی که نفس ترقی یافت و متحول شد و از عالم خلق به عالم امر منتقل شد و وجودش به وجودی مفارق عقلی تبدیل شد، در آن هنگام به بدن و استعدادهای بدن احتیاج ندارد. پس زوال استعداد بدن چه به لحاظ ذات و چه به لحاظ بقا ضرری بر نفس وارد نمی‌کند، بلکه نفس تنها از لحاظ وجود تعلقش آن حالت تعلقش را از دست می‌دهد، زیرا وجود حدوثنی نفس همان وجود بقائی اش نیست، زیرا آن وجود مادی و این وجود مفارق از ماده است. پس حالت نفس هنگام حدوثنش همانند حالتش هنگام استکمال و حرکتش به سوی مبدأ فیاض نیست. پس در حقیقت، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. آن گاه ملاصدرا هشدار می‌دهد که علتِ مُعَدَّه علتِ بالعرض است و علیتِ علتِ بالعرض مانند علیتِ علتِ موجه نیست تا از زوال آن علتِ بالعرض، معلول هم زایل بشود (همان: ۳۹۴).

به باور ملاصدرا کسی که در مراتب کون‌های اشتدادی موجودی دقت کند - مانند وجود سیاهی - در خواهد یافت که حامل امکان هر فرد ضعیف و قوی شده آن، آن امکان را از دست می‌دهد، اما حقیقت وجودی آن فرد را از دست نمی‌دهد، بلکه حقیقت آن شدت می‌یابد و نقص و ضعفش زائل می‌شود. پس در حرکات استکمالی لازم نمی‌آید که زوال امکان شی و زوال استعدادش، منشأ زوال وجودش باشد، بلکه زوال امکان شی مستلزم تبدیل وجود شی است. اما تبدل وجود شی گاهی به سوی نابود شدن است و گاهی این تبدل در راستای قوی شدن وجود شی است؛ به گونه‌ای که شی وجودی قوی‌تر و کامل‌تر از وجود سابقش را به دست می‌آورد. پس به همین شکل، بطلان استعداد نفس برای داشتن بدن مستلزم زوال وجود بدنی نفس است، اما این زوال مستلزم تبدل وجود بدنی نفس به عدم نیست، بلکه مستلزم حدوث وجودی قوی‌تر برای نفس است (همان). در نهایت ملاصدرا با استفاده از نظریه حرکت جوهری، اشتداد در وجود و اصالت وجود ثابت می‌کند که نفس طی یک حرکت جوهری، از نفس مادی به یک موجود مجرد عقلانی تبدیل می‌شود که هیچ تغییری در آن راه ندارد و همواره جاودان و باقی خواهد ماند.

د) استدلال چهارم

به اعتقاد ملاصدرا نفسی که به یک جوهر عقلی بسیط تبدیل شود نابود نمی‌شود، زیرا اگر معنای نابودی را بررسی کنیم، در خواهیم یافت که اصولاً نابودی برای نفس غیرممکن خواهد بود. ملاصدرا می‌گوید که نمی‌توان برای موجودی که بسیط محض است، نابودی تصور کرد؛ به ویژه وقتی که علتِ افاضه‌کننده آن همواره باقی باشد. حال حتی اگر فرض عدم برای نفس جایز باشد، این عدم یا ذاتاً برای او حاصل می‌شود یا شیئی دیگری عدم را بر نفس تحمیل می‌کند. حالت اول محال است، زیرا هیچ شیئی اقتضای نابودی خودش را ندارد، چون ذاتش ممتنع الوجود بود، هرگز به وجود نمی‌آید و حال که به وجود آمده است، یعنی ذاتش امکان وجود داشته است. بنابراین، ذاتاً وجود برایش ممتنع نبوده است؛ اما چیز دیگری نیز نمی‌تواند فعل عدم را بر او تحمیل کند، زیرا سبب و علت برای ایجاد عدم بی‌معناست، بلکه عدم علت و سبب را می‌توان فرض کرد و حال آنکه سبب نفس که آن را ایجاد کرده، همان واهب الصور است که عدم بر او محال است (ملاصدرا، بی تا: ۵۳۸ تا ۵۴۲).

ه) استدلال پنجم

نفس بالفعل موجود است و بالفعل دارای بقا نیز هست و هر موجودی که بالفعل موجود و باقی باشد، نمی‌تواند بالقوه باطل و فاسد شود؛ مگر آنکه ذاتش از ماده و صورت ترکیب شده باشد، زیرا بقا و زوال منافی یکدیگرند؛ بدین معنا که یکی از آنها نوعی از وجود و دیگری نوعی از عدم است. همچنین فعلیت و قوه دو نوع از وجود و عدم هستند. پس اگر جایز باشد که نفس دچار بطلان و فساد بشود، می‌بایست قوه بطلان را نیز داشته باشد، در حالی که حاوی قوه بطلان نیست، زیرا نفس امری بسیط است و بساطت برای نفس ذاتی است و شیئی که ذاتاً بسیط باشد، نمی‌تواند بالقوه مرکب باشد. ملاصدرا می‌گوید حتی اگر قوه بطلانی را برای ماده قابل نفس فرض کنیم نیز چنین فرضی نادرست است، زیرا نفس ذاتاً مجرد است و ذاتش هیچ قابلی ندارد و بدن





قابل تصرفات و تدابیر نفس است، نه قابل ذات نفس. بنابراین، اگر قابل تصرفات نفس یعنی بدن نابود شود، حیثیت تدبیری نفس برای بدن، برای نفس زایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۶ و ۳۱۷). ملاصدرا این استدلال را به شیخ اشراق نسبت می‌دهد. بنابراین، ملاصدرا در اینجا گزارشگر رأی پیشینیان خود است، نه بناکننده استدلالی بر اساس مبانی خاص خود.

۳. تحلیل ادله ملاصدرا درباره جاودانگی نفس

با بررسی استدلال‌های پیش گفته درمی‌یابیم که در برخی از این ادله ملاصدرا بر مشی فیلسوفان پیش از خود مانند ابن سینا و شیخ اشراق سخن گفته و در برخی دیگر، با نقد ادله دیگران خود راهکار خاصی ارائه داده است؛ برای مثال، پیداست که در استدلال اول ملاصدرا متناسب با آرای دیگر حکیمان به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است، زیرا در این استدلال ملاصدرا هرگونه رابطه علی میان نفس و بدن را منتفی می‌داند؛ این در حالی است که وی در آثار متأخر خود اذعان کرده است که نفس در ابتدای وجود متجددش در مرتبه وجود جسمانی قرار دارد و در این مرتبه نفس به بدن نیاز دارد. از این رو، پیداست که نفی هرگونه رابطه علی میان نفس و بدن باید بر حدوث تجردی نفس مبتنی باشد.

همچنین از میان ادله فوق برخی از ادله ملاصدرا در اثبات جاودانگی نفس تقریری از بعضی استدلال‌های ابن سینا در این زمینه است. استدلال دوم این گونه است، زیرا پیداست که ملاصدرا در این استدلال بر مبنای حکمت مشاء به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است. در اندیشه ابن سینا، تنها تعلقی که نفس به بدن دارد تعلق تدبیری است. تعلق تدبیری غیر از تعلق حلولی و انطباعی است. در تعلق حلولی و انطباعی چیزی که حال و منطبع است، بدون محل قابل بقا نیست؛ هرچند ممکن است محل بدون حال و بدون منطبع باقی بماند، بقای حال بدون محل ناممکن است. در تعلق تدبیری وجود مدبّر به وجود متدبّر وابسته نیست، بلکه با عدم متدبّر تنها چیزی که منتفی می‌شود، همان

وصف مدبربودن یا تعلق تدبیری است. در تعلق حلولی تنها حال است که با منتفی شدن تعلق حلولی منتفی می شود؛ خواه محل منتفی بشود یا نشود، ولی در تعلق تدبیری تنها متدبر است که منتفی می شود، ولی منتفی شدن یا نشدن مدبر به علت موجوده آن بستگی دارد. اگر علت فناپذیر است، معلول که همان مدبر است نیز فنا می پذیرد و اگر علت فناپذیر است، معلول هم فناپذیر خواهد بود. بنابراین، از آنجا که رابطه تعلق میان نفس و بدن تعلق تدبیری است، با نابود شدن بدن و قطع این رابطه صدمه ای به نفس وارد نمی شود (بهشتی، ۱۳۸۶: ۴۲).

در اندیشه ملاصدرا نفس انسانی در ابتدا مادی است. این مسئله یکی از مبانی دخیل در استدلال سوم است. در این مرتبه، نفس نه عاقل بالفعل است و نه معقول بالفعل، زیرا حتی خودش را هم تعقل نمی کند و در این حالت تنها عاقل بالقوه و معقول بالقوه است. حال چگونه است که نفس از این حالت خارج می شود و عاقل و معقول بالفعل می شود؟ تا اینجا سخنان ملاصدرا با مبانی مشائیان نیز سازگار است که انسان را در ابتدا هم عاقل بالقوه و هم معقول بالقوه می دانند، اما بحث اصلی آن است که نفس چگونه از این حالت بالقوه بودن خارج می شود. حکیمان مشاء می گویند نفس صورتی را از ماده بیرون کشیده و سپس آن را تجرید می کند؛ یعنی نخست این صورت، حسی بوده و سپس تجرید شده و صورت مجرد شده آن توسط نفس تعقل می شود. پس در اینجا نفس ساکن است و صورت است که در حال حرکت و تغییر است و به تدریج مجرد می شود و هنگامی که صورت مجرد شد تعقل حاصل می شود. پس در فلسفه مشاء نفس ساکن است و حرکت در صورت روی می دهد، ولی به باور ملاصدرا این نفس است که ترقی می کند (همان: ۲۸۷ و ۲۸۸).

موضوع دیگری که بر دیدگاه ملاصدرا درباره جاودانگی نفس تأثیر گذاشته است و در استدلال وی در الشواهد الربوبیه نیز به چشم می خورد، بحث از عوالم خلقت است. ملاصدرا می گوید که خداوند عالم را در سه مرتبه خلق کرده است: (۱) عالم عقول که عالم وحدت روحانی است؛ (۲) دیگری عالم کثرت جسمانی بدون حضور ماده که





خود این عالم را عالم خیال می‌نامد؛ (۳) عالم مادی که عالم کثرت و عالم حلول در ماده است. همچنین خداوند اراده کرد که نشئه جدیدی بیافریند که جامع هر سه عالم باشد و این نشئه جامع، انسان است که هر سه مرتبه تعقل، تخیل و احساس را با هم دارد. آن‌گاه به انسان اجازه داد با این سه عالمی که در خود دارد با عوالم سه‌گانه هستی در خارج در ارتباط باشد. از نظر ملاصدرا، در آغاز قوای حسی انسان بالفعل است، اما عاقل بالفعل نیست، بلکه عاقل بالقوه است و حتی برخی انسان‌ها تا پایان عمرشان عاقل بالفعل نمی‌شوند. پس این نفس انسان است که از سمت حواس به سمت تعقل حرکت می‌کند.

آنچه دیدگاه ملاصدرا درباره جاودانگی را از دیدگاه پیشینیانی همچون ابن سینا متمایز می‌کند آن است که ملاصدرا تعداد عوالم در هستی را با تعداد عوالم ادراکی انسان برابر می‌داند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد ملاصدرا عالم خیال را یکی از عوالم نفسانی و مجرد می‌داند و به همین دلیل، اعتقاد دارد که به همین نسبت، سه عالم در عالم هستی وجود دارد که هر یک از عوالم ادراکی انسان با یکی از عوالم هستی در ارتباط است و آن را ادراک می‌کند. تأثیر این سخن در بحث کنونی در آنجاست که نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند باید پس از مرگ وارد عالم برزخ که همان عالم خیال است بشوند و در آنجا باقی بمانند، اما به‌ظاهر ماندنِ نفس در عالم برزخ برای همیشه ادامه نخواهد داشت و نفوس تا زمانی در آنجا باقی می‌مانند که کمال لازم برای انتقال به عالم عقل را داشته باشند.

اما پرسش در اینجا آن است که آیا نفوس در این عالم همانند عالم کنونی دارای اختیارند و با اختیار خود به کمال دست می‌یابند؟ اگر نفوس در آنجا اختیار نداشته باشند، پس رسیدن به کمال چه معنایی خواهد داشت و اگر نفوس همچنان مانند دنیای کنونی اختیار داشته باشند، از کجا معلوم که نفوس در آنجا از راه کمال باز نمانند؟ پس در این حالت، باید همواره در آن عالم باقی بمانند. اینها پرسش‌هایی هستند که دیدگاه ملاصدرا را به چالش می‌طلبند و پاسخ به آنها نیازمند پژوهش‌های مستقلی درباره تصویر دنیای پس از مرگ در اندیشه ملاصدراست.

دیدگاه ملاصدرا در زمینه معاد بر دیدگاه‌های انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه وی مبتنی است. وی برای اثبات وجود نفس از طریق افعال انسانی اقدام می‌کند و شاید به همین علت زمانی که نفس را در اسفار تعریف می‌کند، تعریف وی تنها همان تعریف ابن سینا از نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۸). اما حتی در اینجا نیز معتقد است که اگر نفس را به «کمال» برای بدن تعریف کنیم، این تعریف نیز تعریف ذات و حقیقت نفس نیست، بلکه وی این تعریف را تعریف نفس از جهت اضافه شدنش به ماده بدن می‌داند. دیگر مبنای تأثیرگذار ملاصدرا در بحث جاودانگی نفس، اصالت وجود است. وی معتقد است که حقیقت منشأ آثار در هر موجود، وجود اوست و ماهیت‌ها حدود وجود هستند. ارتباط این اصل با مسئله جاودانگی نفس آن است که ملاصدرا به تشکیک در وجود و حرکت اشتدادی در آن معتقد است. به بیان دیگر، وجود هر موجودی در حال اشتداد و قوی‌شدن است و این سخن ما را به بحث حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا رهنمون می‌شود.

همچنان‌که گذشت ملاصدرا در استدلال سوم از طریق حرکت جوهری به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد. در اینجا گفتنی است اولاً حرکت جوهری تنها در مادیات روی می‌دهد و در مجردات حرکت جوهری اتفاق نمی‌افتد، زیرا پیش‌تر گفته شد که حرکت جوهری در موجودی روی می‌دهد که مرکب از قوه و فعل باشد تا از این طریق به کمال و اشتداد در وجود نائل شود، اما موجودات مجرد کاملاً بالفعل‌اند و هیچ‌گونه جنبه قوه‌ای در آنها وجود ندارد. بنابراین، عالم ماده و همچنین اشیای مادی و انسان به واسطه وجود حقیقت مادی در آنها موضوع حرکت جوهری قرار می‌گیرند؛ ثانیاً حرکت جوهری در هر شیء مادی عین ذات آن شیء است و خود حقیقت ذات آن شیئی است که حرکت می‌کند، نه صفتی عارض بر شیء که بتوان آن صفت را از شیء جدا کرد (قربانی، بی تا: ۷۶). حال با توجه به آنکه حرکت جوهری حرکت در ماده است، ملاصدرا می‌بایست نفس را کاملاً امری مادی بداند تا بتواند حرکت جوهری در انسان را تبیین کند. به بیان دیگر، از آنجا که انسان دارای دو بعد اصیل ماده و روح است، آیا حرکت جوهری بُعد روحی یا نفسی انسان را در برمی‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش،





ملاصدرا تبیین جدیدی از حدوث نفس انسانی و رابطه آن با ماده ارائه می‌دهد و ارتباط آن را با حرکت جوهری روشن می‌کند که همان حدوث جسمانی نفس است. پیش‌تر گذشت که ملاصدرا نفس انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند؛ یعنی در آفرینش انسان ابتدا ماده انسانی به وجود می‌آید، بدون آنکه نفسی تحقق داشته باشد و آن‌گاه نفس در اثر حرکت جوهری ماده ظاهر می‌شود. به بیان دیگر، هنگامی که نطفه انسانی در محل خود قرار گرفت به سبب حرکت جوهری دچار تغییر و تحول می‌شود. این نطفه محل قرار گرفتن استعداد و قوه نفس است که بعدها خود دچار تحول شده و به بدن انسانی تبدیل می‌گردد که دارای نفس است. نطفه انسانی در ابتدای وجود خود وجودی همچون نبات دارد و تنها در حال رشد است و هیچ ادراکی ندارد، اما در اثر حرکت جوهری مستعد کسب ادراک هم می‌شود. آن‌گاه نطفه مراحل نخستین وجود خود را در ضمن حرکت جوهری می‌پیماید و وجودی ابتدایی از نفس در او حاصل می‌شود. البته این نفس، نفسی نیست که قدرت تعقل و تفکر داشته باشد، بلکه نفس در این مرحله عین ادراک حسی است، ولی حرکت جوهری همچنان ادامه می‌یابد تا زمانی که نفس به مرتبه تجرد کامل برسد.

از آنجا که نفس حاصل حرکت جوهری بدن است، پس حدوث زمانی بدن پیش از حدوث زمانی نفس خواهد بود. در واقع در اندیشه ملاصدرا ابتدای خلقت انسان تنها به صورت مادی و جسمانی بوده است و نفس انسانی موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور به زمینه‌ای مادی نیاز دارد و اگر زمینه مادی وجود نداشته باشد، امکان پیدایش و ظهور نفس وجود نخواهد داشت؛ اما هنگامی که نفس انسان به مرتبه کمال خود نزدیک شد، از بدن مادی جدا شده، وارد عالم مجردات می‌شود و در آن مرتبه برای همیشه به حیات تجردی خود ادامه می‌دهد، زیرا موجود مجرد، دیگر نیازمند ماده نیست تا تراحم مواد سبب نابودی آن بشود. از سوی دیگر، علت مفیض نفس که آن را از آن حالت مادی اولیه خارج کرده و وجود تجردی به او داده، عقل فعال است که هرگز نابود نمی‌شود. از این رو، نفس تا ابد جاودانه خواهد ماند، اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر مرگ انسان هنگامی روی می‌دهد که نفس او به مرتبه کمال

رسیده باشد، پس آیا در مورد تمام انسان‌ها باید معتقد باشیم که وقتی می‌میرند، نفس آنها به مرتبه کمال خود رسیده است؟

برای پاسخ به این پرسش، ملاصدرا عالم برزخ را عالمی دیگر از هستی می‌داند که آن دسته از نفوس که پیش از رسیدن به کمال خود مرده‌اند، پس از مرگشان وارد آن عالم می‌شوند و تا زمانی که در اثر حرکت تکاملی و اشتدادی به مرتبه تجرد کامل برسند، در آن باقی می‌مانند؛ البته این عالم مناسب نفوسی است که به مرتبه خیال رسیده‌اند. حال در اینجا می‌توان چنین پرسشی را درباره نوزاد انسانی مطرح کرد؛ به‌ویژه اگر نوزاد در اوایل زندگی دارای قوه خیال نباشد و نفس وی تنها ادراکات مادی داشته باشد؟

توضیح اینکه این سخن با دیدگاه ملاصدرا که نفس را در ابتدا مادی می‌داند که پس از حرکت جوهری اشتداد یافته و مجرد می‌شود، سازگار است، اما پرسش این است که اگر کودکی در این سن بمیرد، نفس وی وارد کدام عالم می‌شود؟ بی‌گمان چون نفس کودک مجرد نشده است، پس به یقین نمی‌تواند وارد عالم عقول بشود، ولی نکته اینجاست که نفس کودک در این مرحله به مرتبه خیال نیز نرسیده است تا بتواند وارد عالم برزخ خیالی شده و در آن عالم با حرکت اشتدادی به مرتبه تجرد برسد. پس یا باید نابود شود و یا باید در همین عالم جسمانی باقی بماند. حالت دوم دور از ذهن است و نیز چنین نفسی اگر بخواهد در این دنیای جسمانی باقی بماند، می‌بایست به بدنی تعلق داشته باشد و چون بدن خود را از دست داده است، باید به بدن دیگری متعلق بشود و این همان تناسخ است که ملاصدرا بدان اعتقادی ندارد. پس با توجه به آنچه گذشت، نفس کودکی که به مرتبه خیال نرسیده است محکوم به نابودی است، ولی این سخن با مبانی دینی ملاصدرا ناسازگار است. بنابراین، به نظر می‌رسد که دیدگاه ملاصدرا در این مورد خاص ناتمام باشد.

نکته دیگر درباره حرکت جوهری در وجود انسان این است که حرکت جوهری در بدن انسان نیز روی می‌دهد و این سخن از مطالب پیش گفته قابل استنباط است. ملاصدرا معتقد است نفس انسان پس از تکامل بدن در مرحله‌ای به‌صورت جسمانی ظاهر





می‌گردد و سپس مجرد می‌شود، اما اگر در این مسیر تکاملی بدن مادی انسان نیز به تکامل خود ادامه می‌دهد تا جایی که بدن انسان از ماده بی‌نیاز می‌شود، به صورتی که بدن جسمانی انسان هیئت جسمی، ولی فارغ از ماده می‌یابد. این بدن همان بدنی است که مورد نظر ملاصدرا در معاد جسمانی است. بنابراین، وی از طریق حرکت جوهری مسئله معاد جسمانی و عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی را نیز توجیه می‌کند.

با توجه به دیدگاه ملاصدرا در خصوص چگونگی حدوث و بقای نفس پرسش دیگری به ذهن می‌آید و آن اینکه اگر نفس در ابتدای وجودش مادی است و در اثر حرکت جوهری به موجودی مجرد تبدیل می‌شود و نیز از آنجا که موجود مادی موجودی مکان‌مند است، در این صورت، نفس در حالتی که مادی است در کجای عالم مادی قرار دارد؟ اگر نفس در این حالت در بدنی داخل است که نفس آن را تدبیر می‌کند، نفس در کجای بدن مادی است؟ وجود دو موجود مادی یعنی بدن و نفس مادی در مکان واحد چگونه قابل تصور است؟ پرسش دیگری که در این مسئله به ذهن می‌رسد این است که ملاصدرا چگونه کیفیت رابطه نفس و بدن را در مدت ارتباط آنها با هم در طول عمر تبیین می‌کند؟ گفتنی است چون نفس در طول حیاتش تحت حرکت جوهری بوده و پیوسته وجودش در حال تغییر است، در این صورت حتی با فرض یک الگوی واحد برای بیان چگونگی کیفیت تدبیر بدن از سوی نفس باز با مشکل روبه‌رو خواهیم بود، زیرا با تغییر در حالت‌های وجودی نفس می‌بایست چگونگی ارتباطش با بدن نیز تغییر کند. این پرسش ما را به مسئله رابطه نفس و بدن می‌رساند. مسئله رابطه نفس و بدن یک مسئله مهم است که به نظر می‌رسد ملاصدرا بهتر از هر کس دیگر این مسئله را با توجه به حرکت جوهری و حالت تعلقی نفس و عدم تجرد کامل نفس تا هنگام تعلق به بدن حل کرده است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با استفاده از مبانی هستی‌شناسانه حکمت متعالیه بقای نفس انسانی را تبیین می‌کند. وی در این زمینه به مسائل پیش‌رو اشراف دارد؛ مسائلی مانند تبیین چگونگی

ایجاد حالت تجردی نفس به گونه‌ای که به فناپذیری آن نینجامد. بر مبنای اصول ملاصدرا نفس در آغاز به صورت مادی حادث می‌شود، ولی در ادامه بر اثر حرکت اشتدادی نفس در جوهر خود، نفس مجرد شده و در نهایت وارد عالم عقول مجرد می‌شود. تتبع در آرای ملاصدرا در این زمینه نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل وی در اثبات فناپذیری نفس همان تجرد نفس است. این امر نشانگر تأثیرپذیری ملاصدرا از فیلسوفان متقدم مانند افلاطون و ابن‌سینا است، زیرا تجرد نفس وجه مشترک غالب ادله‌ای است که این فیلسوفان در اثبات جاودانگی نفس آورده‌اند، ولی نکته مهمی که در این ادله دیده می‌شود این است که ملاصدرا تجرد را معادل با فناپذیری در نظر گرفته است. گویا در نظر وی این مسئله به‌عنوان اصل موضوعه در نظر گرفته شده است، زیرا وی در بیان اینکه چرا مجرد بودن مستلزم فناپذیری است، سخنی نگفته است. شاید بتوان فرض کرد که در اندیشه ملاصدرا مرگ تجزیه شیئی مرکب به اجزای تشکیل دهنده آن باشد و بنابراین، شیء مجردی که بسیط است، می‌بایست فناپذیر باشد.



کتابنامه

۱. افلاطون، (۱۳۶۶، ب)، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. _____ (الف)، چهار رساله، ترجمه دکتر محمود صناعی، تهران: کیهان.
۳. اکبری، رضا (۱۳۸۲)، جاودانگی، قم: بوستان کتاب.
۴. اکبریان، رضا و حسن غفاری (۱۳۸۶)، «نظریه حدود جسمانی نفس در فلسفه ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی»، آینه معرفت، ش ۱۱.
۵. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۶. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، تجرید؛ شرح نمط هفتم از الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
۷. پیر مرادی، محمدجواد (۱۳۸۳)، «مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۳۶.
۸. ریاحی، علی ارشد و حمید اسکندری (۱۳۸۹)، «مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۴.
۹. ریاحی، علی ارشد (۱۳۸۸)، «بقای نفس انسان در دیدگاه فارابی، ابن سینا و صدرالمتألهین»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۹ و ۱۰.
۱۰. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲)، هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتألهین، قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۱۱. سبحانی، سیدجعفر (بی تا)، فرهنگ اصطلاحات ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. _____ (بی تا)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. سیزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الربوبية، مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح، تقدیم و مقدمه سیدمحمد محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____ (بی تا)، الحاشية على إلهيات الشفاء، قم: بیدار.
۱۶. _____ (۱۳۰۲)، مجموع الرسائل التسعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۷. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۱۸. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه فارسی)، حاشیه: ملاهادی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. _____ (۱۳۸۱)، کسر أصنام الجاهلیة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. _____ (۱۴۱۷)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲۱. _____ (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الأثریة، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲۲. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۳. _____ (بی تا)، العرشیه، تهران: مولی.
۲۴. غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱)، حدوث جسمانی نفس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. فاضلی، اصغر (۱۳۸۹)، «بررسی چالش‌های حدوث جسمانی نفس»، قبسات، ش ۵۸.
۲۷. قربانی قدرت‌الله (۱۳۸۷)، «مبدأ و معاد انسان در پرتو حرکت جوهری ملاصدرا»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۲.
۲۸. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۶۳)، شرح رسالة المشاعر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۸۶)، شرح رسالة المشاعر، قم: بوستان کتاب.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۱ و ۱۲، قم: صدرا.
۳۱. نوری، ملامولی (بی تا)، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

