

نقش حرکت جوهری در تکامل انسان

* ابراهیم علی پور

** عسگر دیرباز

چکیده

بحث حرکت، تاریخی به درازای تاریخ بشر دارد؛ به گونه‌ای که پیشینه آن به پیش‌تر از طرح مباحث مهمی همچون «وجود» و «عقل» در فلسفه می‌رسد و از این‌رو، جایگاه رفیعی در تاریخ فلسفه دارد. از جمله نخستین فیلسوفانی که به این مهم پرداخته‌اند آناکسیمندر است که به حرکت ازلی در جهان قائل بود. همچنین نظریه حرکت جوهری در فلسفه هراکلیتوس قابل رصد و پیگیری است. فیلسوفان مسلمان نیز به این مهم نگاهی ویژه داشته‌اند و مباحث گوناگونی را با محوریت مبحث حرکت طرح کرده‌اند. «حرکت» از مباحث مهم وجودشناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی در فلسفه است. ما در این نوشتار به مباحث انسان‌شناسی حرکت، آن هم از زاویه‌ای خاص خواهیم پرداخت و نقش «حرکت جوهری» را در مسئله «رابطه نفس و بدن» و استكمال جوهری انسان بررسی خواهیم کرد. در ادامه با توجه به اینکه نظریه «حدوث جسمانی نفس» از لوازم حرکت جوهری است، نظریه تکامل نفس را بررسی



* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
Alipoor969@yahoo.com

Askar.dirbaz@qom.ac.ir

** دانشیار دانشگاه قم

کرده و سیورورت آن را از بدن مادی تا مجرد محض پی می‌گیریم و در پایان، با نظری به روایت‌های خلقت نفس به ارزیابی توجیه ملاصدرا می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

حرکت، کمال، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء، استکمال، نفس.

مقدمه

سیر هرکس بر کمال وی بود جنبشش بر حسب حال وی بود
گر ببرد پشه‌ای چندان که هست کی کمال صرصرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر هم‌روش با هم نگردد هیچ طیر^۱

یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های ملاصدرا نظریه حرکت جوهری است. این نظریه تأثیر شگرفی در دیگر حوزه‌های وجودشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی دارد. افزون بر این، حرکت جوهری امکان تبیین و توجیه دیگر آرای صدرایی را نیز فراهم می‌آورد و از همین رو، رابطه مستقیمی با مبحث تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دارد. از جمله آثار نظریه حرکت جوهری تبیین استکمال جواهر مادی و نفوس انسانی است. بر اساس این نظریه، سراسر عالم در حال حرکت به سوی کمال است. جواهر اساس عالم را تشکیل می‌دهند و حرکت جوهری طریق کمال نفس آدمی و دیگر موجودات هستی است. مقاله حاضر تلاش می‌کند با ترسیم نقشه کمال آدمی، نقش حرکت جوهری را در سیر از ماده تا مجرد وجود انسانی نشان دهد. در حقیقت، ملاصدرا با طرح این نظریه گام مهمی در تبیین سیر مراتب کمال و تکامل موضوع پویایی و حرکت در وجود انسان برداشته است (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

حرکت و رابطه آن با کمال

حرکت خود «کمال» است، چون امری متحقق و بالفعل است و هر آنچه بالفعل باشد

۱. ملاصدرا این اشعار را از منطق الطیر عطار گرفته و آن‌را در رساله المسائل القدسیه فتح بابی برای تبیین بهتر سیر کمالی عالم و آدم قرار داده است.





مرتبه‌ای از کمال را داراست و از این‌رو، فیلسوفان آن را کمال اول دانسته‌اند (ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۹۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۴). همچنین حرکت کمال اول است، زیرا هرچند متحقق و امر وجودی بالفعل است، ولی ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به غایت و مطلوب دیگری است؛ بدین معنا که خود بالذات مطلوبیت ندارد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به کمال ثانوی است که آن مطلوب و غرض حرکت است. به کمال‌رسیدن انسان در اثر حرکت است و تا حرکتی نباشد، انسان از نقص به کمال و از قوه به فعل نمی‌رسد؛ چه آنکه کمال، فعلیت و تحقق در مقابل قوه و تام، در مقابل نقص می‌باشد. از آنجا که هر موجود مادی و حتی مجردات غیر تام ناقص هستند، به واسطه حرکت رو به کمال و غایت مطلوب در صیورورت‌اند. از این‌رو، می‌توان گفت حرکت نشانه پویایی و تلاش برای رسیدن به کمال است.

حرکت مقدمه کمال و لازمه آن است و بدون حرکت کمال محقق نمی‌شود. از دل حرکت، کمال ظهور می‌کند و کمال زائیده سیلان و حرکت است، اگر کمال وجود است، پس لازمه آن حرکت است و اگر کمال غایت و نهایت وجود است، براساس حرکت جوهری هر چیزی پیوسته به سوی آن در حرکت است و از رهگذر آن، صفات کمال موجودات محقق می‌شود.

با گذری بر تعریف‌های حرکت به صراحت نقش آن را در کمال مشاهده می‌کنیم، چون کمال جزو جدایی‌ناپذیر همه تعریف‌های حرکت است؛ چنان‌که بسیاری از حکیمان آن را «خروج تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۰۶). ارسطو نیز حرکت را «کمال برای امر بالقوه» معرفی کرده است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۹۲) و بیشتر حکیمان اسلامی یکی از این دو تعریف را پذیرفته و برخی نیز تنها تغییرهایی جزئی در تعریف‌ها اعمال کرده‌اند. ابن‌سینا بر تعریف ارسطو «کمال اول» را افزوده (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۴؛ همو، ۱۹۵۳: ۳۲) و ماهیت تعریف او را حفظ کرده است. ملاصدرا مطابق رکن فلسفه خویش، حرکت را به وجود تعریف کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۴) که طی آن جسم بین مبدأ و منتهی را به‌نحو اتصال می‌پیماید (همان، ج ۳: ۳۱). از آنچه گذشت دریافته‌ایم که

مؤلفه‌های حرکت ارتباط مستقیمی با کمال دارد که به اختصار عبارتند از:

الف) حرکت امر وجودی است، هر آنچه مربوط به وجود است مابازاء حقیقی دارد و یک امر توهمی و خیالی نیست؛

ب) حرکت، خروج است؛ خروج از ایستایی، خروج از نقص و فقدان به کمال و وجدان؛ خروج از جهل، نادانی و نداری است و همه اینها خیز برداشتن به سمت کمال است؛

ج) حرکت حاکی از استعداد و قوه حقایق وجودی است؛ گرچه نقصان است، ولی عدم نیست، بلکه قوه و استعداد است؛

د) در هر حرکتی دو کمال نهفته است: کمال اول که بالفعل است و کمال ثانی که بالقوه است.



رابطه حرکت جوهری و تکامل

پس از بررسی نقش اساسی کمال و لوازم آن در تعریف حرکت، با توجه به جایگاه حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا و اهمیت آن در تبیین و حل مسائل مهم فلسفی، ارتباط آن را با موضوع مهم کمال پی می‌گیریم. حرکت امری مستقل و جدا از وجود نیست، بلکه نحوه هستی موجود متحرک است. جدایی و فاصله بین موجود متحرک و حرکت نیست؛ چنان که از قول به اصالت وجود و تقسیم موجود به سیال و ثابت در فلسفه ملاصدرا می‌توان به روشنی فهمید که تنها وجود اصالت دارد و این وجود است که در درون و هستی خویش سیلان دارد. بنابراین، موجود سیال وجود واحدی است که در طول زمان و در دامن حرکت و گستره آن تحقق می‌پذیرد و بین همه اجزای آن اتصال وجودی برقرار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۷). بر همین اساس، استاد مطهری می‌فرماید: «پس اگر در مورد حرکت بگوییم مستمری است در عین سیلان، کثیری است در عین وحدت و زوال بالقوه‌ای است در عین فعلیت درست گفته‌ایم» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۴۲).

از این رو، در حرکت جوهری، حرکت و متحرک، تجدد و متجدد در خارج عین



یک‌دیگرند و در ظرف تحلیل عقلی از یک‌دیگر منفک می‌شوند، به خلاف حرکت عرضی که در آن حرکت غیر از متحرک است. حرکت، عرض است، ولی متحرک، جوهر می‌باشد. حاصل آنکه در حرکت‌های عرضی تجدد بالذات است، ولی متجدد بالذات نیست و آنچه ما بدان نیاز داریم، «متجدد بالذات» است که تنها در مورد حرکت جوهری صدق می‌کند که در آن حرکت و تجدد عین متجدد است.

بنابراین وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت طبق نظریه حرکت جوهری وجود قابل مشاهده و تبیین است؛ چنان‌که می‌توان آن را موجود سیال و موجود مستمر و موجود ممتد واحد نیز نامید؛ به‌مانند نور که حقیقت واحد ذومراتب است و در مرتبه‌ای ضعیف و در مرتبه دیگر قوی است، ولی از یک سرچشمه ناشی می‌شود و از حقیقت واحد برخوردار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۸).

حقیقت آن است که ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری توانسته است به آرای مهمی در انسان‌شناسی و وجودشناسی نایل گردد و سیر تکاملی انسان را تبیین کند. سیر این مراتب و تکامل نفس آدمی نشانگر حرکت عظیم آن در طریق وجود است. نظریه حرکت جوهری ضمن ارائه تبیین جدیدی از مسئله حدوث نفس، استکمال آن را در مسیر کمال، سعادت و غایت بررسی می‌کند. مطابق این دیدگاه نفس یک حقیقت وجودی ذومراتب و سیال است و سیلانِ نفس همواره در جهت کمال ساری و جاری است. بنابراین، نفس حقیقتی است که همواره در حال صیوروت و کمال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳).

به بیان علامه طباطبایی، حرکت در حقیقت یک کارخانه مجردسازی است که با فعالیت خود مواد اولیه را با سیلان و جریان تربیت کرده و به حال تجرد می‌رساند و پس از تجرید کامل و مفارقت از ماده، دوباره به تجرید رشته مواد دیگری می‌پردازد و ... از همین راه است که صدر المتألهین نفوس را «جسمانیة الحدوث» می‌داند؛ یعنی نفس در اول حدوث همان بدن مادی است که به تدریج با حرکت جوهری تجرد می‌یابد و سرانجام از بدن مفارقت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲). مطابق چنین تحلیلی، دوگانگی نفس و بدن از میان برچیده می‌شود، چه آنکه نفس ادامه وجود بدن است و از دل آن بیرون

می آید و با حرکت جوهری و اشتداد وجودی به سمت تکامل می رود. نفس در ابتدای پیدایش موجودی مادی است که در اثر حرکت جوهری تکامل می یابد تا به مرحله تجرد عقلانی برسد. تمام این سیر تکامل و حرکت در وجود رخ می دهد، چون در حکمت متعالیه صدرایی همه چیز با محوریت وجود تبیین و تکمیل می شود. آنچه گذشت خلاصه نظریه معروف ملاصدرا درباره نفس شناسی است. وی با طرح ایده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می کوشد تبیین نوی از نفس شناسی را در فلسفه اسلامی بنیان گذارد.

نظریه حدوث جسمانی گامی در مسیر تکامل

نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» از نتایج و آثار حرکت جوهری و از ارکان انسان شناسی ملاصدراست. این دیدگاه، ارتباط وثیقی با کمال و تکامل دارد. ملاصدرا با طرح این نظریه نقشه راه کمال انسانی را ترسیم کرده است.

این نظریه نقطه عزیمت بحث حرکت و تکامل در انسان شناسی ملاصدراست. تبیین این ضرورت و تکامل با توجه به فاصله وجودی ماده و مجرد از هنرهای فلسفی ملاصدراست. وی با استفاده از دو اصل تشکیک در وجود و حرکت جوهری در آن، بر این باور است که همان طور که موجود در کم، کیف، این و وضع دارای تبدیل و تحول از مرتبه ای به مرتبه دیگر است و این تحول و حرکت ممکن و مشهود است، حرکت در ماهیت جوهری نیز ممکن و محقق است و در عین حرکت جوهری، هویت و شخصیتش نیز محفوظ می ماند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۱۱-۲۱۲). ملاصدرا مطابق این نظریه فاصله میان نفس و بدن را برمی دارد و بدن را مرتبه نازل نفس می داند و هر دو را یک امر وجودی با ظهورات گوناگون تفسیر می کند. وی برخلاف دیگر حکیمان، نفس را از آغاز مجرد نمی داند، بلکه معتقد است نفس با بدن حادث می شود و حاصل تکامل و تحول جوهری انسان است. نفس در سایه حرکت جوهری از دل بدن بیرون می آید. نفس و بدن دو امر جدا از هم و انضمامی نیستند، بلکه در طول هم و متحد با هم اند. ملاصدرا اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می داند و این دو را دو امر جدا و بیگانه از هم





معرفی نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۵-۱۱؛ اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

او برخلاف ابن‌سینا که نفس را روحانیه‌الحدوث و البقاء معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۳۶-۱۳۵؛ ۱۳۸۳: ۵۵)، طرحی نو در انداخت که در تاریخ تفکر اسلامی بس بدیع و مهم تلقی می‌گردد. ملاصدرا معتقد است نفس پیش از جسم وجود نداشته است و این‌گونه نیست که پیش از تعلق به بدن و ارتباط با آن فعلیت داشته باشد و تعلقش به بدن به‌نحو پسینی باشد، بلکه نفس به‌واسطه حرکت جوهری جسم تکوّن یافته است و کمال جوهری ماده به شمار می‌آید. بر اساس حرکت جوهری، جسم آدمی استعداد اشتداد و ارتقا دارد و از همین‌رو، ملاصدرا عقل هیولانی انسان را «مجمع‌البحرین و ملتقی‌الاقلمین» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۶) که مرز میان جسمانیات و عقلانیات است.

وی با انتقاد از ابن‌سینا می‌گوید شما که از آغاز نفس را مجرد تام عقلی به شمار می‌آورید، نمی‌توانید چرایی تعلق عقل به بدن را توجیه کنید، چون موجود مجرد تام ناقص و تحول‌پذیر نیست تا به بدن تعلق بگیرد. افزون بر این، پدید آمدن نوع واحد جسمانی از صورت عقل و ماده جسمانی بدون استکمال‌ها و تحولات در آن ماده غیرممکن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱۲ و ۳۳۴). افزون بر این، امکان خلق نفوس انسانی پیش از آفرینش بدن‌ها ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۳۱-۳۳۲) و حدوث یک جسم نیز نمی‌تواند بذاته حدوث امر مجرد را توجیه کند. وی معتقد است نیاز نفس به بدن و قوای طبیعی و حسی، مبین آن است که نفس روحانیه‌الحدوث نیست، بلکه جسمانیه‌الحدوث است (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۵). البته جسمانیه‌الحدوث بودن نفس به مرحله طبیعی و نشئه عنصری نفس مربوط است که استعداد جسم، شرط وجود این مرحله طبیعی و دنیایی است. نفس مرحله‌ای پیشین نیز دارد که مرحله وجود عند العلة است که در آن مرحله حدوث جسمانی نیست. بنابراین، نفس در مرحله کمال پیشینی (عند السبب) از عالم طبیعی و متفاوت بیرون است (همان، ج ۸: ۳۴۶-۳۴۷).

مراحل تکامل نفس انسان

به باور ملاصدرا نفس انسان برای رسیدن به کمال مقتضی خویش مراحل را می‌پیماید

و تبیین این مراحل، ترسیم چگونگی استکمال جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی است.

الف) نفس نباتی

نفس انسان در صیوروت و حرکت خویش به مرحله اول از کمال قدم می گذارد. این مرحله که نفس نباتی نام دارد، به دوران جنینی مربوط است که در رحم قرار دارد (همو، ۱۳۷۵: ۹-۱۱) و از تغذیه و رشد برخوردار است، ولی دارای حس و حرکت ارادی نیست (همو، ۱۳۸۲: ۳۱۶).

بنابراین، این مرحله بالاتر از مرحله معدنی است و از این رو، در بیان آن گفته اند صدور افعال در مرحله نباتی به منوال واحد صورت نمی پذیرد، بلکه ورای افعال و اشکال گوناگون است؛ چنان که می بینیم جنین در دوران رحمی دارای تغذیه، رشد و تولید است و چه بسا همین مراحل نیز به اشکال گوناگونی ظهور کند. همین طور در رشد و تولید گیاهان این مراحل قابل مشاهده است؛ بر خلاف صورت های معدنی که همیشه به یک حالت ظاهر می شود؛ مانند حالت رطوبت برای آب که پایین تر از مرحله حیوانی و فاقد نقش اراده در افعال و حرکات است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۸).

ب) نفس حیوانی

نفس پس از پیمودن نخستین مرتبه کمالی به مرحله حیوانی قدم می گذارد. این مرحله افزون بر کمالات مرحله پیشین دارای قوه، احساس، تخیل و حرکت ارادی است. ویژگی مهمی که نتیجه و خروجی ادراک حسی، تخیل و حرکت ارادی است، ادراک جزئیات است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۲؛ ۱۳۶۴: ۳۲۰؛ ۱۳۶۳: ۹۳). به اعتقاد ملاصدرا اطفال انسانی پس از خروج از رحم مادر تا اوایل بلوغ صوری در این مرحله قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰-۵۵). این مرحله پایین تر از مرحله نفس ناطقه است و از استعداد و آمادگی ورود به مرحله بعد برخوردار است و از همین رو، می توان گفت این مرحله از کمال، مرحله عقل هیولانی و غایت مرتبه حیوانی است.



ج) نفس ناطقه

نفس با اشتداد و حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که افزون بر کمالاتی که در نفس نباتی و حیوانی وجود داشته‌اند، دارای قوه درک کلیات و ادراک معقولات و حقایق می‌گردد که از آن به «نفس ناطقه» تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۱۹۱). از این‌رو، نفس ناطقه حقیقت واحدی است که از نفس نباتی تا درک معقولات گسترده است و البته نفس ناطقه نیز مراتبی دارد که کمال آن رسیدن به امور عقلی محض و اتحاد با عقل کل است. به باور ملاصدرا اندکی از انسان‌ها به این مقام راه پیدا می‌کنند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵).

رابطه نفس و بدن براساس نظریه جسمانیة الحدوث و رابطه وجودی آن با کمال مطابق نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» به‌خوبی قابل تبیین است؛ چنانچه نفس از دل بدن بیرون می‌آید و از ضمیر آن هویدا می‌شود (همان: ۱۰۶)؛ به این شکل که بدن در پرتو حرکت جوهری دارای نفس می‌شود. بنابر این دیدگاه، نفس جدا از بدن تعریف نمی‌شود، بلکه نفس ادامه بدن و در طول آن است، نه مستقل و در عرض آن. نفس کمال بدن است؛ چنانچه حکیمان نفس را «کمال اول برای جسم آلی» تعریف کرده‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲). به این ترتیب، نفس کمال اول بدن است و در سایه حرکت جوهری استعدادهای وجودی‌اش شکوفا می‌شود و با پذیرش صورت‌های گوناگون تکامل می‌یابد تا به مراحل عالی عقلانی و فوق عقلانی برسد. گرچه ملاصدرا تعریف ارسطو و ابن‌سینا از نفس را تأیید می‌کند، ولی برداشت فیلسوفان مشاء با ملاصدرا متفاوت است. از نظر حکیمان مشاء مفهوم نفس یک مفهوم اضافه است. نفس حالت اضافه و تدبیر بدن است. ابن‌سینا با تمثیل «بنا و بنا» یادآور می‌شود که ذات «بنا و بنا» گرچه جوهری است، ولی رابطه این‌دو عرضی است. مطابق چنین تحلیلی تعلق نفس به بدن اضافی است و جزو حقیقت و ذات آن به شمار نمی‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱).

ملاصدرا بر مبنای نظریه حرکت اشتدادی جوهری و «جسمانیة الحدوث بودن نفس» معتقد است نفس دارای یک وجود لئفسه و یک وجود لغیره نیست، بلکه وجود لئفسه نفس عین وجود لغیره آن است. مطابق این تحلیل، وجود نفس سراسر تعلق و اضافه



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پائیز ۱۳۹۴

است و به خلاف بنا ذات مستقلی ندارد. بنابراین، نفس تا رسیدن به مرتبه فعلیت محض و عقل مفارق صورتی مادی است که به تناسب شدت و نقص وجودی از منشأ عقل فاصله دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱-۱۲).

بنابر دیدگاه ملاصدرا میان نفس و بدن یک ترکیب اتحادی و اتحاد حقیقی برقرار است؛ به گونه‌ای که وجود لِنفسه نفس عین وجود رابطی و اضافی آن است و بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس به‌شمار می‌رود (همان: ۳۸۰-۳۸۳). مطابق آنچه گذشت میان نفس و بدن دوگانگی، جدایی و بیگانگی نیست، بلکه نفس کمال بدن و استمرار آن است. البته رابطه تعلق و علاقه میان نفس و بدن در طی مراحل گوناگون متفاوت است. از این رو، نفس در ابتدای حدوث و تکوین به بدن نیازمند است تا به‌مثابه صورت نفس برای تشخیص و تعیین آن باشد (همان: ۳۵۶-۳۸۰)، ولی در ادامه با تکامل نفس این رابطه از میان می‌رود و نفس از بدن به‌عنوان وسیله‌ای برای طی طریق و به‌دست آوردن برخی کمالات استفاده می‌کند تا به مرتبه مجرد تام برسد. بنابراین، بدن در فرایند تکامل با چرخه حرکت جوهری به سوی نفس جهش پیدا می‌کند و در این استکمال بدن در میانه تغییرها و تحولات هر لحظه و هر آن کامل‌تر شده و به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست، بلکه به مقامات روحانی و معنوی دست می‌یابد و همچنان به سیر کمالات تا رسیدن به حق تعالی و مقام فوق عقلانی ادامه می‌دهد.

بررسی ناسازگاری نظریه حدوث جسمانی نفس با روایات

احادیث و روایت‌های متعددی از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده است که محتوای آنها در تضاد با نظریه ملاصدراست. این روایت‌ها که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم، بیانگر آفرینش نفس‌ها و ارواح پیش از بدن‌ها هستند. علامه مجلسی در بحار الانوار^۱ بابتی را به این موضوع اختصاص داده است:

۱. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید.

۱. نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، باب خلقت ارواح قبل الابدان.





سپس آنها را در هوا جای داد. ارواحی که در آنجا با هم ائتلاف داشتند، در این دنیا نیز ائتلاف دارند و آنان که آنجا با هم اختلاف داشتند، اینجا نیز اختلاف دارند^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۴۱).

۲. امام صادق علیه السلام می فرماید: مردی بر امیر مؤمنان علیه السلام وارد شد، درحالی که آن حضرت با یاران خود بود. پس به آن حضرت سلام کرد و سه بار گفت: سوگند به خدا، تو را دوست می دارم و موالی توأم. امیر مؤمنان علیه السلام به او فرمود: دروغ می گویی. تو آن چنان نیستی که می گویی. خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و دوستان ما را به ما عرضه داشت. سوگند به خدا، من روح تو را در میان ارواح دوستانم که به ما عرضه شده‌اند ندیده‌ام. پس تو کجا بودی؟ آن مرد ساکت شد و دیگر مراجعه نکرد^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۱۳۸).

۳. امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. آن گاه در پیشانی آنها مؤمن و کافر بودنشان را نوشت. سپس در قرآن هم همین را برای پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کرد و فرمود: «همانا در این امر، آیاتی برای صاحبان بصیرت است»^۳ (همان، ج: ۱: ۲۰۷).

۴. امام صادق علیه السلام می فرماید: حق تعالی ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. بالاترین و شریف‌ترین آنها را ارواح محمد، علی، فاطمه، حسن، حسین و امامان پس از ایشان علیهم السلام قرار داد و آنها را بر آسمان‌ها، زمین و

۱. «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ، ثُمَّ أَشْكَنَهَا الْهَوَاءَ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا نَمٌّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا؛ وَ مَا تَنَافَرَ نَمٌّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا».

۲. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ، فَجَعَلَ أَعْلَاهَا وَأَشْرَفَهَا أَرْوَاحَ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَالْأَيْمَةَ بَعْدَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَعَرَضَهَا عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَعَشِيهَا نُورُهُمْ».

۳. «خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامٍ، فَلَمَّا رَكِبَ الْأَرْوَاحَ فِي أَبْدَانِهَا كَتَبَ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ مُؤْمِنٌ أَوْ كَافِرٌ. ثُمَّ أَنْزَلَ بِذَلِكَ قُرْآنًا عَلَى مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (حجر: ۷۵) فَكَانَ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله مِنَ الْمُتَوَسِّمِينَ وَ أَنَا بَعْدَهُ وَ الْأَيْمَةُ مِنْ دُرِّيِّ مِنْهُمْ».

کوه‌ها عرضه داشت، پس نور آنان همه‌جا را فرا گرفت^۱ (همان، ج ۶۱: ۱۳۶).

۵. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: خداوند ارواح شیعیان را دو هزار سال پیش از بدن‌هاشان آفرید. آنها را بر پیامبر صلی الله علیه و آله عرضه داشت و پیامبر صلی الله علیه و آله را به آنها شناساند و علی علیه السلام را هم به آنها شناساند^۲ (همان، ج ۲۶: ۱۲۱).

۶. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: خدای عزوجل ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و آنها را به عرش آویخت. آنها را به سلام گفتن بر من و اطاعت از من امر کرد. نخستین کسی از مردان که سلام گفت و از من اطاعت کرد، روح علی بن ابیطالب علیه السلام بود (همان، ج ۴۰: ۴۱).

این روایت‌ها که برخی آنها را متواتر (عراقی، ۱۳۸۲: ۱۸۶) و برخی دیگر، نزدیک به تواتر دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۱۴۱)، بسیارند که ما به اختصار به چند نمونه بسنده کردیم. ملاصدرا نیز به این روایت‌ها توجه داشته و فراوانی روایت‌ها نیز توجه او را به خود جلب کرده است.^۳

فراوانی روایت‌ها و صراحت نصوص و دلالت‌ها، ملاصدرا را بر آن داشت تا به‌عنوان یک متفکر مسلمان و آگاه به آنها توجه کند و به‌رغم دیدگاه خود به وجود آنها اذعان کند. بنابراین، پرسش اصلی این است که این ناسازگاری چگونه قابل جمع است و چرا ملاصدرا به‌رغم توجه به آنها، به دیدگاه جسمانیة الحدوث بودن نفس اصرار دارد؟ بی‌گمان ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف تنها با تکیه بر عقل و استدلال عقلانی، وجود نفس مجرد پیش از بدن را نمی‌پذیرد، بلکه همچنین با توجه به روایت‌های یادشده به تفسیر و تأویل آنها می‌پردازد. به باور وی روحی که مقدم بر بدن است، غیر از نفس است و آن سبب وجود اوست.

۱. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامًا، فَجَعَلَ أَعْلَاهَا وَأَشْرَقَهَا أَرْوَاحَ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ وَقَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَالْأَيْمَةَ بَعْدَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَعَرَضَهَا عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَعَشِيَّتْهَا نُورُهُمْ».

۲. «خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أَنْبَاءِهِمْ بِاللَّيْلِ عَامًا وَعَرَضَهُمْ عَلَيْهِ وَعَرَفَهُمْ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَعَرَفَهُمْ عَلَيْنَا علیهم السلام».

۳. «وللروایات فی هذا الباب من طریق أصحابنا للشخص كثرة حتى أن كینونة الأرواح قبل الأجساد كانت من ضروریات مذهب الإمامیة رضوان الله علیهم» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳).





ملاصدرا در تعلیقه اش بر حکمة الاشراق می گوید:

انّ النفس كما فهمه الجامعون بين النظر والبرهان والكشف والوجدان - ذات مقامات و درجات متفاوتة مع كونها بسيطة الذات والهوية وانها موجودة قبل البدن بحسب كمال سببیتها وكان للسبب معها وجهة تصريفها في البدن كانت موقوفة على استعداد خاص وشروط مخصوصه. ومعلوم ان النفس حادثة وباقية ابدأ بعد الموت وليس ذلك الا لانّ سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية حصل علمك بكونها موجودة قبل البدن ووجود سببها معلوم عند اهل النظر الا انّ كمال السببية موهوم غير مقطوع به عندهم. والذي يتوقف على البدن ويكون استعداد البدن شرطاً لوجوده هو بعض نشأتها الطبيعية ولو كان البدن وعوارضه شرطاً لحقيقة النفس وهويتها لكان يلزم ان يعدم بعدم اكة التصرف ونسب مزاج البدن. فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث كسائر الطبايع الجسمانية، روحانية البقاء كساير العقول المفارقة. ولما كان الأمر كذلك حكم بقبليّة الأرواح على الاجساد بمقدار ألفى عام وفي رواية بمقدار اربع آلاف سنة. والكلام في تقدير القبليّة بهذا المقدار المذكور ممّا لا يمكن الوقوف عليه على التحقيق الا بنور النبوة (شيرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۱؛ به نقل از: خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۳-۴).

ملاصدرا در این عبارت می کوشد روایت های خلق نفس را به آنچه نزد علت است برگرداند؛ یعنی همه معلول ها به صورت پیشینی نزد علت و سبب خویش حاضرند و به واسطه آنکه نفس امر اشرف است و به صورت پیشینی نزد علت وجود دارد و شاید آنچه به روح الهی مرسوم است که دمیده می شود، همین امانت الهی است که نزد حق تعالی موجود بوده است. بنابراین، نفس به دو اعتبار موجود است: الف) وجودی که در علم خدا دارد و به نظر ملاصدرا روایت ها به آن ناظرند؛ ب) حقیقتی که جامه عینیت به خود پوشیده و در اثر حرکت جوهری از دل بدن بیرون می آید. این وجودی است که حادث و به همراه بدن است، گرچه در بقا نیازی به بدن ندارد.

ارزیابی

در واقع، توجیه ملاصدرا انکار تقدم نفس بر بدن و جسم است. او می کوشد روایت ها را

در راستای اندیشه فلسفی خویش به تأویل برد. اگرچه به نظر می‌رسد در این توجیه و تأویل موفق عمل نکرده است، با این حال برخی از اندیشمندان معاصر دیدگاه‌های وی را در مورد رابطه نفس و بدن معایر نصوص دینی ارزیابی می‌کنند. ملاصدرا گاهی با افتراق «روح» و «نفس»، می‌کوشد راه خروجی از این تعارض و ناسازگاری بگشاید. او می‌گوید مراد از روح مقدم بر جسم در روایت‌ها، انسان عقلی است که به عقل فعال متصل است و آن کامل‌تر، مجردتر و لطیف‌تر از انسان حسی که همین فرد عادی است و ما می‌شناسیم. بنابراین، وی در برخی آثارش همچون رساله حشر و اسرار الآیات و عرشیه می‌کوشد با این روش از تعارض بگریزد و نظریه جسمانیة الحدوث را حفظ کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۵۷).

او می‌گوید مراد از روح در آیه «نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)، همان انسان عقلی است که از ویژگی برتر و اصالت برخوردار است. ملاصدرا این دیدگاه را از فلوطین وام گرفته است؛ چه آنکه فلوطین معتقد بود اصل انسانی «انسان عقلی» است و «انسان جسمانی» نماد آن است (همان).

برخی معتقدند ملاصدرا در آثار متأخر خویش از جمله عرشیه، بیشتر بر جدایی روح و نفس گرایش داشته است و به وجود نفس پیشینی جدا از آنچه به بدن تعلق گرفته اعتقاد داشته است (همان). حقیقت آن است که ملاصدرا به‌رغم تأکید بسیاری که بر نظریه خود داشته است، در مقابل صریح آیات و روایات راه تردید و توجیه را در پیش گرفته و حتی به انتقاد از ابن‌سینا و شاگردانش به سبب انکار چنین امری می‌نویسد: «من از مشائین و تابعین ارسطو از جمله ابن‌سینا و شاگردانش در شگفتم که چگونه به جاودانگی نفس پس از مرگ بدن قائل‌اند، ولی به وجود پیش از آفرینش آن اعتقاد ندارند» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۱۸۴).

ملاصدرا در تفسیر الآیات می‌گوید: همان‌گونه که در جهان بزرگ «امر» و اراده الهی مقدم بر «خلق» و آفرینش جهان است و «خلق» ناشی از «امر» است، نه بالعکس، بنابراین روح نیز مانند نفس برخاسته از جسم و بدن نیست، بلکه علت و مقدم بر آن است (همو، ۱۳۶۰: ۱۰۳).





در ارزیابی نهایی، اثبات اینکه انسان غیر از بدن از دو حیث یا حتی بیشتر برخوردار است - چنانچه ملاصدرا اشاره دارد - امری مشکل است، چنانچه حکیم بزرگی چون ملاصدرا نیز به طرح ادعا و صرف تأویل و توجیه بسنده کرده و از آوردن استدلال فلسفی کوتاهی کرده است. چنین بیانی ادعای بدون دلیل و تأویل بدون شاهد عقلانی است، اگرچه با ظواهر برخی روایت‌ها و آیات قرآنی مطابقت دارد و یا امکان تطبیق پیدا می‌کند. این مطلب، برخلاف آن چیزی است که نویسنده مقاله «روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا» به نفع ملاصدرا نتیجه‌گیری کرده است و تنها برای اینکه خویش را از محمصه برهاند به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد جسته است که «حل مسئله هنگامی آسان می‌شود که هم صدا با برخی از نصوص شرعی و احادیث اسلامی معتقد شویم که در ماورای بدن، دو حقیقت مجرد از ماده وجود دارد که یکی را نفس و دیگری را روح می‌نامیم؛ همان‌گونه که در حدیث از امام پنجم علیه السلام آمده است: «انسان‌ها افزون بر نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی دارای یک نفس ملکوتی نیز می‌باشند». چه بسا ملاصدرا نیز همین عقیده را داشته است و بر همین اساس، نفس انسانی را جسمانیة الحدوث دانسته و هماو را دارای روحی ملکوتی و روحانی (الحدوث) شناخته است». (خامنه‌ای: ۱۳۷۸، ۵۸).

به نظر نگارنده استدلال و شاهد فوق نمی‌تواند خردپسند و تبیین فلسفی تلقی گردد؛ چه آنکه پیش‌تر نیز بیان شده است که خود ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری، تشکیک وجود و دیدگاه جسمانیة الحدوث نفس، معتقد است که در سایه حرکت جوهری و اشتداد وجودی، نفس از دل بدن حادث می‌شود و سپس مراحل نفس نباتی، حیوانی و انسانی (ناطقه) را پیموده و حتی به مرحله فوق عقلانی می‌رسد. چه بسا مراد از آنچه در روایت یادشده به عنوان نفس ملکوتی در طول نفوس دیگر آمده است، همین مرحله فوق عقلانی باشد که خود ملاصدرا آن را در دامن نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء تبیین کرده است. از این‌رو، شاهد فوق نمی‌تواند در راستای توجیه سخنان ملاصدرا به کار آید. افزون بر این، با توجه به اینکه در روایت‌های یادشده تعبیر خلقت به صراحت آمده است، «توجیه وجود نفس عند العلة» به نظر توجیه مناسبی نمی‌آید، زیرا

همه مخلوقات پیش از خلقت در علم الهی و عند العلة حضور دارند و به تعبیر عارفان به صورت اندماجی در علم حق تعالی حاضرند و به ظاهر تعبیر خلقت نشان از حضور در عالم عین و خارج می‌دهد و این با توجیه ملاصدرا سازگار نیست.

دیدگاه ملاصدرا در باب تکامل نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن با ارکان حکمت متعالیه سازگار بوده، بلکه از نتایج و لوازم اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است، ولی در تعارض با برخی نصوص روایی است. دست کم تعارض ظاهری این نظریه با روایت‌ها مشهود است، زیرا میان جسمانیت محض تا مجرد کامل مراتب کمالی است که مطابق این نظریه به مدد حرکت جوهری به دست می‌آید. در واقع، این نظریه نقشه راه کمال انسانی است.

نتیجه‌گیری

۱. انسان موجودی ایستا و ساکن با ماهیتی ثابت نیست، بلکه جوهری سیال و رو به تکامل است که پویایی ذات آن است و حاصل آن طی مراحل نفس نباتی، حیوانی و انسانی و رسیدن به مرحله عقلانیت و حتی فوق عقلانی است.

۲. بدن و نفس دو امر جدا از هم نیستند؛ نفس حاصل تحول بدن و کمال آن است.

۳. ترکیب بدن و نفس یک ترکیب اتحادی است، نه یک ترکیب انضمامی. برخلاف قول ارسطو و ابن سینا این دو مستقل از هم و در عرض هم نیستند، بلکه حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند.

۴. نفس قدیم نبوده و حادث است و حدوثش هم جسمانی است، نه روحانی و مجرد. از همین رو، می‌توان انسان را وجودی رو به کمال و در مسیر کمال دانست.

۵. در روند چنین تکاملی جوهر متحرک و حرکت یکی است، برخلاف حرکت در اعراض که متحرک و حرکت دو امر مستقل و جدا از هم هستند. از این رو، مطابق این دیدگاه وجود عین حرکت است. این دو جدا از هم نیستند و حرکت در ذات و جوهره این سلسله از بدن تا مراتب نفس جریان دارد.

۶. حرکت جوهری به معنای سرزندگی، پویایی و کمال است و این صیورورت،





سعادت را نوید می‌دهد و از همین‌رو، ملاصدرا معتقد است همه‌چیز رو به کمال مطلوب خود است، هرچند در ظاهر شرّ باشد. ملاصدرا در مجلد ششم اسفار الاربعه در مبحث شرور به‌وضوح ثابت می‌کند که در دل هر شرّی حرکت به سوی کمال موج می‌زند.

۷. از آنچه گذشت به‌دست می‌آید که حرکت کمالی نفس حتی پس از تجرد نیز ادامه می‌یابد و تا زمانی که به مرحله تجرد تام و نشئه عقلانی برسد، حرکت برای پیمودن کمال و رسیدن به مطلوب برقرار است.

۸. میان بدن و نفس گونه‌ای از علیت برقرار است. علیت مورد نظر به معنای علت موجد (فاعل) و علت غایی نیست، بلکه علت مادی و صوری است. نفس را صورت بدن گفته‌اند. از این‌رو، بر اساس حرکت جوهری و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ارتباط میان نفس و بدن دوسویه، ولی رو به کمال است. بدن علت مادی نفس و نفس علت صوری بدن است. ملاصدرا نفس را در پیدایش و ظهور نیازمند ماده می‌داند، ولی نفس در بقا و دوام مستقل از ماده است.

۹. از آنجا که نفس حاصل حرکت اشتدادی بدن است، حاصل آن تکامل است نه تجافی. در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لُبس بعد از لُبس است. این‌گونه نیست که مرحله نفس حیوانی موجب ازدست‌رفتن کمالات مرحله نفس نباتی باشد، بلکه کمالات با هم ادغام و متحد می‌شوند و هر مرحله بعدی حاوی کمالات مراحل پیشین است و موجب کاسته‌شدن و از میان رفتن مرحله قبلی نمی‌شود. شیء در جهش به مرحله بعد با دریافت کمال جدید تنها نقص خود را از دست می‌دهد و نقص هم‌یک امر سلبی است و موجب بطلان هویت نمی‌شود، بلکه هستی آن به مرحله بعد منتقل و با کمالات جدید متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، بخش ۲: ۱۲۴).

۱۰. در حرکت جوهری متحرک و حرکت یکی است؛ بر خلاف حرکت در اعراض که متحرک و حرکت در آنها دو امر جدا از هم هستند. در سیر تکاملی و حرکت اشتدادی وجود عین حرکت است و این دو از هم جدا نیستند. از این‌رو، حرکت در ذات بدن و نفس جاری است و این حرکت درونی همواره کمال را نوید می‌دهد.

۱۱. از تحلیل حرکت جوهری و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن

نفس، تدریجی بودن استکمال فهمیده می‌شود. استکمال در طی فرآیند تحول و استمرار آن به وقوع می‌پیوندد؛ چنان‌که می‌بینیم قید «خروج تدریجی» در تعریف حرکت نیز لحاظ شده تا بیانگر وقوع فعلیت و مراتب آن مطابق فرایند حرکت باشد. به بیان دیگر، همان‌طور که وجود جوهری هر آن در حال حرکت، سیلان و اشتداد است، در هر آن کمالی از کمالات نصیب او می‌شود تا این مسیر ادامه یابد و به مجرد تام و عقلانیت محض نایل شود.

۱۲. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بیانگر سعه وجودی انسان است؛ یعنی وجودی که از حسیض خاک تا افلاک کشیده شده، یک سر آن ماده و جسم حیوانی و یک سر آن نفس مجرد و روح الهی است که می‌تواند حتی از مقام عقل فراتر برود و به مقام فوق عقلانی و مجرد تام برسد و این صیوروت صرفاً صیوروت بدن به نفس نیست.

۱۳. سیر از جسمانیة الحدوث به روحانیة البقاء و پیمودن همه مراحل که پیش‌تر گذشت به اقتضائات و اجتناب از موانع بسیاری نیاز دارد؛ یعنی برای رسیدن به مقام انسان کامل و سیر وجودی به سوی مبدأ اعلا و وجود مطلق شرایط و عواملی نیاز است که باید محقق شود، وگرنه این سیر کمالی به سرانجام کامل نمی‌رسد و همین‌طور به اجتناب از موانع و آفت‌های بسیاری نیاز دارد.

۱۴. با عنایت به مطالب پیش‌گفته و با توجه به روایت‌های وارد شده درباره خلق نفس‌ها پیش از بدن‌ها، نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس با مانع و اشکال جدی مواجه است.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳)، رسائل ابن سینا، ج ۲، به اهتمام حلمی ضیاء اولکنی، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۲. _____ (۱۳۸۳)، رساله نفس، تصحیح و مقدمه موسی عمید، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاة، ویرایشگر محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۵. ارسطو (۱۳۸۴)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران: حکمت.
۶. اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: علم.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، شرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.
۸. خامنه‌ای، محمد (۱۳۷۸)، «روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۱۵.
۹. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومة، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه الرسائل التسعه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. _____ (۱۳۴۱)، کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۳. _____ (۱۹۸۱/۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۴. _____ (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: صدرا.

