



## پارادوکس مرتبه مثالی نفس حادث در نفس شناسی صدرالمتألهین

معصومه سادات سالک\*

### چکیده

موجودات مثالی به رغم تجرد، از عوارض ماده (مقدار، اندازه و شکل) خالی نیستند؛ در حالی که این عوارض، به گونه‌ای در تعیین شخصی و در نتیجه تفرد موجودات، نقش دارند و باعث جزئی شدن این صور می‌شوند. با فرض «مرتبه مثالی» برای نفس انسانی، می‌توان سابقه‌ای در این عالم برای انسان تصور کرد. در این تصور به تعداد افراد مادی کثرت عددی خواهیم داشت. بنا بر نظر ملاصدرای نفس انسانی، جسمانیة الحدوث است و سابقه چنین نفسی، به وجود جمعی عقلانی در صقع ربوبی و یا عالم مفارقات عقلی، ارجاع داده می‌شود. با این تفسیر، هم حدوث نفس انسان محفوظ می‌ماند و هم پیامدهای عقلی محال و توالی فاسد قدم نفس، مجال بروز نمی‌یابند. بنابراین سلسله تنزلات به ویژه مراتب قبلی وجودات تنزل یافته در قوس نزول، با مبنای حدوث جسمانی نفس، چندان قابل جمع به نظر نمی‌رسد و پیشینه وجود عقلی نفس - با وجود تأکید فراوان صدرالمتألهین بر وجود مثالی موجودات - تبیین چگونگی حدوث آن را از مرتبه عقلی به عالم ماده، دشوار می‌سازد. شاید بتوان این ناسازگاری را با فرض سابقه ماده بدن، به عنوان متحد صورت انسانی، حل کرد؛ اما ماده در فلسفه صدرایی نقش کم‌اهمیتی دارد، و علاوه بر آن ابداعی است و نمی‌تواند در این مرتبه نقشی داشته باشد. بر اساس مبانی صدرایی، فرض پیوند مستقیم میان ماده متحد با صورت (در عالم ماده) با ماده مثالی، فرضی نادرست است. در پاره‌ای از آثار عباراتی می‌توان یافت که اعتقاد به مرتبه مثالی نفس انسانی را در سلسله نزولی نشان می‌دهد و وجه قدم نفس را تقویت می‌کند و بر ابهامات نظریه «جسمانیة الحدوث» می‌افزاید.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، عالم مثال، قوس نزول، قدم نفس، ملاصدرای.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع) ا.

## مقدمه

«عالم مثال» و موجودات مثالی با ویژگی‌هایی خاص خود، از جمله موضوعات فلسفی است که در فلسفه صدرایی طرح شده است و در حل پاره‌ای از مسائل فلسفی (از جمله معاد جسمانی) نقشی کلیدی ایفا می‌کند. موجودات در مرتبه مثالی و جدا از ویژگی‌های کلی مربوط به عالم مثال، حسب قرار داشتن در قوس نزول یا صعود، ویژگی‌های متفاوتی دارند. اگر مرتبه صعودی عالم مثال در بحث معاد جسمانی مطرح می‌شود؛ مرتبه نزولی این عالم، در مباحث نفس رخ می‌نمایاند و جسمانیة الحدوث بودن نفس را با کینونت عقلی آن تا سیر نزولی به عالم ماده، دچار تعارض می‌کند. همه موجودات در نظام هماهنگ و یکپارچه صدور و فیضان، بر اساس ظرفیت وجودی خویش، در مراتب مختلفی به ظهور می‌رسند. در نگاه اول، جای خالی مرتبه مثالی نفس در قوس نزول با وجود سابقه کینونت عقلی آن، مسائلی را در نظام سراسر در حرکت صدرایی پیش می‌کشد که پاره‌ای از آن‌ها عبارتند از:

۱. اگر نفس جسمانی الحدوث است، وجود قبلی آن در مراتب عقلی و... چگونه توجیه می‌شود؟ ۲. اگر در پیشینه نفس، وجودی عقلی متصور است، ناگهان چگونه از مرتبه عقلی در عالم ماده، حادث می‌شود؟ ۳. سیر مثالی نفس که به گونه‌ای برای همه موجودات مطرح است، در نفس انسانی چگونه ترسیم می‌شود؟ و ۴. اساساً آیا عالم مثال با حدوث جسمانی نفس انسانی، سر سازگاری دارد؟

برای یافتن پاسخ، باید تصویر روشنی از عالم مثال داشته باشیم و پس از تبیین چیستی نفس از نظر ملاصدرا<sup>علیه السلام</sup> و نیز بحث حدوث و قدم نفس، به بررسی پاسخ‌های احتمالی بپردازیم.

## اتصال مثال در انفصال خیال

«عالم مثال» عالمی است روحانی که در میان فلاسفه و عرفا قائلانی دارد. این عالم، در سلسله طولی عوالم و مابین «عالم عقل» و «عالم ماده» قرار دارد و واسطه‌ای میان «عالم جبروت» و «عالم ملک و شهادت» شمرده می‌شود. موجودات عالم مثال

به رغم داشتن مقدار، اندازه، شکل و رنگ، مجرد از ماده‌اند. بنابراین پاره‌ای از ویژگی‌های موجودات مادی را دارند و شبیه جواهر جسمانی‌اند؛ اما به دلیل تجرد از ماده و نداشتن کون و فساد، شبیه جوهر مجرد عقلی هستند (قیصری، ص ۱۳۸).

این یادآوری لازم است که در اصطلاح فلاسفه و عرفا، سه عالم با نام مشترک «عالم مثال» وجود دارد: «عالم مثال معلقه» یا «خیال منفصل»؛ «عالم مثال مطلقه» یا «مثل افلاطونی»؛ و «خیال متصل». هر یک از این عوالم، جایگاه و نقش خاصی نزد قائلان آن‌ها دارد.

«عالم مثال معلقه» یا «خیال منفصل»، از لحاظ هستی‌شناختی، در دو مرحله قوس نزول و صعود مطرح است. بدین معنی که «مثال» در قوس نزول، عالمی میان مجردات و عالم ماده است و از تنزلات وجود به شمار می‌آید. اما «مثال» در قوس صعود، همان برزخی است که نفوس بشری پس از مرگ و ترک زندگی دنیوی، در آن خواهند بود. وجود مثالی به لحاظ جایگاهش از ترقیات وجود است و یک مرتبه و مرحله محسوب می‌شود. وجودی که از عقل شروع شده، پس از پیمودن مراتب عقول به مرتبه مثالی و سپس به عالم طبیعت و ماده می‌رسد. پس از این سیر نزولی، آهنگ بازگشت در قوس صعود را پیش می‌گیرد. البته از آنجا که برزخ در قوس صعود، به صورت‌های اعمال و کردار دنیوی وابسته است، از این حیث با عالم مثال در سلسله نزول - که به اعمال و نتایج افعال انسان مرتبط نیست - تفاوت دارد.

درباره پیشینه اعتقاد به عالم مثال می‌توان گفت که اصل این تفکر و ویژگی‌های آن، از دیرباز در میان فلاسفه مطرح بوده است. نظریه صدور نیز اساساً بر وجود چنین عوالمی، مبتنی است. عرفا نیز با توجه به آرای خاص خود درباره هستی و چگونگی ارتباط موجودات با مبدأ الهی، به این عالم قائلند. به عقیده آنان معانی وقتی از حضرت الهی فیضان می‌کند، در سلسله مراتب طولی، در مرحله عالم مثال، یک صورت جسمانی و حسی مانند صورت خیالی ما می‌پذیرند و آن‌گاه به عالم ملک و شهادت، فرود می‌آیند. از این رو قیصری در شرح مقدمه خود بر فصوص الحکم

می‌گوید: «جمیع معانی و حقایق موجود در عالم، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، دارای صورت مثالی است که با کمالات آن مطابقت دارد؛ چون مثال، محل ظهور حقایق است و هر حقیقتی از اسم ظاهر بهره دارد؛ ارواح عقول به اعتبار تجلی و ظهور، در مراتب مثال یک نحوه وجود و ظهور در این عالم دارند» (قیصری، ص ۲۹). با این حال حکمای مشاء از جمله بوعلی سینا منکر وجود چنین عالمی هستند. از دیدگاه ایشان، موجودات یا مادی‌اند و یا مجرد؛ و شق سومی در این میان مطرح نیست. ابن‌سینا در آثار خود، با انتقاد از عقیده موجود مثالی، به اقامه برهان در رد آن می‌پردازد (ابن‌سینا، ص ۳۹-۴۰).

شیخ اشراق نیز درباره عالم مثال و وجود موجودات مثالی و ویژگی‌های آنها، این تفکر را می‌پذیرد. از نظر سهرودی «مثل معلقه» قائم به ذاتند و در محل یا مکان مخصوصی، منطبع نیستند. از دیدگاه وی موجودات عالم مادی را می‌توان مظاهری برای عالم مثال به شمار آورد. از این منظر، حقایق عالم مثال از طریق مظاهر متناسب با خود، در این جهان ظهور می‌یابند. وی عالم مثال را مستقل از نفس می‌داند و به خیال منفصل باور دارد (ر.ک: سهرودی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲، ۲۳۰ - ۲۳۱).

ملاصدرا عوالم سه‌گانه عقل، مثال و طبیعت را مطرح می‌کند و در نتیجه، از جمله معتقدان به «عالم مثال» و «خیال منفصل» به شمار می‌آید. از نظر صدرالمتألهین عالم مثال به صرف امکان ذاتی، می‌تواند از علت خود صادر گردد. وی برای اثبات این عالم، از قاعده امکان اشرف نیز بهره برده، وجود فرد مادی را دلیلی بر وجود عقلی و مثالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲ و ۲۰۵). ملاصدرا در آثار خود، مکرراً از وجود عوالم سه‌گانه یاد می‌کند؛ اما درباره ویژگی‌های جزئی‌تر عالم مثال، به ویژه در قوس نزول، توضیحات زیادی نمی‌دهد و بسیاری از ابهام‌ها به قوت خود باقی می‌ماند. در حالی که وجود عالم مثال در قوس صعود، با معاد جسمانی ملاصدرا گره خورده است و عالم مثال در این مرحله، با اعمال و کردار دنیوی مرتبط است و از دنیای آدمی

تأثیر می‌پذیرد. گرچه دربارهٔ صور موجود در این عالم و چگونگی ارتباط نفوس انسانی با آن‌ها پس از مرگ، نمی‌توان به پاسخ کاملاً روشنی دست یافت.

ملاصدرا در «مثال متصل» نیز به تجرد قوهٔ خیال معتقد است و از نظر وی، نفس هنگام جدا شدن از بدن، «قوهٔ وهمیه» را با خود دارد؛ قوه‌ای که معانی جزئی و صور جسمانی را درک می‌کند. زیرا نفس - که به سبب وجود استعداد بدن حادث می‌گردد - در قوس صعود، انواع کمالاتی را واجد می‌شود که استکمالات صور برزخی، از جمله آن‌ها است. وی در باب «قوهٔ خیال» و چگونگی تحقق صور برزخی، معتقد است: نفس در سیر تکامل خود، به قوهٔ باطنی مثالی دست می‌یابد که این قوه، نه به عالم تجرد عقلانی تعلق دارد و نه در عالم طبیعت و ماده داخل است، بلکه از «تجرد مثالی» برخوردار است یعنی قوهٔ خیال، قوه‌ای است جوهری، نه عرضی؛ و باطنی است، نه ظاهری. برای این قوه، عالمی است غیر از عالم عقل و عالم حس و طبیعت که پس از مفارقت نفس از بدن باقی خواهد ماند (همان، ص ۳۱۳ و ۳۱۴).

ملاصدرا محل تصرف قوهٔ خیال را مجموع بدن (نه جزئی از آن) می‌داند و تأکید می‌کند که همهٔ اجزای آن، در تصرف نیروی خیال است. وی بر همین اساس، لذت و رنج انسان را پس از مرگ و احوال انسان را در برزخ و قبر، توجیه می‌نماید (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۱۴؛ و همو، ۱۳۸۲، ص ۳۸۷ و ۳۸۸). در حالی که به اعتقاد مشائیان، ادراک نفس به کلیات و معقولات منحصر است؛ البته ادراک جزئیات، تنها از راه قوای جسمانی، امکان‌پذیر است. به همین دلیل، ایشان معتقدند که نفس پس از مرگ غیر از ادراکات عقلی، هیچ ادراک دیگری ندارد؛ و چه بسا سعادت و شقاوت انسان نیز به میزان و کیفیت ادراک معقولات آن‌ها وابسته باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷ و ۲۶۸). اما دیدگاه صدرایی و اعتقاد وی به تجرد برزخی و مرتبهٔ مثالی نفس، عذاب و ثواب انسان را در عالم برزخ، می‌توان توجیه کرد. (البته آثار و تبعات این عقیده در معاد جسمانی مورد نظر صدرا نیز به کار می‌آید). به این صورت که چون قلمرو تصرف این قوه تمام بدن

است، در عالم برزخ، مدرکات تمام اعضا به صورت ثواب یا عقاب درک می‌شوند؛ و این قوه با روح بخاری ساری در بخشی خاصی از مغز، تصرفات خود را در تمام اعضای بدن انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۰، ص ۲۱۴).

### چیستی نفس با توجه به نظریه حدوث جسمانی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین رحمته الله علیه

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی، حادث است. جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس، بدین معنا است که نفس از لحاظ نشئه عقلانی، قدیم و دارای کینونت قبلی است؛ اما در عالم طبیعت و در آغاز امر تکون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و صورتی است برای ماده بدن. اما همین نفس با خصوصیت یادشده پس از استکمال و طی مراتب کمال، کم کم مجرد می‌شود و می‌تواند به مراتب عقلی راه یابد.

فرض تجرد نفس از ماده و قدیم بودن آن، مستلزم جدایی و افتراق آن از ماده است؛ در حالی که واقعیت، خلاف این امر را نشان می‌دهد. همچنین ملاصدرا با رد تناسخ، این فرض را رد می‌کند که نفس در همه حال مجرد از ماده است و عوارض و لواحق فعلی نفس پیش از انتقال بدین بدن، در بدن دیگری موجود بوده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴ - ۲۶۵؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۷۹، ج ۸، ص ۲۶۰).

وی در شواهد الربوبیه درباره چگونگی حدوث نفس انسانی و رابطه آن با بدن و تکامل آن، از تمثیلی استفاده می‌کند که می‌تواند ما را در درک بهتر حقیقت نفس یاری کند. در آنجا نفس را همچون پرنده‌ای آسمانی می‌داند که بال‌ها و پرهای متعددی برای پرواز و اوج گرفتن دارد. سپس عقل نظری و عقل عملی را دو بال این پرنده معرفی می‌کند و سایر قوا را دیگر فروع آن می‌داند. اما نکته قابل توجه این تمثیل، این است که صدررا بدن را همچون تخمی می‌داند که از درون آن، این پرنده به وجود می‌آید و سپس مراحل رشد را می‌پیماید. تمثیل یادشده، این نظریه را به خوبی نشان می‌دهد که نفس جسمانی از درون بدن و از همان مواد موجود در آن حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۲۹).

### حدوث یا قدم نفس و تبعات فلسفی آن

در پیشینه بحث حدوث یا قدم نفس، می‌توان افلاطون را طرفدار سرسخت قدیم بودن نفس (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲۹ - ۱۷۳۰) و ارسطو را مدافع حدوث نفس دانست. ملاصدرا در آثار مختلف، به تناسب بحث حدوث و قدم عالم و نفوس، به مبانی این دو فیلسوف اشاره کرده، به نقد و بررسی دیدگاه‌های ایشان می‌پردازد. مثلاً ملاصدرا در «اسفار» در بررسی ادله طرفداران قدم نفس و نقد آن، قول منسوب به افلاطون را از زبان قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراف طرح کرده و سپس در صدد پاسخ‌گویی به آن بر می‌آید. بر اساس این نظریه، نفس موجودی است که برای تحقق به علت نیاز دارد. اما درباره علت تامه نفس، دو احتمال وجود دارد: اول این که علت تامه، پیش از حدوث بدن موجود است و وجود بدن مستعد این نفس، نقشی در علت تامه ندارد؛ در نتیجه، نفس پیش از بدن، موجود است. دیگر این که بدن مستعد نفس، در علت تامه پیدایش نفس، نقشی داشته باشد و وجود نفس به گونه‌ای متوقف بر وجود بدن و حادث باشد. با پذیرش این احتمال، باید پذیرفت که نفس با نابودی بدن و جزئی از علت خویش، معدوم شود. اما واقع امر این گونه نیست. پس ناچار باید به شق اول فرض، تن در داده، قدیم بودن نفس را بپذیریم (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۵۰؛ و ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۳۷۴). ملاصدرا در نقد این استدلال، تأکید می‌کند که در این قاعده اگر علت تامه یک شیء، موجودی مجرد باشد، آن شیء نیز قدیم خواهد بود. به همین دلیل، تمام عقول مفارق به علت مجرد بودن علت تامشان قدیمند. اما نکته قابل توجه این که قاعده یادشده تنها در معلولی جاری است که «بسیط الحقیقه» بوده، هیچ گونه تعلقی به ماده نداشته باشد. بنابراین جای این قاعده، بُعد عقلانی نفس است؛ و درباره بعد طبیعی آن، نمی‌توان از این قاعده سود برد. البته صدرای یادآور می‌شود وجود نفس در عالم عقول، وجودی بسیط است و در علم ذاتی پروردگار از ازل تحقق دارد، و در نتیجه، این نحوه از وجود نفس، نه در حدوث بر بدن توقف دارد و نه با نابودی بدن،

نابود می‌شود. اما در وجود جسمانی و طبیعی نفس نمی‌توان چنین نظری داشت. ملاصدرا تأکید می‌کند که: «نفس بما هی نفس و به عنوان جوهر متصرف در بدن، در عالم طبیعت، حادث به حدوث بدن است» (همان، ص ۳۷۵).

اصولاً وی به دلیل ملزومات و پیامدهای عقلی پذیرش قدم نفس - که به عقیده وی عقلاً محال است - انتساب آن را به افلاطون بسیار بعید می‌داند. به زعم ملاصدرا ممکن نیست توالی فاسد در پذیرش قدم نفس از دید حکیم بزرگی چون افلاطون دور بماند. به همین دلیل، وی تفسیر دیگری از نظریه افلاطون در این باره بیان می‌کند (همان، ص ۳۷۴). همچنین ملاصدرا در پاره‌ای از آثارش رأی مختار ارسطو و مشائیان را درباره حدوث نفس بیان کرده است، اما در تفسیر خود گویا نوعی وجهه جمعی به آنها (نفس و بدن) داده است و مسأله ناسازگاری و تضاد میان آن دو را برطرف می‌کند.

### برخی پیامدهای عقلی پذیرش قدم نفس

ملاصدرا در آثار مختلف همچون *اسفار*، *مبدأ و معاد* و *شواهد* پس از طرح مسأله حدوث نفس، ادله موافقان هر یک از دو نظریه حدوث یا قدم نفس را بیان کرده، به نقد و بررسی آنها می‌پردازد. تفصیل این مطالب، از حوصله این مقال خارج است و ما به بیان پاره‌ای از توالی فاسد پذیرش قدم نفس از دیدگاه ملاصدرا بسنده می‌کنیم. قدیم بودن نفس یعنی نفس همیشه بدون تغییر بوده و کمالات خود را همواره داشته است. بنابراین دیگر نیازی نیست که در طول زمان و به تدریج، نواقص و کاستی‌های خود را برطرف ساخته، کمالات جدید به دست آورد. در نتیجه، لازم است نفس ذاتاً و از ابتدا جوهری کامل باشد. در حالی که در مباحث نفس، آلات و ابزار و قوای متعددی برای نفس تعریف و اثبات می‌گردد که نفس با آنها به کمال دست می‌یابد و با این حساب، نمی‌توان آن را قدیم دانست (همان، ۳۳۰؛ و همو، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹).

همچنین از دیگر لوازمی که ملاصدرا در برخی آثار خود برای قدم نفس بیان می‌کند این است که با پذیرش این نظریه، در حقیقت، به منحصر به فرد بودن نوع نفس قائل شده‌ایم. زیرا کثرت فردی در موجودات مادی مطرح است؛ و در عالم



مجردات، تکثر فردی و وحدت نوعی وجود ندارد. با پذیرش قدم نفس، گویا پذیرفته‌ایم هر یک از نفوس، نوع مجزایی باشند؛ اما واقع امر بیانگر تعدد افراد نوع واحد در این عالم است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۳۱ و ج ۲، ص ۱۹۶ - ۱۹۷؛ و ۱۳۸۰، ص ۴۱۹). محذور عقلی دیگری که ملاصدرا بیان می‌کند، این است که اگر نفس پیش از تعلق به بدن وجود داشته باشد، لازم می‌آید قوای آن برای مدتی تعطیل بماند. این مسأله مغایر با حکمت الاهی و نوعی عمل لغو است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۳۲؛ و ۱۳۸۰، ص ۴۲۱).

#### دیدگاه ملاصدرا در حدوث نفس ناطقه

از نظر ملاصدرا نفس در ابتدای حدوث خود در عالم طبیعت، به صورت جوهری مادی، حرکت تکاملی را آغاز می‌کند؛ و با حفظ وحدت جوهری و وجودی خود، به عالم مجردات راه می‌یابد. بنابراین شیء متحرک به همان‌جا می‌رسد که از آن‌جا آغازیده است و حرکت در مسیر قوس صعودی، او را به منزلی می‌رساند که در قوس نزول از آن‌جا روان گردیده بود. از دید ملاصدرا نفوس کامل انسانی (نفوسی که به کمال مطلوب می‌رسند) سه مرحله وجودی را طی می‌کنند: نخست در عالم مفارقات، دارای یک وجود جمعی عقلانی هستند؛ این مرحله، قبل از طبیعت است. در مرحله دوم، نفوس انسانی وارد عالم طبیعت می‌شوند و حدوث جسمانی مورد نظر ملاصدرا نیز در این مرحله رخ می‌دهد. در این مرحله، نفس در مرز ماده و مجرد قرار دارد. در مرحله بعد، نفس مراتب مجرد را می‌پیماید؛ تا جایی که می‌تواند در اثر تکامل، به مرحله مجرد عقلانی برسد و بار دیگر از عالم طبیعت خارج شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۳۲؛ و ۱۳۷۸، ص ۵۸).

ملاصدرا با چنین تبیینی از مراحل مختلف وجودی نفوس، نه تنها در پی توجیه مبنای افلاطون است بلکه آن دسته از روایاتی را نیز که ظاهراً بر قدم نفس دلالت می‌کنند، به گونه‌ای توجیه می‌کند که با مبنای حدوث جسمانی نفوس مغایر نباشد. از جمله این روایات، دو حدیث از نبی اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «كنت نبياً و آدم بین

الماء و الطین» (طبرسی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۴۶؛ و مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۱۵۵)، [در حالی که آدم علیه السلام بین آب و گل بود، من پیامبر بودم] و در جای دیگر: «الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۴۲۶)، [ارواح لشکریان گرد آمده‌اند: پس آنان که یکدیگر را می‌شناسند با هم انس و الفت دارند؛ و آن‌ها که با یکدیگر ناآشنایند، با هم مخالفت می‌ورزند]. در پاره‌ای از آیات و روایات نیز به «عالم ذر» پرداخته شده است. به عقیده ملاصدرا هیچ‌یک از این آیات و روایات بر تقدّم نفس بر بدن دلالت نمی‌کنند. به اعتقاد وی، منظور از این روایات این نیست که نفوس انسانی به همان شکلی که در این عالم وجود دارند (با همین کثرت فردی و تعیین خاص و به طور مستقل)، پیش از حدوث بدن، وجود داشته‌اند؛ بلکه این نفوس، پیش از تعلق به بدن، دارای وجودی جمعی در عالم مجردات بوده‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۳۱؛ ج ۲، ص ۴۳؛ ج ۳، ص ۳۸۸؛ و ج ۹، ص ۱۹۵).

بنابراین ملاصدرا برای نفس آدمی، کینونتی سابق بر بدن مادی قائل است که کاملاً با نظریه تناسخ مغایر بوده، اشکال تعطیل بودن پیش از تعلق به بدن، به آن وارد نیست. وی با استناد به این آیه کریمه که ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (اعراف / ۱۷۲ - ۱۷۳) و همچنین سخن امام باقر علیه السلام که «ان الله تعالی اخذ میثاق شیعتنا بالولاية لنا... و خلقهم من الطينة التي خلق منها آدم و خلق الله ارواح شیعتنا قبل ابدانهم...» (صفا، ص ۱۰۹)، بر این امر تأکید می‌ورزد. وی همچنین در کتاب عرشیه و مشاعر به استناد احادیثی که شیخ صدوق در کتاب التوحید آورده، این روایات را شاهد مدعای خود می‌گیرد و این احادیث را گویای کینونت قبلی ارواح بر عالم اجسام می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۰، ص ۳۸ - ۳۹).

ملاصدرا همچنین در الحکمة العرشیه، پس از تبیین کینونت قبلی نفس آدمی پیش از عالم اجسام، نفس آدمی را برزخ میان انسان عقلی و انسان طبیعی (روح و جسم) معرفی می‌کند و با نقل کلام ارسطو در کتاب معرفة الترویبه این کلام را تأیید می‌کند که در انسان جسمانی، انسان نفسانی و عقلانی نیز هست. آن‌گاه تأکید می‌کند که این

انسان جسمانی، عین انسان نفسانی و عقلی نیست، بلکه انسان جسمانی به آن‌ها پیوسته است و صنم آن‌ها می‌باشد (همان، ص ۳۹). ملاصدرا این عقیده را همان مذهب سقراط و افلاطون می‌داند و ابن‌سینا را نکوهش می‌کند که در استناد این قول به ارسطو، مردّد است. اما ملاصدرا برای استناد این رأی به ارسطو، از اتولوجیا استفاده کرده است و این اثر بر خلاف نظر گذشتگان، از ارسطو نیست، از افلوپین است؛ و در نهایت، آن را می‌توان به وی منتسب کرد، نه ارسطو.

بنابراین ملاصدرا در مباحث حدوث و قدم نفس، میان دو نشئه عقلی و طبیعی نفس از حیث قدم و حدوث، تفاوت قائل است.

#### تقریر ابهام و بررسی برخی پاسخ‌ها

تا این جا به مفاهیم و اهم مطالب مربوط به عالم مثال، مرتبه مثالی موجودات، حدوث جسمانی نفس و بحث حدوث یا قدم نفس پرداختیم. ملاصدرا در مباحث نفس‌شناسی *اسفار* در طرح اقوال مختلف درباره حدوث و قدم، و بیان رأی خود، کوشید به گونه‌ای آرای ارسطو و افلاطون را جمع کند. شاید اگر وی به چنین کاری نمی‌پرداخت، ابهامات در وجود قبلی نفس، کمتر رخ می‌نمود. وی وجود عقلی نفس در مراتب عالی وجود را همان وجهه قدم نفس تلقی می‌کند؛ ناگهان این صورت عقلی، بدون طی سلسله مراتب - که ملاصدرا همواره از نزول تدریجی آن دم می‌زند - سر از عالم ماده در می‌آورد. با این تقریر، شکافی عمیق میان انسان عقلی و انسان مادی ملاصدرا ایجاد می‌شود که به سختی می‌توان آن را با توسل به *اسفار* و شواهد و دیگر آثار وی پر کرد.

با این حال، نکته مهم در بحث حدوث جسمانی ملاصدرا، اصالت صورت نزد وی است. وی همواره تأکید می‌کند که شیئیت شیء به «صورت» و «فصل اخیر» اوست که حقیقت ذات شیء را در بر دارد. سایر فصول عالی و متوسط و ماده و ... به

منزله لوازم فصل اخیرند. همچنین احتیاج به ماده، به دلیل قصور وجود است که مانع از تفرد فصل، بدون نیاز به ماده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۲).

وی با تکیه بر همین اصل، حدوث جسمانی را با اصالت «صورت» توجیه می‌کند و همین «صورت» است که پس از طی مراحل کمال، به نفس انسانی می‌انجامد. صورت، با تکامل و بر مبنای حرکت جوهری، به مرحله نفس انسانی می‌رسد؛ در حالی که نفس دارای مراتب مختلفی است که برخی مراتب آن به لحاظ رتبه وجودی، مجرد است و برخی مراتب نازل آن هنوز به بدن تعلق دارد.

همه این سلسله مراتب، همان نفس واحد انسانی است و حتی از مرتبه طبیعت (با همه تعلقش به ماده) تا مراتب تجرد نفس و مراتب بین این دو، در حقیقت منتسب به نفس بلکه خود نفس است. این، بحث دقیقی است که شاید پرداختن به آن باعث خروج از موضوع اصلی شود. نکته قابل توجه در نفس‌شناسی ملاصدرا، عباراتی از *شواهد الربوبیه* است که بر نقش ماده به منزله مخصص صورت، بسیار تأکید می‌کند. ملاصدرا در این اثر گرانسنگ پس از طرح بحث حدوث نفوس انسانی، وجه متمیز و مخصص صورت‌های افزوده از جانب «واهب الصور» را استعداد ماده می‌داند؛ بنابراین از نظر ملاصدرا نفوس و صورتی که مبدأ فصول متعلق به اجسام هستند، همان انحای موجوداتی است که یا موادند و یا به منزله مواد. برای این صورت و نفوس، معداتی پیش از آنها در ماده وجود دارد که در حدوث جسمانی نفس همان معدات، سبب تخصیص صورت خاص به ماده می‌شود. این تخصص، خود متوقف بر تخصیص قبلی است و الی آخر (همان).

بنابراین صدرالمتألهین برای توجیه وجهه قدم نفس، به وجود عقلی صورت در مراتب عقلی وجود و سپس افزوده آن از جانب واهب الصور متمسک می‌شود؛ اما با نقشی که در بحث تخصیص صورت، به ماده می‌دهد، سابقه نفس را از آسمان به زمین می‌کشد. البته این برداشت عجولانه از نفس‌شناسی ملاصدرا با اشکالات و پاسخ‌های

فراوان، قابل خدشه است؛ نکاتی همچون «سهم ماده در مرکب»، «این که شیئیت ماده، به صورت اوست» و «صورت به نحو تعاقبی تا حد تسلسل ذهن و یا شاید تا آفرینش آدم می تواند به عقب بازگردد» و در نهایت این که «صورت را در ابتدای این سلسله، می توان باز هم از زمین کند و به آسمان برد»<sup>۱</sup>.

اما با همه این توجیحات، به راستی اگر ممیز و مخصّص صوری که واهب الصور افاضه می کند - و البته نسبت او به همه علی السویه است مگر به حسب استعداد آنها - ماده باشد، آیا باز هم می توان به سادگی، قدم نفوس را مستقیماً به قدم هر صورت عقلی افاضه شده در هر فیضان، پیوند زد و مسأله را حل کرد؟! ظاهراً این گونه توجیه حدوث جسمانی ملاصدرا، به چیزی جز ساده جلوه دادن بحث نفس او نیست. از طرف دیگر، به هر حال ماده به قوه محض منتهی می شود و قوه محض نیز جز با اتکا به یک فعلیت نمی تواند رنگ وجود بیابد و سرانجام به ماده ای ابداعی، منتهی شود (همان، ص ۱۱۷). اما نکته قابل توجه این جا است که ماده ای که قوه بسیاری از فعلیت ها است، آیا تنها سابقه نفس در مراتب قبلی وجود است؛ آن هم به نحو اشتراکی با سایر موجودات مادی که قرار است ماده نفس از طریق آنها مسیر رسیدن به صورت انسانی در مراتب وجودی را طی کند؟! خود این قوه شبیه به معدوم که فعلیتش با صورت نفس انسانی است، چه سهمی در مرکب دارد تا سوابقش در مراتب قبلی وجود، سابقه مرکب به شمار آید؟ سابقه ای که نهایت برد آن همین عالم ماده است و ابداعی بودن آن، راه را به وجود مثالی اش - به معنای ارجاع مستقیم سابقه مثالی به ماده - می بندد. همه این ابهام ها در حالی مطرح است که در برخی آثار ملاصدرا عباراتی می یابیم که گویای مرتبه مثالی نفس بما هو نفس و انسان بما هو انسان است،

۱. این تعابیر با مسامحه است. منظور از زمین و آسمان، همان عالم ماده و عوالم پیش از آن در سلسله تنزلات است.

و نه ماده‌ او؛ که قاعده امکان اشرف و یا وجود عقلی رب النوع انسان در نظریه مثل افلاطونی و تنزلات بعدی او در مراتب وجودی به عنوان علت و اصل حقیقت انسانی، نشان‌دهنده برخی از آن‌ها است (همان، ص ۲۰۲).

### پارادوکس سابقه نفس در مرتبه مثال

از نظر ملاصدرا وجود انسان، یکی از اجزای عالم هستی است و خالی از مرتبه مثالی و سابقه تقرر در عالم خیال منفصل نیست (همان، ص ۱۸۳). با این حال، به محض تصور سابقه مثالی و لحاظ ویژگی‌های آن (داشتن اندازه و رنگ و...) پایه حدوث، متزلزل می‌شود. در حالی که تنها توجیه این سبق نیز - که شاید می‌شد آن را با بحث استعداد قبلی مطرح در موجودات مادی، توجیه کرد - خدشه دار می‌شود و این بنا به یک‌باره فرو می‌ریزد.

همان‌گونه که اشاره شد، مبنای حدوث نفس می‌تواند در موجودی مطرح باشد که در نگاه اول مرکب از نفس و بدن است؛ اما حدوث نفس در اندیشه صدرایی صرفاً جسمانی است؛ به این معنا که نفس در ابتدا در قالب صورتی از جانب واهب‌الصور به ماده مخصص صورت، افزوده می‌شود. در این صورت ماده با نقش مخصص خود شاید بتواند سابقه مثالی نفس را به عنوان متحد صورت، به دوش کشد. البته این هم یک وجه توجیه حدوث جسمانی نفس در سازگاری با سابقه مثالی موجودات است. اما اتقان این توجیه، پس از تحلیل بیش‌تر چگونگی حدوث نفس صدرایی و مفاهیم حدوث و قدم نفس در کلام حکما خدشه‌دار می‌شود. به ویژه آن‌که این ماده مخصص، در نهایت به ماده ابداعی ختم می‌شود و آن صورت مثالی نیز قرین ماده‌ای مثالی است. اما آیا می‌توان پیوندی میان این دو ماده برقرار کرد؟ عبارات ملاصدرا چنین الزامی را نمی‌پذیرد و چه بسا بر نفی چنین فرضی دلالت دارد. همه این فرض‌ها به شرطی محل تأمل است که نقش ماده به عنوان متحد صورت در این توجیه، به اهمیت نقش یک مخصص واقعی و جدی باشد. اگر تکلیف سهم ماده در

پیدایش نفوس روشن نشود - به این معنا که نقش ماده در مقابل صورتی که البته اصیل نیز هست رنگ ببازد، ماده‌ای که البته ابداعی نیز هست - اساساً طرح این فرضیه نمی‌تواند به عرضه راه حلی فلسفی در حل سازگاری حدود نفس با نظریه عالم مثال، کمکی کند؛ چه رسد به این که این فرض نیز همان‌گونه که گذشت، مردود است و چیزی باقی نمی‌ماند جز پارادوکس «سابقه نفس حادث»!!

### ملا عبدالرزاق لاهیجی و تشکیک در مرتبه مثالی وجود انسانی

احتمالاً همین ابهام‌های سلسله مراتب وجود انسانی در قوس نزول و لوازم فلسفی اعتقاد به مرتبه مثالی انسان بود که ملا عبدالرزاق لاهیجی را به طرح اشکالاتی در این باره واداشت. به عقیده وی، در صورت پذیرش مرتبه مثالی (و البته عالم مثال)، بدن مثالی یا قدیم است یا حادث؛ اگر قدیم باشد، یا نفس دارد یا ندارد؛ و ملتزم شدن به هر دو شق، به غایت مشکل، بلکه محال است. اگر حادث باشد یا مستعد فیضان نفس هست یا نیست. در صورت اول، تعلق نفس منتقله به آن، محال است؛ چون مشکل تناسخ پیش می‌آید. در صورت دوم نیز تعلق نفس منتقله به او بدون استعداد خواهد بود که باز هم محال است. یا بدن مثالی، قدیم است و تعلق نفس منتقله به او به جهت تدبیر و تصرف نیست بلکه به نحوی است که موضوع خیال باشد. این شق نیز محال است (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۱).

البته لاهیجی در این که اعتقاد به مرتبه مثالی انسان را به دلیل لوازم فلسفی، با لوازم حدود و قدم نفس متعارض می‌داند، بر نکته‌ای ظریف دست گذارده است؛ اما در تبیین اشکال مدعا را در قوس نزول طرح کرده است، اما اشکال را در قوس صعود تبیین می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰)؛ و البته بحث قوس صعود و عالم برزخ، تخصصاً از موضوع بحث ما و مدعای شخص لاهیجی خارج است و تعلق نفس به بدن مثالی

و حیثیت تدبیری یا عدم آن، از مباحثی است که بیش‌تر در قوس صعود و بدن برزخی انسان طرح می‌شود.

همچنین ملا عبدالرزاق در رد عالم مثال، به ادله حکمای مشأ اشاره می‌کند و با توجه به ویژگی‌های موجودات مثالی، به جهت داشتن اندازه و شکل و مقدار، متذکر می‌شود که هر چه قابل قسمت باشد، به ماده محتاج است؛ پس وجود صورت مقداری، بدون ماده، محال است.

در این بحث قصد پرداختن به جنبه‌های مختلف الزامات نظریه مرتبه مثالی وجود انسانی را داریم؛ اما درباره این اشکال لاهیجی - که سعی در ایجاد خدشه در اساس مرتبه مثالی و عالم مثال دارد - باید متذکر شد: تکثر فردی همان‌گونه که از جهت قابلی مطرح است (در مادیات و افراد مادی به لحاظ ماده)، از جهت فاعلی نیز مطرح است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۳). همچنین گاهی این امکان هست که وجود واحد بدون تکثر، پس از تنزلات به مرتبه‌ای برسد که در آن حیثیات متکثر و متعدد وجود داشته باشد و به همین جهات کثیر، منشأ تکثر فردی شود. از این‌رو ملاصدرا تصریح می‌کند که انسان عقلی، واحد و بسیط است و در وجود کمال عقلانی خود به بسط و تفصیل و تفکیک قوای جسمانی نیاز ندارد؛ اما وقتی از مقام عقلانی خود تنزل کند و در عالم کثرت قدم گذارد، قوای نهفته ذات او در مواضع مختلف قرار می‌گیرند... (همان، ص ۲۹۵). وجودات مثالی نیز از این قاعده مستثنا نیستند و به اندازه تجرد خود از وحدت جمعی، مستفیض و به اندازه ویژگی‌های مادی‌شان، از کثرت بهره‌مندند. قوه خیال انسان نیز همین‌گونه است؛ بنابراین منشأ جعل و ایجاد اجسام مثالی در صقع داخلی خود می‌شود و صور مثالی جزئی به جهات فاعلی نفس ناطقه قائم‌ند نه جهات قابلی.

#### وجود مثالی نفس، حلقه مفقود سلسله تنزلات

همه ابهام‌های طرح‌شده و پاسخ‌های متصور آن، در بحث حدود نفس ناطقه در حکمت صدرایی و میزان وفاق آن با مرتبه مثالی موجودات، در حالی مطرح است که



مسأله وجود مثالی نفس، حلقه مفقود سلسله تنزلات است و کماکان در مباحث مربوط به دو مرحله کینونت عقلی نفس و سپس حدوث جسمانی آن، وجود دارد. نکته جالب توجه، یافتن این حلقه گمشده در تفسیر صدرالمتألهین بر قرآن کریم است. وی در این تفسیر در بابی که برای انسان کامل و مقامات او گشوده، چنین اظهار می‌کند: «برای انسان کامل، درجات و مقاماتی در ابتدای مراتب وجودی اش هست؛ همان‌گونه که درجات و مراتب و مقاماتی در نهایت امور وی وجود دارد». ملاصدرا سپس به بیان این مقامات و احوال پرداخته، این مراحل را یک برمی‌شمارد. وی درباره مقام اول انسان کامل می‌گوید: «در بادی امر و ابتدای کون وجودی، در علم الاهی و فیض اقدس، مقدر است که انسان خلیفه حق تعالی در زمین باشد. این مرحله، مقام عین ثابتی است که گفته می‌شود: «أَنَّهُ غَیْرُ مَجْعُولٍ»؛ و آن مقام اخذ میثاق است. انسان در مرحله دوم، در بهشت ارواح و عالم قدس که صور همه اسمای الاهی در آن قرار دارد، مسجود فرشتگان واقع می‌شود. در مقام سوم، روح او در عالم آسمان (پس از عالم اسما) به بدن تعلق می‌گیرد (البته به واسطه امر لطیف حیوانی متوسط بین روح عقلائی و بدن کثیف ظلمانی). انسان با این امر لطیف حیوانی که بر اساس صورت او در عالم اشباح است، در دار حیوان و فردوس ابدان داخل می‌گردد...». ملاصدرا مرحله چهارم را مرتبه هبوط به عالم زمین دانسته، متذکر می‌شود که او در این مرحله، به بدن کثیف ظلمانی تعلق می‌گیرد. این بدن، مرکب از اضرار و منشأ دشمنی‌ها، فساد، حسد و عناد است و به دور از عالم معاد. البته این مرحله، نهایت نزول و دوری از فطرت اصلی اوست. اما پس از این، به فطرت باز می‌گردد و آهنگ برگشت به مبدأ خویش را دارد؛ با این کیفیت که بازگشت و عود، در مسیر عکس سیر نزولی وی است و با رهایی از قیود و دوری جستن از این مرحله وجودی، رد امانات به اهل آن و خروج و هدایت همه قوه‌ها و نیروها به سمت و سوی الاهی میسور می‌شود. البته در این بازگشت نیز مجدداً مقامات و درجاتی

مطرح است که ملاصدرا توضیح بیش‌تر در این‌باره را به مباحث آخرت، موکول می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۰).

### نفس انسان در حکمت صدرایی؛ حادث یا قدیم

به نظر می‌رسد مرتبه مثالی نفس در عبارات پیش‌گفته به صورت واضح و شفاف‌ی تبیین شده است و قضاوت دقیق‌تر در این‌باره با توجه به تقدم و تاخر آثار مکتوب وی میسر خواهد بود. اما همین عبارات نیز جدی بودن ابهامات وارد به مرتبه مثالی نفس را تأیید می‌کند؛ به ویژه آن که موضوع اصلی در این عبارات، همان وجهه صوری نفس است و با تصریح ملاصدرا به مراتب نزولی آن از عقل تا عالم مثال و سپس ماده، پیش‌فرض عدم سابقه نفوس انسانی به شکل طرح‌شده در عوالم قبلی، خدشه‌دار می‌گردد و بحث قدیم بودن نفوس انسانی، وجهی می‌یابد. شاید بتوانیم سابقه عقلی نفوس را به جهت خاصیت عقل در جمع کثرات، منافی قدیم بودن تک تک نفوس ندانیم، اما مرتبه مثالی با ویژگی خاص خود - که همان دارا بودن اندازه و شکل و مقدار است - دیگر نمی‌تواند کثرات نفوس را در خود جای دهد و ناچار برای هر نفسی، وجود مثالی جداگانه می‌طلبد؛ و این، یعنی قدیم بودن نفس انسانی بر مبنای کتاب تفسیر صدرالمتألهین. البته رگه‌هایی از همین تفکر را می‌توان در پاره‌ای از عبارات کتاب شواهد نیز یافت. آن‌جا که در بحث مثل افلاطونی، ذیل روایت «ان هذا النار غسلت ماداً ثم انزلت» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱). آتش عالم ماده را از مراتب نازله آتش عقلی معرفی کرده، تصریح می‌کند: «فكما أن الانسان العقلی فیض بنوره علی هذا الانسان السفلی بوسائط مرتبة فی العوالم العقلية و المثالية کلها اناس متفاوتی المراتب و النشآت، كذلك بین النار العقلية و النار السفلیة نیرانات مرتبة...» (همان، ص ۲۰۲)؛ همان‌طور که انسان علوی عقلانی، به نور و فروغ خویش، فیوض و عنایات خود را بدین انسان سفلی جسمانی می‌رساند، و ایصال فیوض و عنایات او بدین انسان جسمانی، نیز با وساطت یک سلسله انسان‌های دیگر است که در مراتب طولی عالم عقلانی و عالم مثال، با تفاوت درجات و نشآت قرار گرفته‌اند (و هر مرتبه عالی‌تری علت



وجود مرتبه نازلتر است تا برسد به انسان جسمانی که در آخرین مراتب نزول قرار گرفته است).

تأمل بیش تر در این عبارات و به ویژه عبارت «**كلها اناس متفاوتی المراتب و النشآت**»، تفسیری به دست می دهد که با آنچه قبلاً وی درباره قدم نفس مبنی بر ارجاع این قدم به کینونت عقلی و وجود جمعی نفوس در مرتبه عقل بیان کرد، متفاوت است. به هر حال، سابقه مرتبه مثالی انسان در سلسله تنزلات، مطلبی کاملاً متفاوت با وجود عقلی موجودات در صقع ربوبی یا در سلسله عالی عقول - آن هم به وحدت جمعی - است؛ به ویژه آن که به تصریح ملاصدرا همگی آنها در نشآت طولی، انسانند و دیگر نمی توان در آن مراتب، وحدت جمعی انسانها را ترسیم کرد؛ بلکه قاعدتاً کثرات در آن مراتب، به تعداد افراد عالم جسمانی است و وجود فردی هر نفس پیش از عالم ماده، یعنی «قدم نفوس»!

### نتیجه

مروری بر اهم مباحث نفس شناسی ملاصدرا و مطالب بیان شده در دفاع و اثبات جسمانی بودن حدوث نفس، تأکید وی را بر حدوث جسمانی نفس و مبنایی بودن رای مختار وی در نفس شناسی او نشان می دهد. از طرف دیگر ویژگی های موجودات در قوس نزول و صعود و وجود مراتب مثالی و عقلی برای موجودات مادی نیز مسأله ای انکارناپذیر در فلسفه صدرایی تلقی می شود؛ و اعتقاد وی به عالم مثال، امری قطعی محسوب می شود. با توجه به این دو مسأله و لوازم فلسفی هر یک از این دو رای مبنایی، ظاهراً نمی توان آنها را به راحتی جمع کرد و با توجه به این که ملاصدرا مرتبه مادی و عقلی نفس را پذیرفته است، ناچاریم تلویحاً حلقه بین این دو یعنی مرتبه مثالی انسان را بپذیریم. این مطلب البته با برخی عبارات صدرای نیز تأیید می شود. تنها مشکل باقی مانده، ناسازگاری لوازم نظری حدوث

جسمانی نفس با وجود مراتب قبلی غیر عقلی اوست. در خوش‌بینانه‌ترین حالت، دست‌کم باید اعتراف کرد که بحث حدود جسمانی نفس در فلسفه صدرای، با ابهام‌های فراوانی به ویژه در سلسله تنزلات و عالم مثال، روبه‌رو است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## منابع

۱. ابن سینا، شیخ رئیس (بی تا)، **الاهیات شفا**، ترجمه دکتر یثربی، تهران، چاپ اول
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، **دوره کامل آثار افلاطون**، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸)، **متخبانی از آثار حکمای الهی ایران**، ج ۱، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴. سهرودی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، **حکمة الاشراق** (مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد دوم)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین ابن بابویه قمی (۱۴۱۶)، **علل الشرایع**، قم، مؤسسه دارالحججه للثقافة.
۶. الشیرازی، محمد صدرالدین (۱۳۸۲)، **الشواهد الربوبية**، تحقیق و تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، **تفسیر قرآن کریم**، ج ۳، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، **رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)**، تصحیح و تحقیق دکتر سیدحسین موسویان، سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، **المبدأ و المعاد**، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، **الشواهد الربوبية**، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج ۸، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.

۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰)، کتاب العرشية، تصحيح و تعليق فاتن محمد خليل اللبون، بيروت، مؤسسه التاريخ العربی، چاپ اول.
۱۳. صفار، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ (بی تا)، بصائر الدرجات الكبرى، تقديم و تعليق و تصحيح حاج ميزامحسن كوجه باغی، تهران، مؤسسة الاعلمی، الطبعة الثانية.
۱۴. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی (۱۴۰۱)، الاحتجاج، تعليق محمد باقر الموسوی الخراسانی، بيروت، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، چاپ اول.
۱۶. قطب الدین الشیرازی (بی تا)، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
۱۷. قیصری، محمد داود (بی تا)، مقدمه شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۱۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، بحار لانوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.