

## تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدر المتألهین

normohamadi2531@anjomedu.ir

پحیی نورمحمدی / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالرسول عبودیت / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

### چکیده

تکامل نفوس انسان‌ها در برزخ از مسائل مورد تأکید در متون دینی است؛ اما در فلسفه به سبب برخی مبانی، با مشکلاتی روبه‌روست. صدر المتألهین صریحاً آن را نفی می‌کند، اما به نظر می‌رسد که بتوان بر اساس برخی مبانی فلسفی صدر المتألهین و با روشی عقلی، تکامل نفوس در برزخ را تبیین و اثبات فلسفی نمود. بر اساس برخی مبانی همچون: نفی هیولای مشائی، نفی کون و فساد در طبیعت، حرکت جوهری، و تعمیم حرکت جوهری و سیلان به همه واقعیاتی که مشمول دگرگونی و تغییرند، می‌توان نتیجه گرفت که نفس، بلکه تمام واقعیاتی که به دلیل سیلان اشتدادی یا عروض کمالات بر آن واقعیات سیال، دارای تغییر و دگرگونی‌اند، نه برای حدوث و زوال تدریجی‌شان، و نه برای عروض حوادث بر آنها نیازمند حلول در هیولا یا تعلق به آن نیستند. بنابراین نفس در کمال‌پذیری خود نیازی به هیولا ندارد و فقدان ماده و هیولا، سبب نفی تکامل نفس در برزخ نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: تکامل، برزخ، ابن‌سینا، صدر المتألهین.

مسئله تکامل برزخی و امکان استکمال نفوس انسانی در عالم برزخ (عالم میان دنیا و قیامت) از امور مسلم در نقل و متون دینی اسلامی است و آیات و روایات بسیاری را می‌توان یافت که این مسئله را تأیید کرده‌اند. نصوص و روایاتی که به تلقین میت، نماز میت، خواندن نماز وحشت در شب اول دفن میت، به جای آوردن قضای تکالیف واجب فوت شده از میت (مانند نماز و روزه)، پرداخت دیون میت، انجام خیرات و مبرات از دعا و صدقه و نذر و وقف و نماز و زیارات و غیره و هدیه کردن ثواب آنها به روح میت اشاره می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۲؛ ۵۸، ص ۳۲)، همگی بر این نکته دلالت دارند که پس از مفارقت نفس و روح از بدن و ورود به عالم برزخ، هنوز امکان بالا رفتن درجات و رفع برخی کدورات از نفس و روح انسان باقی است و حصول آن منوط به امور مذکور است. همچنین روایاتی که به فرستادن درود و صلوات بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت طاهرینش علیهم السلام سفارش می‌کنند، یا روایات متعددی که از رشد و تربیت فرزندان فوت شده مؤمنان در برزخ تا پیش از قیامت حکایت دارند، دلیلی بر تکامل نفوس در برزخ به‌شمار می‌آیند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۹۳)؛ اما در فلسفه مسئله امکان استکمال نفوس در برزخ با مشکلات و پیچیدگی‌هایی روبه‌روست؛ زیرا با توجه به اینکه اولاً نفوس مجرد انسان‌ها در برزخ از تعلق به بدن‌های مادی مبرا هستند، ثانیاً امکان هرگونه حرکت و استکمال، بر وجود قوه و ماده در شیء متحرک مبتنی است و جایی که ماده و هیولا و قوه نیست، حرکت و استکمال نیز امکان ندارد، لذا امکان حرکت در نفس مجرد جدا شده از بدن مادی دارای هیولا و قوه، با مشکل روبه‌رو می‌شود.

در طول تاریخ فلسفه اسلامی، بسیاری از فیلسوفان در پی حل مسئله تکامل برزخی و رفع چالش پدیدآمده میان فلسفه و نقل بوده‌اند. برخی درصدد توجیه و تبیین عقلانی و فلسفی امکان استکمال و تکامل برزخی برآمده‌اند؛ برخی نیز منکر تکامل برزخی شده‌اند و در پی تأویل و توجیه نصوص دال بر تکامل برزخی بوده‌اند. برخی مشائیان مانند *ابن‌سینا* همسو با *فارابی* ضمن ناتمام دانستن ادله نفی و اثبات امکان تکامل نفس در برزخ، به دنبال توجیه عقلانی آن برآمده‌اند. البته به این نکته نیز اذعان کرده‌اند که نمی‌توان بر اثبات تکامل برزخی برهان عقلی اقامه کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۱؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۵ و ۶۹۶؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۳؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۴ و ۴۸۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۵۶؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۸۶)؛ اما به نظر می‌رسد که مبانی آنها قاصر از اثبات فلسفی امکان تکامل نفس در برزخ است. *صدرالمتألهین* نیز به مسئله تکامل برزخی و امکان استکمال نفوس در عالم برزخ توجه داشته، اما صراحتاً آن را نفی و انکار کرده است. به نظر می‌رسد که اگرچه *ابن‌سینا* به امکان استکمال نفوس در برزخ تمایل نشان داده است، اما مبانی فلسفی او در توجیه و

تبیین تکامل برزخی ناتمام و ناکافی باشند. در مقابل، اگرچه صدرالمتألهین تکامل برزخی را صریحاً انکار می‌کند، اما بر پایه مبانی مورد قبول او می‌توان تکامل برزخی را توجیه و تبیین کرد. لذا پرداختن به پژوهشی که بر پایه مبانی و اصول فلسفی، مسئله امکان تکامل در برزخ را توجیه و تبیین نماید، از این نظر اهمیت و ضرورت دارد که اولاً اختلافی را که در میان دیدگاه فیلسوفان وجود دارد، برطرف سازد؛ ثانیاً چالش و تعارضی را که میان دیدگاه برخی فیلسوفان و نقل وجود دارد، حل کند.

پژوهشگرانی خواسته‌اند تا با تکیه بر مبانی و اصول مورد قبول فیلسوفان و صدرالمتألهین، به نحوی تکامل برزخی را تبیین و مستدل سازند. لذا پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی در این باره نگاشته شده است؛ از جمله حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت (سعیدی، ۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه قرآن، روایات و عقل (نرکاشوند، ۱۳۹۵)، «تکامل نفس از منظر عقل» (زندیه، ۱۳۸۴)، «فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن‌سینا» (معلمی، ۱۳۹۱)، «بررسی فرایند استکمال نفس از دیدگاه صدرالمتألهین» (اسعدی، ۱۳۹۲). با این حال در این پژوهش‌ها به بسیاری از مبانی صدرالمتألهین در مسائلی همچون حقیقت جسم و نفی هیولای مشائی و تبیین چگونگی حقیقت حرکت توجه نشده یا کمتر توجه شده است. لذا به نظر می‌رسد بر اساس مبانی مزبور و دیگر مبانی صدرالمتألهین، بتوان با شیوه و تقریری جدید و مناسب‌تر مسئله تکامل برزخی را تبیین فلسفی و مستدل نمود. به نظر می‌رسد پژوهش پیش‌رو، علاوه بر جبران خلأ فقدان تبیین عقلانی از امکان تکامل برزخی در فلسفه، و نیز حل تعارض میان نقل و فلسفه در مسئله مزبور، بستر مناسبی برای اثبات امکان حرکت در مجردات را (که خود یکی از موضوعات مورد اختلاف نقل و فلسفه است) فراهم می‌سازد و مسئله امکان حرکت در مجردات را بر اساس مبانی فلسفی تبیین و اثبات می‌کند. لذا از این لحاظ نیز پژوهشی جدید به‌شمار می‌آید.

بنابراین در مقاله پیش‌رو به دنبال ارائه تبیین و تقریری جدید و بهتر از اثبات امکان تکامل در برزخ بر اساس مبانی صدرالمتألهین هستیم تا هم تعارض میان نقل و فلسفه در این مسئله را به گونه‌ای برطرف کرده باشیم و هم بستری را برای تبیین فلسفی امکان حرکت در مجردات و حل تعارض نقل و فلسفه در این موضوع فراهم آورده باشیم.

### تکامل برزخی از نگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در مواضع متعددی تکامل برزخی نفس را نمی‌پذیرد و صراحتاً آن را انکار می‌کند، و امکان حرکت و استکمال در نفس را تا هنگامی می‌داند که به بدن مادی تعلق دارد؛ یعنی معتقد است تکامل نفس و رسیدن به مرتبه تجرد و نیز کسب درجات تکامل تجرد، همگی مشروط به تعلق به بدن مادی و مربوط به حیات طبیعی نفس است و پس از مرگ و قطع رابطه نفس با بدن، تکامل و اشتداد نفس نیز تمام می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ج ۵، ص ۱۹۸؛ ج ۷، ص ۲۶۵ و ۲۶۶؛ ج ۹، ص ۱۶ و ۵۱؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۵۵ و ۴۱۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۳۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

اما از برخی مبانی صدرالمتألهین امکان و وقوع حرکت و استكمال نفس در برزخ، پس از انقطاع مراتب مجرد از مراتب مادی، و انفصال و جدایی نفس مجرد از بدن مادی، قابل اثبات و استنباط است. لذا نفس در برزخ نیز دارای حرکت و استكمال است. در این مرحله، نفس واجد مراتب مادی نیست تا به واسطه وجود هیولا و قوه در مراتب مادی، نفس مادی - مجرد نیز حرکت استکمالی داشته باشد، بلکه نفس مراتب مادی را رها می‌سازد و تنها واجد مراتب مجرد است.

در ادامه، به عنوان مقدمه، به بیان و بررسی چند مسئله در دیدگاه‌ها و مبانی صدرالمتألهین می‌پردازیم که می‌توان از آنها در اثبات تکامل برزخی و وجود حرکت استکمالی و اشتدادی نفس در عالم پس از مفارقت از بدن، کمک گرفت:

### ۱. بررسی سه قاعده مربوط به رابطه انفعال با هیولا

الف) قاعده تقابل: از آنجاکه دو ویژگی قوه و فعل (بالقوه بودن و بالفعل بودن) ضد یکدیگر و در مقابل هم‌اند، در واقعیات بسیط، این دو ویژگی هیچ‌گاه قابل جمع نیستند. لذا اگر واقعیت بسیطی در وصفی بالقوه باشد، چنین واقعیتی ذاتاً بالقوه محض و فاقد هرگونه فعلیتی است. همچنین اگر واقعیت بسیطی در وصفی بالفعل باشد، در تمام اوصافش بالفعل است و نمی‌تواند در هیچ وصف دیگری بالقوه باشد. در فلسفه، وصف «هیولانی» برای اشاره به ویژگی بالقوه بودن، و وصف «صوری» برای اشاره به ویژگی بالفعل بودن به کار برده می‌شود. بنابراین واقعیات بسیط نمی‌توانند در هیچ شرایطی مرکب از هیولا و صورت باشند و چنانچه در واقعیتی، اوصافی بالقوه و اوصافی بالفعل یافت شود، اعم از اوصاف ثبوتی یا سلبی، عرضی یا ذاتی، چنین واقعیتی لزوماً مرکب از هیولا و صورت است، نه بسیط.

شیء منفعل، نسبت به وصفی که در آن حادث می‌شود، بالقوه است؛ زیرا در غیر این صورت هیچ‌گاه وصف مزبور در آن حادث نخواهد شد. لذا بر پایه قاعده تقابل، هر شیء منفعلی، یا خودش هیولاست، یا مرکب از هیولا و صورت (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۸-۳۵۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ج ۲، ص ۶۳؛ سجادی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۵۸ و ۳۵۹)؛

ب) قاعده انفعال بسیط: فقط بسیطی می‌تواند محل امور حادث یا زایل باشد که یا خود هیولا و ماده باشد، یا مرتبط با هیولا و ماده باشد؛ زیرا فرض حدوث و زوال با انفعال محل حادث و زایل همراه است و مبدأ بالذات انفعال نیز هیولاست. پس هر منفعلی یا عین هیولاست یا حاوی آن و یا مرتبط با آن است. واقعیت بسیط نمی‌تواند حاوی هیولا باشد؛ لذا یا عین اوست و یا مرتبط با اوست. این ارتباط یا حلولی است (مانند ارتباط صور و اعراض با هیولا)، یا ارتباط تعلقی است (مانند ارتباط نفس انسان با هیولا) (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۲؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۲)؛

ج) قاعده حدوث: هر شیئی که حادث می‌شود، پیش از حدوثش امکان (استعدادی) تحقق آن وجود دارد. امکان استعدادی یا استعداد، نوعی عرض است و نیازمند محلی (ماده) است که حامل آن باشد. محل مزبور (جوهر برای عرض و ماده برای صورت) پیش از شیء حادث، حامل استعداد آن است و آن را «ماده سابق» می‌نامند که با تحقق شیء حادث، حامل خود آن می‌شود و در این هنگام «ماده مقارن» نامیده می‌شود.

این قاعده شامل هر حادثی می‌شود؛ لذا علاوه بر حادث‌های دفعی، امور سیال را که به تدریج حادث می‌شوند نیز دربرمی‌گیرد. همچنین قاعده حدوث، علاوه بر حدوث، درباره زوال شیء نیز جاری است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۷۸ - ۷۸۰؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۵، ۲۶، ۲۷ و ۳۸۵؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۶۳).

«... کل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود...» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۰، ۳۹۳ و ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶ و ۱۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸).

## ۲. معانی «بالقوه» و «قبول»

فیلسوفان در آثار خود، واژه «بالقوه» و «قبول» را به صورت مشترک لفظی در دو معنا به کار برده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۰، ۲۹۴ و ۳۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱ و ۳۷۱؛ همو، بی‌تا، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۶۷، ۶۸ و ۹۸؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۹ و ۹۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶ و ۳۳۱ و ۳۳۲؛ ج ۵، ص ۱۴ و ۶۲؛ ج ۶، ص ۱۲۸، ۲۱۰ و ۲۰۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۴ و ۴۷۸).

الف) درباره شیئی که فاقد آثار خاصی است، و خود شخصاً باقی بماند و واجد آثار مزبور شود: در این اصطلاح، «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» به این معناست که شیئی که فاقد چیزی بوده است واجد آن شود. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای انفعال» می‌نامند که مشروط است به ۱. بقای شخصی منفعل؛ ۲. عدم خارجی مقبول (آثار و اوصافی که شیء بالقوه دارا می‌شود). در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است؛ مانند جسمی که سفید نیست و با حلول سفیدی در آن سفید می‌شود. چنین قبولی در مقابل فعلیت است که در قاعده تقابل قوه و فعل به آن اشاره شده است؛

ب) درباره شیء به کار می‌رود که فاقد برخی آثار است و با معدوم و زائل شدنش، جای خود را به شیئی که واجد آن آثار باشد می‌دهد. «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» در این اصطلاح به معنای معدوم شدن فاقد آثاری و موجود شدن واجد آن آثار به جای آن است. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای اتصاف» می‌نامند. در این گونه از قبول‌ها، قابل هرگز هم‌زمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محل آن واقع شود؛ بلکه ضرورتاً قابل پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از این رو قبول فقط با عدم ذهنی مقبول همراه است و قابل دانستن آن، فرضی و از سر مسامحه و مجاز است. در حقیقت آنچه حقیقتاً قابل مقبول است، جزء فرضی دوم شیء است که هیچ‌گاه

فاقد مقبول نیست؛ اما آنچه قابل فرض شده است، یعنی جزء اول، هیچ‌گاه واجد مقبول نمی‌شود و پیش از حدوث مقبول، قابل فرضی مزبور، معدوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ تهبانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۰۱؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸۴).

صدرالمتألهین نیز بر تفکیک معانی قبول تأکید دارد. به نظر او مصداق قبول به معنای اتصاف «ملاصدرا معتقد است در برزخ (انفعال) نداریم ولی (اتصاف) داریم و اتصاف هم نیازمند هیولا نیست»، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. چنین واقعیتی هرچند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است، بی‌آنکه محذوری داشته باشد. با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کامل‌تری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجد آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است، و هم آثاری جدید دارد. در حقیقت واجد مقبول (قابل حقیقی) مرتبه دیگری از جزء کامل‌تر است که هم‌زمان با مقبول در خارج حادث شده‌اند و شبیه قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) است. از این رو قابل حقیقی هیچ‌گاه در خارج فاقد مقبول نیست؛ اما از آنجا که افراد و مصادیق دیگری از قابل در موارد دیگری، از جمله در جزء فرضی قبلی، بدون مقبول یافت می‌شوند، ذهن در ظرف تحلیل خود، قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) را بدون مقبول و فاقد آن فرض می‌کند که در مرتبه بعد (مرتبه قابل حقیقی) واجد آن شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۲).

همان‌طور که گفته شد، «قوه» در قاعده تقابل قوه و فعل، قوه به معنای «انفعال» است، نه به معنای اتصاف. لذا قاعده مزبور شامل قوه و فعل در اجزای فرضی واقعیت بسیط سیال نمی‌شود و در نتیجه در واقعیات مزبور، نیازی به هیولا به عنوان قابل و حامل قوه نیست. بنابراین پذیرش قاعده تقابل و قاعده انفعال بسیط ایجاب نمی‌کند که واقعیت سیال در حال اشتداد، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۷۳).

با دقت در نتیجه بالا روشن می‌شود که حکم مزبور اختصاصی به واقعیات سیال اشتدادی ندارد، بلکه شامل هر واقعیت سیالی، اعم از اشتدادی و تضعفی یا غیراشتدادی و غیرتضعفی می‌شود؛ یعنی در همه این واقعیات، سیلان وجود سبب می‌شود تا قوه و فعلیت یافتن بالقوه، به معنای اتصاف باشد و در نتیجه نیازی به هیولا نباشد، بلکه هر جزء فرضی‌ای از واقعیات مزبور، قابل فرضی است برای قبول و فعلیت یافتن جزء فرضی بعدی (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۷۳).

**اشکال:** اگرچه واقعیات اشتدادی سیال مشمول قاعده تقابل و قاعده انفعال بسیط نمی‌شوند و در نتیجه بر اساس آن دو قاعده نمی‌توان حکم به نیاز این واقعیات به هیولا نمود، لکن بر اساس قاعده حدوث، واقعیات مزبور

باید دارای هیولا باشند؛ زیرا هر حادثی نیازمند ماده‌ای است که از پیش مستعد آن است و سپس واجد آن می‌شود. این نیازمندی، علاوه بر حادث‌های دفعی، شامل حدوث و زوال‌های تدریجی نیز می‌شود؛ پس شامل واقعیات سیال نیز می‌گردد. از آنجاکه حدوث و زوال تدریجی اجزای فرضی واقعیات سیال در ماده مزبور مستلزم انفعال تدریجی آن می‌شود، لذا مستلزم هیولانی بودن ماده مزبور می‌گردد. پس واقعیات سیال نیز به دلیل حدوث تدریجی‌شان، نیازمند هیولا و ماده هیولانی‌اند.

**پاسخ:** از نگاه صدرالمتألهین، ترکیب ماده و صورت، ترکیبی اتحادی است و ماده چیزی جز جهت نقص صورت و موجود بالفعل نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۸)؛ از این رو در واقعیات سیال، ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده نسبت به جزء فرضی کامل‌تر بعدی نیست و از آنجاکه در ترکیب اتحادی، اجزا عقلی و ذهنی‌اند و در خارج همه به یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۰۷ و ۲۸۳ و ۳۰۹)، پس در واقعیات سیال، ماده آنها نیز همانند اجزای فرضی بالفعلشان، سیال است و در هر مرحله‌ای، جزئی از آن موجود است؛ یعنی جزء فرضی قبلی هیولا به همراه جزء فرضی قبلی صورت موجود است و با معدوم شدن جزء فرضی قبلی صورت، جزء فرضی هیولا نیز معدوم می‌شود؛ سپس جزء بعدی هیولا به همراه جزء بعدی صورت موجود می‌گردد. لذا در حدوث و زوال تدریجی واقعیات سیال، هیچ انفعالی صورت نگرفته است تا نیازمند هیولا باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲-۶۴). پس با پذیرش قاعده حدوث نیز نیازی به پذیرش هیولا در واقعیات سیال نیست. بنابراین در واقعیات سیال هیچ‌گونه انفعالی صورت نمی‌گیرد و قبول در آنها به معنای اتصاف است. لذا به هیچ‌وجه نیازی به هیولا در آنها نیست.

با ضمیمه این نکته به دو اصل دیگر از مبانی صدرالمتألهین، یعنی نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به همه امور جسمانی، می‌توان نتیجه گرفت که تمام امور جسمانی، اعم از جواهر و اعراض، سیال‌اند؛ لذا در هیچ‌یک از امور جسمانی، از جمله نفس، انفعال صورت نمی‌گیرد و در نتیجه تمام آنها از هیولا بی‌نیازند. به عبارت دیگر، نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به کل امور جسمانی و طبیعی، مستلزم تعمیم سیلان به کل طبیعت و امور جسمانی است و تعمیم سیلان به کل طبیعت مستلزم نفی انفعال از کل طبیعت و در نهایت مستلزم نفی هیولای مشائی از کل طبیعت و امور جسمانی است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۲-۳۹۴).

وأما العالم بجميع جواهره المادية والصوریه والنفسیه والجرمیه وأعراضها، فهی حادثه متجدده فی کل حین؛ ولا یوجد فی شیء من العالم قدیم بشخصه واحد بالعدد، بل یوجد منه فی کل آن شخص آخر. فهذه السموات والأرضون الموجودة فی هذا الزمان لم یکن موجودة أشخاصها قبل هذا الزمان... (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲).

توجه به دو اصل اصالت وجود و حرکت جوهری، علاوه بر آنکه تصویر حدوث عالم‌ها را نمودار می‌سازد، زوال آنها را نیز نمایان می‌کند؛ زیرا در هر لحظه یک عالم شخصی وجود دارد که نه‌تنها در لحظات قبل وجود نداشته، در لحظات بعد نیز وجود نخواهد داشت.

### ۳. نحوه تکامل نفس

تکامل نفس فقط از طریق حرکت جوهری اشتدادی تحقق‌پذیر است؛ چه تکامل حاصل از خروج از مادیت به مجرد و چه تکامل حاصل از طی درجات مجرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۴۶۱؛ ج ۶، ص ۱۰۹؛ ج ۸، ص ۱۳، ۳۸، ۱۴۷، ۳۲۶، ۳۳۳ و ۳۳۴؛ ج ۹، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۶۴-۲۶۶ و ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶ و ۵۳۷ و ۵۵۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۸۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۹ و ۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۶، ۱۳۵ و ۱۳۶).

### ۴. انواع نیازهای نفس به بدن طبیعی

با بررسی گونه‌های مختلف نیاز نفس به بدن مادی، به دنبال این هستیم که دریابیم آیا هرگونه تغییر و تکاملی در نفس، چه در حال حدوث و چه در حال بقاء، وابسته به ارتباط با بدن طبیعی است تا تکامل برزخی ممکن نباشد، یا چنین نیست؟

انواع نیاز و گونه‌های مختلف وابستگی نفس به بدن را در موارد ذیل می‌توان جست‌وجو کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۷-۳۲۵؛ مصباح، ۱۳۸۰، ق ۲، ص ۱۹۴-۲۰۲؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۶-۴۰۲):

الف) نیاز نفس به بدن از جهت حدوث: صدرالمتألهین با اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس، تأکید ویژه‌ای بر نیاز نفس به بدن در حدوث و پیدایش دارد؛ چراکه بر اساس این دیدگاه، نفس از طریق تکامل ذاتی و اشتداد جوهری صورت مادی پدید آمده و حدوثش نوعی تکامل جوهری از مادیت به مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ج ۶، ص ۱۰۹؛ ج ۸، ص ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳؛ ج ۹، ص ۸۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۹۵ و ۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۳)، لکن این نوع از وابستگی نفس به بدن، مانع از تکامل برزخی و منافی با امکان حرکت استکمالی نفس پس از مفارقت از بدن مادی نیست؛ زیرا چنین نیازی ناظر به حدوث و بدو پیدایش نفس است و دخالتی در مراحل بقای نفس (چه در مقام ذات و وجود و چه در مقام فعل و تکامل) ندارد، درحالی که تکامل برزخی مربوط به هنگام مجرد و مرحله بقای نفس پس از مفارقت از بدن طبیعی و مادی است؛

ب) نیاز نفس به بدن از جهت کمال‌پذیری: نفس، مجرد غیرتام است و در کمالات و اوصاف ممکن خویش، بالقوه است و به تدریج تکامل می‌یابد و واجد کمالات بالقوه خود می‌شود. فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین تکامل نفس را به این معنا می‌دانستند که در فرایند تکامل و بالفعل شدن کمالات نفس، شخص نفس باقی است و با عروض اوصاف و کمالات بر آن، نفس واجد آنها می‌شود؛ یعنی نفس، قابل (به معنای انفعال) اوصاف و کمالات خویش است؛ لذا بنا بر قاعده انفعال بسیط، باید نفس با هیولا مرتبط باشد. از آنجاکه این ارتباط، جز با تعلق به بدن طبیعی دارای هیولا امکان‌پذیر نیست، این نتیجه به دست می‌آید که با قطع ارتباط نفس با بدن طبیعی، نفس دیگر نمی‌تواند تکامل داشته باشد و از حالت بالقوه خارج شده بالفعل گردد.



در نگاه ابتدایی به دیدگاه صدرالمتألهین نیز شاید همین نتیجه به دست آید که کمال‌پذیری نفس، وابسته به تعلق به بدن مادی و طبیعی است؛ زیرا صدرالمتألهین نیز اگرچه قابل بودن نفس بر اوصاف و کمالات بالقوه خویش را به معنای انفعال و عروض کمالات بر نفس نمی‌داند، بلکه آن را به معنای اتصاف و اتحاد نفس با کمالات خود در اثر سیلان جوهری و اشتداد وجودی نفس می‌داند، اما معتقد است که در همین صورت نیز نفس سیال به دلیل داشتن اجزای فرضی‌ای که حادث و زایل می‌شوند، نیازمند تعلق به بدن طبیعی است؛ زیرا بر اساس قاعده حدوث، هر حدوثی وابسته و نیازمند به هیولاست.

اما با دقت در مبانی صدرالمتألهین به این نتیجه می‌رسیم که نفس در جهت کمال‌پذیری نیز نیازمند هیولا و تعلق به بدن طبیعی نیست؛ زیرا دیدگاه صدرالمتألهین، مبنی بر انکار کون و فساد و تعمیم حرکت و سیلان به همه واقعیاتی که مشمول دگرگونی و تغییرند، مستلزم نفی بقا در اجزای فرضی این واقعیات و در خود آنهاست. نفی بقا در اجزا نیز مستلزم نفی انفعال است. اگر نیاز به هیولا را به دلیل نیاز انفعال به هیولا بدانیم، با نفی انفعال نیاز به هیولا نیز نفی می‌گردد. در نتیجه نه تنها نفس، بلکه تمام واقعیاتی که به دلیل سیلان اشتدادی یا عروض کمالات بر آن واقعیات سیال، دارای تغییر و دگرگونی‌اند، نه برای حدوث و زوال تدریجی‌شان، و نه برای عروض حوادث بر آنها نیازمند حلول در هیولا یا تعلق به آن نیستند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۸). بنابراین نفس در کمال‌پذیری خود نیازی به هیولا ندارد و این امر سبب نفی تکامل برزخی آن نمی‌شود؛

ج) نیاز نفس به بدن از جهت کسب فعلیت کمال: نفس با به‌کارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی بدن، کمالات و اوصاف بالقوه خود را بالفعل می‌نماید. مثلاً با به‌کارگیری آنها ادراکات جزئی یا حرکتی را به دست می‌آورد که نفس را مستعد ادراکات کلی یا ملکات نفسانی می‌سازد؛ اما نیاز نفس به بدن و اندام بدنی در کسب پاره‌ای از ادراکات و ملکات، مستلزم آن نیست که او در فعلیت یافتن تمام کمالات و اوصاف خود، به بدن طبیعی و هیولای در آن نیازمند باشد؛ زیرا دلیلی ندارد که نفس پس از اینکه برخی ادراکات عقلی را بعد از ادراکات حسی از عقل فعال دریافت کرد، در ادامه نیز در تمام ادراکات عقلی خود نیازمند به‌کارگیری اندام ادراکی بدن باشد؛ به‌ویژه براساس این دیدگاه صدرالمتألهین که او نقش اندام‌های حسی و خیالی در هنگام احساس و تخیل را صرفاً اعدادی و زمینه‌ساز صدور این صورت‌ها از نفس می‌داند. براین اساس آیا محذوری دارد که نفس پس از اشتداد جوهری، دیگر نیازی به این معادات در صدور صورت‌های ادراکی خویش نداشته باشد و واقعیات مادی را بدون ارتباط با بدن، احساس و تخیل نماید؟ این پرسش درباره ملکات نفسانی و به‌کارگیری اندام تحریکی نیز مطرح است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۹ و ۴۰۰). پاسخ صدرالمتألهین به این پرسش نه تنها منفی نیست، بلکه صراحتاً تحقق چنین امری را مقتضای حرکت جوهری نفس به‌شمار آورده است:

از جانب مبدأ فعال کمالات بی‌درپی جوهری به نطفه افاضه می‌شود؛ اولین آنها صورت معدنی است که نگاه‌دارنده ترکیب و مفید مزاج است؛ دومین آنها صورت نبات است و پس از آن صورت حیوانی است و همین‌طور اشتداد در وجود جوهری نفس رخ می‌دهد تا اینکه نفس مجرد گردد و از مرتبه ماده ذاتاً و سپس از جهت ادراک و تدبیر و فعل و تأثیر، بالاتر رود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۷؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۳۴۷).

آیا عبارت بالا می‌تواند معنایی غیر از این داشته باشد که نفس پس از اشتداد جوهری، برای کسب معارف و حقایقی که در ابتدا از طریق به‌کارگیری اندام بدنی به دست می‌آورد، بی‌نیاز از بدن باشد؟ بنابراین اگرچه نفس در ابتدا وجوداً مجرد و استکمالاً جسمانی و مادی و نیازمند به بدن طبیعی است، لکن پس از اشتداد بیشتر، به‌تدریج نیازش به بدن کاسته می‌شود؛ به‌گونه‌ای که استکمالاً نیز مجرد و روحانی و بی‌نیاز از ارتباط با بدن می‌گردد. معنای این سخن، امکان و تحقق تکامل نفس در برزخ است؛ زیرا در آنجا نیز نفس در اثر اشتداد جوهری از بدن و اندام بدنی بی‌نیاز شده است و می‌تواند مستقلاً به کمالات و معارف و حقایقی دست یابد.

نفس در شناخت امور جسمانی به بدن عنصری و ابزار آن نیازمند است تا به کمک آنها امور جسمانی را درک نماید ... سپس از عالم عناصر کوچ می‌کند و از آن به عالم دیگری عبور می‌کند و هنگامی که این کوچ برای نفس محقق شود، نفس از بدن بی‌نیاز گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۴۳).

**اشکال:** همان‌طور که بیان شد، به نظر صدرالمتألهین به‌کارگیری اندام‌های بدنی در کسب ادراکات و ملکات، نقشی اعدادی دارد. همین امر سبب می‌شود که استعداد خاصی مرجح حدوث کمال خاصی (نه هر کمال یا تمام کمالات) در زمان خاصی برای نفس باشد؛ لذا تدرج در کسب کمالات نفس، معلول تدریجی بودن به‌کارگیری اندام‌های بدنی است. در نتیجه اگر به‌کارگیری اندام بدنی نباشد، تدریج و سیلان حصول کمالات برای نفس نیز منتفی می‌گردد و از آنجا که صدرالمتألهین حصول کمالات برای نفس را منحصرأ به نحو سیلان اشتدادی جوهری ممکن می‌داند، تکامل نفس بدون بدن نیز منتفی می‌گردد.

**پاسخ:** از نظر صدرالمتألهین، در اموری که وجودشان به صورت سیلان اشتدادی جوهری است، وجود هر جزء فرضی قبلی می‌تواند خود مرجح حدوث جزء فرضی آینده باشد؛ لذا نبود معادلات مادی، مانع از حصول تدرج در امور غیرمادی‌ای که وجودشان سیلان اشتدادی جوهری دارد نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳ و ۳۹۴)؛

(د) نیاز نفس به بدن از جهت حدوث و زوال تدریجی آن: ممکن است گمان شود از آنجا که نفس وجود سیال و پیوسته، با اجزا و مراحل فرضی در حال حدوث و زوال دارد، و بنا بر قاعده حدوث، هر حادثی نیازمند به ماده‌ای است که پیش از حدوثش حامل استعداد آن باشد، پس هر جزء و مرحله از وجود نفس، نیازمند ماده و هیولای موجود در بدن طبیعی است تا حامل استعداد آن باشد. بنابراین حرکت استکمالی و اشتدادی نفس تا زمانی است که با بدن در ارتباط باشد.

اما چنین گمانی صحیح نیست؛ زیرا گفته شد که نفس در سیر حرکت اشتدادی جوهری‌اش به حدی از تکامل می‌رسد که بنا بر نظر صدرالمتألهین، مرجح حدوث مرحله آینده او، وجود مرحله کنونی‌اش می‌باشد، نه استعداد عارض بر بدن. لذا نفس در این مرحله از تکامل خویش، برای حرکت اشتدادی و حدوث و زوال اجزای فرضی‌اش، نیازی به ماده و هیولای بدن که حامل استعدادش باشند ندارد.

بنابراین بر پایه حرکت جوهری اشتدادی نفس و نتایج حاصل از آن، هیچ‌یک از نیازهای چهارگانهٔ نفس به بدن مانع از تکامل برزخی نفس نیست، لذا باید امکان آن را پذیرفت (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۰۲).

نکته مهم دیگری که از مطالب گذشته می‌توان به دست آورد، امکان حرکت در مجردات است؛ زیرا همان‌گونه که در نفس با تکیه بر ویژگی سیلان وجودی، تکامل برزخی و امکان حرکت جوهری اشتدادی، پس از مرگ و قطع ارتباط با بدن طبیعی به دست آمد، در دیگر مجرداتی که در برزخ با نفس هم‌رتبه هستند نیز باید امکان تکامل از طریق سیلان وجودی و حرکت جوهری اشتدادی جایز باشد. اساساً هنگامی می‌توان امکان تکامل برزخی نفس را پذیرفت که بپذیریم ظرف عالم برزخ، و نیز مجرد برزخی و مثالی بودن، ممانعتی از تکامل و حرکت جوهری اشتدادی ندارد و اگر ظرف عالم برزخ مانعی از تکامل نیست، پس هر آنچه در آن ظرف قرار دارد نیز می‌تواند تکامل داشته باشد. مجردات مثالی در ظرف برزخ قرار دارند؛ پس مجردات مثالی نیز دارای تکامل و حرکت جوهری اشتدادی‌اند.

علاوه بر مجردات مثالی، امکان تکامل در مجردات عقلی (موجوداتی که نه مادی‌اند، نه جسم‌اند و نه ویژگی‌های جسم را دارند و نه به جسم تعلق دارند) را نیز با تکیه بر حرکت جوهری اشتدادی نفس و نیز امکان تکامل برزخی می‌توان اثبات کرد. گفته شد که از نظر صدرالمتألهین، مسیر حرکت نفس منحصر به عالم خاصی نیست، بلکه این سیر استکمالی از پایین‌ترین مراتب وجود آغاز می‌شود و پس از طی مراتب طبیعی، وارد مجردات می‌شود و به همین نحو تداوم می‌یابد و در خود عالم مجردات نیز با پیمودن مراتب تجرد مثالی، واجد مراتب عقلی و حتی بالاتر از عقل می‌گردد. بنابراین نفس حتی از مرتبه عقل نیز گذر می‌کند و به فوق عقل می‌رسد. حال با توجه به اینکه اولاً نفس در مرتبه عقلی وجودی عقلی دارد (در این مرتبه نه تنها جسم نیست، بلکه ویژگی‌های جسم را نیز ندارد) و در عین حال به سبب سیلان وجودی دارای حرکت اشتدادی است؛ ثانیاً حرکت جوهری نفس منحصر به عالم طبیعت و هنگام ارتباط و تعلق به بدنی مادی و طبیعی نیست، بلکه در برزخ نیز تکامل دارد، یعنی در آنجا نیز می‌تواند ترقی یابد و از تجرد مثالی به تجرد عقلی و از تجرد عقلی به تجرد فوق عقلی ارتقا یابد و ثالثاً با توجه به تعمیم حکم امکان تکامل و حرکت جوهری اشتدادی به دیگر مجردات و موجودات هم‌رتبه با نفس در برزخ، این نتیجه به دست می‌آید که مجردات عقلی نیز از امکان استکمال و حرکت اشتدادی به سبب سیلان وجودی برخوردارند.

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چنین به دست آمد که با مبانی مشائیان نمی‌توان امکان تکامل برزخی را اثبات کرد، و تبیین و توجیهی که ایشان از این امر ارائه می‌کنند، مخدوش و درخور نقد است؛ اما صدرالمشائیهین که صریحاً تکامل برزخی را نفی و انکار می‌کند، دارای مبانی و اصولی است که با تکیه بر آنها به‌خوبی می‌توان تکامل برزخی را توجیه و تبیین فلسفی و اثبات عقلی کرد. همچنین با توجه به اینکه نفس در مرتبه مثالی و عقلی، وجودی مثالی و عقلانی دارد و در عین حال به سبب سیلان وجودی دارای حرکت جوهری اشتدادی است، پس ظرف عالم مثال و عقل، منافاتی با استکمال و حرکت اشتدادی ندارد؛ لذا دیگر مجرداتی که در این عالم موجودند نیز امکان استکمال و حرکت جوهری اشتدادی دارند. بنابراین در مجردات مثالی و عقلی نیز استکمال و حرکت جوهری اشتدادی امکان دارد، بلکه درباره نفس عقلانی‌شده، این امر تحقق یافته است. بنابراین تعارضی میان فلسفه و نقل در پذیرش تکامل برزخی و امکان حرکت در مجردات نیست.



## منابع

- ابن سینا، حسین بن علی، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابنسینا*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۷م، *رسالة احوال النفس*، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون.
- اسعدی، علیرضا، بهار ۱۳۹۲، «بررسی فرایند استكمال نفس از دیدگاه صدرالمتألهین»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۹.
- اسفراینی، فخرالدین، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ترکاشوند، احسان، ۱۳۹۵، *بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه قرآن، روایات و عقل*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- زندیه، مهدی، زمستان ۱۳۸۴، «تکامل نفس از منظر عقل»، *مجله تخصصی الهیات و حقوق*، ش ۱۸.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سعیدی، احمد، ۱۳۹۱، *حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت*، پایان‌نامه دکتری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰ ب، *النشاهد الربوبیه*، تعلیق هادی سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلام‌حسین آهنی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، مصحح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی. (این کتاب دارای اغلاط فراوان بوده که با نسخه چ سگی مقابله و تا حد امکان تصحیح شده است).
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن‌زاده آملی، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الآثارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
- ، ۱۳۸۳، *اجوبه المسائل النصیریة (۲۰ رساله)*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمان الصدق*، مصحح سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۱، «فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن‌سینا»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی