


نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی مقایسه‌ای نظریه کینونت عقلی نفس و نظریه وجود ملکوتی انسان

ک. حسین سعادت / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

hosein.saadat540@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-0476-0192

saedimehr@yahoo.com

محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

### چکیده

آیه میثاق که به آیه عالم ذر نیز معروف است، از جمله آیاتی است که مورد توجه اندیشمندان اسلامی به‌ویژه فلاسفه مسلمان واقع شده و درباره‌اش نظریه‌پردازی کرده‌اند. از جمله این نظریات، دو نظریه کینونت عقلی نفس از صدرالمآلهین و نظریه وجود ملکوتی انسان از علامه طباطبائی است که در تبیین فلسفی عالم میثاق بیان گشته‌اند. از آنجاکه این دو نظریه به لحاظ ساختاری و محتوایی شباهت فراوان به یکدیگر دارند و نیز با توجه به آنکه علامه طباطبائی فیلسوفی صدرایی بوده و مبانی حکمت متعالیه را پذیرفته است، این پرسش پیش می‌آید که آیا نظریه وجود ملکوتی انسان همان نظریه «کینونت عقلی نفس» صدرالمآلهین است و بیان علامه طباطبائی تنها تقریری نوین و متفاوت از تقریر صدرالمآلهین است، یا آنکه نظریه‌ای متمایز از نظریه صدر می‌باشد؟ در این مقاله در پی آن هستیم که با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد مقایسه‌ای به تبیین و مقایسه این دو نظریه بپردازیم و با توجه به مبانی و نیز وجوه اشتراک و افتراق این دو نظریه به داورى در باب یکسانی یا عدم یکسانی این دو نظریه بنشینیم.

**کلیدواژه‌ها:** کینونت عقلی نفس، وجود ملکوتی انسان، عالم ذر، حدوث نفس، وجود جمعی.

یکی از وجوهی که فلسفه اسلامی را از فلسفه‌های بدیل خود متمایز ساخته و سبب اتصاف آن به وصف «اسلامی» می‌شود، تحلیل و تبیین عقلانی و استدلالی آموزه‌های متافیزیکی قرآن و روایات اسلامی است. آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام به‌مثابه گنجینه‌ای غنی، موضوعات متعدد و متنوع بسیاری را برای تفکر و تفلسف به ارمان گذاشته‌اند. نگاهی به آثار فلاسفه مسلمان به‌خوبی نشان می‌دهد که این فیلسوفان از این میراث گران‌قدر استفاده فراوانی برده و به تبیین فلسفی بسیاری از آموزه‌های دینی پرداخته‌اند. از جمله این موضوعات مسئله عالم ذر یا عالم میثاق است. خداوند در آیه ۱۷۲ سوره «اعراف» از واقعه‌ای خبر می‌دهد که در آن، ربوبیت خود را به تمام آدمیان نمایان ساخته و از آنان بر ربوبیت خود اقرار گرفته است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ».

این آموزه قرآنی از سوی نحله‌های فکری مختلف جهان اسلام، از محدثان و متکلمان و مفسران مورد تفسیرهای گوناگونی قرار گرفته است. از آنجاکه این آموزه با مسئله نفس انسانی و نیز حدوث و قدم آن ارتباطی وثیق دارد، مورد توجه فلاسفه مسلمان نیز قرار گرفته و در باب مفهوم و کیفیت آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. آنچه بیش از همه تبیین فلسفی عالم ذر را برای فلاسفه مسلمان مشکل ساخته، آن است که عالم ذر به نحوی (و به تعبیر بهتر، طبق یک برداشت) دلالت بر تقدم خلقت نفوس انسانی بر ابدان آنها دارد؛ درحالی که اکثریت فلاسفه قائل به حدوث نفس و عدم تقدم خلقت نفس بر بدن هستند. از همین رو فلاسفه‌ای که وجود حقیقی عالم ذر را پذیرفته‌اند (در مقابل کسانی که بیان آیه را تمثیلی دانسته‌اند) کوشیده‌اند آن را به گونه‌ای تبیین کنند که با حدوث نفس نیز قابل جمع باشد. از جمله این فلاسفه، صدرالمتألهین و علامه طباطبائی‌اند که از طرفی قائل به حدوث جسمانی نفس هستند و از طرف دیگر، نیز وجود حقیقی عالم ذر را می‌پذیرند. از همین رو با مبانی فلسفی خود درصددند عالم ذر را به گونه‌ای تبیین فلسفی نمایند که با حدوث نفس نیز قابل جمع باشد. از همین رو صدرالمتألهین عالم ذر را ناظر به کینونت عقلی نفوس انسانی می‌داند، درحالی که علامه آن را ناظر به وجود ملکوتی نفوس می‌داند.

### ۱. نظریه کینونت عقلی نفس

از دیدگاه صدرالمتألهین انسان در میان موجودات عالم جایگاهی ویژه و منحصر به فرد دارد؛ چراکه وجود انسان محدود به عالم طبیعت نیست و در صفحه وجود، اکوان و نشئات وجودی متعددی را داراست؛ مرتبه‌ای در عالم طبیعت و ماده دارد و مرتبه‌ای پیش از عالم طبیعت داشته و مرتبه‌ای نیز پس از عالم طبیعت دارد. مطابق دیدگاه صدرالمتألهین آیه میثاق در حقیقت اشاره به وجود پیشینی نفس انسان قبل از تعلق آن به بدن مادی در عالم طبیعت دارد. این وجود پیشینی احکام و ویژگی‌های خاص خود را دارد که با وجود نفس انسانی در عالم طبیعت متفاوت است، نفس انسانی در عالم طبیعت جزئی بوده و تعلق تدبیری به بدن مادی داشته و

مدیر آن است، اما نفس انسانی قبل از عالم طبیعت در عالم عقول بوده و وجودی بسیط و کلی داشته و فارغ از بدن و تدبیر آن بوده است. صدرالمتألهین این نحوه از وجود پیشینی نفس را «کینونت عقلی نفس» نام می‌نهد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سعادت و اکبریان، ۱۳۹۹)

وی در شرح اصول کافی می‌گوید:

وأما قوله تعالى و إذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم... وقول النبي ﷺ كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين و... فلا يوجب شيء منها أن يكون للأرواح وجود قبل الإبدان بهذا النحو من الوجود بل المراد منها، وجودها في عالم التقدير أو وجود اصولها و معادنها و منابعها (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۹۲).

چنان که در این عبارت مشاهده می‌کنیم، صدرا نحوه وجود نفوس انسانی پیش از عالم دنیا را همچون وجود آنها در عالم طبیعت که مدیر نفس است نمی‌داند، بلکه معتقد است مراد از آیه میثاق، وجود عقلانی نفس در سلسله علل خود است، از آنجاکه نفس معلول علت‌های قوی‌تر و والاتر از خود بوده و هر معلولی قبل از آنکه تعیین خاص به خود بگیرد در علت خود تحقق داشته و علت وجود تام و کامل معلول است، پس چنین معلولی (نفس) در پرتوی علت خود می‌تواند موجود باشد، البته نه به وجود منحاز و متعین با تعینات شخصی (چراکه در آن صورت محذورات عقلی قدم نفس از قبیل تناسخ و تعطیل و... لازم می‌آید)، بلکه نفس در آن مرتبه به وجودی جمعی موجود است (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

از دیدگاه صدرالمتألهین نفس در همه احوال خود ماهیت ثابتی ندارد، بلکه به موازات استکمال وجودی خود ماهیات گوناگونی می‌یابد و با آنکه وحدت شخصی و وجود آن محفوظ است، مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند. این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد: الف) مرحله قبل از عالم طبیعت، ب) مرحله طبیعت (مرحله تعلق به بدن)، ج) مرحله پس از عالم طبیعت (مفارقت از بدن).

نفوس در مرحله اول و پیش از تعلق به ابدان، در مرحله علت وجودی خود که از سنخ عقول مفارق است به نحو کامل‌تر وجود دارند؛ چراکه هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. البته باید توجه داشت در این مرحله نفوس به وصف وحدت و بساطت و تجرد محقق‌اند و در این مرحله کثرت نفوس جایگاهی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۱). عبارت صدرالمتألهین در اسفار در این باب چنین است:

وأما الراضون في العلم... فعددهم ان للنفس شؤوناً و أطواراً كثيرة و لها مع بساطتها اكون و جودية بعضها قبل الطبيعية و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الانسانية موجودة قبل الإبدان بحسب كمال عتتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

گفتنی است که از دیدگاه صدرالمتألهین مرحله وجودی نفس در عالم قبل از طبیعت، که تقدم ذاتی و رتبی بر وجود نفس در عالم طبیعت دارد، خود دارای چندین مرتبه یا مقام است. وی اگرچه به تفصیل درباره این مقامات و مراتب در آثار خود سخن نگفته، اما در اسرار الایات به طور اجمال این مقامات را برشمرده است:

اخذ ارواحهم من ظهور آبائهم العقلية، فهذا مقام عقلی تفصیلی لافراد الناس بعد وجود اعیانهم فی علم الله علی وجه بسیط عقلی و قال إشارة الی مقام آخر بعد المقامین المذكورین: «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة و کلا منها رغداً حیث شئتما» فهذه أيضاً نشأة سابقة للانسان علی النشأة الدنیویة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶).

با ملاحظه این عبارت می‌توان دریافت که صدرا سه نشئه و مرتبه وجودی برای انسان قبل از نشئه دنیایی قائل است:

۱. مقام بسیط عقلی یا مقام اجمالی عقلی، در این مقام نفس به صورت عین ثابت در علم حق موجود است (یعنی موجود به وجود حق است و وجود مستقل ندارد)؛

۲. مقام تفصیلی عقلی: که در این مقام، اخذ میثاق بر ربوبیت صورت می‌گیرد؛

۳. مقام صور مثالی: که این عالم اشباح و مقام جنت مثالی است که آدم و حوا پیش از هبوط در عالم طبیعت در آنجا اقامت داشتند (اشتوس، ۱۳۸۱).

نکته مهم آنکه صدرالمتألهین در تشریح نحوه وجود نفس در عقل مفارق پیش از تعلق به بدن به مطلب دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه نباید گمان شود که این نحوه از وجود، مشابه وجودی است که به نحو بالقوه برای یک شیء در علت و مبدأ قابلی خود در نظر می‌گیریم، مثلاً وقتی خاک را در نظر می‌گیریم ممکن است بگوییم گیاهان متعددی به صورت بالقوه، در آن وجود دارند، ولی وجود نفوس غیرمتماهی در عقل مفارق از این سنخ نیست؛ چراکه عقل مزبور مبدأ فاعلی نفوس و هیولای اولی، مبدأ قابلی صور است و بین وجود شیء در مبدأ فاعلی خود با وجود آن در مبدأ قابلی اش تفاوت بسیاری هست. وجود یک شیء در فاعل و علت مفیضه خویش، کامل‌ترین نحوه وجود آن شیء است و حتی در مقایسه با وجود فی‌نفسه آن شیء از کمال بیشتری برخوردار است؛ اما وجود شیء در علت قابلی خود، وجودی بالقوه است که از حیث عدم فعلیت مشابه عدم است و به عدم نزدیک‌تر است تا به وجود:

وایک ان تتوهم... أن وجود النفوس فی المبدأ العقلی وجود شیء فی شیء بالقوة کوجود الصور الغیر المتماهیة فی المبدأ القابلی أعی الیهیولی الاولی و ذلک لان وجود شیء فی الفاعل لیس کوجوده فی القابل، فان وجوده فی الفاعل أشد تحویلاً و أتم فعلیة من وجوده عند نفسه... و وجود النفوس عند مبادئها العقلی... وجود شریف مسبوط غیر متجز و لا متفرق (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸).

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین تفاوت نحوه وجود شیء در مبدأ قابلی، با وجود آن در مبدأ فاعلی چنین تمثیل می‌کند: به یک طلبه مبتدی که تازه درس خواندن را شروع کرده، صحیح است که بگوییم: بالقوه مجتهد است و لذا جواب تمام مسائل را می‌داند؛ اما باید توجه داشت لفظ «بالقوه» در اینجا مشترک لفظی است. قوه‌ای که در طلبه مبتدی است، قوه در مبدأ قابلی است و به معنای آن است که چنین شخصی استعداد فراگیری علمی را دارد که به وسیله آن قادر بر پاسخ‌گویی به استفتانات خواهد بود؛ اما قوه در مجتهد مسلم، قوه در مبدأ فاعلی است و به این معناست که او به این توانایی دست یافته است که هم‌اکنون می‌تواند مصدر برای تبیین تمام مسائل باشد (جوادی آملی، جلسه ۱۶۸ از سلسه دروس اسفار، منتشر نشده؛ به نقل از: میری، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

آنچه صدرالمآلهین تحت عنوان کینونت عقلی نفس یا وجود نفس در مبادی عقلی از آن یاد می‌کند، تعبیری دیگر از بحث تطابق و تناظر عوالم است. تطابق عوالم به این معناست که هرچه در عوالم پایین موجود است در عوالم بالاتر به نحو کامل تر وجود دارد و موجودات عوالم پایین مثال و شبی از موجودات عالم بالاینند. این نظریه را صدرالمآلهین در بسیاری از کتب خود مطرح کرده است: «العوالم متطابقة فما وجد من الصفات الکاملية فی الادیی یكون فی الاعلی علی وجه أعلی و أرفع و أوسط و أشرف» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۲۶۰).

در حقیقت به اقتضای اصل تشکیک در وجود هریک از ماهیات نوعیه علاوه بر وجود خاص، وجودهای دیگری دارند که وجود همان ماهیت‌اند؛ اما به نحو اعلا و اشرف. براین اساس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، واجد همه کمالات مرتبه مادون است به علاوه کمالات دیگری، و به تعبیر دقیق‌تر همه آن کمالات به نحو اعلا و اشرف در مرتبه مافوق موجود است. بنابراین اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشت، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت هستند و کمالات آن ماهیت را به نحو اعلا و اشرف دارند؛ مثلاً اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای هست که فوق آن ده مرتبه دیگر هست، در این صورت برای این ماهیت یازده وجود در طول هم داریم که به ترتیب هریک از موجود قبلی کامل تر است؛ یکی همان وجود خاص آن ماهیت است و ده تای دیگر مراتب مافوق آن هستند که هریک وجود جمعی این ماهیت‌اند. برای مثال نبات ماهیتی است که حد تامش «جوهر سه‌بعدی نامی» است و فرد خاص این ماهیت، درخت خارجی است. حال ماهیت حیوان که حد تامش «جوهر سه‌بعدی نامی حساس متحرک بالاراده» است هم سه کمال جوهری نبات را دارد و هم حس و حرکت و اراده را. پس وجود خاص یک حیوان، وجود جمعی نبات نیز هست. در مرحله بالاتر وجود خاص انسان نیز وجود جمعی نبات (نه فرد نبات) هم هست؛ چراکه علاوه بر تمامی کمالات پیشین کمال تفکر را نیز داراست؛ همچنین وجود جواهر عالم مثال هم وجود جمعی نبات‌اند. همچنین وجود هریک از عقول در عالم مجردات تام نیز وجود جمعی نبات‌اند و بالاخره به بالاترین مرتبه تشکیکی در مراتب وجود می‌رسیم که مرتبه واجب بالذات است؛ پس واجب‌الوجود بالذات نیز وجود جمعی نبات است که به آن «وجود الهی نبات» می‌گویند. از این رو همه ماهیات متعلق به مادیات، هم وجود مادی دارند و هم وجود مثالی، هم وجود عقلی و هم وجود الهی (عبودیت، ۱۳۸۳).

بنابراین روشن شد که نفوس انسانی وجودی در عالم عقل دارند و وجودی در عالم حس، و آنچه در عالم حس و طبیعت است تنزل یافته آن حقیقت عقلی است. بنا بر این مینا، صدرالمآلهین عالم ذر و اخذ میثاق را ناظر به وجود عقلی نفوس انسانی می‌داند.

## ۲. نظریه وجود ملکوتی انسان

علامه طباطبائی در تبیین عالم ذر رهیافت جدیدی پیش‌روی می‌نهد که با سایر دیدگاه‌های ارائه‌شده در این زمینه متفاوت است. وی در تفسیر آیه میثاق، پس از تبیین دیدگاه مثبتین و منکرین عالم ذر، هیچ‌یک از آن دیدگاه‌ها را خالی از اشکال ندانسته، به نقد آنها می‌پردازد و سپس خود دیدگاه جدیدی را در تبیین عالم ذر ارائه می‌دهد.

از دیدگاه وی انسان در مسیر خود به سوی خدا دارای عوالم مختلفی است که هریک از این عوالم احکام و نظامات متفاوت و مخصوص به خود را داراست؛ عوالمی چون: عالم طبیعت، عالم برزخ و عالم قیامت. همچنین تمام موجودات عالم و از جمله انسان‌ها به حکم آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) دارای دو جنبه وجودی‌اند: وجودی وسیع و غیرمحدود در نزد خداوند و خزائن او، که جنبه ملکوتی موجودات است، و جنبه دیگر وجهه ملکی موجودات است که به صورت تدریجی در عالم طبیعت موجود می‌شوند.

این وجود دارای دو وجهه است یکی آن وجه و رویی است که به طرف دنیا دارد و یکی آن وجهی که به طرف خدای سبحان دارد، حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید، نخست به طور ناقص ظاهر گشته و سپس به طور دائم تکامل یابد؛ تا آنجا که از این نشئات رخت بر بسته و به سوی خدای خود باز گردد، و همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد امری است غیر تدریجی؛ به طوری که هرچه دارد در همان اولین مرحله ظهورش داراست و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست و این دو وجه هرچند دو وجه برای شیء واحدی هستند، لیکن احکام‌شان مختلف است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۶-۴۱۷).

از دیدگاه ایشان، انسان نزد خدا وجودی جمعی دارد که این وجود جمعی همان وجهه ملکوتی انسان هاست. در این نشئه ملکوتی چنان که هیچ فردی از افراد انسانی از دیگری غایب نبوده، هیچ یک از انسان‌ها و خداوند نیز از یکدیگر غایب نیستند؛ اما در نشئه ملکی و طبیعت، انسان‌ها و احوال و اعمال آنها وجودی متفرق در امتداد و بستر زمان دارند، علاوه بر اینکه به خاطر لذاذذ حسی و مادی از پروردگار خود نیز محجوب شده و نسبت به او دچار غفلت می‌شوند.

بنابراین این نشئات دنیوی انسان، مسبوق به نشئات انسانی دیگری است که عین همین نشئه دنیایی است؛ جز آنکه در آن نشئات سابق، انسان‌ها محجوب از پروردگار خود نیستند و وحدانیت و ربوبیت پروردگار خود را مشاهده می‌کنند و این مشاهده نیز از طریق مشاهده نفس خودشان است نه از طریق استدلال؛ چراکه در آن نشئه حتی یک لحظه نیز او را غایب نمی‌بینند. از همین رو به وجود او و ربوبیت او اعتراف دارند (همان، ص ۴۱۷-۴۱۸).

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که این دو موطن و نشئه وجودی، دو موطن متباین با یکدیگر نیستند، بلکه متحدند اگرچه واحد نیستند؛ به این معنا که این دو موطن با هم هستند، ولی یک چیز نیستند؛ یکی موطن ملک است که سیال و زوال‌پذیر و تغییرپذیر است و دیگری موطن ملکوت است که ثابت و مصون از دگرگونی و زوال است (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۱۲۷).

از دیدگاه علامه هیچ یک از اشکالاتی که به دو دیدگاه معروف در تفسیر آیه میثاق (دیدگاه معتقدان به عالم ذر با تقدم زمانی خلقت ارواح انسان‌ها و دیدگاه تمثیل دانستن عالم ذر) وارد شده، بر دیدگاه ایشان وارد نیست؛ چراکه آیه میثاق اشاره به نشئات انسانی که سابق بر نشئات دنیایی انسان هست، دارد و این نشئه نیز

بر نشئه دنیایی تقدم رتبی دارد نه تقدم زمانی؛ وگرنه به لحاظ زمانی هیچ‌گونه انفکاک و جدایی از نشئات دنیایی ندارد، بلکه همراه با آن و محیط به آن است. از همین رو محذوراتی که در تفسیر به تقدم زمانی وجود داشت بر این تفسیر وارد نیست. همچنین اشکالاتی که بر دیدگاه تمثیل وارد بود و آن اینکه مخالف با ظهور آیه و جمله «و اذ اخذ ربک» و نیز لزوم حمل «اشهاد» بر مجاز و حمل آن بر اینکه خداوند خود را در دنیا بر بندگان شناسانده و نیز حمل «قالو بلی شهدنا» بر زبان حال، است، هیچ‌یک از این اشکالات نیز بر این تبیین وارد نمی‌شود؛ چراکه ظرف این گفت‌و‌شنود میان خدا و بندگان در دنیا نبوده، بلکه ظرف آن سابق بر ظرف دنیاست و هم اینکه از «اشهاد» معنای حقیقی آن اراده شده و خطاب نیز به زبان حال نیست، بلکه خطاب و کلامی حقیقی است؛ زیرا کلام عبارت است از «القائاتی که بر معنای موردنظر دلالت کند» و خداوند نیز کاری کرده و در نهاد بشر القائاتی کرده که بشر مقصود خدا را از آن فهمیده و درک می‌کند که باید به ربوبیت پروردگار خود اعتراف، و به این عهد وفا کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۸-۴۲۰).

### ۳. بررسی مقایسه‌ای دو نظریه

نگاهی گذرا به دو نظریه کینونت عقلی نفس و وجود ملکوتی انسان، این گمان را تقویت می‌کند که این دو نظریه یک دیدگاه واحد هستند که تنها با دو تقریر متفاوت بیان شده‌اند؛ خصوصاً آنکه علامه طباطبائی فیلسوفی صدرایی است و از طرفی همچون صدرالمؤمنین معتقد به حدوث جسمانی نفس است و هم از طرف دیگر مبانی نظری‌ای که نظریه کینونت عقلی نفس بر آنها مبتنی است؛ یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود و وجود رابط معلول نسبت به علت را پذیرفته است. از جمله وجوه دیگری که یکسانی این دو نظریه را تقویت می‌کند، یکسان بودن برخی از اشکالاتی است که بر این دو نظریه وارد شده است. برای مثال آیت‌الله مصباح یزدی در نقد نظریه کینونت عقلی نفس به عنوان تبیین وجود پیشینی نفوس انسانی می‌نویسد:

احکام یادشده اختصاص به نفوس ندارد، بلکه در مورد هر معلولی نسبت به علل وجودی خود جاری است. براین اساس کمالات اجسام و مادیات نیز در مراتب عالی وجود، به نحو اتم و اکمل، موجود می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۳۳).

نظیر این اشکال را آیت‌الله جوادی آملی بر نظریه علامه وارد می‌داند و می‌گوید: طبق بیان علامه انسان دارای دو چهره ملکی و ملکوتی است، اما براساس اطلاق و عموم ادله نقلی، دو چهره داشتن اختصاصی به انسان ندارد و هر موجودی دارای این دو چهره و دو وجه است؛ چراکه آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» هم شامل انسان می‌شود و هم غیرانسان. درواقع تمامی موجودات از جنبه ملکوتی برخوردارند؛ چراکه ملکوت هر موجودی همان جنبه ارتباط و ربط وجودی او به خدای سبحان است و این مطلب به انسان اختصاص ندارد که با خدا عهد پیمان عبودیت بسته باشد؛ بلکه همه اشیا از جنبه ملکوتی خود، ربوبیت خدا را شاهد بوده، در برابر او خاضع‌اند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۱۲۹-۱۳۰).

اما با وجود این شباهت‌های ظاهری نمی‌توان به یکسانی این دو نظریه حکم کرد؛ چراکه با دقت در محتوای این دو نظریه می‌توان اختلافاتی میان آنها مشاهده کرد. توضیح آنکه نظریه کینونت عقلی نفس (در نسبت با اخذ میثاق و عالم ذر) با توجه به تعابیر صدرای دو احتمال را برمی‌تابد؛ چنان‌که دیدگاه علامه طباطبائی نیز احتمالات عدیده‌ای را برمی‌تابد که براساس برخی از احتمالات، نظریه ایشان با نظریه صدرالمتألهین یکی خواهد بود و براساس برخی احتمالات، دیدگاه ایشان دیدگاهی متمایز از دیدگاه صدرالمتألهین است. علت مطرح بودن این احتمالات در مورد دیدگاه علامه، بیان موجز ایشان در تبیین نظریه خود است و همین ایجاز سبب شده که در تفسیر و تقریر این نظریه حتی در میان شاگردان علامه نیز اختلاف پیش آید. حاصل آنکه در باب اینکه منظور علامه طباطبائی از دو نشئه و دو جنبه و وجه موجودات و خصوصاً انسان چیست؟ چهار احتمال داده شده که همه این اقوال قائلانی نیز دارد:

۱. همه موجودات دو نسبت دارند: نسبت به خدا و نسبت بین خود آنها. براساس نسبت اول همه موجودات از آغاز تا پایان، بدون نسبت داشتن با زمان گذشته و حال و آینده، نزد خدا حاضرند؛ چراکه خدا فوق زمان و بدون محدودیت زمانی است، اما براساس نسبتی که بین خود موجودات مادی و زمانی هست، چون اموری زمانی هستند به تدریج و در بستر زمان پدید می‌آیند؛

۲. انسان‌ها دو نحوه وجود دارند: وجودی در مرحله قبل از وجود دنیوی و مجزا از وجود علت و مجزا از وجود یکدیگر، و وجودی در دنیا؛

۳. انسان‌ها دو نحوه وجود دارند: وجودی در مرحله قبل از وجود دنیوی و مجزا از وجود علت و متحد با وجود یکدیگر، و وجود دنیوی مجزا از یکدیگر؛

۴. انسان‌ها دو نحوه وجود دارند: وجودی در مرحله علت که با وجود علت، به صورت جمعی موجود است، و وجودی که در مرحله معلول که با وجود خاص خود موجود است (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۵-۲۱۶).

از میان چهار احتمال یادشده، دو احتمال آخر از نظریه کینونت عقلی نفس صدرالمتألهین نیز قابل برداشت است. به عبارت دیگر، در اینکه وجود نفس، در نشئه سابق بر دنیا به چه صورتی است، آیا نفس به صورت مجزای از علت موجود است؟ یا آنکه به وجود علل خود موجود است؟ در عبارات صدرای شواهدی بر هر یک از این دو احتمال را می‌توان یافت.

آنچه احتمال سوم (وجودی در مرحله قبل از وجود دنیوی و مجزا از وجود علت و متحد با وجود یکدیگر) را از نظریه کینونت عقلی نفس به ذهن متبادر می‌سازد، برخی عبارات صدراست که در آنها وجود عقلی نفوس را به وجود جوهری واحد و متحد به اتحاد عقلی می‌داند.

و کذلک النفوس... کانت فی عالم العقل شیئاً واحداً جوهرأ مبسوطاً متحدأ عقلياً فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸).

وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزی و لامتفرق (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۷).



علاوه بر چنین تعبیری، گاه صدرالمتألهین در تبیین کیفیت وجود نفوس پیش از بدن، به نظریه مثل افلاطونی تمسک می‌جوید. برای مثال در تعالیقی که بر حکمت الاشراق دارد از اینکه شیخ/اشراق هر گونه از انحای وجود نفس، قبل از بدن را انکار کرده، اظهار شگفتی کرده و می‌گوید:

چگونه وجود نفوس قبل از ابدان را منکر است حال آنکه خود قائل است که برای هر نوع جسمانی نور مدبری در عالم مفارقات، و برای نفوس بشری نور مدبری عقلی وجود دارد و معتقد است که نفوس در مقایسه با آن نور مفارق انوار ضعیفی هستند و نور ناقص معلول، هیچ شانی ندارد که آن نور تام علی فاقد آن باشد. چراکه براساس این مبنا وجود آن عقل تمام وجود آن نفوس می‌باشد و نورش کمال انوار نفوس است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۹).

همچنین در تفسیر آیه ۲۲ سوره «بقره»، به مناسبتی به بحث درباره «عهد الست» می‌پردازد و می‌گوید:

قول المحققین من اصل التوحید، هوان الخطاب بقوله «ألست بربکم؟» فی اخذ الميثاق، کان لحقیقة الانسان الموجودة فی العالم الالهی والصنع الربوبی، فان لكل نوع طبیعی حقیقة عقلیة و صورة مفارقة و مثلاً نورياً فی عالم الحقائق العقلیة والمثل الالهیة، هی صورة ما فی علم الله عند الحكماء الربانین و الوفاء الاقدمین و هم كانوا یسمونها بارباب الانواع زعماً عنهم ان کلاً منها ملک موکل باذن الله یحفظ باقی أشخاص ذلك النوع الذی هو صورتها عندالله فی عالم الصور المفارقة و المثل النوریة العقلیة... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۳).

دقت در عبارات یادشده بیانگر آن است که به اعتقاد صدرالمتألهین، مثل نحوه‌ای از وجود نفوس انسانی پیش از عالم دنیا هستند و اخذ میثاق نیز از حقیقت انسانی، که به صورت مجزای از علل عالیه اما به وجود جمعی در عالم مفارقات موجود بوده صورت گرفته است.

اما با این حال بیشتر تعبیر صدر در باب کینونت عقلی نفس ناظر به احتمال چهارم (وجودی در مرحله علت که با وجود علت، به صورت جمعی موجود است) می‌باشد:

أن النفوس الانسانیة موجودة قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

توجه شود فرض این دو احتمال در نظریه صدر به معنای آن نیست که این دو احتمال مانع‌الجمع باشند؛ به گونه‌ای که تنها باید به یکی از آن دو قائل بود، بلکه این دو فرضیه اگرچه دو فرض جداگانه هستند، اما درعین حال قابل جمع با یکدیگرند. فلذا مشاهده می‌کنیم که صدرالمتألهین هم نظریه عالم مُثل را قبول دارد و گاه اخذ میثاق را ناظر به همین عالم تفسیر می‌کند و هم قائل به وجود عقلی و الهی نفس در عوالم بالاتر از عالم مُثل هست و اخذ میثاق را به آن عوالم مربوط می‌داند.

بنابراین اگر مقصود علامه از وجود ملکوتی انسان احتمال اول یا دوم باشد، نظریه ایشان متمایز از دیدگاه صدرالمتألهین است و اگر مراد ایشان احتمال سوم و یا چهارم باشد، نظریه ایشان همان نظریه کینونت عقلی نفس خواهد بود که تنها با بیان و اصطلاحی متفاوت ارائه شده است.

از همین رو لازم است ابتدا روشن شود که مقصود علامه از وجود ملکوتی انسان، کدام یک از وجوه چهارگانه فوق است؟ و پس از آن است که می‌توان در باب یکسانی یا عدم یکسانی نظریه ایشان با نظریه صدرالمتألهین داوری کرد.

برخی شاگردان علامه طباطبائی، همچون آیت‌الله سبحانی احتمال اول را از سخنان علامه برداشت کرده‌اند. آیت‌الله سبحانی در تقریر نظریه علامه می‌گوید:

زمان پدیده تدریجی است که تمام اجزاء آن در یک جا جمع نمی‌شود این ویژگی نه تنها از آن زمان است، بلکه هر حادثه‌ای که در بستر زمان قرار گیرد واقعیت تجزی و تدریج به خود می‌گیرد. شکی نیست که حوادث جهان در نزد ما به رویدادهای دیروز و امروز و فردا تقسیم می‌شود و برای انسان امکان ندارد که همه حوادث را یک جا مشاهده کند و همگی نزد او حضور داشته باشند، ولی اگر بیننده حوادث، در افق برتر از زمان و مکان قرار گیرد و به مجموع اجزای زمان به‌عنوان یک پدیده بنگرد، دیگر برای او دیروز و امروز و فردا مفهومی نخواهد داشت... حال انسان و تمام اجزای جهان که در بستر زمان قرار دارند، وجود دو رویه دارند: رویی به سوی خدا و رویی به سوی زمان، به عبارت دیگر دارای دو نسبت و دو رابطه‌اند، از آن نظر که با خدا ارتباط دارد و خدا بر آنها محیط است، هیچ جزئی از جزء دیگر غایب نیست، نه خدا از آنها غایب است و نه آنها از محضر خدا غایب هستند... ولی از آن نظر که موجودات در دل زمان قرار دارند به صورت حوادث متفرق و رویدادهای گوناگون که با هم فاصله دارند جلوه می‌کنند. این عوامل او را از حضور در نزد خدا بی‌خبر کرده و حجابی میان او و خدا پدید می‌آورد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۳-۷۶).

اما برخی شاگردان علامه، همچون آیت‌الله جوادی آملی، احتمال سوم را از سخنان علامه برداشت کرده‌اند (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۱۲۷)؛ اگرچه برخی عبارات ایشان مشعر به برداشت احتمال دوم نیز می‌باشد (ر. ک: همان، ص ۱۳۳) و برخی نیز احتمال چهارم را از سخنان علامه برداشت کرده‌اند (سروش، ۱۳۹۵، جلسه ۷).

با بررسی سخنان علامه می‌توان گفت قطعاً عبارات ایشان با احتمال اول (برداشت آیت‌الله سبحانی) سازگاری ندارد؛ چراکه بنا بر تصریح خود علامه، انسان دارای دو نشئه است: یکی فوق زمان و دیگری داخل در زمان؛ حال آنکه بنا بر احتمال اول انسان تنها یک نشئه دارد و همین یک نشئه دارای دو نسبت است: یک نسبت به خدا که در این نسبت بُعد زمان و مکان راه ندارد و نسبت دیگر نسبت به انسان هاست که در این نسبت بُعد زمان و مکان نیز دخالت داشته و موجب حجاب میان آنها می‌شود (ر. ک: عارفی شیردازی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷).

بنابراین تقریر اول با بیانات و ظواهر سخن علامه سازگاری ندارد، اما سه احتمال و تقریر دیگر با ظواهر کلام ایشان سازگاری دارد و می‌توان عباراتی را از بیان علامه، به سود هر یک از آن احتمالات آورد؛ اما حقیقت آن است که اگر به مجموع سخنان علامه که به صورت پراکنده در مجلدات مختلف *المیزان* در باب عالم ذر بیان شده‌اند نگریسته شود، در آن صورت می‌توان احتمال دوم را احتمال متعین از دیدگاه ایشان در مورد وجود ملکوتی انسان دانست.

ایشان ذیل آیه ۲۷ سوره «بقره» ضمن آنکه سه حیات و زندگی را برای انسان قائل می‌شود (حیاتی که قبل از این دنیا است، حیاتی نیز بعد از این دنیا است که با حیات این دنیا در مجموع سه حیات می‌شوند) بیان می‌دارد:

و نیز از کلام خدای تعالی برمی‌آید که برای آدمیان حیات و زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا بوده، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلی‌اش الگو می‌گیرد، واضح‌تر اینکه انسان قبل از زندگی دنیا دیگری داشته، و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت، و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او، و زندگی دومش تابع زندگی اولش است، پس انسانی که در دنیا است و در بین دو زندگی قرار دارد، یکی سابق و یکی لاحق، این‌ان معنایی است که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۳).

همچنین در جای دیگر پس از ذکر روایتی درباره عالم ذر که تصریح بر تفرقه وجود افراد انسانی و افراد صالح و گناه کار در عالم پیشین دارد، می‌گوید:

این روایت مربوط به مسئله عالم ذر است و ما به زودی در سوره اعراف... بحث مفصلی راجع به این مسئله خواهیم داشت و خلاصه‌اش این است که: همان‌طوری که نظام ثواب و عقاب در آخرت ارتباط مستقیمی با نظام نشئات قبل از آخرت یعنی نشئات دنیا و اطاعت و معصیت در آن دارد همچنین اطاعت و معصیت در دنیا با نشئات دیگری که بر حسب رتبه قبل از رتبه دنیا قرار گرفته ارتباط تامی دارد (همان، ج ۷، ص ۸۳).

با توجه به این تعابیر علامه و اینکه ایشان میان نحوه زندگی در این سه دنیا، تأثیر و تأثر ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که نحوه زندگی پیشینی در کیفیت و چگونگی زندگی پسینی تأثیرگذار هست، می‌توان دریافت که در هر سه نشئه از این نشئات زندگی، افراد انسانی به صورت متمایز از یکدیگر موجودند؛ چراکه از دیدگاه علامه همان‌گونه که کیفیت حیات اخروی انسان‌ها در عالم آخرت، متأثر از حیات انسان‌ها در عالم دنیا و اطاعت و معصیت آنهاست، اینکه در این دنیا نیز اهل اطاعت یا عصیان باشند نیز متأثر از حیات ملکوتی آنها در نشئه متقدم است و روشن است که اگر وجود انسان‌ها در نشئه متقدم بر این دنیا، به صورت وجود جمعی و بدون تفرقه باشد، این وجود جمعی به حکم وحدت و عدم تکثر خود نمی‌تواند مقتضی کیفیت حیات افراد متکثر در نشئه متأخر باشد.

حاصل آنکه از مجموع کلمات علامه برداشت می‌شود که مراد ایشان از وجود ملکوتی انسان همان احتمال دوم است؛ بنابراین به نظر می‌رسد آنچه که باعث برداشت احتمال سوم و چهارم از عبارات علامه شده است، آن است که علامه در عبارات خود وجود ملکوتی را وجودی جمعی دانسته‌اند و روشن است که وجود جمعی با احتمال سوم و چهارم سازگاری دارد؛ چراکه وجود جمعی وجودی واحد و بسیط و فاقد هرگونه تفرقه و تمایز است.

اما با توجه به متعین بودن احتمال دوم، می‌توان جمعی دانستن وجود ملکوتی انسان را به گونه‌ای تفسیر کرد که با متمایز بودن افراد انسانی در نشئه ملکوت قابل جمع باشد و آن اینکه می‌توان گفت مراد علامه از جمعی بودن وجود ملکوتی، حیث دفعی بودن و عدم تدریجی بودن آن است نه حیث عدم تفرقه و تکثر در آن. از شواهد بر این مطلب آنکه ایشان در رساله *انسان از آغاز تا انجام* می‌نویسد:

از بعضی آیات قرآن مثل «انا خلقناهم من طین لآذب» و «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه...» می‌توان استفاده نمود که خلق به تدریج صورت می‌گیرد؛ درحالی که به مقتضای آیات «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر» و... امر تدریجی نیست... همه موجودات جسمانی و آثار آنها که به تدریج متکون می‌شوند، در وجودشان که از حضرت حق اضافه می‌شود دارای دو وجه هستند: وجه امری غیر تدریجی و وجه خلقی تدریجی (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

علامه با استفاده از آیات قرآنی میان عالم امر و عالم خلق تمایز می‌نهد. تمام موجودات عالم مادی، حقیقتی در عالم امر دارند و حقیقتی در عالم خلق (عالم ماده)؛ عالم امر که جنبه یلی‌الربی (بُعد ملکوتی) موجودات است و در قرآن با تعبیر «کن» از آن یاد شده است، همان ملکوت موجودات است که از این جهت امری دفعی بوده و تدریج و تکامل در آن راه نداشته و هرچه را که دارد در همان مرحله اول ظهور خود داراست؛ فلذا وجودی جمعی دارد اما عالم خلق که جنبه یلی‌الخلق (بُعد مادی) موجودات است و در قرآن با تعبیر «یکون» از آن تعبیر شده است همان وجود مادی موجودات است که به تدریج از مرحله قوه به سمت فعلیت در حرکت است و کمالات خود را به صورت جمعی دارا نبوده، بلکه با حرکت تکاملی تدریجی آنها را به دست می‌آورد.

دو کلمه (کن - باش) و (یکون - می‌شود) [اشاره به آیه اذا اراد شیئاً فانما یقول له کن فیکون] هر دو از مصداق یک هستی برای هر چیزی خبر می‌دهند و آن مصداق وجود خارجی آن چیز است؛ چیزی که هست این مصداق واحد دو رو و دو سو دارد. یکی آن سویی که به طرف خدای تعالی دارد و دیگر آن سویی که جنبه مادیت دارد و معلوم است که جنبه ربانی هر چیزی مقدم بر جنبه مادی آن است و جنبه ربانی هر موجودی محکوم به غیر تدریج است و نه زمانی است و نه غایب از پروردگارش و نه منقطع از او به خلاف جنبه مادیش که محکوم به احکامی است که برشمریدیم (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۵۳-۱۵۴).

بنابراین با توجه به مجموع بیانات علامه در کتب مختلف ایشان می‌توان پی برد که مراد علامه از نظریه وجود ملکوتی انسان همان احتمال دوم است و اینکه انسان‌ها در نشئه مقدم بر عالم طبیعت به صورت مجزا و متکثر به وجود ملکوتی (که احکام آن بیان شد) موجودند. همچنین آنچه باعث برداشت احتمال سوم و چهارم از نظریه علامه شده، عبارتی است که با توجه به تعابیر دیگر علامه ناظر به حکمی از احکام این وجود ملکوتی یعنی حیث عدم تدریج در وجود ملکوتی است نه ناظر به حیث تکرر و تمایز، از این رو این تعبیر نباید موجب برداشت احتمال سوم و چهارم از نظریه ایشان گردد.

براین اساس روشن می‌شود که نظریه وجود ملکوتی انسان با نظریه کینونت عقلی نفس دو نظریه متباین هستند و نمی‌توان این دو نظریه را یکسان دانست.

### نتیجه‌گیری

از آنجا که صدر المتألهین و علامه طباطبائی هر دو قائل به حدوث جسمانی نفس هستند، درصددند عالم ذر را به گونه‌ای تبیین کنند که با حدوث جسمانی نفس قابل جمع باشد؛ از همین رو صدرا عالم ذر را ناظر به وجود

عقلی انسان می‌داند؛ چراکه نفوس انسانی در مرتبه علت خود حاضر بوده و علل عالی‌تر وجود جمعی مراتب مادون خود هستند. اما علامه طباطبائی معتقد است تمامی موجودات دو وجه و جنبه دارند: یکی جنبه ملکوتی که حیث یلی‌الربی موجودات است که در این جنبه موجودات در نزد پروردگار حاضر است و کمالات خود را به صورت یک‌جا و دفعی دارا هستند و یکی هم جنبه ملکی و مادی موجودات است که در این حیث موجودات به تدریج از قوه به سمت فعلیت و کمال خود در حرکت‌اند. بنابراین می‌توان گفت: اگرچه صدرالمآلهین و علامه طباطبائی هر دو نفس را حادث به حدوث جسمانی می‌دانند، اما هر دو برای نفس، کینونتی در عالم قبل از طبیعت نیز در نظر می‌گیرند. البته صدرا این کینونت را به صورت وجودی جمعی و بسیط و غیرمتکثر می‌داند که تمامی نفوس به یک وجود، موجود هستند؛ درحالی‌که علامه طباطبائی این نحوه از کینونت را وجودی جزئی و متکثر می‌داند که هر فرد انسانی به صورت مجزا این وجود را داراست. بنابراین دیدگاه این دو فیلسوف در نحوه وجود پیشینی نفوس انسانی متفاوت بوده و در این باب نظر یکسانی ندارند.



## منابع

- اشتوس، یانیس، ۱۳۸۱، «مسئله کینونت نفوس قبل از ابدان در فلسفه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۸، ص ۳۹-۴۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)*، چ دوم، قم، اسراء.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۵، *درس گفتارهای صوتی شرح مثنوی معنوی*، در: [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com)
- سعادت، حسین و رضا اکبریان، ۱۳۹۹، «بررسی و نقد دو راه حل صدرالمتهالپین در تطابق جسمانی بودن حدوث نفس انسانی با متون دینی»، *معرفت فلسفی*، ش ۶۷، ص ۲۱-۷.
- صدرالمتهالپین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *التعلیقات علی شرح حکمة الاشراق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، چ دوم، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.
- عارفی شیردانی، محمداسحاق، ۱۳۹۴، *رابطه نفس و بدن*، چ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، «تطابق عوالم»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۸۵-۵۵.
- غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- میری، محمد، ۱۳۹۳، «هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتهالپین»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۶، ص ۳۳-۵۴.