

معاد در نظام سینوی و صدرایی

علیرضا کرمانی*

چکیده

بحث از معاد در نظام فلسفی ابن سینا و ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد. مبانی فلسفی در زمینه چیستی نفس، حدوث روحانی نفس، تناسخ و مادیت قوه خیال در نظام سینوی، پذیرش معاد با بدن مادی جسمانی را ناممکن می‌کند و در نتیجه، پذیرش تقلیدی معاد جسمانی در برخی آثار ابن سینا باید بر معنای دیگری از جسمانیت توجیه شود. اما صدرا با تدقیق در مباحث علم‌النفس و پذیرش و برهانی کردن اصولی همچون تجرد خیال و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، به تبیین عقلی از معاد جسمانی دست یافت.

کلیدواژه‌ها

معاد، معاد جسمانی، تجرد خیال، نفس، ابن سینا، ملاصدرا.

*. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مقدمه

آموزه معاد از جمله آموزه‌های اعتقادی است که در دین اسلام بسیار بر آن تأکید، و در بسیاری از آیات و روایات با اهدافی گوناگون از آن یاد شده است. به واسطه این جهت‌دهی شریعت، متفکران مسلمان اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان این مسئله را مورد توجه قرار داده، به استدلال بر اصل آن و تبیین چگونگی آن پرداخته‌اند. این تبیین‌ها در مورد معاد بر اصولی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و به ویژه انسان‌شناسانه استوار است. نظریه‌های انسان‌شناسانه به طور خاص تأثیر مستقیمی در موضع‌گیری متفکرین در بحث معاد دارد. انکار یا توقف در تجرد نفس برخی از متفکرین را به انکار معاد روحانی یا توقف در اصل معاد سوق داده است؛^۱ چنانکه تعیین موضع در مورد ماهیت نفس، چگونگی حدوث نفس، قوای نفس و به ویژه تجرد قوه خیال تأثیرهای اساسی در نظریه‌های مربوط به معاد داشته است؛ به گونه‌ای که تبیین و تحلیل این سنخ مسائل در علم النفسی قویم مبتنی بر اصول عقلی باعث شد صدرا بر استدلالی کردن معاد جسمانی توفیق یابد؛ امری که مشائیان چون ابن سینا، به لحاظ مبانی انسان‌شناختی متفاوت بدان دست نیافتند.

در این مقاله به تحلیل دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در زمینه معاد پرداخته‌ایم و از آنجا که نظریه این دو متفکر در باب معاد و به ویژه بحث از کیفیت آن با مباحث و موضع‌گیری‌های ایشان در مباحث نفس بسیار گره خورده است، می‌خواهیم تبیین و بررسی مسئله معاد را در ضمن بیان و تحلیل اجمالی برخی مبانی مرتبط با انسان‌شناختی این دو متفکر به انجام رسانیم.

مبانی انسان‌شناختی سینه‌وی

نحوه وجود نفس

از دیدگاه ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مشائی، نفس جوهر ذاتاً مجردی است که در مقام فعل مادی است. مجرد بودن نفس به این معناست که برخلاف ماده یا هیولا، انواع اجسام و انواع صور که از جوهر مادی شمرده می‌شوند و به اقتضای آن که ضرورتاً با صورت جسمیه همراهند، ذاتاً سه بعدی هستند، نفس و به طور کلی جوهر مجرد دارای سه بعد و اشغال‌کننده فضا، وضع‌دار و مکان‌دار نیست و از این رو با عقول تفاوتی ندارد و در نتیجه، در دسته‌بندی ماهوی در شمار عقول قرار می‌گیرد.

اما ویژگی‌ای که نفس را از عقل جدا می‌کند آن است که نفس فیلسوفان مشا در مقام فعل مادی است. برخلاف سایر جوهر مجرد که با اجسام ارتباطی ندارند، نفس آدمی با جسم خاصی که بدن او به شمار می‌رود مرتبط است. این ارتباط، بی‌گمان ارتباطی حلولی نیست، آنچنان که صورت در محل خود حلول کرده است تا موجب مادیت نفس شود، بلکه صرفاً اضافه‌ای تدبیری به بدن است. ابن‌سینا و مشائیان این اضافه را که از سنخ اضافه مقولی است در تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی» نشان داده‌اند. نفس بر اساس این تعریف کمال اولی است که نسبت و اضافه و نسبتی تدبیری با جسم طبیعی بدن دارد و از این رو است که آثار حیاتی از موجودات جاندار صادر می‌شود.

بر اساس دیدگاه مشاء، نفس، همانند مفهوم بناء، مفهومی است اضافی که در تعریف آن باید جسم یا بدن را ذکر کرد و اضافه نیز بر طبق دیدگاه این فیلسوفان ماهیتی عرضی و مقوله‌ای جنسی است که دارای مابازای خارجی و عینی می‌باشد. بنابراین، نفس داخل در مقوله اضافه خواهد بود و در واقع تعریف نفس به معرفی یکی از اضافات بدن باز می‌گردد؛ یعنی بدن به مثابه جوهری

جسمانی دارای اعراضی است که از آن جمله اضافه‌ای است که به جوهر مجرد دارد و مفهوم نفس از اضافه مذکور که از اعراض است انتزاع می‌شود. بنابراین مفهوم نفس همانند مفاهیم بنا یا آب خواهد بود؛ مفهوم بنا از اضافه انسان به بنا و مفهوم آب از اضافه او به فرزند انتزاع می‌شود که در هر مورد، دو جوهر به عنوان طرفین اضافه و یک عرض به عنوان اضافه بین آن دو مطرح‌اند. در نتیجه، لازم است در مورد نفس نیز ما جوهری جسمانی در یک سو و جوهری مجرد در سوی دیگر و اضافه‌ای میان آن دو داشته باشیم؛ یعنی ذات نفس جوهری مجرد است که دارای وجود لافسه می‌باشد و به لحاظ تعلق به بدن واجد عرضی می‌گردد. بر این اساس اضافه جوهر مجرد، یعنی همان ذات نفس، به بدن ذاتی آن نیست، بلکه امری است عرضی که بر آن عارض می‌شود.^۲

بنابراین، از دیدگاه مشاء، نفس همچون اعراض یا صور نیست تا وجود فی نفسه آن، عین ارتباط با جوهری باشد که موضوع یا محل آن است. به سخن دیگر، نفس نسبت به بدن وجودی رابطی ندارد. وجود رابطی داشتن صورت یا عرض نسبت به جوهر، محل یا موضوع خود مستلزم آن است که با از بین رفتن جوهر، محل یا موضوع، صورت یا عرض هم معدوم شود. اما لزوم بقای نفوس با وجود از بین رفتن ابدان، فیلسوفان مشاء را به این دیدگاه رهنمون کرد که نفسیت نفس اضافه‌ای عرضی است که بدان عارض شده است و از آنجا که این اضافه ذاتی نفس نیست، از آن جداشدنی است و از این رو مستلزم آن نیست که نفس بدون بدن امکان بقا نداشته باشد.

روحانیه الحدوث و البقا بودن نفس

اما آیا این امر ذاتاً مجرد، امری قدیم است یا حادث؟ فیلسوفان مشاء نظریه قدمت نفس را گرفتار محذوراتی عقلی می‌دانند^۳ و بر آنند که:

نفس مردم حادث است با حدوث بدن؛ برای آنکه اگر نفس مردم موجود باشد پیش از بدن، از دو قسم خالی نباشد یا بسیار باشد یا یکی. اگر بسیار باشد و نفوس مردم یکبار موجود شده‌اند هر دو به هم متفق‌اند در نوع و تکثر انسان به معنی نوعی نباشد و تکثر نفوس به مواد باشد و به عوارضی که از جهت مواد خیزد و ما گفتیم که نفس پیش از بدن مادت ندارد. پس متکثر نتواند بودن و نشاید بود که یکی باشد؛ برای آنکه اگر یکی باشد چون بدن بسیار پدید آید از دو حال خارج نباشد یا یکی نفس است که در همه ابدان تصرف کند؛ چنانکه نفس زید و عمرو یکی باشد و این محال است... یا چون بدن بسیار در وجود آید، آن نفس واحد منقسم شود و این نیز محال است... پس معلوم شد که نفس مردم را پیش از بدن موجود نیست، بلکه جسمی پدید آید مستعد نفس به مزاج خاص، نفسی بدو پیوندد از واهب صور تا تدبیر آن جسم کند.^۴

بنابراین، ابن سینا معتقد است که نفس امری مجرد است که همراه با حدوث بدن حادث شده و به منظور تدبیر بدن، به بدن تعلق گرفته است. بر این اساس حدوث بدن مرجح حدوث نفس است و باعث می‌شود که واهب‌الصور که علت نفس است با وجود آنکه با همه زمان‌ها نسبتی یکسان دارد، در لحظه‌ای خاص نفس را ایجاد کند. به سخن دیگر، حدوث نفس مشروط به حدوث استعداد در جسمی است که نفس در آن موجود می‌شود و آشکار است که چنین جسمی فقط در لحظه‌ای خاص به صورت بدن مناسب و مستعد نفس در می‌آید و طبعاً نفس در همان لحظه موجود می‌شود. اما استعداد وجود نفس در بدن نیز هنگامی حادث می‌شود که مزاج سازگار با نفس در آن حادث شود.^۵ پس به محض آنکه مزاج، قابلیت حلول نفس را حاصل کرد، نفس از واهب‌الصور صادر شده و حادث می‌شود.^۶

مهم‌ترین دلیل ابن سینا بر ابطال تناسخ مبتنی بر همین اصل انسان‌شناختی است. وقتی پذیرفتیم که حدوث نفس با آمادگی و استعداد ابدان صورت گرفته است و این استعداد ابدان است که باعث

افاضه نفس از علل مفارقه می‌شود، بدین معنا راه یافته‌ایم که هر بدنی با حدوث مزاج ماده‌اش شایسته حدوث نفسی خاص می‌شود. حال اگر نفسی در ابدان به طور تناسخ قرار گیرد، بدین معناست که این مزاج به جهت استعداد خود باعث حدوث نفسی از علل مفارقه شده است و البته نفس تناسخ یافته را هم دارا شده که مستلزم دو نفس در یک بدن است.^۷

مادیت خیال و صور خیالی

شاید بتوان عمده دلیل ناتوانی ابن سینا و حکیمان مشائی از ارائه تبیین عقلی معاد جسمانی را، انکار تجرد خیال توسط آنان دانست. از دیدگاه ایشان تمام قوای انسان غیر از قوه عقل مادی هستند و با فساد بدن از بین می‌روند. از این رو تنها آنان که به مرتبه تجرد عقلی راه یافته‌اند، به بقای نفس خود باقی هستند.

اما قوه خیال چیست و چه وظیفه‌ای به عهده دارد؟ فیلسوفان مسلمان، حواس را به حواس ظاهری (بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی و بویایی) و حواس باطنی تقسیم می‌کنند. مقصود از حواس باطنی حواسی است که به اندام‌های ظاهری نیازمند نیستند؛ اگر چه ممکن است در درون انسان، ابزارهایی مانند مغز داشته باشد. از این رو جمهور حکیمان بر این باورند که محل حواس باطنی مغز است و ادراکات این حواس در قسمت‌های مختلف مغز انجام می‌شود.^۸ این حواس باطنی عبارت‌اند از: متخیله، واهمه، ذاکره، حس مشترک و قوه خیال.

در این میان قوه خیال،^۹ قوه‌ای است حافظ صور ادراکی جزئی؛ یعنی مدرکات حسی را بعد از آنکه ارتباط حواس با شیء خارجی قطع شد، نگاهداری می‌کند.^{۱۰} فیلسوفان مشا از جمله ابن سینا به طور کلی صدور تمام ادراکات جزئی - اعم از حسی و خیالی و وهمی - را به قوای جسمانی نسبت می‌دادند. ایشان بر این باورند که جمیع قوا و از جمله قوای مربوط به غیب نفس غیر از قوه

عاقله مادی هستند.^{۱۱} ایشان بر این اعتقاد خود افزون بر ادعای بدهاتِ استناد ادراکات جزئی به قوا، به یافته‌های تجربی هم تمسک می‌کردند و از اینکه ادراکات جزئی مربوط به یکی از اعضای ادراکی با خللی که در آن عضو به وجود می‌آید، به هم ریخته و یا به کلی تعطیل می‌شود، نتیجه می‌گرفتند که ادراکات جزئی اعم از ظاهری و باطنی توسط قوای جسمانی موجود در این اعضا حاصل می‌شود، و گرنه وجهی برای متأثر شدن ادراک از اختلالات اعضای مزبور وجود نداشت. ایشان همچنین بر آنند که چون ادراکات جزئی همچون دیدن، شنیدن، خیال و وهم در حیوانات هم وجود دارد و اگر مدرک این ادراکات را، نه قوای جسمانی که نفس ناطقه بدانیم، محذور پذیرش نفس ناطقه برای حیوانات را در پی خواهد داشت، مبدأ این ادراکات قوایی جسمانی است که اعتقاد به وجود آنها در حیوانات محذوری به دنبال ندارد.^{۱۲}

اما در زمینه قوه خیال، ابن سینا^{۱۳} بر این مدعای خود دلایلی اقامه کرده است. روح این دلایل و سراین انکار آن است که ایشان «تکثر فردی را مستند به ماده می‌دانند و اذعان کرده‌اند که تجسم و تقدر بدون حلول در ماده امکان ندارد».^{۱۴} ما در اینجا به اختصار به برخی از این دلایل اشاره می‌کنیم.

دلیل اول: این دلیل که به اعتراف ملاصدرا قوی‌ترین دلیل معتقدان به مادی بودن خیال است این‌گونه تقریر می‌شود: اگر ما مربع بزرگی را در نظر بگیریم که دو مربع کوچک مساوی به دو طرف زوایای بالای آن پیوسته است؛ در این صورت این سه مربع صورت بال‌داری را در خیال ترسیم می‌کند که در آن، دو مربع پیوسته، در خیال با یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند. حال پرسش این است که این امتیاز به چه امری است؟ آیا به ذات صورت مربعی است یا به لوازم ذات آن دو و یا به امری خارج از ذات مربع بودن است؟ وجه اول پذیرفته نیست؛ زیرا دو مربع کوچک در ماهیت مربع یکسان‌اند. امتیاز این دو مربع به لوازم ذات مربع هم مستند نیست؛ زیرا اختلاف در لوازم،

مسبق به اختلاف در ملزوم است و چون دو مربع در ماهیت یکسان اند، پس ممکن نیست دو لازم متفاوت داشته باشند. بنابراین تمایز این دو مربع به امری خارج از ذات مربع است. اما این امر خارجی نمی تواند اعتبار معتبر باشد؛ زیرا اگر چنین باشد؛ اولاً، می توان یکی از دو مربع را به جای دیگری قرار داد؛ در حالی که طرف راست مخالف طرف چپ است؛ ثانیاً، اعتبار معتبر پس از تمایز این دو مربع تحقق می یابد و اگر بنا باشد امتیاز هم متوقف بر اعتبار معتبر باشد مستلزم دور خواهد بود. از این رو، تخصیص یکی از دو مربع به طرف راست و تخصیص دیگری به طرف چپ مستند به حامل این دو صورت است و این حامل نمی تواند ماده خارجی باشد؛ زیرا تخیلات در بسیاری از اوقات در خارج وجود ندارند. پس این امتیاز به سبب محل تخیل این دو مربع، یعنی قوه مدرک جزئیات و حافظ آن است. به سخن دیگر، راست و چپ داشتن از خصایص جسم است و اگر معنای کلی راست و چپ، به معنای کلی مربع اضافه شود، به مربع مخصوص جزئی که در نظر ماست، ربطی ندارد. در نتیجه، سمت و سو داشتن مرهون جسمانی بودن قوه خیال است.^{۱۵}

دلیل دوم: یک صورت خیالی همچون صورت انسان را می توان یا اختلاف مقادیر کوچک تر یا بزرگ تر تصور کرد. اما این تفاوت در مقدار، یا مستند به چیزی است که صورت از آن گرفته شده و یا مستند به گیرنده آن صورت است. فرض اول پذیرفتنی نیست؛ زیرا بسیاری از صور خیالیه از موجودات خارجی گرفته نمی شوند و بسیاری از اوقات این دو صورت بزرگ و کوچک مربوط به یک شخص اند. پس تفاوت آنها، به قابل آنها مستند است؛ یعنی گاهی صورت در جزء کوچکی از گیرنده و قابل، و گاهی در جزء بزرگ تری مرتسم می شود.^{۱۶}

دلیل سوم: برای ما تخیل سیاهی و سفیدی در شبحی واحد ممکن نیست ولی چنین تخیلی در دو جزء آن شبح که خیال، آنها را جدا از یکدیگر درک کرده ممکن است. اگر این دو عرض در وضع از یکدیگر تمایز نداشتند و هر دو در موضوعی غیر قابل تقسیم مرتسم بودند، دو فرض مذکور

تفاوتی نداشتند. پس این دو جزء در وضع از هم متمایزند و خیال، آنها را در دو جزء متمایز تخیل کرده است.^{۱۷}

ابن سینا و انکار معاد با جسم مادی

اعتقاد ابن سینا به حدوث روحانی نفس آدمی و اینکه نحوه وجود نفس، اضافه‌ای است مقولی به بدن که با مرگ زائل می‌شود، وی را وامی‌دارد که بعد از مرگ هیچ نحو مادیتی برای انسان تصویر نکند؛ چه اینکه بازگشت نفس به بدن را نیز بر اساس مبانی خود نوعی تناسخ و مشمول دلایل بطلان تناسخ می‌داند. همچنین از آنجا که قوه خیال را به سان حس مادی می‌انگارد که با مرگ از بین می‌رود، برای انسان پس از مرگ علی‌القاعده باید صرفاً تجردی عقلی قائل باشد که لذت‌ها و دردهایی عقلی خواهد داشت و در این میان هیچ عذاب و پاداش صوری و جسمانی ممکن نیست. وی در رساله/ضحویه مثبتین معاد را در سه مذهب منحصر می‌داند:

۱. دیدگاه اول از آن کسانی است که معاد را صرفاً جسمانی می‌دانند. ایشان که «جماعتی اند از اهل جدل که از علوم حقیقی هیچ بهره‌ای ندارند»^{۱۸} بر آنند که تشکیل دهنده هویت انسان این بدن است و «حیات و مردمی (انسانیت) دو عرض اند در کالبد آفریده و مرگ نیستی این هر دو عرض است یا ضد آن».^{۱۹} بر این اساس، معاد به معنای خلق دوباره حیات و انسانیت در آن کالبد خواهد بود. پس «در آفرینش دومین (نشئه ثانیه) که آن را آخرت خوانند، باری تعالی هم در آن کالبد - بعد از آنکه پوسیده باشد و از هم ریزیده - فراهم آورد و هم در آن کالبد حیاتی و مردمی در او بیافریند و وی همان مردم باشد که اول بود».^{۲۰} صاحبان این دیدگاه که البته خود در برخی فروع اختلاف دارند،^{۲۱} وجود امری مجرد و باقی به نام روح و نفس را منکرند و چیزی به جز بدن را که البته دارای اعراضی است در هویت انسان دخیل نمی‌دانند.

ابن سینا این نظریه را نپذیرفته و آن را عقلاً دچار اشکال می‌داند. وی معتقد است که به حکم عقل و شرع و به اعتراف صاحبان این دیدگاه، انسان معاد یافته باید بعینه همان انسان دنیوی باشد تا عذاب و پاداش، به طور عادلانه به بدکار و نیکوکار تعلق گیرد. در صورتی که بر اساس این دیدگاه، انسان بدکار یا نیکوکار بعینه معاد نیافته است تا پاداش یا عقاب ببیند، بلکه این انسان دیگری است که معاد یافته است؛ زیرا هویت و شیئیت انسان همانند هر امر دیگری، نه به ماده او که به صورت اوست و بر اساس این دیدگاه که امری غیر مادی را در هویت انسان دخیل نمی‌داند با مرگ انسان و از بین رفتن ماده بدنی او و تبدیل شدن آن به خاک، وی از بین می‌رود و در معاد با اضافه شدن صورتی دیگر به آن بدن، انسانی دیگر و نه همان انسان دنیوی معاد می‌یابد و عقاب یا پاداش می‌بیند.^{۲۲}

۲. دیدگاه دومی که ابن سینا در این رساله طرح کرده و آن را مردود می‌داند، معاد توأمان نفوس و ابدان است. معتقدان به این دیدگاه^{۲۳} بر آنند که «زندگی کالبد را به هستی نفس است و او را در آفرینش دوم باز به کالبد خویش رد کنند».^{۲۴} ایشان در این کلمه هم داستان هستند که با مفارقت نفس از بدن، مرگ تحقق می‌یابد و با بازگشت همان نفس به بدن، معاد محقق می‌شود. با این وصف اشکال وارد بر دیدگاه اول بر این نظر وارد نیست؛ زیرا وحدت شخصیت فرد در معاد با بقای نفس او حفظ شده است و در نتیجه، ثواب و عقاب در آخرت انسانی دیگر غیر از انسان دنیوی نیست.^{۲۵} اما ابن سینا اشکال‌های دیگری به این دیدگاه وارد می‌داند که از آن جمله‌اند:

و لکن مذهبهم أيضاً لا یستقیم اذا تقدم، فعرف أن المادة الموجودة للكائنات لا تفسى بأشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت، و عرف ان الفعل الإلهی واحد لا یتبدل عن مجراه المضروب له و عرف أن السعادة الحقيقية للإنسان یضادها وجود نفسه فی بدنه، و ان

اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية، و أن تصير النفس في البدن عقوبة له، و عرف أن الأمور الواردة أثر هذا الوضع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليها لزماً أمور محالة و شنيعة.^{۲۶}

یکی از اشکال‌های مشترک بر این دو دیدگاه که ابن سینا در این رساله در ذیل هر دو، به طرح آن می‌پردازد، تمسک این دو دیدگاه به ظواهر آیات قرآنی مؤید معاد بدنی است. از دیدگاه ابن سینا اگر در قرآن شواهدی به ظاهر دال بر معاد بدنی یافت می‌شود در راستای هم‌زبانی قرآن با مردم کم‌دانش زمانه خود است. اصولاً در مسائل دینی باید به این قانون کلی توجه داشت که «هر شریعتی که پیغامبری آورده است خطاب او با جمله خلاق است»،^{۲۷} و اگر بنا بود در امور مبدأ و معاد محتوای بلند عقلی قرآن و یا هر کتاب الهی دیگر با زبانی علمی به مردم بیان گردد، جز کفر و عناد نتیجه‌ای نداشت: «لو القى هذا على هذه الصورة الى العرب العاربة او العبرانيين و الاجلاف لتسار عوا الى العناد...»^{۲۸}

چنانکه قرآن در امر توحید، ظرایف عقلی را بیان نکرده است، «بلکه آنچه گفته است یا تشبیه است و یا تنزیهی مطلق... و چون توحیدی که اصل همه است چنین است، دیگر چیزها چون معاد و آخرت و لذت و راحت چگونه خواهد بود؟»^{۲۹} بنابراین، بیانات قرآن همچون سایر کتاب‌های آسمانی بیاناتی تمثیلی و تشبیهی است و «اگر باری تعالی رسولی را تکلیف کند که حقایق این چیزها به جمله خلاق آموزد، آن خلاق که بیشتر آنها طبع‌هایی کُند دارند و علوم و حقایق چیزها در نتوانند یافت و با محسوسات خو کرده‌اند و الفت گرفته، و طلب کند که ایشان به وی ایمان آورند و به دین او بگردند تکلیف محال کرده باشد. یا اگر وی را تکلیف نموده که نفوس جمله مردم را ریاضت دهد تا مستعد و اهل دریافت این معانی شوند و آن را دریابند وی را تکلیفی کرده باشد که بدان وفا نتواند کرد و محال باشد که از دست وی این برخیزد مگر که خاصیتی در ایشان بیافریند یا الهامی از آسمان بر ایشان فرود آید و اگر چنین باشد از پیغامبری نیاز باشند و فرستادن او

ضایع باشد». ^{۳۰} نتیجه آنکه، نظریه‌ای که معاد را جسمانی و روحانی می‌داند از دیدگاه ابن‌سینا، به‌ویژه در این رساله، دارای محذوراتی عقلی است و نمی‌توان به آن معتقد شد.

۳. دیدگاه درست و مطابق با عقل دیدگاه سوم است که معاد را صرفاً روحانی می‌داند. از دیدگاه ابن‌سینا برای بیان چگونگی معاد روحانی توجه به اصولی ضروری است که در اینجا صرفاً به اجمال به آنها اشاره می‌کنیم.

الف) برای هر قوه نفسانی لذت و خیر یا درد و شری و میثزه او است؛ «مثلاً خیر و لذت قوه شهوی در آن است که از میان کیفیت‌های پنج‌گانه به کیفیت محسوس سازگار خود دست یابد و لذت غضب در چیرگی و پیروزی است و لذت وهم، رجا و امیدواری است و لذت حفظ، یادآوری حوادث گذشته سازگار با میل آن است و شری و درد هر یک ضد آنها است». ^{۳۱}

ب) اگر چه این قوا در لذت‌ها و دردها اشتراک دارند اما از نظر درجه و رتبه با یکدیگر متفاوت‌اند. ^{۳۲}

ج) کمالاتی وجود دارند که انسان به دلیل جهل خود از آنها لذت نمی‌برد؛ زیرا اصلاً نمی‌داند که چنین کمالاتی وجود دارد تا با طلب آنها به لذت بردن از آنها کامیاب شود. اما باید فی‌الجمله دانست که چنین کمالاتی وجود دارد هر چند که بالفعل از آن لذتی حاصل نشود. ^{۳۳}

د) گاهی برای قوه درآکه، کمال و امر ملایم فراهم است اما نفس به خاطر وجود موانعی آن کمال را نمی‌پسندد و ضد آن را ترجیح می‌دهد؛ مانند بعضی از بیماران که مزه شیرین را دوست ندارند و دوست‌دار مزه‌هایی می‌شوند که ذاتاً ناخوشایند است و چه بسا آنها را ناخوشایند ندانسته، بلکه از آنها لذت ببرند. ^{۳۴}

ه) گاهی قوه درآکه به امری که ضد کمال اوست، دچار می‌شود و نفرتی هم از آن ندارد. آنگاه با از میان رفتن مانع از آن امر می‌رنجد و به حال طبیعی خود بر می‌گردد؛ مانند بیماران مبتلا به صفرا

که تا زمان بهبودی، تلخی دهان خود را درک نمی‌کنند و اندام‌ها پس از بهبودی از حالتی که دچار آن بودند، بیزار می‌شوند... و گاهی عامل دردی بزرگ مانند سوزاندن آتش یا سرمای زمهریر تحقق می‌یابد اما حس و درک از کار می‌افتد و در نتیجه بدن احساس درد و رنج نمی‌کند اما وقتی که آفت و نارسایی حس از میان رفت، آن درد سخت احساس می‌شود».^{۳۵}

نتیجه آنکه، از دیدگاه ابن سینا انسانی که در حیات دنیوی خود با سرگرمی‌های شهوی و غضبی مأنوس بوده و این امور به عنوان هیئات و ملکاتی در جان او ریشه دوانده است، بعد از جدایی نفس از بدن، به درد و المی شدید دچار می‌گردد. تعلق به این سرگرمی‌ها در همین حیات دنیا هم الم و آتش بود اما به حکم مقدمه پنجم، تعلق به بدن مانع از آن بود که شدت دردناکی آن را احساس کند و آن دم که تعلق او به بدن از بین می‌رود و فراغت برای او حاصل می‌شود آن دردها را احساس می‌کند. این درد از سنخ دردهای معنوی و عقلی است و در مقابل لذت عقلی که به مراتب شدیدتر و بالاتر از لذت‌های حسی است، این دردهای عقلی هم به مراتب دردناک‌تر از دردهای حسی است. اما تمام انسان‌ها در درجه یکسانی از سعادت و شقاوت نیستند. پاره‌ای از انسان‌ها به سعادت مطلق می‌رسند و آنها کسانی‌اند که نفس ناطقه ایشان به کمال تجرد عقلی دست یافته است و بعد از مرگ در لذت‌های عقلی عالم عقل غوطه‌ورند. گروه دوم کسانی هستند که با وجود استعداد، از کسب علوم و خیرات در دنیا روی گردانند. این گروه به محنت و محرومیتی ابدی دچار می‌شوند. همین که ایشان خود را تهی از ملکات نیکو می‌یابند و حرمان از لذت‌های عقلی را به عینه درک می‌کنند، در عذابی ابدی خواهند بود.

گروه‌هایی هم هستند که یا به لحاظ عمل ناقص و یا علم و استعداد ناچیز خود، به مراتب تجرد عقلی دست نیافته‌اند اما اهل انکار نبوده و کسب ملکات سوء هم نداشته‌اند. این گروه دارای نقصانی جبران‌پذیرند و تا وقتی این غواشی غریبه از آنها رفع نشده است، در عذاب خواهند بود.

ابن سینا و تقلید در معاد جسمانی

با وجود آنکه اصول حکمت سینایی و تصریحات او در رساله الاضحویه و کتاب مبدأ و معاد با پذیرش عقلی معاد جسمانی ناسازگار است و همین دیدگاه وی در طول تاریخ واکنش‌های برخی از متفکرین همچون غزالی^{۳۶} و ملاصدرا^{۳۷} را به دنبال داشته است، با این حال، ابن سینا در کتاب *نجات و شفا* معاد جسمانی را پذیرفته و آن را قطعی دانسته اما معتقد است که راه شناخت و اقرار به آن، نه عقل که شرع است. از دیدگاه وی معاد دو قسم است: ۱. معاد روحانی که پذیرش آن عقلی است؛ ۲. معاد جسمانی که راهی به شناخت و اقرار به آن نیست جز از راه شرع و اخبار پیامبری صادق و مصدق:

يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الي اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج الي ان تعلم و قد بسطت الشريعة الحققة التي اتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و آله حال السعادة و الشقاوة بحسب البدن. و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للانفس و ان كانت الاوهام ههنا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل.^{۳۸}

اما سبب این تغییر دیدگاه در کتاب‌های شیخ چیست؟ آیا اصول فلسفه مشا پذیرش معاد بدنی جسمانی را اجازه می‌دهد؟ و اگر نه، آیا می‌توان به امری که بر اساس مبانی فلسفی و دلایل عقلی باطل و تحقق آن محال انگاشته شده است، تعبد داشت و به دلیل شرع آن را پذیرفت؟ بر اساس «مبانی و بر طبق قواعد مقرر در مسفورات حکمای مشائیه، بلکه اشراقیه، عود ارواح به ابدان دنیوی امکان ندارد، و ممکن نیست حکیمی محقق نظیر شیخ و فضلالی از حکما و اتراب و اتباع او به حشر اجساد و معاد جسمانی معتقد شوند، به خصوص آنکه برخی از این جماعت بر

امتناع معاد جسمانی و عود روح به ابدان برهان اقامه نموده‌اند. و اصولاً بنا بر طریقه این اکابر و طبق آنچه در فلسفه خود تقریر نموده‌اند و ارکان آن را استوار ساخته‌اند، عود ارواح بعد از رجوع به ملکوت وجود و گردیدن نفوس عقل محض و ورود در سلک ملائکه مجرده، از محالات و امتناع آن از بدیهیات است. و باید دانست که حشر اجساد به برخی از نفوس اختصاص ندارد و مطابق نصوص کتاب و سنت معاد جسمانی برای کلیه افراد بشر ثابت است. این اعظم وقتی می‌توانند در معاد جسمانی مقلد باشند که امکان آن محرز و دلیلی بر امتناع آن اقامه نشده باشد.^{۳۹}

با این حال برخی از پژوهشگران درباره آنچه ابن سینا در این زمینه بیان داشته است بر آنند که:

برای فرار از تکفیر و چه بسا حفظ جان خود از آنچه که برهان بر امتناع آن اقامه نموده‌اند، به ظاهر عدول کرده‌اند و معذالک در زمان حیات و بعد از ممات آنها را تکفیر نموده‌اند و تحریر کثیری از قواعد فلسفی و اظهار مبانی عقلی موجب دربه‌دوری سالیان متمادی و ابتلای به مصائب بی‌شمار بود.^{۴۰}

بر این اساس «شیخ الرئیس در امر معاد به حسب قواعد مقرر در آثار او مردد نیست، و اعاده روح به بدن موجود در نشئه طبیعت را محال می‌داند و بر این معنا اقامه برهان نموده است. و آنچه در نجات و شفا گفته است و معاد را از قضایای مقبوله شمرده است، خواسته است با متکلمان مماشات کند».^{۴۱}

اما شاید بتوان بدون طرح تقیه، بیان شیخ را بیان واقعیت دیدگاه او دانست: آنچه که ابن سینا آن را محال می‌داند، معاد جسمانی با بدن عنصری و مادی است و تحقق چنین معادی با مبانی وی در فلسفه مشا و البته مبانی فلسفی حکمت متعالیه ناسازگار است. از این رو، دلایلی که ابن سینا در امتناع معاد جسمانی در رساله *احشویه* اقامه کرده است، ناظر به معاد با بدن عنصری مادی است. اما پذیرش جسمانیت معاد، لزوماً به معنای اعتقاد به عود روح به جسمی عنصری نیست، بلکه معاد با

جسم أُخروی هم معاد جسمانی است و این معاد است که ابن سینا بر اساس مبانی خود قادر بر برهانی کردن آن نیست و پذیرش آن را در تعبد به اخبار صادق مصدق می‌داند.

شاید بتوان مؤید این توجیه در سخنان شیخ راسخن صدرا در شرح *هدایه اثیریہ* دانست. در این کتاب که صدرا آن را بر مشرب مشا نگاشته و معاد جسمانی را نه به کمک برهان که به تعبد و ایمان پذیرفته است تصریح دارد که:

مما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على الضربين: ضرب لا يفى بوصفه و كنهه الا الوحي و الشريعة و هو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة و خيرا ته و شروره و العقل لا ينكره و ضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر و القياس و الشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة و عبارات مشبعة...^{۴۲}

چنان‌که در این عبارت نمایان است آن معادی که مورد انکار عقل نیست و البته عقل مشائی نیز برهانی بر آن ندارد، معاد با بدن أُخروی است اما عقل به معاد روحانی معترف است، همانگونه که منکر معاد با بدن عنصری مادی است.

علامه حسن زاده آملی نیز در ذیل این عبارت شیخ در شفا که فرمود «و بالحری ان نحقق ههنا احوال النفس الانسانية اذا فارقت ابدانها» می‌گوید: «ای ابدانها العنصرية لا الأخروية لان النفس لها ابدان كثيرة طولية و التفاوت بينهما بالكمال و النقص و مفارقتها عن ابدانها مطلقاً لتساعدوها شواهد البرهان». همچنین ایشان واژه «عند البعث» را در این عبارت شیخ که فرمود: «يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث» تصریح می‌دانند به اینکه معادی که به حکم شریعت باید پذیرفت معاد با بدن عندالبعث، یعنی با بدن أُخروی است.^{۴۳}

و اما البدن فی قوله و هو الذی للبدن عند البعث فهو البدن الأخروی و الظرف ناص علیه...
الظرف اعنی عند البعث نص علی ان المراد من البدن هذا هو البدن الأخروی.^{۴۴}

مبانی انسان‌شناختی صدرایی

نحوه وجود نفس

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ابن‌سینا که نفس را همانند مفهوم بنا، مفهومی اضافی می‌دانست که در تعریف آن باید جسم یا بدن را ذکر کرد و اضافه را نیز از سنخ اضافه مقولی معنا می‌کرد که ماهیتی عرضی و مقوله‌ای جنسی است که دارای مابازای خارجی و عینی می‌باشد و بر این اساس، نفس داخل در مقوله اضافه می‌شد و در واقع تعریف نفس به معرفی یکی از اضافات بدن باز می‌گشت. به باور صدرای چنین نیست که نفس دارای وجودی مستقل لنفسه باشد و سپس یک وجود عرضی نیز به آن ضمیمه گردد، بلکه نفس دارای وجود واحدی است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود.^{۴۵} اما این اضافه از سنخ اضافه مقولی نیست تا بیانگر نوعی عرض باشد که بر ذات جوهری نفس عارض شده است. حقیقت نفس حقیقتی تعلق‌ی و اضافی است. از این رو، برخلاف تعریف بنا که تعریفی اسمی است و از اضافه بین ذات بنا و بنا انتزاع شده است، تعریف نفس از لحاظ تعلق آن به بدن صرفاً یک تعریف اسمی نیست، بلکه بیان‌کننده حقیقت نفس است.^{۴۶}

و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والأب والأبن وما يجرى مجراها وذلك لأن نفسية النفس ليست كأبوة الأب وبنوة الأبن و كاتبية الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوة عن تلك الإضافة فإن لماهية البناء وجوداً و لكونه بناء وجوداً آخر و ليس هو من حيث كونه إنساناً هو بعينه من حيث كونه بناء فالأول جوهر و

الثانی عرض نسبی و هذا بخلاف النفس فإن نفسية النفس نحو وجودها الخاص و ليس

لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون.^{۴۷}

بر اساس این دیدگاه، همان گونه که وجود فی نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی نفسه صورت عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، نیز وجود فی نفسه نفس، عین ارتباط با بدن است. بنابراین نفس نیز همانند اعراض و صور نسبت به جسمی که با آن مرتبط است، وجود رابطی دارد. اما از دیدگاه مشائیان تنها تفاوت میان صورت و نفس آن بود که نفس برخلاف صورت نسبت به بدن وجود رابطی ندارد. ولی صدرا با این دیدگاه خود در عمل این تفاوت نفس و صورت را نادیده می‌گیرد و از این رو خود نتیجه می‌گیرد که نفس هم نوعی صورت است.^{۴۸}

بنابراین از دیدگاه صدرا نفسیت نفس امری مضاف به ذات جوهری نفس نیست، بلکه نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که دست کم در مراتبی از هستی خود، مادی است.^{۴۹} به سخن دیگر، بر اساس هستی‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود، نفس آدمی هویتی وجودی است؛ از عرش تا فرش است که از مرتبه مادیت که صورتی جسمانی است آغاز شده و در سیری جوهری به موجودی مجرد (مجرد برزخی یا عقلی) و حتی مرتبه فوق مجرد دست می‌یابد. این نفس در مراتبی از وجود، صورتی برای بدن مادی است؛ صورتی که مانند هر صورت دیگر با ماده خود اتحادی از قبیل اتحاد متصل و لامتحصل دارد و رابطه آن با بدن، رابطه امر کامل با ناقص است. از این رو، نفس صرفاً ذاتی مجرد و بدن، جوهری با وجودی مستقل نیست که با جوهر مجرد نفسی ارتباطی از نوع اضافه داشته باشد.^{۵۰}

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

اگر حکیمان مشائی نفس را امری مجرد می دانستند که همراه با حدوث بدن حادث شده و برای تدبیر بدن، به بدن تعلق گرفته است، صدر المتألهین بر آن است که لازمه این اعتقاد، حصول یک نوع مادی از ترکیب یک جوهر مجرد مستقل است که از سنخ عقول مفارق با یک جوهر مادی است و این امری محال است.^{۵۱}

از این رو، صدرا خود قائل به حدوث جسمانی نفس است. نفس اگر چه مانند هر معلول دیگری به نحو اندماجی و مندرک در مرتبه علت خود موجود بوده است^{۵۲} اما تحقق آن در عالم ماده به نحو جسمانی است؛ یعنی نفس سابقه مادی و جسمانی دارد و به تعبیر دیگر، واقعیتی شخصی که آن را نفس انسانی می نامیم، نخست صورتی جسمانی بوده و سپس مجرد شده است.^{۵۳} از این رو، حدوث تجرد لحظه آغاز این واقعیت نیست، بلکه تنها لحظه آغاز تجرد این واقعیت است. به سخن دیگر، وقتی می گوئیم نفسی حادث شده است، جز به این معنا نیست که جوهری جسمانی مادی، یعنی صورت، در اوضاع و احوال مناسب تحقق یافته و سپس به جوهری مجرد تبدیل شده است. به بیان دیگر، نفس در هنگام حدوث، جوهر صوری جسمانی، و در هنگام بقا، جوهر مجرد نفسانی است که آنها را به اختصار جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می نامند.^{۵۴} از این رو نفس، در مراتب اولیه وجود خود همان صورت جسمیه لابشرطی است که در سیر تکاملی خود به صورت نباتی که صورتی مادی و جسمانی است تبدیل می شود و در سیر این حرکت، به صورت یا نفسی حیوانی و در نهایت انسانی متکامل شده و به مرتبه تجرد ناقص خیالی یا تجرد تام عقلی ارتقا می یابد.^{۵۵}

ان النفس الانسانیة انما تكون فی اول نشأتها بدنیة مادیة کسائر الصور النوعیة ثم یصیر مجردة ذاتاً لأفعالاً ثم یصیر مفارقة عن الاجسام المحسوسة الكثیفة المادیة ذاتاً و فعلاً

جميعاً عند الموت فهى اما سعيدة و اما شقية ان بقيت علائقة مع تلك الاجسام و اما من جملة المقربين ان تجردت عن الاجرام و علائقتها جميعاً بالكلية.^{۵۶}

بنابراین نفس در آغاز صورتی غیر مجرد است که در اثر سیری جوهری به صورتی مجرد تبدیل می‌یابد.^{۵۷} این صورت مجرد، همانند صورت مادی، تمامی کمالات ماده خود را در بر دارد. از این رو، هویت حقیقی هر انسانی به صورت نفسی اوست و اگر بر اساس اشتداد وجودی و حرکت جوهری در این امر مجرد، ارتباط ماده از نفس جدا شود و نفس بدون ارتباط با بدن مادی باقی بماند (روحانیه‌البقا بودن نفس)، در این صورت نفس انسانی تمام هویت انسانی خواهد بود و بقای این صورت نفسی به معنای بقای تمامی هویت انسانی می‌باشد.

با این وصف می‌توان گفت که از دیدگاه صدر المتألهین، نفس در این معنای خود که تعلق به بدن مادی در ذات آن ملحوظ است، به حدوث بدن حادث می‌شود و با از بین رفتن بدن نیز معدوم می‌گردد. به سخن دیگر، نفس در سیر تکاملی خود «به جایی می‌رسد که واجد نحوه وجود عقلی می‌گردد. بدیهی است که این مرتبه از وجود نفس، نیازی به بدن و احوال مادی آن ندارد. بنابراین زوال استعداد بدن و انعدام مزاج صالح آن، ضرری به نشئه عقلی نفس وارد نمی‌سازد، بلکه صرفاً موجب انعدام و فساد مرتبه تعلقی و طبیعی وجود نفس می‌گردد.^{۵۸} بنابراین آنچه که حادث است، مرتبه طبیعی وجود نفس است و همین مرتبه، فانی نیز هست و پس از زوال بدن، زائل می‌گردد. اما در کنار این مرتبه، نفس به مرتبه‌ای از وجود تجردی نایل می‌شود که به لحاظ همان مرتبه باقی است.^{۵۹}

تجرد خیال و صور خیالی

یکی دیگر از مقدمات مربوط به مسائل نفس که در تصویر و تبیین معاد جسمانی صدران نقش مهمی دارد، تجرد خیال و صور خیالی است. همچنان که دیدیم، انکار تجرد خیال توسط فیلسوفان مشا و از جمله ابن سینا، ایشان را از ارائه تبیینی عقلانی از معاد جسمانی بازداشت. از دیدگاه ایشان تمام قوای انسان غیر از قوه عقل مادی هستند و با فساد بدن از بین می‌روند. از این رو، تنها آنان که به مرتبه تجرد عقلی راه یافته‌اند، به بقای نفس خود باقی هستند. در این تصویر از معاد، افزون بر اینکه معاد جسمانی توجیه عقلی نمی‌یابد، تبیین معاد انسان‌های متوسطی هم که به مرتبه تجرد عقلی نرسیده‌اند با دشواری روبرو است؛ چه اینکه به اعتقاد ابن سینا در برخی از آثارش همچون مجالس سبعه، انسان‌هایی که به مرتبه تجرد عقلی نرسیده‌اند، معاد نفسانی هم ندارند و با مرگ نابود می‌شوند؛ اما در جای دیگر این نفوس را صرفاً به لحاظ ادراکی که از پاره‌ای اولیات و قضایای بدیهی داشته‌اند، باقی می‌داند. چنان‌که در مواردی هم به دنبال فارابی (و البته به دنبال ابن دو، شیخ اشراق در کتاب تلویحات^{۶۰} و برخی دیگر از فیلسوفان)، اجرام فلکی را محل تخیل این نفوس دانسته و بر آن شده‌اند که نفوس این دسته از انسان‌ها که هنوز به تجرد عقلی نرسیده‌اند، به جرم فلکی تعلق می‌یابند و از آنجا که قوه خیال ایشان مادی بوده و با فساد بدن مادی از بین رفته است، این جرم فلکی محلی می‌شود که این نفس تخیل خود را به کمک قوه خیال آن جرم فلکی انجام دهد و با این صور خیالی حاصل از جرم فلکی تألم یا التذادی یابد.

صدرالمتألهین علت عمده این سردرگمی را عدم توفیق ایشان در اثبات تجرد قوه خیال می‌داند. وی در مورد ابن سینا و آنجا که موارد ناتوانی او را در تبیین احکام فلسفی می‌شمارد می‌گوید:

و منها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان صار متحيراً ففى بقاء النفوس الساذجة الإنسانية بعد البدن فاضطر تارة إلى القول ببطانها كما فى بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعة على أنه معترف بأن الجوهر الغير الجرمى لا يبطل ببطان الجسد و تارة إلى القول بأنها باقية من جهة إدراكها ببعض الأوليات و العمومات و كل من له قدم راسخ فى الفلسفة يعلم أن النشأة الآخرة نشأة إدراكية علمية و النفوس العقلية قوامها بإدراك العقلیات و الشىء لا يمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين و لم يتذوت و أى سعادة للنفس فى إدراك الشىء و الممكن العام أو الخاص أو بإدراك أن الكل أكثر من جزئه أو بأن المساوى للمساوى مساو و ما يجرى مجرى هذه و كما أن فى هذا العالم لا يمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهرًا مطلقاً أو كيفاً مطلقاً ما لم يتحصل نوعاً مخصوصاً له صورة مخصوصة فكذلك لا يوجد شىء فى العالم العقلى بأن يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئاً ما أو ممكناً ما أو جوهرًا ما لم يصبر ذاتاً عقلية مخصوصة.^{۶۱}

چنان که گفته شد، بیشتر فیلسوفان پیش از صدر از جمله ابن سینا، به طور کلی صدور تمام ادراکات جزئی - اعم از حسی، خیالی و وهمی - را به قوای جسمانی نسبت می دادند. ایشان بر این باورند که جمیع قوا و از جمله قوای مربوط به غیب نفس غیر از قوه عاقله مادی هستند.^{۶۲} ایشان بر این اعتقاد خود افزون بر ادعای بدهت استناد ادراکات جزئی به قوا، به یافته های تجربی هم تمسک کردند و از خلل در ادراکات به واسطه خلل در اعضای ادراکی، مادی بودن ادراک را نتیجه گرفتند. اما از دیدگاه صدر آنها مطلب بدیهی و غیر قابل انکار آن است که اعضای ادراکی در تحقق ادراکات نقش دارند اما این مطلب که آیا این اعضا فاعل ادراک اند یا ابزار و آلت آن، مطلبی نیست که با بدهت عقلی قابل شناسایی باشد و تنها پس از تأمل و درنگ روشن می شود که فاعل ادراکات همانا نفس است و اندام های حسی صرفاً نقش ابزار و آلت نفس را ایفا می کنند. همین آلت و ابزار

بودن اعضا و قوای ادراکی، وجه خلل در ادراک را به لحاظ وجود خلل در اعضا و قوانمایان می‌کند. بنابراین پذیرش تأثیر اندام‌های ادراکی در تحقق ادراکات جزئی، لزوماً به معنای نفی ادراکات جزئی از نفس و استناد آن به قوای جسمانی نیست. همچنین صدرادر پاسخ به اشکال دیگر منکران مجرد ادراکات جزئی بر آن است که حیوانات کاملی که قدرت حفظ صور حسی را در خزانه خیال خود دارند از نفس مجرد برخوردارند اما این به آن معنا نیست که ایشان از مرتبه تجرد عقلانی برخوردار باشند، بلکه مجرد آنها صرفاً تجردی مثالی است. به سخن دیگر، نفس حیوان برخلاف نفس ناطقه انسان صرفاً از عالم طبیعت و نه از عالم صور مقداری که همان عالم مثال باشد تجرد دارد.^{۶۳} بنابراین نفس در تمام ادراکات جزئی، وظیفه ادراک را بر عهده دارد هر چند که این ادراک مشروط به تحقق شرایطی از جمله سلامت اعضای ادراکی است.^{۶۴}

درباره قوه خیال نیز صدرالمتألهین استدلال‌های سه‌گانه ابن‌سینا را به نقد می‌کشد. وی در پاسخی نقضی به استدلال نخست ابن‌سینا می‌گوید: ما اشیای بزرگی را تخیل می‌کنیم و اگر قوه خیال مادی باشد و تنها بخشی از صورت شیء که مساوی ماده خیال است در خیال جای گیرد، در این حال یا بخشی از آن صورت که از ماده خیال بزرگ‌تر است در آن منطبع می‌شود یا نه. اگر باقی مانده این صورت در خیال منطبع نشود، ادعای خود را مبنی بر آنکه تخیل به علت این انطباق است، ابطال کرده‌اید؛ زیرا بر اساس این فرض، انطباقی صورت نگرفته است.

اما اگر بقیه صورت هم در خیال منطبع شود، در نتیجه هم بخش مساوی و هم بخش باقی مانده در خیال منطبع شده و ناگزیر محل صورت مساوی و محل صورت باقی مانده واحد می‌شود؛ در حالی که ما مقدار مساوی و مقدار زاید را از یکدیگر تمییز می‌دهیم. پس معلوم می‌شود که دو صورت خیالی می‌توانند برای یک شیء واحد حاصل باشند و در عین حال بتوان بین آنها فرق

گذاشت. از این رو، در استدلال ابن سینا نیز از حصول دو صورت مربع چپ و راست در نفس، لازم نمی آید که این دو صورت در قوه خیال متمایز باشند.^{۶۵}

صدرا در پاسخ حلی نیز بیان می کند که نفس، قابل و پذیرنده صور خیالی نیست، بلکه فاعل آنها است و قیام این صور به نفس قیام صدوری است نه حلولی. بر این اساس تمایز دو مربع مذکور از یکدیگر به امری است که لازمه وجود این دو می باشد و این وجود، خود مجعول نفس است. از این رو هویت مربع خیالی همانند هویت مربع خارجی نیست تا نیازمند ماده خارجی باشد، بلکه مربع خیالی امری بسیط، صوری و مبرای از ماده است. به سخن دیگر، منشأ تکثر فردی صرفاً از جانب ماده نیست و ممکن است از ناحیه فاعل باشد و به واسطه جهات متکثر موجود در فاعل بدون مدخلیت ماده تکثر فردی حاصل شود و چنان که خواهد آمد، از آنجا که نفس سمت خالقیت نسبت به صور موجود در صقع خود را دارد و قیام صور به نفس صدوری است، ممکن است بگوییم تخصص یکی از دو مربع به طرف راست و مربع دیگر به طرف چپ به مجرد انشای نفس است.^{۶۶}

نقد استدلال های دوم و سوم ابن سینا، در نتیجه سخن صدرا این است که تفاوت صور خیالی در بزرگی و کوچکی، نه مستند به صورت خارجی است و نه قابل آن صورت، بلکه این تفاوت، مستند به جهت فاعلی نفس است؛ یعنی نفس گاهی صورتی بزرگ تر و کوچک تر را در عالم خیال انشا می کند و چون قیام آن صور به نفس قیام صدوری است نه حلولی، مشکل انطباق کبیر بر صغیر هم لازم نمی آید. همچنین تغایر جهات و تعدد مقادیر در صورت های خیالی محفوظ است و در عین حال لازم نمی آید که قوه خیال جوهری مادی باشد یا جزئیات را ادراک نکند.^{۶۷}

معتقدان به تجرد قوه خیال بر این مدعای خود دلایلی اقامه کرده اند. عمده این دلایل می کوشند از اثبات تجرد صور خیالی، به تجرد قوه خیال برسند. بر این اساس اگر اثبات شود که صور خیالی،

صوری مادی هستند، در این صورت به یقین در محلی مادی حلول خواهند کرد و قیام آنها به محل خود قیامی حلولی خواهد بود و اگر اثبات شود که صور خیالی از سنخ امور مجرد است، در این صورت قائم به محلی مادی و حال در امری مادی نخواهند بود، بلکه قیام آنها نه قیام حلولی در بخشی از مغز، بلکه قیام صدور از نفس خواهد بود.

۱. اگر صورت خیالی مربعی بسیار بزرگ - همچون مربعی که محیط به دایره‌ای است هم‌قطر با قطر فلک اعظم - را تصور کنیم، از آن جا که مواد خارجی پذیرای این صورت نیستند، ناگزیر باید به ماده مغز نسبت داده شوند؛ در حالی که ماده مغز با شکل دیگری که بسیار کوچک‌تر از این شکل است، اشغال شده است و امکان ندارد یک ماده واحد از جهت کمی، دو مقدار که یکی در نهایت کوچکی و دیگری در نهایت بزرگی است و از نظر کیفی دو شکل متباین را در یک زمان بپذیرد.

نفس هر اندازه که بخواهد قادر است مقدار حاضر در خیال را گسترش دهد. از طرفی جسم طبیعی تنها با انضمام ماده خارجی به آن افزایش می‌یابد. پس ابعاد تخیل شده، ابعاد ماده مغز یا جسم دیگری نیست و نسبت آن به قوه مدرک نسبت حال به محل نیست، بلکه نسبت فعل به فاعل است.

۲. ما سیاهی و سفیدی را تصور کرده و به تضاد این دو با یکدیگر حکم می‌کنیم. ذهن در موقع حکم به تضاد سیاهی و سفیدی هر دو را به صورت مجتمع تصور می‌کند؛ در صورتی که صور حال در ماده جسمانی با یکدیگر تراحم دارند و هر صورتی که در ماده حاصل می‌شود سبب محو صورت دیگر می‌شود. بنابراین مدرک صور متضاد باید امری غیر جسمانی باشد؛ زیرا در وجود تجردی تراحم نیست.^{۶۸}

۳. انسان در خواب یا در حال بیماری صفر، صوری را تخیل می‌کند که بی‌شک به لحاظ داشتن آثار واقعی موجودند؛ اما این صور خیالی مادی نیستند؛ زیرا شیء مادی دارای وضع است؛ در حالی

که این صور وضع خاصی ندارند. پس صور خیالی صوری مجردند و در نتیجه، قوه مدرک آنها نیز ضرورتاً قوه مجرد خواهد بود.^{۶۹}

۴. اگر صور مزبور مادی باشند انطباق آنها در جزئی از بدن مستلزم انطباق کبیر در صغیر خواهد بود؛ زیرا گاهی این صور، صور اشیای عظیمی است که به مراتب از بدن ما بزرگ ترند. اما امتناع کبیر در صغیر از بدیهیات عقلی است. بنابراین باید گفت که صور خیالی، صوری مجردند و قیام آنها از قبیل قیام صورت مادی به محل خود نیست، بلکه نسبت به نفس دارای قیام صدوری هستند. در نتیجه، قوه خیال به عنوان خزانه صور خیالی، قوه‌ای مجرد است و باید آن را از مراتب نفس به شمار آورد.^{۷۰}

بنابراین از دیدگاه صدرالمتألهین حس مشترک، قوه خیال و به طور کلی تمام قوای ظاهری و باطنی انسان، وجودی مستقل از نفس ندارند و همه از شئون و مراتب نفس به شمار می‌روند. بر این اساس نفس دارای مراتب یا نشئه‌های سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی است و در همه این مراتب با مدرکات خود متحد است و همه این مراتب ادراکی مجردند.^{۷۱}

پس نفس در حقیقت فاعل همه افعال ادراکی - و همچنین تحریکی - است و هم اوست که شنوا، بینا، متخیل، عاقل و متفکر است. بنابراین، این دیدگاه مشاکه نفس، به لحاظ تجرد خود، صرفاً کلیات را درک می‌کند و از آنجا که جزئیت مساوق با مادیت است، قوای مدرک جزئیات باید قوایی جسمانی و منطبع در محلی مادی باشند، درست نیست.^{۷۲} از این رو، با پذیرش اینکه فاعل تمام این ادراکات، اعم از جزئی و کلی، نفس است و قوای نفس صرفاً آلات و ابزارهایی برای نفس تا وقتی در عالم طبیعت است، ناگزیر برای انجام هر نوع از انواع افعال استخدام کند، با وجود انعدام بدن و جدایی نفس از بدن، راه برای تحقق این ادراکات باز می‌شود. در نشئه‌های دیگر غیر از عالم طبیعت و از جمله در نشئه برزخ، نفس دیگر نیازی به وساطت قوا و آلات ندارد و بدون وجود این

آلات نیز توان درکی از جزئیات و کلیات خواهد داشت؛ همانگونه که انسان در خواب بدون استفاده از چشم مادی می بیند.

تحلیل معاد صدرایی

حکمت سینوی به گواه جدایی نفس از بدن به هنگام مرگ، به پذیرش رابطه‌ای اضافی و عرضی بین ذات نفس و بدن معتقد شد و با وجود بسیاری از ابهام‌ها و تناقض‌ها، نفس را به اضافه‌ای مقولی معنا کرد و در نتیجه، در مقابل قائلین به قدم نفس، به حدوث نفس با حدوث بدن و نه به حدوث بدن معتقد گردید و بر آن شد که مزاج ماده نفس صرفاً مرجح حدوث نفس است. اما صدرا با اشاره به ابهام‌ها و اشکال‌های این برداشت از نفس و معاد، با تبیینی خاص از نحوه وجود نفس، راه را برای بیان رابطه‌ای منسجم میان نفس و بدن و چگونگی تکامل آن هموار می‌کند. در طرح صدرا اضافه نفسیت ذاتی نفس است، رابطه نفس و بدن رابطه صورت و ماده است، بدن شأنی از شئون نفس است و نفس موجودی کشش‌دار از فرش تا عرش است. این بیان، هویتی تشکیکی برای نفس قائل است و نفس را دارای مراتب شدت و ضعف می‌داند که بر اساس آن حرکتی اشتدادی خواهد داشت. در زمینه طرح مشائیان همواره این پرسش‌ها برای صدرا مطرح است^{۷۳} که: چگونه ممکن است از موجود مجرد صرف و مادی محض، نوع کامل طبیعی حاصل شود؟ آیا امکان دارد موجود مجرد تام‌الوجود در مرتبه‌ای متأخر از ذات، محل حوادث قرار گیرد و از انفعالات بدنیه منفعل شود؟^{۷۴} چگونه قابل توجیه است که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات، محل حصول یا حامل امکان امری مجرد باشد که به حسب اصل وجود، به کلی از ماده و مقدار پیراسته و مبراست؟^{۷۵} و چگونه این امر مجرد، حادث می‌شود، در حالی که شیء حادث مسبوق به عدم زمانی، باید مقرر در ماده شود و به اعتبار حصول در ماده، استعداد فنا و امکان عدم در وی موجود

خواهد بود و دیگر ابدی البقا نخواهد بود. بر این اساس آیا حدوث مجرد به چنین معنایی که مشا معتقد است، با تجرد و اعتقاد به ابدی بودن نفس، منافات ندارد؟ از این رو، صدرا و برخی دیگر از پژوهشگران تصریح دارند که «منها أن کونها بسیطة الذات ینافی حدوثها»^{۷۶} و «ان القول بالحدوث ینافی القول بالتجرد و القول بالبقاء الدائم ینافی القول بالحدوث»^{۷۷}. آیا بساطت و تجرد از ماده، منافاتی تکرر بالعدد به حسب تکرر ابدان نیست؟ آیا اگر بگوییم ماده بدنی حامل امکان حدوث نفس است و با رسیدن بدن به مرتبه‌ای خاص، نفس مجرد در آن حادث می‌شود، نمی‌توان همین بدن را حامل امکان عدم نفس هم دانست؟^{۷۸}

افزون بر این، طبق نظر مشاء این نفس مجرد حادث، با کسب معارف و معقولات که از کمالات ثانویه او هستند، از قوه به فعلیت می‌رسد و معادش در سلک مقربین و ملایکه است، و اگر این فعلیت عقلی برای او حاصل نشود،^{۷۹} به لحاظ تعلقی که به بدن مادی خود دارد، توان پیوستن به عالم عقول محض را ندارد و از این رو، بر اساس برخی دیدگاه‌ها، چون انعدام این امر مجرد نیز استحاله دارد، تعلقی، نه از سنخ تعلق نفس به بدن که مستلزم تناسخ باشد، به جسم فلکی حاصل می‌کند تا آن جسم فلکی موضوع تخیل نفس واقع شود و از این صور متخیله، متلذذ یا متألم شود. اما چگونه امری بالقوه به کمک اعراض و کمالات ثانیه فعلیت می‌یابد و اصولاً آیا بالفعل شدن امر بالقوه، به معنای حرکت در آن امر مجرد نیست؟ امری که از سوی مشائیان مورد انکار بسیار قرار گرفته است.

اما اثبات تجرد خیال توسط صدرا، راه را برای تبیین چگونگی ادراک لذات و آلام صوری باز کرده و حضور انسان آخروی را در عالمی غیر مادی ولی جسمانی و مقداری موجه می‌کند. افزون بر این، با اثبات تجرد قوه خیال، تصحیح معاد انسان‌های متوسطی که به مرتبه کمال عقلی نرسیده‌اند، نیازمند توسل به اجرام افلاک و یا توده‌های دخانی و... برای یافتن موضوعی برای

تخیل آدمی نیست، بلکه قوه خیال آدمی همواره و در تمام اطوار همراه همه انسان‌ها و از جمله متوسطین خواهد بود؛ امری که ابن سینا بدان دست نیافته، هر چند به گفته صدر آنجا که ابن سینا در تطابق با حقیقت و فطرت به تجرد خیال نزدیک شده، به حل معاد جسمانی هم نزدیک گردیده است:

وللشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر «إلهيات الشفاء» إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله: إن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل يزداد عليها تأثيراً و صفاء كما يشاهد في المنام...^{۸۰}

همچنین صدر با تبیین قیام صدوری صور ادراکی و از جمله صور خیالی به نفس، می‌کوشد کیفیت وجود و تحقق صور خیالی و مثالی در عالم آخرت را نیز تبیین کند. از دیدگاه وی تمام صور خیالی که انسان در عالم آخرت ادراک می‌کند، برآمده از خود نفس است. بنابراین، ادراک این صور ادراکی توسط انسان در درون ذات خویش است و از این رو لذت یا المی به مراتب شدیدتر از لذات و آلام دنیوی به همراه دارد. پس اگر در عالم دنیا به حکم جسمانیت آن و تباین و تفرقه‌ای که از ویژگی‌های آن است، گاه ادراک امور نیازمند مواجهه‌ای بیرونی با اشیا است، اما در عالم آخرت که اثری از تفرقه موجود در دنیا نیست، همه صور در صقع نفس معنا می‌یابند و ادراک می‌شوند. از دیدگاه صدر بدن اخروی انسان نیز از مراتب مثالی نفس آدمی و جزء شئون و حیثیات آن شمرده می‌شود و از این رو حقیقت مستقلی جدای از نفس انسان ندارد و در درون نفس معنا می‌یابد.^{۸۱} این صور بدنی به مقتضای مناسبت با ملکات مکتسبه نفس، توسط واهب‌الصور و از راه خود نفس ناشی می‌شوند؛ حتی لذت و عذاب صوری اخروی هم، به حکم اتحاد فعل و ادراک، به لحاظ صور خیالی‌ای است که نفس ابداع و انشای می‌کند.^{۸۲}

اما آیا صدرا معتقد است که همه صور لذت بخش یا دردناک اُخروی بر ساخته توهم آدمی است؟ و سرانجام همانگونه که انسان در همین دنیا، در خواب یا بیداری، از برخی صور خیالی و موهوم ساخته خیال، لذت می برد یا معذب می شود، در عالم آخرت هم چنین وضعی حاکم است؟ صدرا المتألهین در بیان شمارش آرا و مراتب نظریه ها در زمینه معاد جسمانی، به چهار نظر اشاره می کند و با پذیرش دو مورد از آنها، دو مورد دیگر را نادرست می داند: «اعلم أن لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقیقة الحشر و المعاد و بعث الأجساد حسب ما ورد فی الشریعة الحقة مقامات».^{۸۳} یکی از این نظریه ها تفسیری خیالی و موهوم از صور اُخروی است^{۸۴} که صدرا با نادرست دانستن آن، تقریر نظریه خود را چنین آغاز می کند:

المقام الرابع فی الاعتقاد بالصور التي فی الآخرة هو مقام الراسخين فی العرفان الجامعين بين الذوق و البرهان و هو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة و أنذرت بها النبوة موجودات عينية و ثابتات حقیقیة و هي فی باب الموجودية و التحقق أقوى و أتم و أشد و أدوم من موجودات هذا العالم و هي الصور المادية بل لانسبة بينهما فی قوة الوجود و ثباته و دوامه و ترتب الأثر عليه و هي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين و بعضها صور حسية ملذة هي جنة أصحاب اليمين و أهل السلامة و المسلمين أو مؤلمة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالين و المكذبين بیوم الدين و لكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية و الحواس الدائرة البالية كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون و لأنها أمور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها فی العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبعهم آخرون و لأنها أمور عقلية أو حالات معنوية و کمالات نفسانية و ليست بصور و أشكال جسمانية و هیئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين بل إنما هو صور عينية جوهرية موجودة لافی هذا العالم الهیولانی محسوسة لابهذه الحواس الطبيعية

بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس أخرى نسبة الحاس إلى الحاس كنسبة المحسوس إلى المحسوس.^{۸۵}

از این رو، صدرایا عبارت «و لا أنها أمور خیالیة و موجودات مثالیة لا وجود لها فی العین»، خیالی و موهوم بودن صور آخروی را نفی، و در بیانی نسبتاً تفصیلی عینی بودن صور آخروی و این همانی خیال و حس در عالم آخرت را تبیین می کند.^{۸۶}

نتیجه

ابن سینا در برخی از آثار خود همچون رساله/ضحویه، معاد را با کیفیت جسمانی و مادی منکر است و آن را از امور محال می شمرد و متون دینی بیانگر جسمانیت معاد را مجاز می داند و تأویل می برد؛ امری که موجب نقد اندیشمندانی همچون صدرایا و تکفیر متکلمان می شود. اما این دیدگاه ابن سینا ریشه در مبانی اندیشه او دارد که برای وی راهی جز پذیرش معاد روحانی و انکار معاد جسمانی مادی باقی نمی گذارد. البته دیدگاه ابن سینا به کتاب مبدأ و معاد و رساله اضحویه محدود نیست. وی در کتاب شفا و نجات تصریح دارد که معاد جسمانی را به تقلید پذیرفته است. اما این پرسش همواره پیش روی محقق است که اگر ابن سینا بر اساس مبانی خود و به تصریح خود در رساله اضحویه، معاد جسمانی مادی را محال می داند، پذیرش تقلیدی امر محال چگونه معنا می شود؟ استاد سید جلال الدین آشتیانی طریقه تقیه را در پاسخ به این پرسش برگزیده و بر آن است که پذیرش معاد جسمانی صرفاً از روی تقیه و برای خلاصی از فشار متکلمان و فقیهان بوده است. اما استاد حسن زاده آملی بر آن است که آنچه مورد انکار ابن سینا است معاد جسمانی با بدن مادی است و ابن سینا تا به آخر هم بر اعتقاد به محال بودن چنین معادی باقی ماند ولی امری که ابن سینا از عهده برهانی کردن آن بر نیامد، معاد جسمانی با جسمی غیر مادی است. اما

صدرا با ارائه علم‌النفسی قویم که اشکال‌های علم‌النفس سینوی را ندارد، توانست با اثبات اصولی همچون تجرد قوه خیال، ادراک امور جزئی را برای نفس حتی بعد از رهاکردن بدن حفظ کند و با توجه به همین امر به تحلیل و تبیین عقلی معاد جسمانی راه یابد.

Archive of SID

پی نوشت‌ها

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۲۶۹؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۷۳؛ همو، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۴.
۲. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۶۰-۶۴.
۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۳۷۳.
۴. ابن سینا، رسالة النفس، ص ۵۳.
۵. مزاج کیفیت متوسطی است که بعد از امتزاج عناصر چهارگانه و در اثر کسر و انکسار کیفیات آنها حاصل می شود. به سخن دیگر مزاج بر ایند مجموعه تأثیرات عناصر تشکیل دهنده جسم مرکب است. (محمدتقی مصباح یزدی، شرح اسفار، ج ۸، ص ۱، ص ۱۲۹) إن المزاج كيفية تحدث من تفاعل کیفیات متضادة موجودة فی عناصر متصغرة الأجزاء لتمام أكثر كل واحد منها أكثر الأجزاء، إذا تفاعلت بقواها بعضها فی بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة فی جميعها هي المزاج. (الشفاء، الطبيعيات، ج ۳، ص ۱۹۲)
۶. فاذا امتزجت العناصر امتزاجاً قريباً جداً من الاعتدال حدث الانسان، و تجتمع فيه جميع القوى النباتية و الحيوانية و تزداد نفساً تسمى ناطقه؛ آن هنگام که حداکثر تعادل در مزاج حاصل شده و بدن آمادگی و صلاحیت پذیرش نفس را حاصل نمود، نفس بدان افاضه شده و در بدن جای می گیرد.
۷. ر.ک: محمدحسین نائینی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، ص ۵۵۰.
۸. محمدتقی مصباح یزدی، شرح اسفار، ج ۱، ص ۳۶۰.
۹. به قوه خیال، مصوره هم اطلاق می شود اما باید توجه داشت که مصوره در این اصطلاح با آن قوه مصوره‌ای که پیش از حدوث نفس نباتی عهده دار حفظ صورت شیء است، تفاوت دارد و اطلاق «مصوره» بر این دو از باب اشتراک لفظی است.
۱۰. همان، ج ۸، ص ۲۱۱.
۱۱. از این رو، به اعتقاد ایشان حیوان بعد از موت معدوم می شود و جمیع قوای آن از بین می رود. شیخ در طبیعی شفا می گوید: «فنقول لما تبين ان جميع القوى الحيوانية لافعل لها الا بالبدن و وجود القوى ان يكون بحيث يفعل فالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل و هي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن. (ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، النفس، ص ۱۷۸)

۱۲. ر.ک: ملاصدرا، *سفار*، ج ۸، ص ۲۳۰-۲۳۲.

۱۳. ابن سینا در موضعی از آثار خود خیال را مادی دانسته و بر آن استدلال کرده است. وی تصریح دارد که: «واما المدرك للصور الجزئية على تجريد التام من المادة و عدم تجريد البتة من العلايق المادية كالخیال فيحتاج ايضاً الى الة جسمانية فان الخيال لا يمكنه ان يتخيل الا ان ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم، فان الصورة المرسمة في الخيال من صورة شخص زيد على شكله و تخطيطه و وضع اعضائه بعضها عند بعض التي تتميز في الخيال كالمنظور اليها لا يمكن ان تتخيل على ما هي عليه الا ان تلك الاجزاء و الجهات من اعضائه يجب ان ترسم في جسم و تختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم و اجزائها في اجزائه. (ابن سینا، *الشفاء الطبيعيات*، فن ۶، ج ۲، مقاله ۴، فصل ۳، ص ۱۶۷) با وجود این، در پاره‌ای مواضع از جمله کتاب مباحثات خود بر آن است که: «ان الصور و المتخيلات ليس المدرك لها جسماً او جسمانياً» و بعد از اقامه برهان بر آن اذعان داشته است که: «فاذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس الا ان المشكل انه كيف يرسم الاشباح الخيالية في النفس». (ابن سینا، *المباحثات*، ص ۱۲۷)

۱۴. جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ص ۹۷.

۱۵. و لنقل صورة زيد الى صورته مربع ا ب ج د المحدود المقدار و الجهة و الكيفية و اختلاف الزوايا بالعدد و ليكن متصلاً بزوايتي ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الاخر و لكل جهت معينة و لكنها متشابهة الصورة و ترسم من الجملة صورة شكل مجنح جزئي واحد بالعدد مقرر في الخيال فنقول. (ابن سینا، *الشفاء الطبيعيات*، فن ۶، ج ۲، مقاله ۴، فصل ۳، ص ۱۶۷؛ ملاصدرا، *سفار*، ج ۸، ص ۲۳۴)

۱۶. و مما يبين ذلك اننا نتخيل صورة خيالية كصورة الناس مثلاً اصغر او اكبر كانا ننظر اليهما. و لا محاله انها ترسم و هي اكبر و ترسم و هي اصغر في شئ لافي مثل ذلك الشئ بعينه لأنها ان ارتسمت في مثل ذلك الشئ فالتفاوت في الصغر و الكبر اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة و اما بالقياس الى الآخذ و اما لنفس الصورتين. و لا يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة فكثير من الصور الخيالية غير مأخوذة عن شئ البتة و ربما كان الصغير و الكبير صورة شخص واحد. و لا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما فانهما لما اتفقتا في الحد و الماهية و اختلفتا في الصغر و الكبر فليس ذلك لنفسيهما فاذن ذلك بالقياس الى الشئ القابل و لان الصورة تارة ترسم في جزء منه اكبر و تارة في جزء منه اصغر. (ابن سینا، *الشفاء الطبيعيات*، ص ۱۷۰؛ ملاصدرا، *سفار*، ج ۸، ص ۲۳۵)

۱۷. وایضاً فانه لیس یمكننا تختیل السواد و البیاض فی شیخ خیالی واحد ساریین فیہ معا و یمكننا ذلك فی جزئین منه یلحظهما الخیال مفترقین و لو كان الجزئان لا یتمایزان فی الوضع بل كان كلا الخیالین یرتسمان فی شیء غیر منقسم لكان لا یفترق الامر بین المتعذر منهما و الممكن فاذاں الجزء ان متمیزان فی الوضع و الخیال یتخیلهما متمیزین فی جزئین. (ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، ص ۱۷۰؛ ملاصدرا، سفار، ج ۸، ص ۲۳۵)
۱۸. ابن سینا، ترجمه رساله اضحویه، مترجم نامعلوم، ص ۳۵.
۱۹. همان.
۲۰. همان.
۲۱. ر.ک: ابن سینا، الاضحویه فی المعاد، ص ۳۹.
۲۲. ابن سینا، ترجمه رساله اضحویه، مترجم ناشناس، ص ۴۲-۴۳.
۲۳. ابن سینا خود می گوید: «و هو لاء هم المسلمون كافة». ابن سینا، الاضحویه فی المعاد، ص ۴۰.
۲۴. همو، ترجمه رساله اضحویه، مترجم ناشناس، ص ۳۶.
۲۵. همو، الاضحویه فی المعاد، ص ۵۲.
۲۶. ر.ک: همو، الاضحویه فی المعاد، ص ۵۲-۵۳.
۲۷. همو، ترجمه رساله اضحویه، مترجم ناشناس، ص ۳۹.
۲۸. همو، الاضحویه فی المعاد، ص ۴۵.
۲۹. همو، ترجمه رساله اضحویه، مترجم ناشناس، ص ۴۰.
۳۰. همان، ص ۴۱.
۳۱. ابن سینا، ترجمه الهیات شفا، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ همو، الشفا، الالهیات، مقاله نهم، فصل نهم، ص ۴۲۳.
۳۲. همو، الشفا، الالهیات، ص ۴۲۴؛ همو، الهیات نجات، مترجم: سید یحیی یشربی، ص ۲۹۴.
۳۳. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۶۸۴؛ همو، الشفا، الالهیات، ص ۴۲۴.
۳۴. همو، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یشربی، ص ۲۹۷.
۳۵. همو، الشفا، الالهیات، ص ۴۲۵؛ همو، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یشربی، ص ۲۹۷.
۳۶. ر.ک: ابو حامد غزالی، تهافت الفلاسفة، مسئله بیستم، ص ۲۶۸.

۳۷. ر.ک: ملاصدرا، *سفار*، ج ۹، ص ۲۱۴.

۳۸. ابن سینا، *الشفاء، الالهيات*، مقاله نهم، فصل هفتم، ص ۴۲۳. در کتاب *نجات* نیز می‌گوید: «باید بدانیم که ما از دین و شریعت نوعی از معاد را می‌پذیریم و برای اثبات این نوع معاد، راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبران نداریم و این معاد همان معاد جسمانی است و خیر و شر جسم برای همگان روشن است و نیازی به توضیح ندارد و شریعت بر حقی که پیامبر ما حضرت محمد ﷺ آورده است، درباره سعادت و شقاوتی که بر اساس این بدن مادی خواهد بود به تفصیل داد سخن داده است. و نوع دیگر معاد، معادی است که بر اساس عقل و برهان اثبات می‌شود و مکتب انبیاء نیز آن را تصدیق می‌کند و آن عبارت است از سعادت و شقاوتی که بر اساس برهان برای نفوس بشری به اثبات می‌رسد. هر چند که در حال حاضر به دلایلی که توضیح خواهیم داد، اوهم ما از تصور آن‌ها ناتوان باشد». (ابن سینا، *الیهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یشربی، ص ۲۹۴).

۳۹. سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۸۸.

۴۰. همان؛ ر.ک: محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸، ص ۳۲۵، ذیل حدیث ۱۰۲.

۴۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۹۵.

۴۲. ملاصدرا، *شرح الهدایة الاثریة*، ص ۳۷۶.

۴۳. اعلم ان مفاد الجسم فی عبارات هولاء الاعاظم بمعنی تحقق الشئ و تفرره و تأصله لابمعناه العنصری و ذلك كتجسم الاعمال المعبر عنه بتجسد الاعمال ایضاً و تجسم الاعراض ایضاً. و ذلك الجسم و هذا التجسم غیر مأثور عن القرآن و الحدیث بل تعبیر مستفاد منهما عبر عن ذلك التحقق و التحصل فی الاخره بالجسم و التجسم. (ابن سینا، *الالهيات من كتاب الشفاء*، ص ۴۶۱)

۴۴. همان، ص ۴۶۰.

۴۵. صدر المتألهین، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۰۷.

۴۶. صدر المتألهین مواردی چند را مثال می‌زند که در آنها اگر چه نوعی اضافه ملحوظ است اما این اضافه باعث آن نمی‌شود که آن مورد تحت مقوله اضافه به شمار آید؛ فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهولي وإضافة الصورية للصور الطبيعية و إضافة المبدعية و العالمية و القادرية للواجب تعالی و إضافة العرضية

للسواد والبیاض و غیرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لاتنفک عن إضافة إلى شیء و لها معان آخر غیر الإضافة لست أقول لها وجود غیر وجود الإضافة فالسواد مثلاً له ماهیة مستقلة فی معناها و حدها و هی من مقولة کیف و لکن وجودها فی ذاتها هو وجودها فی الموضوع أعنی عرضيتها فالعرض للموضوع ذاتی لهویة السواد لالماهیته و هكذا القیاس فی المادة و الصورة و الطبیعة و النفس من حیث إنه لكل منها ماهیة أخرى جوهریة غیر الإضافة كما أن للأعراض ماهیة أخرى عرضیة غیر العروض و لکن هویاتها الشخصیة هویات إضافية.

(صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۳)

۴۷. همان، ج ۸، ص ۱۲-۱۱؛ العرشیه، ص ۲۳۸.

۴۸. همو، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۷۵. همچنین صدر ادر ص ۱۳ همین جلد می گوید: «فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن كما يلزم لكل صورة إضافة المادة... فالنفس مادامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قريباً و بعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة و ضعفاً و كمالاً و نقصاً إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما يبناه فی العلم الكلي فی مباحث القوة و الفعل».

۴۹. فإن نفسية النفس نحو وجودها الخاص و ليس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لاتكون نفساً (صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۲)؛ نفسیة النفس أنما هی نحو وجودها و إذا اشتدت فی وجودها و كملت ذاتاً عقلیة صار وجودها وجوداً آخر و هذا بعینه استحالة ذاتیة و انقلاب جوهری (همان، ج ۹، ص ۱۱۷-۱۱۶)؛ أن نفسیة النفس هی نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هویتها. (همان، ج ۹، ص ۸۵)

۵۰. همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۱۰.

۵۱. و أيضاً النفس تمام البدن و یحصل منها و من المادة البدنیة نوع کامل جسمانی و لا یمكن أن یحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فیہ أمر ذاتی لها بحسب وجودها الشخصی. (صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی

صدر المتألهین، ص ۸۷-۸۸)

۵۲. همو، العرشیه، ص ۲۳۹.

۵۳. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۶۶.

۵۴. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۲۰۲.
۵۵. صدر المتألهین، العرشیه، ص ۲۳۵.
۵۶. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، رسالة الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۰.
۵۷. همو، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۶۹-۳۶۸.
۵۸. به عقیده صدر انفسی که به مقام تجرد رسیده است، از آنجا که دیگر نیازی به بدن ندارد، آن را رها خواهد کرد و به مرتبه علت خود، یعنی عقل مفارق ملحق می شود. از این رو، به عقیده وی مرگ های طبیعی، نه به لحاظ خرابی بدن که منجر به رحلت روح شود، رخ می دهند که به علت شوق نفس به وصول به غایت خود و عدم توجه به بدن اتفاق می افتند و اگر خرابی ای در بدن رخ می دهد معلول این عدم توجه نفس به بدن است. يجب أن يعلم أن عروض الموت أمر طبيعي منشؤه كما أشرنا إليه حركة النفس من عالم الطبيعة إلى نشأة باقية وإعراضها عن هذا البدن و خروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية وإقبالها إلى الدار الآخرة و ليس الأمر كما زعمه الأطباء و علماء الطبيعة أن سبب عرضه تناهى القوى الطبيعية أو نفاذ الحرارة الغريزية أو زيادة الرطوبة الفضلية أو غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع المولود أو ما أشبهها لما بين بطلانها في موضعه بل سببه قوة تجوهر النفس و اشتدادها في الوجود و رجوعها بحرکتها الذاتية إلى جاعلها الذي منه بدؤها و إليه منتهاها إما مسرورة منعمة و إما معذبة منكوسة. (همو، العرشیه، ص ۲۵۹)
۵۹. همو، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۹۳.
۶۰. شیخ اشراق اگر چه در کتاب تلویحات با این سخن همراهی می کند اما در کتاب اصلی خود، یعنی حکمت اشراق، این نظر را بیان نمی کند.
۶۱. صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۱۵.
۶۲. از این رو، به اعتقاد ایشان حیوان بعد از موت معدوم می شود و جمیع قوای آن از بین می رود. شیخ در طبیعی شفا می گوید: فتقول لما تبين ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن و وجود القوى ان يكون بحيث يفعل فالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل و هي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن. (ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، النفس، ص ۱۷۸)
۶۳. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۱، ص ۴۷۸-۴۹۰.

۶۴. صدر المتألهین، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۲۳۴.
۶۵. همان، ج ۸، ص ۲۳۶.
۶۶. جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ص ۹۴.
۶۷. صدر المتألهین، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۱۳۸؛ امیر دیوانی، *حیات جاودانه*، ص ۱۸۵.
۶۸. جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، ص ۷۰-۷۶.
۶۹. صدر المتألهین، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۲۷.
۷۰. همان.
۷۱. همان.
۷۲. تفاوت‌های عمده‌ای میان صور ادراکی نفس و امور مادی وجود دارد که از آن جمله است: (۱) بین صور، اشکال، هیأت، الوان و کیفیات مادی تراحم است و چنین تراحمی میان صور ادراکی وجود ندارد؛ (۲) در صور مادیه ممکن نیست جسم بزرگ در محل و ماده کوچک حلول نماید؛ (۳) در موجودات مادی همیشه کیفیت قوی، کیفیت ضعیف را محو می‌کند؛ (۴) صور مادیه دارای وضع و قابل اشاره حسیه‌اند؛ (۵) صورت خارجی موجود مادی را هزاران نفر ممکن است ادراک نمایند؛ (۶) صورت حال در ماده جسمانی اگر از ماده و جسم زایل شود، استرجاع آن امکان ندارد مگر به کسب جدید و تأثیر تازه به خلاف صور نفسانی که بعد از زوال، استرجاع آن احتیاج به کسب جدید ندارد؛ (۷) صوری که در ماده حلول نموده‌اند مصداق نقایض خود واقع نمی‌شوند (برای توضیح بیشتر این تفاوت‌ها و بیان تفاوت‌های، ر.ک: جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ص ۱۰۰).
۷۳. فیرد علیه إشکالات كثيرة لا يمكنها التفصی عنها منها أن كونها بسیطة الذات ینافی حدودها. و منها أن كونها روحانية الحقیقة عقلیة یناقض تعلقها بالبدن و انفعالها البدنیة كالصحة و المرض و اللذة و الألم الجسمانیین. و منها أن بساطتها و تجردها عن المادة ینافی تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان و مما یلزم هؤلاء القوم المنكرین لكون النفس متطورة فی الأطوار منقلبة فی الشئون الحسیة و الخیالیة و العقلیة أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدودها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقلیتها و معقولیتها شیء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهیة نوعیة إنسانیة كوقوع الإنسان تحت ماهیة جنسیة حیوانیة. (صدر المتألهین، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۳۴۴)
۷۴. جلال‌الدین آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۱۹۶.

۷۵. همان، ص ۷۵.
۷۶. صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۴۴.
۷۷. ملا محمد صادق اردستانی، حکمت صادقیه؛ این رساله هنوز منتشر نشده است و در اینجا به نقل از شرح بر زاد المسافر استاد آشتیانی، ص ۱۶۵ ذکر شد.
۷۸. همان، ص ۱۶۹-۱۷۰.
۷۹. ابن سینا، رساله نفس، ص ۶۴.
۸۰. صدر المتألهین، شرح الهدایة الاثریة، ص ۴۳۹-۴۴۰.
۸۱. و تلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالأجساد في الآخرة - وفي عالم الخيال عين الأرواح وهذا معنى تجسد المعاني و تجسد الأرواح. (همو، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۸)
۸۲. صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۴۲.
۸۳. همان، ص ۱۷۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۳۳.
۸۴. صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۷۲.
۸۵. همان، ص ۱۷۵.
۸۶. همان، ج ۹، ص ۱۷۷.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۱ش. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲. —، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرای، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۴۰.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق. (نسخه نرم‌افزار نور)
۴. —، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ش. (نسخه نرم‌افزار نور)
۵. —، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش. (نسخه نرم‌افزار نور)
۶. —، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش. (نسخه نرم‌افزار نور)
۷. —، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶ش.
۸. —، الهیات نجات، ترجمه سیدیحیی یشربی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷ش.
۹. —، الهیات شفا، ترجمه محمد محمدی گیلانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹ش.
۱۰. —، رساله اضحویه، ترجمه ناشناس، تصحیح حسین خدیو‌جم، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴. (نسخه نرم‌افزار نور)
۱۱. —، رسائل ابن‌سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق. (نسخه نرم‌افزار نور)
۱۲. —، رسالة الاضحویه فی امر المعاد، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۳. —، «رسالة المعاد» در: شرح الهدایة الاثریة، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۳ق. (نسخه نرم‌افزار نور)
۱۴. —، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ش. (نسخه نرم‌افزار نور)
۱۵. امیر دیوانی، ابوالفضل، حیات جاودانه، بی‌جا، معاونت امور اساتید و دروس معارف، ۱۳۷۶ش.

۱۶. حسن زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. —، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م. (نسخه نرم افزار نور)
۱۹. —، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش. (نسخه نرم افزار نور)
۲۰. —، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش. (نسخه نرم افزار نور)
۲۱. —، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش. (نسخه نرم افزار نور)
۲۲. —، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق. (نسخه نرم افزار نور)
۲۳. —، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵. (نسخه نرم افزار نور)
۲۴. عبودیت، عبدالرسول، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۵. غزالی، ابو حامد، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، چاپ اول، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲. (نسخه نرم افزار نور)
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
۲۷. نائیجی، محمد حسین، *ترجمه و شرح کتاب نفس شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.