

## تکامل نفس در اندیشه صدرالمتألهین و نوصدرااییان

محسن فکوری / دانشجوی دکتری گروه فلسفه، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران mohsen.f.580@gmail.com

محسن فهیم / استادیار گروه فلسفه، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران Fahimmohsen54@gmail.com

مجتبی جعفری / استادیار گروه معارف دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی خمینی شهر Mojtaba\_jafarie@yahoo.com

دریافت: ۹۷/۱۱/۱۷ پذیرش: ۹۸/۰۶/۳۰

### چکیده

آموزه «تکامل نفس» به‌منابه یکی از مهم‌ترین زوایای نفس‌شناسی فلسفی، بیانگر استکمال وجودی نفس در دو حوزه نظری و عملی است و نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی آن در اندیشه صدرالمتألهین و نوصدرااییان پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که در منظومه حکمت متعالیه، تکامل نفس در ساحت نظری در سایه آموزه فلسفی اتحاد عالم و معلوم محقق می‌شود و در کنار آن، آموزه اتحاد عامل و عمل نیز مطرح است. از جمله مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی تکامل نفس می‌توان «جوهریت نفس»، «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» و «حرکت جوهری نفس» را نام برد. از جمله مهم‌ترین دستاوردهای تکامل نفس در حوزه انسان‌شناسی، می‌توان به «نقد نوع اخیرانگاری انسان» و «ماهیت‌نداری نفس» اشاره کرد.

**کلیدواژه‌ها:** تکامل نفس، اتحاد علم و معلوم، صدرالمتألهین، نوصدرااییان.

*Archive of SID*  
 نفس‌شناسی که ترسیم‌کننده مهم‌ترین زاویه از زوایای خودشناسی است و در تراث فلسفی از آن به عنوان «مراقبات شناخت خدا»، «مدخل هر خوبی» و «در ورودی ابواب معارف حقه الهی» یاد شده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۶)، چنان‌که در فرهنگ دینی به عنوان «نافع‌ترین شناخت‌ها» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۱۲)، «بهترین حکمت» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۲)، «نهایت شناخت» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۸) و «فوز اکبر» (همان، ص ۴۹۷) قلمداد شده، نه تنها مقدمه خداشناسی است (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۹)، بلکه نقش بسزایی در جهان‌شناسی و معادشناسی دارد. در این میان، واکاوی تکامل نفس از مهم‌ترین محورهای نفس‌شناسی است که همواره کانون بحث فیلسوفان بوده است. صدرالمتألهین غایت حکمت را مسئله تکامل انسان دانسته، فلسفه را استکمال نفس انسانی از راه شناخت حقایق عالم هستی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰). نفس‌شناسی و بررسی مسئله تکامل آن کانون اهتمام نوصدراییان نیز قرار دارد. جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مؤلفه‌ها، مبانی و دستاوردهای مسئله تکامل نفس در اندیشه صدرالمتألهین و نوصدراییان پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. مؤلفه‌های تکامل نفس چیست؟
۲. مبانی انسان‌شناختی تکامل نفس کدام است؟
۳. دستاوردهای فلسفی تکامل نفس در حوزه انسان‌شناسی چیست؟

## ۱. مؤلفه‌های تکامل نفس

### ۱-۱. معناشناسی تکامل نفس

واژه «تکامل» از ریشه «کمال» در مقابل نقص، به معنای تمامیت و حصول هدف و غرض هر چیز است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۹۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۳۶). برخی میان واژه «کمال» و «تمام» تمایز قائل شده‌اند؛ به این صورت که «تمام» برای یک شیء در جایی گفته می‌شود که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است به وجود آمده باشد؛ یعنی اگر بعضی از آن چیزها به وجود نیامده باشد، این شیء در ماهیت خودش ناقص است. اما «کمال» در جایی است که یک شیء بعد از آنکه «تمام» هست، باز بتواند درجه بالاتری داشته باشد. اگر این کمال برای شیء نباشد باز خود شیء هست، ولی با داشتن این کمال یک پله بالاتر رفته است؛ بنابراین کمال را در جهت عمودی و تمام را در جهت افقی به کار می‌برند (عسکری، بی‌تا، ص ۲۵۸؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۹۸).

واژه «نفس» در لغت به معنای «ذات شیء»، «خون» و «نطفه» آمده است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۱۷؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۱۲). این واژه در اصطلاح فلسفه به معنای موجود مجردی است که در مقام ذات مجرد است؛ اما در مقام فعل، مادی است و به بدن نیاز دارد. صدرالمتألهین مفهوم نفس را در لغت به معنای ذات و حقیقت هر چیز دانسته، در اصطلاح، آن را به معنای روح و روان و جان می‌داند که به باور وی، جوهری است مستقل و قائم به ذات خود، و تعلق تدبیری به ابدان دارد و به تعبیری بهتر، جوهری است جاودانه و باقی که در تصرف بدن و تدبیر آن به روحانی دیگر بی‌اثر است. ساختار وجودی انسان، دو بُعدی و دوساختی است: بخشی از وجود او جسمی و مادی است و بخش دیگر فراجسمی یا روانی (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۸۴۷).

## Archive of SID

گفتنی است که نفس را از دو منظر می‌توان مورد ملاحظه قرار داد:

(الف) به عنوان جوهری مجرد که از این جهت، در الهیات مورد بحث واقع می‌شود؛

(ب) از جهت تعلق آن به بدن، که در این لحاظ جایگاه نفس، در طبیعیات است.

نفس به لحاظ اول، نه دارای تعریف است و نه می‌توان برهانی بر وجودش اقامه کرد. دلیل این مدعا این است که حد، مرکب است از جنس و فصل، و نفس از آن جهت که بسیط است و دارای جنس و فصل نیست، قابل تعریف و ارائه حد نیست. و از سوی دیگر براساس قاعده تلازم بین حد و برهان (ما لا حد له لا برهان علیه)، چون نفس دارای حد نیست، برهانی نیز نمی‌توان بر وجودش اقامه کرد. ولی نفس از جهت دوم، یعنی از جهت تعلق به بدن، هم دارای حد است و هم برهان می‌پذیرد (مصباح، ۱۳۹۴، ج ۸، ص ۴۰-۴۱).

واژه «نفس» در فرهنگ قرآنی نیز به‌طور مکرر و با معانی مختلفی به کار رفته است. علامه طباطبائی در موارد متعددی در تفسیر المیزان به معناشناسی نفس در فرهنگ قرآنی پرداخته که مجموع آنها بیانگر تحلیل جامعی از این واژه در فرهنگ قرآنی است. به باور علامه، واژه «نفس» در فرهنگ قرآنی سه کاربرد دارد:

۱. این واژه در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود: «نفس الانسان» به معنای خود انسان و «نفس الشیء» به معنای خود شیء است. واژه «نفس» به این معنا بر هر چیزی حتی خداوند متعال اطلاق می‌گردد: «كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲)؛ «وَ يَحْذَرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸)؛

۲. کاربرد واژه «نفس» پس از معنای اصلی پیشین، در شخص انسانی که مرکب از روح و بدن است، شایع گشته و معنای جداگانه‌ای پیدا کرده که حتی بدون اضافه نیز به کار می‌رود؛ مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (اعراف: ۱۸۹)؛ «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائد: ۳۲)؛

۳. در این کاربرد، این واژه درباره «روح انسان» به کار می‌رود؛ مانند: «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام: ۹۳). نفس مطابق این کاربرد در نباتات و حیوانات به کار نمی‌رود؛ چنان‌که بر ملائک و جن نیز استعمال نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۴، ص ۲۸۶-۲۸۷).

علامه طباطبائی در جایی دیگر با تمرکز بر کاربرد سوم، به واکاوی آن پرداخته، بر این باور است که اطلاق نفس بر «نفس»، «خون» و «نطفه» که در بیانات برخی لغت‌پژوهان آمده، از این پندار سرچشمه گرفته که نقطه تمایز موجود زنده و مرده را «نفس» و تنفس دانسته‌اند؛ یا حس و حرکت را ناشی از خون دانسته‌اند و یا حقیقت انسان را بدن او قلمداد نموده‌اند که هسته اولی‌اش نطفه است. این در حالی است که حقیقت «نفس انسان» وجودی غیرمادی است که بر خلاف امور جسمانی، تغییر و انقسام‌بردار نیست (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۱۷۷-۱۷۸).

### ۲-۱. تکامل نفس در ساحت نظری

ساحت نظری که بیانگر حوزه دانش‌هاست، یکی از مهم‌ترین ساحت‌های تکامل نفس انسانی است. صدرالمتألهین غایت حکمت را تکامل در ساحت نظری دانسته، فلسفه را استکمال نفس انسانی از راه شناخت حقایق عالم هستی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۰، ج ۱، ص ۲۰). در این میان به باور آیت‌الله جوادی آملی، با اینکه فلسفه از سنخ علم است و استکمال نفسانی غایت مترتب بر علم است و تعریف به علت غائی به نوبه خود تعریف مثنوی است، اما اصل

استکمال، غایت تمام علوم برهانی است و اختصاصی به فلسفه ندارد. این عنوان عام به‌منزله جنس بعد تعریف به‌شمار می‌آید و مانع اغیار نیست، مگر آنکه منظور از استکمال همان باشد که از این پس به عنوان غایت خاص فلسفه بازگو می‌شود که در این حال غایت مزبور، مخصوص فلسفه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۱۲۰).

تکامل نظری نفس انسانی بر پایه ادراکات عقلانی از ویژگی‌های انسان است؛ چنان‌که به باور غلامحسین دینانی، سیر از محسوس به معقول و بازگشت از معقول به محسوس، از ویژگی‌های انسان است و در همین رفت و بازگشت است که انسان تعالی و تکامل پیدا می‌کند و از موجودات دیگر ممتاز می‌گردد. در این جهان موجودات دیگر نیز تکامل دارند، ولی چگونگی تکامل آنها با نوع تکامل انسان تفاوت دارد. هرگونه تکاملی که در موجودات دیگر دیده می‌شود، در انسان نیز تحقق می‌پذیرد؛ ولی تکامل از محسوس به معقول تنها در انسان مطرح می‌گردد. از محسوس به معقول رفتن تعقل انسان را در پیش دارد که بسیار شگفت‌انگیز است. عقل انسان به گونه‌ای آفریده شده که در اقیانوس خواهش‌ها و آرزوهای بی‌کران بشر، کشتی خود را می‌راند و از امور محسوس به سوی امور معقول راه می‌پیماید. و این امواج سهمگین و پرتلاطم اقیانوس‌ها می‌تواند عقل را با مشکل روبه‌رو سازد و سکون و آرامش را از عقل بزدايد و آن را دچار خطا و اشتباه سازد. نفس است که با تفکر و تعقل خود مسیر خود را پیموده و راه استکمال را پیش خواهد گرفت و به سعادت یا شقاوت خواهد رسید. بنابراین به‌طور حتم می‌گوییم: خطای در عمل، از خطای در اندیشه ناشی می‌شود و عمل هر کس بیانگر اندیشه اوست. برای شناختن هر فردی از افراد انسان، باید به نوع اندیشه او توجه کرد و به همین دلیل، جایگاه عقل از جایگاه حس و خیال، برتر و بالاتر است و این به معنای این است که حیطة آگاهی و شناسایی عقل بسیار گسترده‌تر و فراگیرتر است و حتی جایگاه ادراکی حس و خیال را نیز ادراک عقل معین می‌سازد؛ زیرا فقط به واسطه عقل است که امور دیگر معقول شناخته می‌شوند و بدون عقل چیزی در جهان، معقول به‌شمار نمی‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۶۶).

در منظومه حکمت متعالیه، تکامل نفس در ساحت نظری در سایه آموزه فلسفی اتحاد عالم و معلوم محقق می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۳۵؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۱). انسانی که در مسیر علم و اراده حرکت می‌کند، در آغاز این علوم و نیات و در نتیجه اوصاف برای او «حال» است و همچون طعم شیرین آب زوال‌پذیر و زودگذر است؛ ولی بر اثر مداومت فراوان، اوصاف برایش ملکه می‌شود و همانند شیرینی غسل پایدار و دیرگذر می‌گردد. محققان هر رشته علمی بر اساس «اتحاد عالم و معلوم» پس از فهم عمیق معارف آن رشته علمی با آن معارف متحد می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۲).

اتحاد عالم و معلوم در منظومه حکمت متعالیه جایگاهی ویژه دارد و لازم است به واکاوی مفاد آن پرداخته شود. وقتی نفس انسانی چیزی را با علم حصولی ادراک می‌کند، هشت امر یافت می‌شود که تا به‌خوبی مدار اتحاد معلوم نگردد، همواره نقدهای واهی نظیر شبهه احساسی و مانند آن به ذهن خطور می‌کند:

۱. ماهیت شیء معلوم خارجی مانند درخت؛

۲. وجود خارجی آن شیء معلوم؛

۳. ماهیت ذهنی آن شیء که در واقع، همان ماهیت خارجی است؛

۴. وجود ذهنی آن شیء معلوم که هیچ اثری بر آن مترتب نیست و در ظل علم یافت می‌شود؛  
۵. ماهیت یا مفهوم علم؛ یعنی لفظ علم دارای معنای خاص خود است و این معنا را برخی ماهیت می‌دانند؛ لذا علم را داخل در یکی از مقولات می‌پندارند؛ مانند مقوله کیف، انفعال یا اضافه. بعضی نیز مانند صدرالمتألهین آن را مفهوم محض می‌دانند، نه ماهیت؛ لذا علم را خارج از مقولات می‌دانند و چون معنای علم، غیر از معنای آن شیء معلوم است (مثلاً درخت که به ذهن آمد). بنابراین باید معنای علم را غیر از معنای معلوم دانست؛

۶. وجود حقیقی و خارجی معنای علم که در صحنه نفس وجود خارجی دارد؛ زیرا معنای علم گاهی معدوم است که در آن حال، انسان عالم نیست و جاهل است؛ و زمانی موجود است که در آن حال انسان عالم است و جاهل نیست؛ پس علم دارای معنا و وجود خاص خود است؛

۷. ماهیت شخص عالم یعنی انسان که طبق معروف حیوان ناطق است؛

۸. وجود شخص عالم که در خارج به نام انسان عینی موجود است.

حال باید توجه کرد که منظور از اتحاد عاقل و معقول بلکه عالم و معلوم، خواه در مرحله تعقل باشد یا غیر آن، کدام شیء از اشیای هشت‌گانه است؟ در این بخش، گفتنی است که آنچه در خارج از محدوده نفس یافت می‌شود، خارج از مدار اتحاد مزبور است؛ یعنی ماهیت شیء خارج و وجود خارجی آن، به طور کامل بیرون از محور بحث است؛ چنان که ماهیت ذهنی آن شیء معلوم و نیز وجود ذهنی آن که وجود ظلی است، خارج از مدار سخن است. همچنین معنای علم، خواه ماهیت باشد یا مفهوم، بیرون از بحث است؛ چنان که ماهیت عالم یعنی انسان هم خارج از محور اتحاد یاد شده است. آنچه از امور هشت‌گانه یاد شده می‌ماند، همانا یکی وجود علم است؛ نه معنای علم که وجود علم در متن نفس انسان یافت می‌شود و وجود خارجی است؛ نه ذهنی و دیگری، وجود خارجی شخص عالم (انسان خارجی) است، نه معنای آن؛ پس شش چیز از اشیای هشت‌گانه بیرون از مدار بحث اتحاد عالم و معلوم است. اکنون که عنصر اول بحث روشن شد، نوبت به عنصر دوم آن می‌رسد.

اما عنصر دوم، چون اتحاد دو چیز که هر دو دارای فعلیت تام باشند، محال است و از طرف دیگر، اتحاد دو چیز که یکی بالقوه و دیگر بالفعل باشد، ولی هم قوه اولی و هم فعلیت دومی با حفظ حدود خاص هریک باقی باشد، باز محال است؛ لذا اتحاد عاقل و معقول، در صورتی که عاقل غیر خود را تعقل کند، یا اصلاً نزد بعضی از بزرگان گذشته مطرح نبود یا فتوا به امتناع آن می‌دانند و اگر به جواز آن مایل بودند، برهان مسئله را نیافته یا ذکر نکرده بودند.

صدرالمتألهین براساس حرکت جوهری و سیر باطنی نفس از مرحله ضعف و نقص به شدت و کمال وجودی، ثابت کرده که وجود نفس متحرک، به حرکت جوهری اشتداد می‌یابد و به وجود علم که حقیقتی است مجرد، می‌رسد و با آن متحد می‌گردد و چون وجود علم که حقیقتی مجرد و ثابت است، نزد خودش حاضر است، سه مفهوم معروف علم و عالم و معلوم، از متن همان وجود ثابت مجرد انتزاع می‌شود؛ زیرا علم یعنی حضور شیء مجرد برای شیء مجرد؛ خواه آن شیء مجرد که چیزی نزد او حاضر است، همان شیء مجرد حاضر باشد یا غیر آن و اگر شیء مجردی برای غیر خود حاضر شد، قطعاً نزد خودش حضور خواهد داشت؛ پس از آن جهت که حاضر است، مفهوم معلوم از آن انتزاع می‌گردد و از آن حیث که چیزی است که شیء مجرد نزد وی حاضر است، مفهوم عالم از آن انتزاع می‌شود و از آن جهت که خود نفس حضور

است، مفهوم علم از آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین موجود مجرد مفروض هم علم است، هم عالم، هم معلوم و چون نفس با حرکت جوهری به همین وجود مجرد ثابت می‌رسد و با وی متحد می‌گردد، هم عالم است، هم معلوم؛ پس در حقیقت، وجود نفس با وجود علم که حقیقت مجرد و ثابت است، متحد می‌شود و هرگز سخن از اتحاد مفهومی یا ماهوی و مانند آن مطرح نیست؛ یعنی نه مفهومی با مفهوم یا ماهیت دیگر متحد می‌شود، نه مفهوم یا ماهیت با وجود متحد می‌شود؛ بلکه وجود عالم یعنی انسان با وجود علم متحد خواهد شد و راه اتحاد هم فقط حرکت جوهری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۲؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۱).

### ۳-۱. تکامل نفس در ساحت عملی

ساحت عملی که بیانگر حوزه افعال اختیاری است، تکامل نفس در ساحت عملی را نشان می‌دهد. در منظومه حکمت متعالیه، در کنار اتحاد عالم و معلوم، آموزه اتحاد عامل و عمل نیز مطرح است. نیت و اراده نیز همچون علم است و انسان با اراده‌ها و نیت خود متحد می‌شود و بر این اساس در قیامت انسان‌ها براساس نیاتشان محشور می‌شوند نه برابر کارهایی که از آنان جداست. آنچه با نفس ارتباط دارد اراده و نیت است که نیکو یا ناپسند است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۲). نیت صحیح و مقبول، یعنی اخلاص، دشواری فراوانی دارد که هرگز دشواری کار به اندازه دشواری نیت آن نیست و براساس، نیت مؤمن از عمل او برتر است و همین افضل الأعمال است که جان انسان، با حرکت خود آن را می‌سازد و با آن متحد می‌شود و در قیامت نیز بر همان صورت محشور می‌شود. پس براساس حشر انسان در قیامت بر طبق نیت، نیت که روح عمل است با روح آدمی متحد می‌شود و در ابتدا برای انسان به صورت «حال» درمی‌آید و قابل زوال است، ولی سرانجام برایش ملکه و پایدار خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۳).

صدرالمتألهین با تأکید بر آموزه «تکامل نفس در ساحت عملی» به بررسی فلسفه عبادات پرداخته، آن را در همین راستا تبیین کرده است. مسئله نگرش فلسفی به عبادات یا عبادت‌شناسی فلسفی با پیشگامی ابن‌سینا در مباحث فلسفی راه یافته و توسط صدرالمتألهین ادامه یافت. صدرالمتألهین حقیقت انسان را حقیقت جمعی می‌داند و بر این باور است که حقیقت انسان حقیقتی است جمعی و تألیفی که مشتمل است بر عده‌ای از امور که در عین حال دارای وحدت تألیفی است؛ نظیر وحدت تألیفیه عالم، و وحدت او، وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلف از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر، و بدین سبب او را عالم صغیر می‌خوانند. از این حیث، انسان مشتمل است بر چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر یک از این امور سه‌گانه، آثار و لوازمی است و کمال انسانی در این است که در نتیجه کوشش از مرتبه و حد طبع، به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد تا از ساکنان حریم حضرت الهی گردد و این هنگامی است که که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن شود و در نتیجه عمل و تلاش و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل کند. بنابراین تکامل انسان تنها در سایه علم و عمل میسر می‌گردد. عبادت اختیاری انسان همسو با عبادت تکوینی همه موجودات امکانی است. صدرالمتألهین در باب چرایی وضع عبادات بر این باور است که غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام طاعات و عبادات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او باشند، و جزء به کل بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس

معقول گردد و واضح قانون و ناموس، مردم را به آنچه گفتیم ترغیب و تحریص نماید. وی سپس به بیان تفصیلی فلسفه و راز عبادت های پنج گانه، یعنی نماز، روزه، حج، زکات و جهاد می پردازد و همگام با مبانی هستی شناسی و انسان شناسی خویش به توجیه فلسفی آنها می پردازد. فلسفه مشترک تمام این عبادت ها در مرتبه نخست، حرکت روح به سوی عالم قدس، وجود خیر و سعادت است و در مرتبه دوم انقیاد و به بند کشیدن شهوت و غضب است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۴۲۸-۴۳۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۲۱) که همه اینها بیانگر تکامل نفس در ساخت عملی اند.

به باور آیت الله جوادی آملی، با توجه به اینکه عالم با هستی علم متحد می شود نه با مفهوم علم، ویژگی کمالی که در تحصیل حکمت برای نفس حاصل شده مشخص می شود؛ زیرا با تحصیل حکمت، نفس با مفاهیم ذهنی پیوند نمی خورد، بلکه با وجود و هستی علم یگانه می شود و وحدت و یگانگی انسان با اندیشه را فراهم می آورد. نفس همان گونه که در مراحل عملی با ملکات اخلاقی یگانه می شود، در مراتب علمی با حقایق و ملکات علمی پیوند می خورد و پیوند انسان با ملکات در هر دو بُعد بر مدار هستی و وجود، و نه ماهیت و مفهوم است؛ زیرا کسی که با هستی ملکات و خلیقات حیوانات اتحاد می یابد، با وجودی متحد می شود که فصل اخیر و صورت نوعیه آنها را قوام می بخشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۹۵).

## ۲. مبانی انسان شناختی تکامل نفس

تکامل نفس از یک سو بر یک سلسله مبانی هستی شناختی نظیر اصالت وجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱)، تشکیک در وجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۷)، بساطت وجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۱-۵۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۲۳، ق، ص ۱۹) و مانند اینها استوار است که زیربنای حکمت متعالیه را تشکیل می دهند؛ چنان که از سوی دیگر بر یک سلسله مبانی انسان شناختی استوار است که پیوند نزدیک تری با مسئله ما دارند و لازم است در اینجا به اجمال مهم ترین آنها را بررسی کنیم.

### ۲-۱. جوهریت نفس

به باور علامه طباطبائی، نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است؛ اما در مقام فعل به ماده تعلق دارد. ماده ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است، بدن نامیده می شود. نفس بدون بدن کار نمی کند. رابطه میان نفس و بدن به گونه ای است که نفس، بدون واسطه در آن تصرف می کند و تدبیر آن را به عهده دارد و در عین حال از آن منفعل می شود و اثر می پذیرد. بسیاری از دردها و لذت ها به واسطه تغییراتی که در بدن رخ می دهد، بر نفس عارض می گردد. نفس بدون بدن حادث نمی شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۲).

به باور آیت الله مصباح، نفس جوهری است مستقل و قائم به ذات خود، و تعلق تدبیری به ابدان دارد و به تعبیری بهتر، جوهری است جاودانه و باقی که در تصرف بدن و تدبیر آن به روحانیتی دیگر نیازمند است. ساختار وجودی انسان دو بُعدی و دوساحتی است: بخشی از وجود او جسمی و مادی است و بخش دیگر فرا جسمی یا روانی؛

و خداوند هر دو بخش وجودی انسان را در خلقت دخیل می‌داند. نفس در آغاز پیدایش خود دارای یک وجود مادی است و بر اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد و در طول حرکت جوهری و اشتدادی خود مراتب شدیدتری از وجود را دارا می‌شود، و در نهایت به مرحله تجرد تام عقلی واصل می‌گردد (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۷۲).

## ۲-۲. حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

تجرد نفس از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه است. به باور صدرالمتألهین، نفس انسان از حدوث جسمانی و بقای روحانی برخوردار است؛ به این معنا که در آغاز پیدایش، از همین عناصر مادی موجود در این جهان پدید می‌آید و صورتی است قائم به بدن، ولی پس از استکمال یافتن و خروج از قوه به فعل، بقای تجردی دارد و به تجرد عقلی نائل می‌گردد، و آن‌گاه به عقل فعال و سپس به عقل مستفاد ارتقا می‌یابد که در بقای ذات خود نیازی به بدن ندارد؛ بلکه قائم به ذات خود است و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۲۴۷-۲۶۹). براین اساس انسان در مرز مشترک بین عالم اجسام و عالم ارواح قرار دارد و نفس او در اوایل امر واپسین منزلی است که اجسام در سیر صعودی بدان منزل می‌رسند و سیر صعودی اجسام بدان جا خاتمه می‌یابد؛ و آن منزلی است که ارواح در سیر صعودی از آنجا به منازل عالی و رفیع‌تر صعود می‌کنند. پس انسان، صراط و معبری است که بین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده و هر موجودی که بخواهد به مبدأ واصل گردد، باید در حریم انسانی وارد شود و از صراط انسانیت و در صراط انسانیت، به جانب مقصود رهسپار شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۲۲). نوصدرا بیان نیز تجرد نفس را قبول دارند. علامه طباطبائی ضمن تأکید بر تجرد نفس بر این باور است که تجرد نفس و مغایرت آن با بدن نه تنها با براهین عقلی قابل اثبات است، بلکه در فرهنگ قرآنی نیز آیات فراوانی بر آن دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۸). به باور آیت‌الله جوادی آملی، با آنکه درباره تجرد نفس ناطقه بین حکما اختلافی نیست، در مورد تجرد قوای وهمی، خیالی و حسی آن اختلاف وجود دارد. صدرالمتألهین در علم‌النفس / سفار، تجرد قوای نفسانی و تجرد صوری را که در آن مرتسم می‌شوند، اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴، ص ۲۰۶). آیت‌الله جوادی آملی ضمن اشاره به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس بر این باور است که پس از حدوث جسمانی و دمیده شدن روح الهی در انسان، مقام تجرد انسانی برای او حاصل می‌شود و به مرتبه بقای روحانی بار می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲). به باور او، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس بر اثر حرکت جوهری تأمین می‌شود؛ یعنی گرچه نفس انسان به لحاظ وجود عقلی خویش قبل از بدن موجود بود (قبلیت ذاتی، نه زمانی)، لیکن به لحاظ وجود نفسی قبل از بدن موجود نبود؛ چنان‌که به افلاطونیان منسوب است؛ بلکه همراه بدن پدید می‌آید، لیکن نه به وجود روحانی و مجرد که منسوب به ارسطوئیان است؛ بلکه در بدو پیدایش خود جسمانی است و در مرحله کمال نهایی‌اش روحانی و مجرد می‌گردد. این مطلب درخور بحث مستقل است، لیکن طبق تناسب با بحث اتحاد عاقل و معقول که از سیر باطنی نفس و حرکت جوهری آن استمداد شد، در ذیل مسئله اتحاد مزبور مطرح شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۳، ص ۲۲۴).

## ۲-۳. حرکت جوهری نفس

حرکت جوهری از دیگر مبانی حکمت متعالیه است که در حوزه نفس نیز کارایی ویژه‌ای دارد و حرکت جوهری نفس از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه قلمداد می‌شود. حرکت جوهری، حرکت در ذات اشیاست که



فلسوفان پیش از صدرالمتهلین منکر آن بودند و حرکت را صرفاً در بعضی از اعراض روا می‌دانستند. براساس حرکت جوهری، هیچ موجود مادی بقا و ثبات ندارد، چه رسد به دوام و قِدَم؛ لیکن برای فضل و فیض خدای سبحان حدی نیست و تکرر عوالم و تعدد جهان‌های امکانی که لازمه دوام فیض خداست، هرگز با حدوث مستفیض منافات ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۵). به باور صدرالمتهلین، حقیقت انسان به حکم حرکت جوهری، هر لحظه در معرض تغییر و تبدیل قرار دارد و با انحفاظ اصل ذات و حقیقت در مسیر استكمال، مراتب گوناگونی را طی می‌کند و بدین اعتبار، در هر آن از نوعی به نوع دیگر انتقال می‌یابد؛ ولی مردم از این نکته در ورطه غفلت و بی‌خبری افتاده‌اند، مگر آنان که خدای سبحان حجاب غفلت را در این عالم از دیدگان آنها برداشته است و به نور عرفان و با چشم کشف و شهود بدین حقیقت راه یافته‌اند. اما اکثر مردم همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «فی لَیسِ مِن خَلْقِ جَدید» (ق: ۱۵) (از خلق جدید در شک و شبهه هستند) و از درک و فهم این حقیقت در ورطه غفلت و اشتباه افتاده‌اند (صدرالمتهلین، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۴۰).

### ۳. دستاوردهای انسان‌شناختی تکامل نفس

نظریه تکامل نفس، دستاوردهای فراوانی دارد که از جمله مهم‌ترین دستاوردهای آن در حوزه انسان‌شناسی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

#### ۳-۱. نقد نوع اخیرانگاری انسان

به باور مشهور اندیشوران، «انسان» نوع اخیر است؛ اما آموزه تکامل نفس در سایه حرکت جوهری، این باور را با چالش جدی روبه‌رو می‌سازد. براساس تکامل نفس، انسان جنسی است که انواع فراوانی تحت خود دارد؛ انواعی که یا در دنیا آشکار می‌شود، مانند آنچه برای اصحاب سبت رخ داد که ظاهر و باطن آنان بوزینه و خنجر شد (بقره: ۶۵)، یا در قیامت به ظهور می‌رسد. برهمن اساس، مسخ بر دو قسم است: مُلکی و ملکوتی. مسخ مُلکی به معنای صرف تغییر صورت مادی با بقای حقیقت انسانی است و دلیل عقلی بر استحاله آن نیست و دلیل نقلی نیز آن را ثابت می‌کند؛ چنان‌که ظاهر برخی آیات (بقره: ۶۵) بر آن دلالت دارد؛ و اگر به معنای خارج شدن روح انسان از بدن کسی و تعلق گرفتن آن به بدن حیوان یا گیاه یا جماد یا انسان دیگر باشد، محال است و دلیل عقلی بر استحاله آن وجود دارد. مسخ ملکوتی آن است که آدمی در عالم طبیعت کزراهه برود و برخلاف مسیر مستقیم انسانیت حرکت کند و روزی که حق ظهور می‌کند و سرایر آشکار می‌شود، حقیقت و درون او نیز ظهور می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۴۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۰۸).

نقد نوع اخیرانگاری انسان این شبهه را مطرح می‌نماید که این مسئله با تبدیل‌ناپذیری فطرت ناسازگار می‌نماید. در پاسخ این شبهه، توجه به این مطلب لازم است که اگر هویت انسان تغییرپذیر است، فطرت نیز که نحوه هویت انسانی است، تغییرپذیر خواهد بود؛ یعنی غیر از تغییر به نحو شدت و ضعف، احتمال تغییر دیگری در فطرت مطرح است؛ زیرا براساس حرکت جوهری و سیر صعودی یا نزولی هویت انسانی در درجات یا درکات، اگر تحولی در هویت انسان پدید آید، به طوری که محصول تسخیر جوهری او به طرف نزول حیوانی به مرحله «کأن» برسد، یعنی به مرتبه‌ای که گویا انسانیت خود را از دست داده و گویا بهیمه یا سبُع یا شیطان شده، در اینجا گویا فطرت خود را رها کرده و «کأن» فطرت او زایل

شده است. همچنین اگر کسی در تحول جوهری و سیر نزولی از این مرحله هم نازل تر شود و به مرتبه «آن» برسد که از مرحله «کأن» گذشته باشد، یعنی واقعاً بهیمة و مانند آن بشود، نه اینکه گویا حیوان شده باشد، فطرت او نیز که نحوه هدایت انسانی اوست تغییر جدی پیدا کرده است؛ چون طبق فرض، تحول جوهری چنین انسانی به جایی رسیده است که او واقعاً حیوان شده، نه اینکه گویا حیوان شده باشد. از این رو باید قانع شد که فطرت او هم دگرگون شده است؛ زیرا فطرت انسان نحوه هستی اوست و با تحول جوهری و سیر درونی نحوه هویت انسان حتماً فطرت او هم متحول شده است و اطلاق آیهٔ سورة «روم» که دلالت بر عدم تبدیل فطرت دارد، ناظر به این است که با حفظ هویت انسانی، مجالی برای تبدیل فطرت نخواهد بود؛ لیکن طبق فرض مزبور، اصل هویت انسانی تغییر یافته و لذا یقیناً فطرت او نیز متبدل شده است. لازم است در این تلازم تأمل تام صورت پذیرد؛ زیرا فتوا به تبدل فطرت دادن بسیار صعب است، چون سهیم فطرت در توجیه و تبیین بسیاری از معارف به ویژه مسئله خلود کافران و تعذیب مخلدان، اساسی و تعیین کننده است. تحول جوهری انسان با این مبنا همراه است که انسان جنس ساقل و نوع متوسط باشد، نه نوع ساقل و نوع الانواع. بنابراین انواع فراوانی تحت نوع انسان مندرج‌اند و چون تحول انسان جوهری است، یعنی اُلس بعد از اُلس است، نه خَلع اُلس، بنابراین انسان متحول در جوهر، هر چه از مواد و صور و اجناس و فصول به همراه خود داشته و دارد، هم‌اکنون چیزی هم بر آن می‌افزاید. البته با افزایش فصول بعدی تدبیر همه شئون قبلی به عهده فصل اخیر اوست. بنابراین اگر فطرت دین در حیوان واقع در عرض انسان مانند اسب و استر وجود نداشته باشد دلیلی نخواهد بود که در حیوان واقع در طول انسانیت وجود نداشته و ندارد؛ البته با تحول جوهری و سیر درونی ویژه خود. چون بر چنین انسانی که با تحول جوهری سیر نزولی کرده و واقعاً حیوان شده، یقیناً انسان که جنس ساقل و نوع متوسط فرض شده، به عنوان یکی از ماهیات مقوم بر او صادق است و چون فطرت همراه با انسانیت است و انسان نیز بر حیوان طولی (نه عرضی) صادق است پس فطرت هم مصداق خاص خود را می‌یابد، لذا توجیه تعذیب و نیز خلود کافر امکان‌پذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۴).

## ۲-۳. ماهیت‌نداری نفس

تکامل جوهری نفس این آموزه فلسفی را که انسان همچون دیگر موجودات امکانی، ماهیت ثابتی دارد که از حدود وجودی او انتزاع می‌شود، دچار چالش می‌نماید. توضیح اینکه با قبول کون و فساد، حقایق محدود جوهری در خارج وجود دارند و چون آرام‌اند می‌توان ماهیت‌های محدودی را از حدود آنها انتزاع کرد. و در حقایق محدود عرضی نیز که حرکت هست، حرکت عوارض مفارق به عوامل بیرونی و عوارض لازم به عوامل درونی منتهی می‌شود و چون برای آن عوامل نیز محدودیت و توقف وجود دارد حرکت عرضی نیز قابل توقف است و از موجود متوقف می‌توان ماهیت محدود انتزاع کرد و یا آنکه ماهیت محدود را می‌توان به آن استناد داد؛ اما براساس حرکت جوهری همه ابعاد موجود مادی در حرکت است و تفاوت آنها تنها در کندی و سرعت حرکت قابل تصور است و به همین دلیل جز به فرض و اعتبار ذهن هیچ‌گاه نمی‌توان محدوده و مرزی را برای آن تعیین کرد و یا آنکه ماهیتی را که متعلق به محدوده خاصی است به آن نسبت داد.

براساس حرکت جوهری، تعیین ماهیت برای انسان نیز بدون یک احتیال عقلی محال است؛ زیرا نفس انسانی در بستر حرکت مستمری قرار دارد که از حدوث جسمانی آغاز می‌شود و تا استماع خطاب الهی ادامه می‌یابد و اخذ ماهیت از

او جز به تعیین مرز ذهنی و محدوده‌های خاص از این سیلان و حرکت مستمر میسر نیست. بنا بر آنچه شیخ اشراق درباره نفس و برتر از آن اظهار داشته، بحث فوق یعنی چگونگی اخذ ماهیت از آنها، منتفی است؛ زیرا شیخ اشراق مدعی است که نفس و آنچه فوق آن است هویت و انیت محض بوده، فاقد ماهیت است و به همین دلیل راهی برای اخذ ماهیت آنها و یا استناد ماهیت بدانها وجود ندارد. با صرف نظر از آنچه شیخ اشراق مبنی بر نفی ماهیت از نفس و مجردات فوق نفسانی بیان کرده و بر فرض قبول ماهیت از برای نفس و مجرداتی که فوق آن هستند، همان گونه که اشاره شد اخذ ماهیت از نفس، خارج از شیوه ماهیت‌گیری از موجودات مادی نیست؛ یعنی ماهیتی که برای نفس تعیین می‌شود با دخالت و مرزبندی ذهن حاصل می‌گردد. لیکن ذهن در مورد مجردات فوق نفسانی که جسمانیةالحدوث نیستند و از حرکت جوهری مبرایند و از حشر و نشر یکسانی برخوردارند، دخالتی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۲، ص ۱۵۳).

نکته درخور توجه اینکه از دستاورد انسان شناختی بالا در تراث فلسفی با عنوان «مقام فوق تجرد نفس» نام برده می‌شود که بیانگر لایقی بودن حد کمالات انسانی است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۶۴؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۱). صدرالمآلهین آن را با این تعبیر بیان می‌کند که هویت و نحوه وجود نفس انسانی، مقام معلومی ندارد و مانند دیگر موجودات از درجه وجودی معینی برخوردار نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). توجه به این نکته لازم است که علامه حسن زاده آملی، وجود بحث بودن نفس را در سایه «ماهیت‌داری ممکنات» این گونه تفسیر نموده است که درباره نفس انسانی، احکام وجودش بر احکام ماهیتش غلبه دارد و مقصود شیخ اشراق از وجود بحث‌انگاری نفس و مافوق نفس نیز همین است و این واقعیت با ماهیت‌داری ممکنات منافات ندارد (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۱۴۹، تعلیقه حسن زاده آملی).

### نتیجه‌گیری

صدرالمآلهین غایت حکمت را مسئله تکامل انسان دانسته، فلسفه را استكمال نفس انسانی از راه شناخت حقایق عالم هستی می‌داند. در منظومه حکمت متعالیه، تکامل نفس در ساحت نظری در سایه آموزه فلسفی اتحاد عالم و معلوم محقق می‌شود. در نظام حکمت متعالیه، در کنار اتحاد عالم و معلوم، آموزه اتحاد عامل و عمل نیز مطرح است. نیت و اراده نیز همچون علم است و انسان با اراده‌ها و نیت‌های خود متحد می‌شود.

تکامل نفس از سویی بر یک سلسله مبانی هستی‌شناختی نظیر اصالت وجود، تشکیک در وجود و بساطت وجود استوار است که زیربنای حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند؛ چنان که از سوی دیگر بر یک سلسله مبانی انسان‌شناختی استوار است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان «جوهریت نفس»، «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» و «حرکت جوهری نفس» را نام برد.

از جمله مهم‌ترین دستاوردهای تکامل نفس در حوزه انسان‌شناسی، می‌توان به «نقد نوع اخیرانگاری انسان» و «ماهیت‌نداری نفس» اشاره کرد. به باور مشهور اندیشوران، «انسان» نوع اخیر است؛ اما آموزه تکامل نفس در سایه حرکت جوهری، این باور را با چالش جدی مواجه می‌کند. براساس تکامل نفس، انسان جنسی است که در تحت خود انواع فراوانی دارد؛ چنان که تکامل جوهری نفس این آموزه فلسفی را دچار چالش می‌نماید که انسان همچون دیگر موجودات امکانی، ماهیت ثابتی دارد که از حدود وجودی او انتزاع می‌شود.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۴ق، *از محسوس تا معقول*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار الصادر.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶ق، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، شرح آقاجمال خوانساری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶الف، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ب، *سرچشمه اندیشه*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *رحیق مختوم*، چ دوم، قم، اسراء.
- حافظ برسی، رجب‌بن محمد، ۱۴۲۲ق، *مشارق أنوار الباقین فی أسرار أمير المؤمنین*، بیروت، اعلمی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، بیروت، دارالعلم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، چ سومه تهران، ناب.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چ دومه تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیة*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد، تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه یحیی کبیر، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *مشاعر*، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳ق، *بداية الحکمة*، تحقیق عباسعلی سبزواری، چ بیستم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *رسائل توحیدی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، بی تا، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیده.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، باقری.
- فیومی، محمدبن علی، ۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، قم، دارالحديث.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دومه تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *شرح الاسفار الربوبیة*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هفدهم، تهران، صدرا.