

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، بهار ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۳

برهان نفس بر اثبات خدا در حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۱۶ تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۲۵

محمد تقی یوسفی*

مجتبی افشارپور**

در میان ادله اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی، برهان‌های غیرمشهوری هم هستند که در عین صحت و اتقان کمتر مورد عنایت فیلسوفان قرار گرفته‌اند. یکی از این برهان‌ها برهان نفس بر اثبات خدا است. در این برهان، با استفاده از نفس انسانی و برخی اوصاف و عوارض آن بر وجود خداوند سبحان استدلال می‌شود. صدرالمتالیهین (ره) در برخی از آثار خود به صراحت این برهان را یکی از براهین مستقل اثبات واجب‌الوجود دانسته است. ملاصدرا و برخی از پیروانش چهار تقریر از این برهان ارائه کرده‌اند: با استفاده از علت حرکت نفس، حدوث نفس، علت غایی حرکت نفس و حرکت نفوس فلکی. این برهان به نحو مستقل در حکمت مشاء مطرح نبوده است؛ برخی اشراقیان به بعضی تقریرهای آن اشاره کرده‌اند؛ ملاصدرا با بهره‌گیری از اشارات پیشینیان و همچنین مبانی فلسفی خود در مسئله نفس، حرکت جوهری، نحوه ارتباط حادث با محدث و... چنین برهانی را بیان کرده است. او همچنین در این برهان، راه و رونده را متحد می‌داند و عینیت سالک و مسلک را از ویژگی‌های

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

** دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

این برهان می‌شمارد و همین امر را دلیل شرافت این برهان بر سایر ادله اثبات واجب‌الوجود - به جز برهان صدیقین - می‌داند. او معتقد است: در عین اینکه معرفت حضوری نفس شهود باطنی رب را در پی دارد، معرفت حصولی به نفس و دقت در عوارض آن نیز وسیله صعود به معرفت خداوند است.

واژه‌های کلیدی: برهان نفس، اثبات وجود خدا، معرفة النفس، عینیت سالک و مسلک، تکامل نفس، حدوث نفس، تجرد نفس.

مقدمه

شکی نیست که دین اسلام اصرار زیادی به خودشناسی و پرداختن به خویش دارد. همچنان‌که مطابق احادیث قدسی، در برخی ادیان آسمانی و الهی دیگر نیز این مسئله مورد توجه بوده است. (محدث عاملی، ۱۳۸۰: ص ۲۳۴) آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، ضمن اینکه سرتاسر عالم خلقت را نشانه‌های وجود خداوند تبارک و تعالی می‌دانند، توجه به آیات و نشانه‌های درون نفس انسان را نیز موجب هدایت خواننده‌اند. با اندک جستجویی، مشخص می‌شود که اسلام برای آیات انفسی موقعیت خاصی قایل شده است و، علاوه بر ثمراتی که برای پرداختن به نفس و شناخت حقیقت آن برشمرده است، شناخت نفس را وسیله‌ای برای شناخت خداوند مطرح کرده است، تا جایی که فراموش کردن نفس را لازمه فراموش کردن خدا و به‌منزله عقوبت این گناه معرفی کرده است. (حشر: ۱۹)

اگر انسان با علم حضوری آگاهانه حقیقت خویش را شهود کند، می‌یابد که حقیقت وجود او جز ربط به آفریدگارش نیست بدین ترتیب، آدمی ارتباط وجودی کامل خود را با پروردگارش آشکارا مشاهده می‌کند. انسان، با شهود ربط محض بودن حقیقت خود، ربط تکوینی خویش به مستقل محض را حضوراً

می‌یابد، چرا که شهود ربط بدون شهود مربوطالیه ممکن نیست. (ر.ک. جوادی
آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۸/۲۴-۱۰۹)

علم حصولی انسان به نفس خود و احکام و عوارض آن می‌تواند زمینه‌ساز
چنین معرفت حضوری‌ای گردد؛ و در مراحل آغازین شناخت حضوری نفس
باید از این آموخته‌های حصولی در جهت تقویت شناخت حضوری استفاده کرد.
(مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۲۲-۲۲۴)

برهان نفس بر اثبات خدا روشی حصولی است که در آن روش انسان با
آگاهی از نفس خود و اوصاف آن - از قبیل تجرد، حدوث و استکمال - به وجود
خداوند سبحان اذعان می‌کند. این برهان می‌تواند یکی از مؤثرترین مقدمات در
این معرفت حضوری باشد. ملاصدرا در آثار گوناگون خود چهار تقریر از این
برهان ارائه کرده است. اکنون به بررسی تفصیلی تقریرهای چهارگانه می‌پردازیم
تا بتوانیم در انتها توان اثباتی این برهان را ارزیابی کنیم.

تقریر اول؛ خروج نفس از قوه به فعلیت

ملاصدرا در برخی تقریرهای برهان حد وسط را خروج نفس از قوه به فعل
قرار داده است. این نکته نقش محوری برهان او را ایفا کرده است: خروج نفس
از حد «عقل هیولانی» به حد «عقل بالفعل» و از حد «عالم بالقوه» به حد «عالم
بالفعل» و، به عبارت بهتر، از حد «عالم عقلانی بالقوه» به حد «عالم عقلانی
بالفعل». (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۳۹)

او در دو کتاب *الشواهد الربوبیه و مفاتیح الغیب* چنین تقریری را ارائه داده است.^۱

۱. البته، تقریر کتاب *مفاتیح الغیب* به نحوی تلفیقی از دو تقریر است که در ادامه به توضیح این

مطلب خواهیم پرداخت.

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۴۸):

۱. نفس جوهری ملکوتی است که از حد قوه و استعداد خارج شده، به حد کمال عقلی می‌رسد؛

در این مقدمه، خروج از قوه به فعلِ نفس نسبت به معقولات در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد این مطلب بی‌نیاز از اثبات است و هر کس در درون خود این حالت را می‌یابد که زمانی نفس نسبت به برخی معقولات فاقد بوده و در زمانی دیگر واجد آنها شده است؛ و اگر نفس استعداد و توانایی یافتن آنها را نداشت، هیچ‌گاه واجد آنها نمی‌شد.

۲. هر بالقوه‌ای که بالفعل می‌گردد نیاز به چیزی دارد که او را از حالت قوه به فعلیت برساند؛

۳. [با توجه به دو مقدمه پیشین، می‌توان گفت] نفس که روند استکمال عقلی را درپیش گرفته است، محتاج به مکمل عقلی است که آن را از قوه به فعل برساند و از حالت نقصان به حالت کمال ارتقا دهد؛

۴. این مکمل نباید خود، عقل بالقوه باشد، زیرا مستلزم دو تالی فاسد است:

- اولاً، معطی کمال چیزی است که خود فاقد کمال است.

- ثانیاً، خود این معطی کمال مفروض محتاج به اعطاکننده دیگری است که او را از حد قوه به حد فعل خارج کند؛ که اگر آن اعطاکننده، بالفعل واجد کمال نباشد، یا مستلزم دور باطل خواهد بود یا مستلزم تسلسل محال.

نتیجه: در نهایت، سلسله باید به شیئی منتهی شود که عقل و عاقل بالفعل است: این شیء یا خود باری تعالی است یا ملکی مقرب از مبدعات او [که این ملک نیز چون یکی از مخلوقات خدا است، در نهایت، به او - جلّ شأنه - منتهی

خواهد شد] (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۵؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۳۷)

بدین ترتیب، او در انتهای این تقریر تصریح می‌کند که نفس صراط الله و باب اعظم خدا است.

علامه حسن‌زاده آملی این برهان را به نحو خلاصه در کتاب *عیون مسائل النفس* بدین شکل آورده است؛

من تلك العيون النورية خروج النفس من القوة الى الفعل ای ارتقائها من
النقص الى كمالها الممكن لها. فلا بد لها من مخرج و ذلك المخرج لا يكون إلا
مفارقا. (الف ۱۳۸۵: ۴۱۱؛ ب ۱۳۸۵: ۱۰۶ و ۱۱۶)

شهید مطهری این مطلب را در توضیح این تقریر ملاصدرا از برهان اضافه کرده است که علم و ادراک و تفکرات و تعقلات با توجه به اصل اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول در درجه تکامل یافته وجود است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۳۹)

صدرالمتألهین حتی در بخش‌هایی که در مقام توضیح این برهان نبوده - به مناسبت‌هایی - به این مطلب اشاره کرده است، آنجا که معتقد است نفس بالقوه قابل برای معقولات است و آنچه که عقل بالفعل است او را از این حالت بالقوه خارج کرده، به فعلیت می‌رساند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۳/۱)

اشکال استکمال نفس و پاسخ آن

اشکالی که متوجه این تقریر است مربوط به استکمال نفس است. با توجه به اینکه در جای خود ثابت شده است که نفس مجرد است، این سؤال مطرح است که آیا استکمال و حرکت، به معنای خروج از قوه به فعل، در مجردات نیز جاری است یا، با توجه به اینکه استعداد از خصوصیات ماده است، چنین تکاملی اختصاص به مادیات دارد؟ علامه طباطبایی (ره) تصریح می‌کند: آنچه وجودش سیال و تدریجی نیست و ثابت است، قوه و ماده‌ای ندارد و آنچه که حرکت

برایش متصور است ماده دارد. پس، آنچه که ماده ندارد حرکتی نیز نخواهد داشت. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۷۱/۴-۷۷۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۶۲)

توضیح اینکه چون مجردات خالی از قوه و استعدادند، گفته شده که هر چه برای مجرد بالامکان باشد برای او بالفعل ثابت خواهد بود. بنابراین، مجرد واجد جمیع کمالاتی است که برای آن ممکن است. به همین سبب، گفته شده است که بدء و ختم مجرد مساوی است. بدین روست که موجود مجرد کاملة الجواهر خوانده شده، بدین معنا که دیگر برای او کمال بالقوه‌ای متصور نیست که انتظارش را بکشد و هیچ حجابی و شاغلی او را از عالم نور محض باز نخواهد داشت. (همان: ۳۳۴) از این‌رو، تکامل و تجدد و تغییر در مجرد راه نخواهد داشت. با نفی تغییر، حرکت نیز از مجرد نفی خواهد شد. (همان: ۳۰۹-۳۱۰)

بنابراین، جایی برای اثبات واجب متعال از طریق حرکت نفس و خروج آن از قوه به فعل باقی نخواهد ماند.

در پاسخ از این اشکال بدین ترتیب می‌توان سخن راند:

استحاله حرکت نفس و نیز لزوم حصول کمالات ممکنه برای مجرد با تمرکز بر خالی بودن مجردات از حیثیت قوه است؛ و اگر بتوان راه حلی برای اشکال خلوه مجردات از قوه ارائه داد، می‌توان اشکال این برهان را نیز مرتفع ساخت. در این خصوص، چند پاسخ ارائه شده است و خالی بودن مجرد از قوه و استعداد پذیرفته نشده است. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳۳/۳-۴۳۵ یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۶۲؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۷۵۹-۷۶۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۶۳-۲۶۴ و ۳۱۱) برای نمونه، می‌توان به این دو پاسخ اشاره کرد:

- حیث وجدان و فعلیت ناظر به فعلیت کنونی است ولی فقدان ناظر به فعلیت‌های بعدی است. از این رو، هر موجودی - چه مادی و چه مجرد - نسبت به چیزی که دارد بالفعل است و نسبت به چیزی که ندارد بالقوه است. پس، در مجرد نیز می‌توان هم وجود حیثیت قوه و هم وجود حیثیت فعل را پذیرفت. بدین ترتیب، مجرد نیز به دلیل اجتماع قوه و فعل می‌تواند تغییرپذیر باشد. البته، این اجتماع سبب ترکیب آن نمی‌گردد و بساطت شیء مجرد حفظ می‌شود. پس صرف مجرد نفس نمی‌تواند دلیل بر ثبات نفس باشد. (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۶۳-۲۶۴)

- مجرای برهان قوه و فعل در محدوده‌ای است که یا کمال واحد در کار باشد یا کمالات متعددی که در یک نشئه‌اند مد نظر باشند. بنابراین، اگر پای کمالات گوناگون از نشئات مختلف در میان باشد، برهان قوه و فعل مشکلی ایجاد نمی‌کند، چنان‌که فعلیت نفس نسبت به نشئه محسوس و صورت جسمی است و بالقوه بودن آن نسبت به نشئه معقول و صورت عقلی. در این صورت، اجتماع قوه و فعل ترکیب ماده و صورت را در پی نخواهد داشت و ضرری به بساطت نفس نمی‌زند. بنابراین، نفس - در عین بساطت - مجمع قوه و فعل [یکی نسبت به عالم محسوس و دیگری نسبت به عالم معقول] است و این اجتماع قوه و فعلیت وقوع حرکت را برایش به دنبال می‌آورد. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳۳/۳-۴۳۵؛ یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۶۲)

نتیجه آنکه با نفی اختصاص قوه به مادیات، قاعده «کل ما أمکن للمجرد بالامکان فهو له بالفعل» مورد مناقشه قرار می‌گیرد. بنابراین، مانعی از پذیرش حرکت نفس علی‌الخصوص نسبت به پذیرش معقولات وجود ندارد.

حرکت نفس در بخشی از حیات آن

در این میان، برخی از دانشمندان قایل به تفصیل بین حیات جسمانی و حیات

غیر جسمانی نفس شده‌اند، بدین بیان که نفس مادامی که در عالم ماده است و هنوز ارتباط آن با بدن برقرار است، به تبع بدن، حرکت جوهری دارد اما با مفارقت از بدن و قطع تعلق آن از عالم ماده، متوقف می‌شود و به ثبات بالاصالة خود دست می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹)

ملاصدرا(ره) معتقد است نفس با حرکت جوهری اشتدادی از مادیت صرف خارج می‌یابد و در وجود جوهری اشتداد می‌یابد و به تدریج به هویتی مادی - مثالی و سپس مادی - مثالی - عقلی و سپس مثالی - عقلی بازمی‌یابد. از نظر او، نفس انسان در وجود خود اشتداد می‌یابد و در جوهر خود تکامل می‌یابد و اطوار مختلف را می‌پیماید و همه درجات طبیعی و نباتی و حیوانی و بشری را استیفا می‌کند و این سیر تکاملی او ادامه دارد. (همو، ۱۹۸۱: ۳۸/۸ و ۲۴۵؛ یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) نفس به واسطه این حرکت جوهری و تدرج در وجود، از یک مرتبه وجودی به مرتبه وجودی دیگر ارتقا می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۴/۹)

در توضیح نظریه ملاصدرا(ره) این چنین آمده است:

همه این دگرگونی‌ها در حیات مادی و زندگی در این دنیا رخ می‌دهد. که هم حرکت جوهری دارد و هم حرکت عرضی. پس از پایان یافتن تعلق به بدن و به مجرد محض رسیدن و عقل مفارق شدن و شتافتن به دیار باقی، از حرکت جوهری و عرضی متوقف [شده] و به موجودی ایستا تبدیل می‌شود و تا ابد در این حال باقی می‌ماند. (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۷۱-۲۷۲)

اما به نظر می‌رسد با چشم‌پوشی از این نقد و با بررسی پاسخ‌های احتمالی آن می‌توان گفت که اگر ادعای ملاصدرا در مورد حرکت نفس در مرتبه مادی آن پذیرفته شود، این ادعا برای پذیرفتن تقریر اول از برهان نفس بر اثبات خدا کافی است و می‌توان از طریق خروج نفس از قوه به فعل نسبت به معقولات بر وجود

خداوند تبارک و تعالی استدلال کرد، هر چند در این صورت توان اثباتی برهان به حیات مادی نفس محدود شده است. به عبارت دیگر، نفس در مرتبه مادی خود دلیل و نشانه‌ای بر وجود خدا خواهد بود.

تقریر دوم؛ حدوث نفس انسانی

این تقریر اصلی ترین و مهم ترین بیان از برهان نفس بر اثبات خدا است. در اکثر مواردی که ملاصدرا برهان نفس بر اثبات خدا را به کار برده، از این حد وسط استفاده کرده است و بحث نسبتاً مفصل تری را درباره آن ارائه کرده است. برای نمونه، می توان به کتاب های *المبدأ و المعاد و الحکمة المتعالیة و مفاتیح الغیب* اشاره کرد. حتی صدرالمتألهین در مواردی این تقریر را از قوی ترین حجت ها نزد آن دسته از اصحاب حکمت متعالیه که دارای بصیرت های ثاقب اند و ملکه تجرد بدن ها برایشان حاصل شده دانسته و ادعا کرده است که انسان صاحب بصیرت به رجحان آن بر بیشتر براهین اثبات خدا حکم خواهد کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۱)

می توان این تقریر از برهان را در قالبی منطقی بدین نحو بیان کرد:

۱. نفس انسان مجرد است؛
۲. نفس انسان بما هی نفس حادث است به حدوث بدن؛
۳. هر حادثی ممکن بالذات است.
۴. [به منزله نتیجه مقدمات قبل:] نفس انسانی ممکن بالذات است و در وجود خود محتاج به سبب است؛
۵. سبب نفس نمی تواند جسم بما هو جسم یا امر جسمانی باشد؛

نتیجه: علت موجد نفس امری مفارق است که از رتبه خود نفس نیز بالاتر است؛ این امر مفارق یا خود واجب تعالی است یا یکی از ممکنات مفارق که آن

نیز در نهایت باید به موجود اشرف از خود - که همان واجب‌الوجود است - منتهی گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۱/۱۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۴۵/۶-۴۶؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۰۹/۳؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۳۷؛ طباطبایی، همان: ۱۰۵۸-۱۰۶۰؛ حسن‌زاده آملی، ب ۱۳۸۵: ۳۷۳)

تبیین مقدمه اول: تجرد نفس

مقدمه اول این تقریر در جای خود با ادله قطعی و استفاده از حد وسط‌هایی چون بساطت «من درک‌کننده» و عدم انقسام آن، حتی به تبع بدن، به اثبات رسیده است. (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۶۹/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۹/۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۴۰۵)

ممکن است اشکال شود که بنابر مبنای ملاصدرا، نفس در ابتدای تکون خود مادی است و، سپس، در مسیر تجرد گام می‌گذارد: «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»؛ پس نمی‌توان به صورت مطلق از تجرد آن به عنوان یکی از مقدمات استفاده کرد.

در پاسخ می‌توان گفت: در مبنای ملاصدرا، نیز چون نفس در ادامه سلوک خود به مقام تجرد می‌رسد و به نحو مجرد - حتی پس از فنای بدن - باقی می‌ماند، علت مجرد را به سبب همین مقام تجردی طلب می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۵/۶ [حاشیه السبزواری])

تبیین مقدمه دوم: حدوث نفس به حدوث بدن

هر چند مؤسس مکتب حکمت متعالیه مقدمه دوم را در مباحث نفس اثبات کرده است، در ضمن بیان این برهان نیز دو دلیل برای اثبات این مقدمه ارائه داده است^۱

۱. همچنین ملاصدرا (ره) در مقدمه دوم این تقریر، نفس را به صورت مقید «بما هی نفس»،

حادث به حدوث بدن دانسته است.

(ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۸-۳۴۰ و ۴/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۱-۲۲۲ و ۲۳۴؛ جوادی آملی، همان: ۳۲۹؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۱۱)، که تفصیل آنها از موضوع این مقاله خارج است اما اجمالاً به آن دو اشاره می‌کنیم:

دلیل اول حدوث نفس به حدوث بدن، امتناع تمایز نفوس بدون بدن‌ها است، بدین بیان که اگر نفس بخواهد قبل از خلق بدن و بدون بدن و بدون امتیاز از سایر نفوس به عنوان واحد شخصی موجود شود، امری محال است، چه اینکه اگر با این اوصاف اما با امتیاز یافتن هم بخواهد موجود شود، امری محال خواهد بود و با مجرد آن سازگار نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱/۳۳۰)

دلیل دوم حدوث نفس به حدوث بدن استحاله تناسخ دنیوی و انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر و مابین با آن است. این دلیل به نوعی ادامه دلیل قبل است. (صدرالدین شیرازی، همان ۲۳۴)

تبیین مقدمه سوم و چهارم: ملازمه حدوث با امکان ذاتی و احتیاج ممکن به علت
مقدمه سوم و چهارم نیز بارها در مباحث امکان و وجوب و علیت و اصالت وجود و . . . تبیین شده است. حدوث همیشه ملازم با امکان بالذات است، هر چند امکان ذاتی همیشه ملازم با حدوث زمانی نیست. به بیان دیگر، حدوث - چه در حادث زمانی و چه در حادث ذاتی - نشانه امکان است، چون حادث در اصل وجود خود ضرورت وجود ندارد، همچنانکه ضرورت عدم ندارد. پس، حادث ممکن‌الوجود است. ممکن نسبت به طرفین وجود و عدم حالت تساوی دارد، چون ضرورت وجود و ضرورت عدم از او سلب شده است. پس، ممکن برای اتصاف به وجود یا عدم به امری ماورای خود - که همان علت او است - محتاج است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳۷/۱-۲۳۸)؛ این امر خارج از ذات او است که وجودش را مرجح می‌گرداند، چرا که اگر چنین نباشد و ممکن موجود باشد، باید

خود مرجح خود باشد، یعنی واجب‌الوجود باشد. اما این خلاف فرض ممکن بودن آن است. (همان: ۱۰۵۲/۴)

این تبیین با توجه به مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه بدین صورت ارائه می‌شود: چون ممکن از مراتب ضعیف‌تر وجود است و مراتب ضعیف عین ربط و تعلق به مراتب قوی‌تر از خود می‌باشند، ضعف مرتبه وجودی بالضروره ممکن را غیرمستقل و معلول و نیازمند به موجود عالی‌تر می‌گرداند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۳۷۲/۲)

تبیین مقدمه پنجم: عدم علیت جسم برای نفس

مقدمه پنجم را می‌توان با استناد به یک قیاس استثنایی و دو قیاس اقترانی تبیین کرد. قیاس اول جسم بودن را از علت ایجادکننده نفس نفی می‌کند و دو قیاس بعدی قوه جسمانی را شایسته علیت برای نفس نمی‌دانند.

قیاس استثنایی بر نفی علیت جسم برای نفس:

۱. اگر جسم بما هو جسم بتواند علیتی برای نفس داشته باشد و صرف جسم بودن علت برای ایجاد نفس باشد، بایستی همه اجسام دارای نفس می‌بودند، چون جسمیت بین همه آنها مشترک است؛

۲. تالی باطل است، زیرا همه اجسام واجد نفس نیستند؛

نتیجه: پس، جسم بما هو جسم علت برای نفس نیست. (صدرالدین شیرازی،

۱۹۸۱: ۴۶/۶؛ جوادی آملی، ۳۳۱)

قیاس اقترانی اول بر عدم شرافت قوه جسمانی نسبت به نفس:

۱. نفس به لحاظ وجودی از سایر قوای جرمانی اقوی است [به اصطلاح،

اقوی تجوهرأ و اشرف وجوداً]؛

۲. هیچ شیئی نمی‌تواند موجد آنچه شریف‌تر و قوی‌الوجودتر از خود است

باشد؛

نتیجه: قوای جسمانی نمی‌توانند ایجادکننده نفس باشند. (صدرالدین شیرازی،

۱۹۸۱: ۴۶/۶)

استاد آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: در اینکه جوهر نفس از سایر قوای جسمانی قوی‌تر است شکی نیست، چون آنها موجود زوال‌پذیر و محتاج زمان و مکان‌اند ولی نفس موجودی مجرد، پایدار، باقی و منزه از کم، کیف، زمان، مکان و . . . است. حال، اگر جسم بخواهد موجود مجردی را که منزه از زمان، مکان و . . . است بیافریند، مستلزم آن است که علت بتواند شیئی را که از خودش قوی‌تر است بیافریند. این بدین معنا است که علت چیزی را که فاقد است اعطا کند، که استحاله آن واضح است. پس، بدون شک، موجد نفس باید منزه از آن امور و اقوی و اشرف از آنها باشد. (همان: ۳۳۲)

قیاس اقتزانی دوم بر عدم وضع و محاذات قوای جسمانی با نفس مجرد:

۱. اثرگذاری قوه جسمانی - خواه این قوه جسمانی نفس دیگری باشد، خواه

صورت جسمیه‌ای و خواه عرض جسمانی - به واسطه وضع است؛

۲. قوه جسمانی نسبت به چیزی که وضعی ندارد نمی‌تواند وضع داشته باشد؛

نتیجه: قوه جسمانی نسبت به نفس هیچ‌گونه تاثیری ندارد. (صدرالدین شیرازی،

۱۹۸۱: ۴۶/۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۹)

قوه جسمانی قوه‌ای است که فعالیت و اثرگذاری آن در محدوده وضع و محاذات و مماسات و مجاورت جسم است. این قوای جسمانی در چیزی می‌توانند اثرگذار باشند که آن چیز با ماده آن قوا ارتباط وضعی و محاذات خاصی داشته باشد و با جرم و جسم آن مرتبط باشد و آن قوا با ماده آن شیء علاقه وضعی و نسبت جسمیه داشته باشند. بنابراین، قوای جسمانی در شیئی که

فاقد وضع است هیچ تأثیری نخواهند داشت و مشخص است که شیء مجرد - که از جرم و ماده میر است - فاقد وضع و محاذات است. پس، قوای جسمانی نمی‌توانند در شیء مجرد اثرگذار باشند. (جوادی آملی، همان، ص ۳۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۶/۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۲۷-۱۲۱)

نسبت به این قیاس اقترانی دوم اشکالاتی وارد شده است که ملاصدرا و پیروان او به آنها پاسخ داده‌اند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۶/۶-۴۷؛ همو، ۲۰۱۹: ۳۵۴؛ جوادی آملی، همان: ۳۳۳-۳۳۵؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۳۳)

جمع بین تقریر اول و دوم

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* سعی کرده تقریر اول و دوم را در یک برهان جمع کند؛ او در مشهد اول از مفتاح پنجم کتاب خود در توضیح راه‌های پنج‌گانه شناخت ذات احدیت، این برهان را بدین نحو ارائه کرده است:

۱. نفس جوهری حی، قائم به ذات، عالم، مرید، سمیع، بصیر و قادر است؛
۲. نفس قدیم نیست بلکه ممکن و حادث است؛
۳. نفس در مبدأ فطرت خالی از علوم است و عقل بالقوه‌ای است که بعداً عقل بالفعل می‌گردد و تکامل می‌یابد؛
۴. شیء نمی‌تواند عامل استکمال خود باشد؛
۵. [به‌منزله نتیجه مقدمه سوم و چهارم:] نفس محتاج به معلم و مکمل است؛
۶. معلم و مکمل نفس باید عقل بالفعل و جوهر کامل عقلی باشد یا به آن منتهی شود؛

نتیجه: علت نفس و مکمل او قدیم، حی، قیوم، عالم، قادر، مرید، سمیع و بصیر است به نحو عالی‌تر و لطیف‌تر؛ چراکه وجود جوهر کامل عقلی دلیل بر وجود مبدأ اول است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۸)

تقریر سوم: علت غایی خروج نفس از قوه به فعل

هر چند این تقریر را صدرالمتألهین مستقلاً مورد بحث قرار نداده است، پیروان حکمت متعالیه به این تقریر پرداخته‌اند [این تقریر برهان شبیه به تقریر اول است اما در برخی مقدمات با آن متفاوت شده است]:

۱. نفس انسان جوهری است که از حالت بالقوه به حالت بالفعل خارج می‌شود؛

۲. این فعلیت یافتن‌ها لغو نبوده، نفس در حرکت ارادی خود غایت‌هایی را طلب می‌کند؛

۳. برای هر طلبی مطلوبی هست و طلب بدون مطلوب ممکن نیست؛

۴. نفس به هر مطلوبی که دست می‌یابد طمأنینه نمی‌یابد و حرکت او در آنجا متوقف نمی‌شود؛

نتیجه: حرکت نفس باید به غایتی بینجامد که کمال مطلق باشد و مطلوبیتش مطلوبیت «کلّ المطلوبات» باشد تا نفس در آنجا متوقف شود و نزد آن طمأنینه یابد. چنین غایتی همان غایت‌الغایات یعنی ذات باری تعالی است. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۰۹/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۲/۶ [حاشیه سبزواری]: مطهری، همان، ص ۳۴۱)

ملاهادی سبزواری در شرح المنظومه این تقریر را بدین صورت ارائه داده است:
به‌درستی که آن [نفس] در ابتدا بالقوه است. پس، در خروج آن از قوه به فعل... به‌ناچار برای او مُخرج غائی‌ای هست، چراکه حقیقتاً حرکت طلب است و طلب ناگزیر از مطلوب است و هر مطلوبی که نفس به آن نایل می‌آید، [نفس] نزد آن [مطلوب] متوقف نمی‌شود و به آن طمأنینه نمی‌یابد تا اینکه، به نحو وارد شدن بر درگاه ملوک، به باب الله باریابد و بر جناب او وارد شود. بنابراین، باید

سلسله مطلوب‌ها به مطلوبی منتهی شود که قلب‌ها به آن طمأنینه یابند و او

همان مطلوب [واقعی] است. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۰۹/۳)

در پایان بیان این تقریر و مقایسه آن با تقریر اول، می‌توان گفت که مُخرج غایی و مُخرج فاعلی نفس عینیت دارند و تفاوت حیثیت بحث سبب شکل‌گیری دو تقریر جداگانه شده است. (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۰۱) حتی علامه حسن‌زاده آملی در یکی از آثار خود این دو تقریر را در کنار هم ذکر کرده است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۲)

تقریر چهارم: غایت حرکت نفسانی افلاک

این تقریر از برهان به طور مستقل در حکمت متعالیه مورد بحث قرار نگرفته است اما می‌توان آن را در ضمن بحث از سایر طرق اثبات واجب تعالی مشاهده کرد. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۴۶) برخی از پیروان این مکتب فلسفی که به این تقریر اشاره کرده‌اند آن را تحت براهین دارای حد وسط حرکت عنوان کرده‌اند. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۰۷/۳-۵۰۹؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۲۰-۱۲۳) اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه حرکت اجرام آسمانی در ذهن پیشینیان مستند به نفوس فلکی آنها بوده است، می‌توان از این حیث آن را روشی برای معرفت رب با استفاده از معرفت نفس دانست. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۰۷/۳-۵۰۹؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۲۰-۱۲۳)

البته، امروزه مبنای نفوس فلکی با توجه به اصول موضوعه نجومی منسوخ است. علاوه بر این، برخی از حکما اشکالات عمده‌ای را متوجه این تقریر دانسته‌اند. (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۴۹۹-۵۰۰)

تمایز برهان نفس بر اثبات خدا از برهان‌های مشابه آن

همان‌طور که گذشت، در برخی از تقریرهای برهان از حد وسط حرکت نفس

و در تقریری دیگر از حد وسط حدوث نفس استفاده شده است. این مطلب ممکن است این سؤال را ایجاد کند که اساساً این برهان چیزی غیر از برهان حرکت یا برهان امکان و حدوث نیست و غایة الامر در این استدلال به یکی از مصادیق حرکت یا یکی از مصادیق حدوث اشاره شده است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۵۱/۴-۱۰۵۲ و ۱۰۵۷ و ۱۰۶۱-۱۰۶۲) گاهی نیز گفته می شود که این برهان مبتنی بر استحالة دور و تسلسل است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۶۳/۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۱۶) یا تمسک به آن، محتاج تمیم به وسیله برهان امکان و وجوب است. (شیروانی، بی تا: ۲۲۴/۳؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۳۷)

در پاسخ باید گفت هرچند حرکت نفس - به معنای خروج از قوه به فعل - یکی از مصادیق حرکت به شمار می آید اما تفاوت برهان مدنظر با برهان حرکت و برهان امکان و حدوث در این است:

أ. چون متحرک در برهان نفس امری مجرد است، پس، محرک باید مجرد باشد. این در حالی است که در برهان حرکت، ابتدا، از محرک های مادی بحث می شود و، سپس، برای حل مشکل تسلسل، به محرک های مجرد تمسک می گردد. پس، از این نظر، برهان نفس راه را در اثبات واجب تعالی کوتاه تر کرده است. بدین ترتیب، این برهان از مزیت کمتر بودن حلقه های سلسله برخوردار است.

ب. در برخی تقریرهای برهان از جمله تقریر *مفاتیح الغیب* تبیین شده است که برهان نفس، علاوه بر اصل وجود واجب، برخی اوصاف او جل شأنه را نیز اثبات می کند، در حالی که برهان حرکت چنین قدرتی ندارد.

ج. تفاوت برهان نفس بر اثبات خدا با برهان حدوث و امکان نیز از زاویه فوق قابل بررسی است، زیرا شروع برهان از عالم مجردات است که راه رسیدن

به مقصود کوتاه‌تر است. از سوی دیگر، در بیان اول برهان امکان و حدوث، سلسلهٔ ممکنات به موجودی ختم می‌شود که واجب است، بدون آنکه از سایر اوصاف او سخنی به میان بیاید. اما در این برهان، علاوه بر اثبات واجب بودن او، مجرد بودن او نیز اثبات می‌گردد. مضاف به اینکه با تقریری که از کتاب **مفاتیح الغیب** ملاصدرا ذکر شد، اوصاف کمالیهٔ حی، قیوم، عالم، قادر، مرید، سمیع و بصیر نیز برای خداوند سبحان ثابت می‌گردد، در حالی که برهان حدوث چنین توانی ندارد.

د. صدرالمتألهین معتقد است این برهان به طور کلی متفاوت از برهان‌های ذکر شده است و در این برهان راه و رونده متحدند اما در براهین ذکر شده راه و رونده متغایرنند. از این رو، لذا این دو نوع برهان در دو دسته جدای از هم قرار می‌گیرند.

ه. همچنین، ابتدای برهان بر ابطال دور و تسلسل ضرری به اصل برهان و توان اثباتی آن وارد نمی‌سازد، هرچند اگر بتوان برهانی ارائه داد که ابطال دور و تسلسل در مقدماتش اخذ نشده باشد، راه رسیدن به مقصود کوتاه‌تر شده است. اما چون ابطال دور و استحالهٔ تسلسل در علل تقریباً قریب به بداهت است و کمتر کسی در آنها تشکیک می‌کند، توان اثباتی برهان محفوظ خواهد ماند.

و. به همین دلیل است که فلاسفه‌ای چون ملاصدرا، ملاحادی سبزواری، ملامهدی نراقی، شهید مطهری و علامه حسن‌زاده آملی - آن‌چنان که اشاره شد - صراحتاً آن را به عنوان یک برهان مستقل برای اثبات واجب تعالی مطرح کرده‌اند.

وجه شرافت برهان نفس بر اثبات خدا بر سایر براهین

ملاصدرا، هنگام توضیح این برهان، آن را در رتبهٔ پس از برهان صدیقین توصیف کرده است و آن را از سایر براهین اثبات واجب شریف‌تر دانسته و گاهی وصف «حَسَنٌ جَدًّا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۸) و گاهی وصف «شریف جدًّا» (همو، ۱۹۸۱: ۴۴/۶) را برای آن استفاده کرده است. از نظر صدرای شیرازی وجه شرافت برهان نفس بر سایر براهین - غیر از برهان صدیقین - در این است که در این برهان سالک و مسلک با هم اتحاد دارند، در حالی که در سایر براهین این دو از هم جدا هستند. از جمله مواردی که این ادعا را مطرح کرده است در رسالهٔ مختصری است که تحت عنوان *شواهد الربوبیه* از او به جای مانده است. در آنجا آورده است

روش معرفت حق از جهت معرفت نفس بذاتها ترجیح دارد بر آنچه در طریق طبیعیون و غیر آنها موجود است که [آنها] از طریق حرکت یا از جهت حدوث اجسام یا ترکیب آنها از ماده و صورت استدلال می‌کنند. [ترجیح] به اینکه سالک این راه عین مسلک است. پس، حقیقتاً نفس صراط مستقیم خدا است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۱۴)

توضیح اینکه از نظر ملاصدرا براهین اثبات واجب تعالی را می‌توان در سه قسم دسته‌بندی کرد. (جوادی آملی، همان: ۳۲۳-۳۲۴)

قسم اول برهانی است که در آن راه و رونده و مقصود عینیت دارند؛ به اصطلاح ملاصدرا در این برهان، سالک و مسلک و مسلوک‌الیه یکی هستند. این قسم، در واقع، همان برهان صدیقین با تقریری است که خود صدرالمتألهین ارائه کرده است. در این برهان، با تأمل و تدبر در حقیقت هستی به وجوب آن حقیقت و ضرورت ازلی آن پی برده می‌شود و وجود انسان نیز که سالک این راه است

چیزی خارج از حقیقت وجود نیست. (صدرالدین شیرازی، همان)

قسم دوم برهانی است که در آن راه و رونده یکی هستند و، به اصطلاح، سالک عین مسلک است اما مقصد و مسلوک‌الیه غیر از این دو است. برهان نفس بر اثبات خدا مصداق این دسته است. در این برهان، سالک با پیمودن مسلکی که عین خود او است به هدف سلوکش می‌رسد و با تأمل در خویشتن خود با شناخت حقیقی خود پی به خالق و مبدأ و واجب می‌برد: «أن السالک هاهنا عین الطریق» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴/۶).

قسم سوم براهینی‌اند که راه، رونده و هدف از یکدیگر جدا می‌باشند. و سالک با مسلکی که جدای از او است، به هدفی که جدای از هر دو است می‌رسد. سایر براهین اثبات واجب همچون امکان و حدوث و حرکت و . . . در این قسم قرار دارند. در این براهین، انسان با مطالعه آیات آفاقی و مثلاً از راه امکان موجودات آفاقی پی به واجب بالذات می‌برد. سالک انسان متفکر است. راه شناخت امکان اشیاء خارجی است و هدف اثبات واجب الوجود است.

بر اساس تقسیم‌بندی فوق، برهان صدیقین در درجه اول و برهان اثبات واجب از طریق معرفت نفس در درجه دوم، و سایر راه‌های اثبات واجب در درجه سوم قرار دارند.^۱

۱. اما ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* امکان برتری برهانی دیگر غیر از صدیقین را بر این برهان مطرح کرده است، برهانی با استفاده از حد وسط وجود عقل. سپس، هنگامی که این روش را با روش نفس مقایسه می‌کند، می‌نویسد: هر چند این دو روش شباهت‌هایی با هم دارند و نفس نیز جوهر کامل عقلی به حساب می‌آید، هر کدام از این دو روش از یک جهت بر دیگری رجحان دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۳۹-۲۴۹)

اشکال به وجه شرافت این برهان

این ادعای ملاصدرا از دو جهت مورد نقد قرار گرفته است (جوادی آملی، همان: ۳۲۴-۳۲۶):

اول: بحث در خصوص براهین عقلی بر اثبات خدا است و مشخص است که برهان در محدوده علم حصولی است، نه علم حضوری. حتی در برهان صدیقین نیز چون از مفاهیم استفاده می‌کنیم در محدوده علم حصولی هستیم؛ مشخص است که نه در این برهان و نه در برهان صدیقین صحبت از درک عینیت و وابستگی سالک و مسلک و مسلوک‌الیه به علم حضوری و شهود درونی نیست. پس از این نظر، در هیچ‌یک از براهین اثبات واجب نمی‌توان ادعای عینیت راه و رونده یا راه و رونده و مقصد کرد.

علامه جوادی آملی معتقد است: چون در این روش با تحلیل فلسفی و کلامی نفس انسان و تجرّد آن به اثبات مبدأ نخستین می‌رسیم، این برهان از سنخ ارزیابی آیات آفاقی است، نه انفسی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۲۲-۲۳ و ۱۱۸)

بنابراین، این برهان با سایر براهین آفاقی هم‌رتبه خواهد بود. و اگر بتوان، باید تبیینی ارائه داد که نفس با شهود درونی خود پروردگار خود را مشاهده کند. (همان: ص ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۲۷/۲۴)

دو: در تمام براهین اثبات واجب، عالم با علم خود اتحاد دارد و چون علم راهی است که عالم را به معلوم می‌رساند، می‌توان ادعا کرد که در همه براهین اثبات خدا - جل شأنه - سالک و مسلک اتحاد دارند. حتی در براهین آفاقی، سیر انسان در خود اشیاء خارجی نیست بلکه در علمی است که به این اشیاء دارد. به عبارت دیگر، آنچه انسان با آن سر و کار دارد معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض. غایة الامر گاهی معلوم بالذات نفس آدمی است و علم حقیقت عالم را

به او نشان می‌دهد و هنگامی دیگر غیر او را نشان می‌دهد.

پاسخ اشکال به وجه شرافت برهان

پاسخی که در خصوص وجه اول اشکال به ذهن می‌رسد این است که هر چند در برهان نفس بر اثبات خدا در محدوده علم حصولی هستیم و مفاهیم نفس و عوارض و ویژگی‌های آن را کندوکاو می‌کنیم، می‌توان تمایزی بین این برهان با سایر براهین یافت به اینکه در اینجا معلوم بالعرض چیزی است که انسان علم حضوری به آن دارد: خودِ نفس. برخلاف سایر براهین که معلوم بالعرض خارج از انسان است و تنها پل ارتباطی انسان با آن علم حصولی و از کانال مفاهیم است.

شاید بتوان مراد ملاصدرا از اتحاد سالک با مسلک را به همین اتحاد حضوری با معلوم بالعرض حمل کرد. به همین دلیل است که علم حصولی انسان به نفس همچون علم حضوری به نفس به‌عنوان طریق اثبات واجب مورد تأکید فلاسفه معاصر قرار گرفته است و آنها بر این نکته که نفس بزرگ‌ترین آیت شناخت حق - ولو از زاویه علم حصولی - است اصرار ورزیده‌اند. (مصباح یزدی، ب ۱۳۸۱: ۳۱۷ همو، بی‌تا، ۱/۱-۲۲-۲۴)

نتیجه‌گیری

از این مقاله نتایجی چند حاصل آمد:

۱. انسان با علم حضوری و شهود درونی عین فقر و احتیاج بودن به علت خود عین ربط بودن به خدا را از درون شهود می‌کند و می‌یابد که حقیقت وجود او جز ربط به آفریدگارش نیست و ارتباط وجودی کامل خود با او را آشکارا

مشاهده می‌کند.

۲. شناخت حصولی نفس راهگشای علم حضوری به آن و دستیابی به مراحل اعلاّی این معرفت حضوری است.
۳. برهان نفس بر اثبات خدا روشی حصولی است که در آن با معرفت نفس به معرفت رب نایل می‌آییم.
۴. در آثار حکیم شیرازی، ملاصدرا، و پیروان او چهار تقریر برای برهان نفس بر اثبات خدا به چشم می‌خورد.
۵. تقریر اول برهان نفس را به سبب خروج از قوه به فعل نسبت به معقولات محتاج به مُخرج و مکملی اشدّ و اقوی دانسته است.
۶. در تقریر دوم برهان از حادث بودن نفس انسانی و با عنایت به اینکه علت نفس جسم و جسمانیات نیستند به مفارق بودن و، در نتیجه، واجب‌الوجود بودن علت نفس استدلال شده است.
۷. تقریر سوم علت غایی خروج نفس از قوه به فعل را غایة‌الغایات دانسته است.
۸. در تقریر چهارم برهان، غایت‌مند بودن حرکت نفسانی افلاک دلیل بر اثبات واجب‌الوجود قلمداد شده است، هر چند که امروزه چنین اعتقادی در خصوص افلاک منسوخ است.
۹. ملاصدرا در برخی آثار خود که بین دو تقریر اول جمع کرده است، توان اثباتی برهان را در حدی دانسته که، علاوه بر اثبات واجب‌الوجود، اوصافی نظیر تجرد، کمال، علم، قدرت و حیات را نیز برای او اثبات می‌کند.
۱۰. برهان‌های اثبات خدا را می‌توان در سه دسته کلی جای داد: در دسته اول،

سالک و مسلک و مسلوک‌الیه عینیت دارند، همچون برهان صدیقین، در دسته دوم، هر چند سالک و مسلک یگانگی دارند، مقصد و هدف غیر از آنها است، مثل برهان نفس بر اثبات خدا، و در دسته سوم، رونده و راه و غایت با هم متغایرنند، همچون سایر طرق اثبات واجب. البته، می‌توان طریق دوم را به گونه‌ای تبیین کرد که مقصد نیز با راه و رونده عینیت داشته باشد.

۱۱. صدرالمتألهین معتقد است: در این برهان، سالک و مسلک عینیت دارند و همین امر سبب برتری این برهان بر سایر طرق اثبات واجب - غیر از برهان صدیقین که در آن سالک و مسلک و مسلوک‌الیه متحدند - شده است. هر چند ممکن است با توجه به اتحاد عالم و معلوم بتوان عینیت بین راه و رونده را در همهٔ براهین استدلال کرد، باز هم این تفاوت وجود دارد که در این برهان علاوه بر اینکه عالم با معلوم بالذات متحد است با معلوم بالعرض نیز پیوند حضوری دارد، در حالی که معلوم بالعرض در سایر طرق خارج از محدودهٔ نفس عالم خواهد بود.

۱۲. برهان نفس بر اثبات خدا از برهان‌های حرکت و امکان و حدوث متمایز است.

۱۳. ابتدای برهان بر استحالهٔ دور و تسلسل یا ترکیب آن با برهان امکان و وجوب - اگر بپذیریم - به توان اثباتی برهان ضرری نمی‌رساند.

کتابنامه

- آشتیانی، مهدی (۱۳۶۷). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تسنیم، [ج ۲۴]، چ ۱، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان، چ ۵، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه [بخش اول از جلد ششم] چ ۱، تهران: الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن (الف ۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (ب ۱۳۸۵). دروس معرفت نفس، چ ۳، قم: نشر الف لام میم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). تلخیص محاضرات فی الالهیات، چ ۱۰، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه [ج ۱] تهران: ناب.
- _____ (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیروانی، علی (بی تا). ترجمه و شرح نهاییه الحکمه، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، [ج ۶] چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۴). بدایة الحکمة، چ ۲۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*، [ج ۴] چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *تعلیقه بر نهایة الحکمة*، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۹). *علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- محدث عاملی (۱۳۸۰). *الجواهر السنیه*، چ ۳، تهران: دهقان.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *آموزش فلسفه*، چ ۸، تهران: چاپ و نشر بین المللی.
- (۱۳۸۷). *به سوی خودسازی*، [مشکات ۵/۲] قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۸). *معارف قرآن، انسان‌شناسی*، چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (بی تا). *شرح الاسفار الاربعه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۴۰۵). *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *شرح منظومه*، چ ۹، تهران: صدرا.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۱). *جامع الافکار و ناقد الانظار*، [ج ۱] تهران: حکمت.
- یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۰). «*رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا*»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، س ۹، ش ۲، ۱۴۷-۱۸۰.