

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سوم، تابستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۲

ماهیت نفس حیوانی و فرجام آن از دیدگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲۵

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی *

مسلم شوپکلائی **

مسئله «ماهیت نفس حیوانی» از جمله مسائل مهجور و غریبی است که اندیشمندان مسلمان چندان به آن نپرداخته و به غور در این مسئله و نگارش نوشته مستقلی درباره آن تمایل نشان نداده‌اند. با این حال، وجود اقوال و عقایدی برجسته در لابلای سخنان آن بزرگواران الهام‌بخش نوشتاری در این بحث است.

تکلیفی که نوشتار حاضر بر ذمه گرفته، نخست، تفکیک نفس حیوانی [که مرتبه‌ای از نفس انسان است] از نفس حیوان است و دوم، فرجام‌شناسی نفس حیوانی است. در تقریر گام دوم، نگارنده ناگزیر از بررسی قوه خیال و مجرد آن، عالم خیال و تحقق آن، مجرد نفوس حیوانی و اثبات این‌همانی شخصی است. لازم به تذکر است که در بررسی مطالب این نوشتار نظریات اندیشمندانی مانند ابن‌سینا و شیخ اشراق نیز مورد مذاقه قرار می‌گیرد اما اوج سخن از آن

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

** کارشناس ارشد فلسفه دین.

صدرالمتألهین شیرازی است.

واژه‌های کلیدی: صدرالمتألهین، روح، نفس، نفس حیوانی، خیال، این‌همانی شخصی، تناسخ.

درآمد

درشگفتم خیال عقلائی من با خیالِ وهمانی یک حیوان چقدر تفاوت دارد! و نیز اندیشه‌ام در تفکیکِ جانِ حیوانی خویش از جان انسانی‌اش وامانده است. بدون سایه‌ای از تردید، نفس حیوانی در جان من انسانی‌ام ریشه دوانده است. گریزگاهی نیست مگر اینکه در اندیشه‌ای ژرف فروروم و در واکاوی این مرتبه از نفس راه چاره‌ای دست و پا کنم. اگر خصلتی حیوانی در «من» ریشه دوانده باشد، عواقبی دهشتناک در پیش است که نخست آن، همپالگی با چهارپایان است، اگر از آنها پست‌تر نشوم. (اشاره به فرقان: ۴۴)

هرگاه از بازخوانی تاریخ برمی‌گردم، حیرانم که چگونه سگی به سبب همراهی مردان خدا پا به عرصهٔ معرفت می‌گذارد و چگونه، گروه‌گروه، فرزندان آدم از عرشهٔ توحید جامی‌مانند، به خصایص انسانی پشت می‌کنند و به خصایل حیوانی خو می‌گیرند.

دغدغهٔ ذهنی‌ام موضوع کوچکی نیست، آنچه که ذهن بزرگمردی چون ابن‌سینا را نیز به خود مشغول کرده است. شور تشویق ابن‌سینا را از دل تاریخ می‌شنوم: «اگر ما را دانسته نباشد که مردم چه بود و کسی ما را بازنماید که مردم جانوری بود گویا؛ باید که نخست دانسته باشیم معنی جانور و معنی گویا!» (ابن‌

سینا، ۱۳۸۳، ص ۸)

خیال‌پردازی‌هایم که گُل کرد، به خود نهیب می‌زنم: بگذار دمی صدراپی

بیندیشم. بگذار ببینم چگونه می‌توان با ملاصدرا از پشت پرده این خیالات سخن گفت یا به حربه اندیشه وی این پرده را درید.

بی‌شک، نفس‌شناسی خبره راه می‌طلبد و فلسفه‌ورزی در فرجام نفس حیوانی بدون توجه به اندیشه بزرگانی چون ملاصدرا به انجام نخواهد رسید. از این‌رو، نوشتار حاضر همتی از سر صدق است تا شاید پاسخ سؤالات پیچیده بحث از نفس حیوانی را در پرونده سخنان ملا محمد شیرازی، صدرالمتهلین، بازخوانی کند.

الف. ماهیت نفس حیوانی

۱. ماهیت نفس

با توجه به اینکه پیوند بین حقیقت هر شیء با تعریفی که از آن ارائه می‌شود انکارناپذیر است، در این بخش از سخن، تعاریف ارسطو و ابن‌سینا از نفس در کنار تعریف ملاصدرا - که بر اساس اصول حکمت متعالیه، به‌ویژه حرکت جوهری، شکل گرفته است - ارائه می‌شود.

پرسش از ماهیت نفس و چگونگی ارتباط آن با جسم، حجم زیادی از آثار متفکران بزرگی، چون افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین، را به خود اختصاص داده است؛ ارسطو و پیروانش نفس را جوهری مادی می‌دانستند که صورت بدن و کمال اول بدن شمرده می‌شود و بدن برای نفس جسم طبیعی و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس است (ارسطو، بی‌تا، ص ۲۹)، با این توضیح که مرادش از حیات این است که جسم تغذیه نماید، رشد کند و فساد پذیرد. آنگاه که ارسطو بیان می‌کند: نفس بالضروره جوهر است، بدین معناست که صورت برای جسمی طبیعی است که حیات بالقوه دارد. از

طرفی جوهر صوری کمال است. پس، نفس کمال برای جسمی است که حیات بالقوه دارد؛ (همان) چنان‌که برندگی برای تیر کمال است. (همان، ص ۳۰)

ارسطو معتقد است در جوهر مرکب یک جسم طبیعی (بدن) که برخوردار از حیات باشد و اصل و مبدأ حیات آن نفس (پسوخته) نامیده می‌شود، نمی‌توان [مزاج] بدن را همان نفس دانست، زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. پس، بدن به عنوان ماده نسبت به نفس است، درحالی‌که نفس نسبت به آن صورت یا فعل است. از این‌رو، ارسطو در تعریف نفس از آن به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات بالقوه را داراست. اما این بدان معنا نیست که چیزی وجود دارد فاقد نفس و قابلیت دارد که صاحب نفس گردد، بلکه نفس تحقق بدن است و از آن جداشدنی نیست. در نتیجه، نفس علت و اصل بدن زنده است. (اقتباس از کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۳)

ابن سینا سعی می‌کند تا کاستی‌های تعریف ارسطو را از دو جهت جبران کند: یکی از نظر اطلاق جوهر بر نفس (برای توضیح بیشتر رک. طاهری، ۱۳۸۹، ص ۳۱) و دیگری از نظر شمول تا با آموزه‌های دینی هماهنگ باشد. وی در تعریف نفس می‌نویسد:

نفس اسم مشترکی است در دو معنا: معنایی که مشترک بین انسان، حیوان و نبات است و معنایی که مشترک بین انسان و ملائکه است. تعریف اول عبارت است از «کمال جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» و تعریف دوم به این است: «أنه جوهر غیر جسم هو کمال محرک له بالاختیار عن مبدأ نطقی، أی عقلی بالفعل او بالقوة». (۱۹۸۹، ص ۲۴۱-۲۴۲)

خواجه طوسی عبارت «کمال اول لجسم طبیعی» را مشترک می‌داند و فصل نفس ارضی - اعم از نباتی، حیوانی و انسانی - را «ذی حیاة بالقوة»، و فصل نفس

فلکی را «ذی إدراک و حرکة» معرفی می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۱) کنگاو عقلی پیرامون نفس و ابعاد وجودی آن از مباحث پربار حکمت صدرایی است. ملاصدرا در کتب و رسائلش دیدگاه اندیشمندان گذشته، به ویژه ابن سینا، را در باب ماهیت نفس مورد بازبینی جدی قرار داده است. البته، نباید غافل بود که نظر استقلال‌ی ابن سینا به نفس بر نگاه ارسطو، که نفس را جزئی از جوهر مرکب می‌دانست، برتری دارد و گامی به جلوست. با این حال، قول به «روحانیه الحدوث» بودن نفس کاستی‌های خود را دارد، از جمله اینکه چگونگی تعلق نفس به جسم و چگونگی استکمال نفس مشخص نیست. اما ملاصدرا نگاهی نو ارائه می‌کند که در آن نگاه نفس از جسمانیت تا جنسی از سنخ ملکوت توان حرکت دارد.

آن فیلسوف فرزانه بر این سخن باور دارد که نفس موجود بسیطی است. پس، جنس و فصل و، در نتیجه، تعریف حدی ندارد اما به سبب آنکه دارای افعال و آثار و انفعالات است، می‌توان از راه تعریف رسمی به حقیقت آن نزدیک شد و بر وجودش برهان آورد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶) به هر حال، وی تعریف ارسطو و بوعلی سینا از نفس را با عبارت «کمال أول لجسم طبیعی آلی ذی-حیة بالقوة» می‌پذیرد؛ (همو، ج-۱۳۶۳، ص ۵۱۴) با این تفاوت:

۱. بر مبنای گذشته، نفس جوهر مجرد مستقلی است که تعلق به بدن عرض آن به حساب می‌آید. در نتیجه، اضافه ذات نفس به بدن ذاتی آن نیست بلکه امری عرضی است؛ چنان‌که در تعریف بنا از اضافه به بنا فروگذار نشود، درحالی‌که ملاصدرا نفسیت نفس را به نحوه وجود خاص آن می‌داند که عبارت است از یک حقیقت تعلقی. در نتیجه، نمی‌توان برای نفس، در عالم طبیعی، ذاتی

صرف نظر از اضافه مذکور تصویر کرد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱-۱۲ و ۳۷۶-۳۷۷)

توضیح آنکه تعلق بین دو شیء یا عرضی است، بدین بیان که تعلق خارج از ماهیت و نیز خارج از وجود به آن دو اضافه می شود مانند پدر و پسر که دو امر مضاف اند و برای پدر ماهیت و وجودی است بدون تکیه به پسر که بدان اضافه می گردد. بدیهی است که تعلق نفس به بدن مانند اضافه پدر به پسر نیست. و گاه تعلق آن دو ذاتی است؛ در این صورت، گاه تعلق ذاتی در ماهیت شیء اخذ می شود مثل پسر بودن و گاه در وجود اخذ می شود که شق دوم خود دو صورت دارد یا هم در حدوث و هم در بقا اخذ شده است، مانند ماده و صورت که صورت چه در بقا و چه در حدوث در وجود و تشخیص خود به ماده ای مبهم نیازمند است، یا تنها در حدوث اخذ شده نه در بقا، مانند تعلق نفس و بدن که نفس تنها در حدوثش به بدن [طبیعی] نیازمند است و در اثر حرکت جوهری به مرتبه عقل هیولایی می رسد و نیازی به بدن [طبیعی] ندارد. ^۱ (الآملى، بی تا، ص ۳۹۲)

۲. ملاصدرا مراد از «آلی» را به گونه ای بیان می کند که نفوس سه گانه بلکه نفس فلکی را نیز شامل می شود؛ چراکه مرادش از آلت قوه است. (۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷) در این صورت، به توجیهاات ابن سینا برای شمول تعریف بر نفس فلکی

۱. روشن است که تعلق نفس به بدن به گونه ای نیست که سرنوشت یک طرف (نفس) به طرف دیگر (بدن) وابسته باشد و با از بین رفتن یکی وجود دیگری به مخاطره افتد و نیز به گونه ای نیست که نفس در بقا و قابلیتش برای حرکت جوهری بی نیاز از بدن باشد. از این رو، سخن ابن بزرگوار در تفسیر تعلق عرضی و ذاتی از دیدگاه حکمت متعالیه - اگرچه سهم بسزایی در روشن شدن بحث دارد - مورد خدشه است. بدین جهت در ترجمه کلامش قید طبیعی آورده شد تا نارسایی کلام جبران گردد. بی شک، نفس در جریان برزخی و اخروی خویش و نیز در اتصال به کون عقلی بدون بدن نیست.

(همان، ج ۸، ص ۱۸؛ ابن سینا، ب-۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱) نیازی نیست.

۲. تفاوت نفسⁱ و روحⁱⁱ

نخست آنکه مراد از تفاوت نفس و روح در این مقام ادعای وجود نوعی دوگانگی نیست، چنانکه مراد اختلاف در تعبیر نیست. بلکه مراد این است که چه نسبتی بین روح و نفس در واقع برقرار است.

نصوص دینی، افزون بر نفس، از وجود روح نیز خبر می‌دهند، روحی مجرد و کمال یافته که پیش از بدن خلق شده، به زمین نزول می‌کند و با تن همراه می‌شود.ⁱⁱⁱ البته، اندیشمندان اسلامی در فلسفه، کلام و عرفان معانی دیگری نیز برای روح تعریف کرده‌اند، مانند روح بخاری، روح حیوانی ناشی از قلب صنوبری شکل و ساری در تمام اعضا و اجزای حیوان، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۵۴) جسم لطیفی که شبیه جریان نور چراغی متحرک در اتاقی تاریک یا جریان خون در رگ‌ها بر جسم دمیده شده است. (برای توضیح بیشتر رک. حسن-زاده آملی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۰۳ تعلیقه؛ و نیز. همو، ۱۳۶۲، دروس ۱۲۹ و ۱۳۰)

از روح بخاری که بگذریم، دیدگاه صدرالمتألهین در مورد روح به همان معنایی که در نصوص دینی آمده قابل نقد و بررسی است؛ ملاصدرا در برخی موارد روح را به معنای نفس به کار می‌برد، آنجاکه می‌نویسد:

هر آنچه که انسان به سبب حواس خویش درک می‌کند اثری از آن به سمت

i. Soul.

ii. Spirit.

iii. برای نمونه اعراف (۷)، آیه ۱۷۲؛ و از جمله روایات مرتبط با این بحث: كُنْتُ نَبِيًّا وَ اَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۴۰۳)؛ خَلَقَ اللَّهُ الْاَرْوَاحَ قَبْلَ الْاَجْسَادِ بِالْفَيْ غَامِ (همان، ج ۴۷، ص ۳۵۷)؛ لَا يَصْنَعُدُ اِلَى السَّمَاءِ اِلَّا مَا نَزَلَ مِنْهَا (همان، ج ۶، ص ۲۴۹).

روح بالا می‌رود [اثری در نفس باقی می‌گذارد]. (ب-۱۳۶۰، ص ۲۹۳)

و گاه روح را مرحله‌ای از کمال نفس می‌داند، آنجا که حکمت مشرقی را به زبان اهل زمین می‌نویسد:

نفس، از آن جهت که نفس است، آتشی معنوی است، آتش فروزان و خردکننده خدا که نه تنها ظاهر جسم را می‌سوزاند بلکه بر باطن و جان انسان نیز نزدیک می‌شود. ... و آتش نفس پس از کمال یافتن و ترقی به مرتبه روح نور محضی می‌گردد که هیچ ظلمتی و [در نتیجه] هیچ سوزاندنی با آن نیست. (همان، ص ۱۹۸)

اما در مرحله متأخر تفکرات وی با جمله‌ای آشنا می‌شویم که وجود سابق روح بر جسم را می‌پذیرد. صدرالمتألهین در کتاب مشاعر می‌نویسد:

[با توجه به این اخبار نقل شده، واضح گردید که] برای ارواح بودنی است سابق بر عالم طبیعت، و در اعتقاد ما، عقول مقدس و ارواح کلی، به بقای خداوند باقی هستند.^۱ (الف-۱۳۶۳، ص ۶۱)

همین سخن با صراحت بیشتری در اسرارالآیات نیز آمده است؛ ملاصدرا بیان می‌کند که جمهور فلاسفه از درک حقیقت روح و ماهیت نفس به احوال و عوارض بدن بسنده کرده‌اند و به صفات مشترک با حیوانات مانند ادراک پرداخته‌اند و آن هنگام که در پی اثبات بقای نفس برآمده‌اند، چنین استدلال کرده‌اند: نفس انسانی محل شناخت و علم است و علم قابل انقسام نیست. پس، نفس نیز تقسیم‌پذیر [و فاسدشدنی] نیست. گذشته از آنکه بر چنین استدلالی انتقادهایی وارد است، هنگامی که سخن از بودن نفس قبل از بدن به میان می‌آید،

۱. اگر سخن درستی باشد که کتاب مشاعر از کتب متأخر وی است.

اساساً، قادر به اقامه برهان بر چنین واقعیتی نیستند، پس، منکر آن می‌شوند. (الف- ۱۳۶۰، ص ۱۴۷) صدرالمتألهین در کتاب عرشیه به این نیز اکتفا نکرده، در دفاع از تقدم روح بر بدن، بر مشائین می‌تازد؛ وی می‌نویسد:

درشگفتیم از اکثر فلاسفه و پیروان ارسطو مانند ابن‌سینا و آنها که در راه بوعلی گام نهاده‌اند که چگونه با قاطعیت بودن نفس قبل از بدن را انکار کرده- اند، درحالی که به بودن و بقای نفس بعد از بدن اقرار دارند. (۱۳۶۱، ص ۲۷۴)

با این حال، بی‌شک، حکیم بلندآوازه شیرازی باور دارد که جمع بین روح مجرد و نفس «جسمانیة الحدوث» (ب- ۱۳۶۰، ص ۲۲۱) به سادگی امکان‌پذیر نیست، اگر نگوییم جمع بین نقیضان است. وی می‌کوشد اعتقاد دینی‌اش به روح را با نظریه فلسفی خویش آشتی دهد، مانند اینکه می‌نویسد: «انسان عقلی^۱ همان «روح» است که در آیه وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر: ۲۹) آمده است». (۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲۹؛ ب- ۱۳۶۰، ص ۳۰۲؛ ب- ۱۳۶۳، ص ۹۳-۹۴) شاید به سبب همین تفسیر است که ملاصدرا در توصیف نفس انسانی می‌نویسد: «النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة الإلهية». (ج- ۱۳۶۳، ص ۵۵۳) خلاصه آنچه مرحوم آخوند قصد دارد برساند، این است:

نفس انسانی مقامات و درجات فراوانی را از ابتدای تکوین تا پایان کار در پیش دارد؛ ... در آغاز، تعلق آن به بدن جوهری جسمانی است. سپس، به تدریج، آن جوهر رو به کمال رود و در خلقت، احوال گونه‌گون یابد تا آنکه به ذات خود

۱. انسان در طی مراحل تکاملی خویش و مطابق با عوالم سه‌گانه، سه نشئه دارد. در نتیجه انسان در هر مرحله نامی به خود می‌گیرد: طبیعی، نفسانی و عقلی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۶-۹۷)

بایستد و از این جهان به جهان آخرت بیبندد. پس، نفس انسانی در پیدایش خود جسمانی است و در بقای خویش روحانی (جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء). در نخستین مرحله تکوینش قوه‌ای جسمانی است، سپس صورت طبیعی، آنگاه نفسی دارای حس بر طبق مراتب ادراک است، سپس ذاکره، بعد ناطقه و سرانجام عقل عملی، آنگاه عقل نظری با درجاتی که در آن است از عقل بالقوه تا آنکه عقل بالفعل و عقل فعال در او حاصل آید. این، همان است که در آیه قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء: ۸۵) با خدا نسبت پیدا کرده است.^۱ (۱۳۶۱، ص ۲۳۵)

بر این اساس، مراد از تقدم روح بر بدن تقدم عقلانی است نه حتی وجود نفسانی، چراکه نفس در ادامه حرکت تکاملی جسم حاصل می‌شود. اما به نظر می‌رسد برداشت این تفسیر از لابلای سخنان ملاصدرا تسلیم شدن در مقابل مشکل و پذیرش اصل اشکال است. در نظر نگارنده متن، راه حلی که می‌تواند روشنگر مسئله باشد غافل نشدن از سیر عرفانی بحث است. خلاصه سخن آن است که جسمانی بودن نفس با تنزل او از عالم ملکوت تنافی ندارد، اگرچه کیفیت وجود نفس در عالم ملکوت - که نام روح گرفته است - با کیفیت وجود نفس در عالم طبیعت تفاوت دارد، به گونه‌ای که نفس در عالم ملکوت به عنوان موجودی عقلانی و بسیط حضور دارد که نیازمند محل و بدن نیست. بسط کلام، الگوگیری از تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) است. علامه طباطبایی^{رحمته الله} در تفسیر این آیه با ژرف‌نگری به نکاتی اشاره دارد، که به دلیل اهمیتش در وضوح بحث آورده می‌شود. ایشان

۱. ملاصدرا در شواهدالربوبیه نیز روح را یکی از مراتب عالی نفس می‌داند (ب-۱۳۶۰:

می‌فرماید که مراد از واژه شیء معنای عامی است که شامل فرد انسانی می‌شود. حال باید دید معنای خزینه‌ها از یک فرد زید چیست، و چگونه از این فرد آدمی نزد خدا خزینه‌هایی وجود دارد. این معنا تنها با توجه به معنای نزول فهم می‌شود. بی‌شک، مراد نزول به معنای افتادن از جایی بلند نیست. نزول زید به معنای خلقت اوست. نوع خلقت توأم با صفتی است که تنها کلیدواژه مصیب بدان معنا نزول است. از سویی دیگر، خداوند این نزول را همراه با «قَدَر» کرده است، همراهی درهم‌تنیده. به بیانی ساده‌تر، قَدَر زید از خلق او جدایی‌ناپذیر است. به همین سبب، آیه با حصر آمده است. این حصر می‌رساند که کینونت و ظهور زید به وجود توأم با همان حدود و اندازه‌های معلومی است که دارد. پس، وجود زید وجودی است محدود و متمایز از عمرو، اسب، آسمان و ... اگر این حد و این قدر نبود، این تعین از بین می‌رفت و هر چیزی می‌شد همه‌چیز. نکته آخر اینکه خدای تعالی، قدر را به وصف معلوم توصیف نموده است، بدین معنا که هر موجودی قبل از نزولش معلوم‌القدر است. آنگاه علامه نتیجه می‌گیرد:

کوتاه سخن اینکه قدر هر چیزی از نظر علم مشیت مقدم بر خود آن چیز است؛ هر چند که به حسب وجود مقارن با آن و غیرمنفک از آن است. این نکته هم که روشن شد، اینک، می‌گوییم خدای تعالی در جمله «عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ» این معنا را اثبات نموده که هر چیزی، قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در آن، خزینه‌هایی نزد او دارد و قَدَر را بعد از آن خزینه‌ها و هم‌دوش نزول دانسته است. بنابراین، هر چیزی قبل از نزول مقدر به قدر و محدود به حدی نیست، و در عین حال باز همان شیء است. (۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۴۳-)

(۱۴۵)

بدین ترتیب، وجود ملکوتی نفس از خزینه علم الهی [اعیان ثابته] به عالم

عقول و عالم مثال- به گونه‌ای که هر یک خزینۀ قبلی خویش است- تنزل می‌یابد و آنگاه به عالم طبیعت هبوط می‌کند، درحالی‌که مرحله عینی خلقت به همان اندازه و حدی است که در مقام واحدیت نزد ذات خداوندی معلوم بوده است. آنچه تقریر شد اشاره‌ای به قضا و قدر الهی، و خزائن الهی مافوق عالم شهود است. حال، سخن در این است که وجود نفس در خزائن الهی قبل از عالم طبیعت بدین معنا نیست که نفس در آنجا به همین خصوصیت نفسانی عالم طبیعت موجود باشد بلکه ظهور نفس در عالم حس با ظهورش در عالم عقل نیز تفاوت دارد، چنان‌که ملاصدرا می‌نویسد: «کینونت نفس در عالم عقل با کینونت آن در عالم طبیعت متفاوت است؛ در آنجا هیچ‌گونه حجاب و مانعی از رسیدن به کمال عقلی نوعی خود ندارد اما کثیری از خیرات [مانند درک مقام توحید و تعلیم اسمای حُسنی و اسم اعظم] وجود دارد که بدون هبوط نفوس به ابدان کسب نمی‌شود». (۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴) این تعبیرات عرفانی شاید رسایی بیشتری پیدا کند، اگر به توضیح علامه طباطبایی از موضوع مورد بحث نگریسته شود؛ وی ضمن اشاره به روایاتی که بر وجود نفس در عوالمی قبل از عالم ماده دلالت دارند، با بیانی نزدیک به سخن ملاصدرا، سخنانی دارد که در تفاوت نفس و روح راهگشاست، چراکه ایشان معتقد است روح از عالم بالاست و چون نزول یابد و در شیء حلول کند، وصف طبیعت به خود می‌گیرد. پس، باید پله‌پله مراحل کمال را طی کند تا دوباره به بالا صعود نماید:

حقیقت روح و ملکوت از عالم ماده و جسم نیست بلکه از عوالم بالاست که نحو تعلقی به ماده پیدا کرده است؛ نطفه ملکوت دارد، علقه ملکوت دارد، سنگ و درخت و آب و زمین هر یک ملکوت دارند. تمام این جان‌ها و ملکوت‌ها از این عالم جسم و جسمانیت نیست بلکه از عوالم فوق است. هر کدام به حسب

خود از نقطه خاصی نزول کرده و نحوه تعلقی به ماده پیدا نموده‌اند؛ از جمله نفس انسان از عوالم مجردة بالاست و چون دید جهاتی از کمال که به واسطه مجرد بودن نمی‌تواند کسب کند و به دست آورد و آن جهات در عوالم کثرت پایین است، لذا برای به دست آوردن کمالات کثراتی، رو به پایین نزول نمود و پس از کسب آنها دوباره به بالا صعود نموده، به حضور حق نائل می‌شود. (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸، ص ۲۴۰)

[روح یا نفس] در هنگام نزول به این عالم در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند، رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله‌ای که بگذرد فرد آن مرحله می‌گردد. چون در قوس نزول به عالم مثال رسد، عیناً مانند یکی از موجودات مثالیه دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال است. و چون به این عالم طبع و ماده می‌رسد، عیناً یک فرد مادی است، مادی محض است. حقیقت او نطفه است و آن روح مجرد آنقدر نزول نموده که اینک فقط روح نطفه شده است و آن روح نطفه در اثر حرکت جوهریه به صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد، تا دوبرتبه از ماده می‌پَرد و مجرد می‌شود و آن وقتی است که در جنین، حرکت و جنبش اختیاری پیدا می‌شود و روح به وجود می‌آید. (همان، ص ۲۴۱)

۳. تفاوت نفس حیوانی و نفس حیوان

در نظرگاه صدرایی، اگرچه نفس حیوانی و نفس حیوان در بخشی از امور، مانند حکم به تجرد، مشترک‌اند^۱ اما نمی‌توان از تفاوت این دو عرصه غافل شد؛

۱. تا آنجا که در تعریف هر دو می‌توان نوشت: مراد از نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که علاوه بر تغذیه، تنمیه و تولید، احساس و تحرک به اراده نیز دارد. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۲۹، ص ۵۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷؛ همو، ۱۹۸۱،

از جمله تفاوت‌هایی که در بدو امر کشف می‌شود این است:

۱. نفس حیوانی یکی از مراتب نفس انسان در حرکت جوهری نفس و در سیرش به سوی کمال است ولی نفس حیوان قوه‌ای است که مجمع همه ادراک‌ها و اراده‌های حیوانی است؛ توضیح سخن آنکه گرچه در منطق ثابت شده که انسان نوع‌الانواع است و حیوان جنس متوسط است (برای نمونه ربک. طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۹) اما در فرهنگ صدرایی، انسان نوع متوسطی است که جنس برای انواع فراوانی در قوس صعود و نزول^۱ انسانی قرار می‌گیرد. فصل‌هایی که موجب تنوع انسان و فصل ممیز هر نوع انسانی از دیگر انسان‌ها می‌شود خلیقات و ملکات فضیلت یا رذیلت انسانی است. برای نمونه، انسانی که شهوت ملکه وی شده ترکیبی است از انسان و فصل شهوت که به صورت خوک ظهور می‌کند. (برای توضیح بیشتر ربک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹۵) این تبدیل نوع در همین دنیا صورت می‌گیرد و پس از مرگ آشکار می‌گردد.ⁱⁱ

ج ۸، ص ۵۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۹۲

i. قوس نزول عبارت است از صدور و تنزل تدریجی وجود از واجب تعالی تا نازل‌ترین مراتب وجود که همان بسایط جسمانی و عناصر اولیه است و قوس صعود عبارت است از تکامل حیات از نباتی، به حیوانی و انسانی به سبب قوه و استعدادی که در عناصر نهاده شده و در پرتو فیاضیت و عنایت الهی.

ii. تعبیر مولوی چنین است:

ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی از آن خواب گران
گشته گرگان یک بیک خواهی تو	می‌درانند از غضب اعضای تو
آن سخنهای چو مار و کژدمت	مار و کژدم گردد و گیرد دمت
زانیان را گند اندام نهان	خمر خواران را بود گند دهان

۲. نفس حیوان نیز مانند نفس انسان در دامنه حرکت جوهری رو به کمال خویش است؛ گرچه نهایت وجود حیوان، تا نزدیک‌ترین گام به انسان یعنی مجرد خیالی و مثالی آن بیش نمی‌رود، نفس حیوانی یک مرحله از حرکت کمالی انسان است؛ محال است صورت طبیعی انسان تا دارای نفس حیوانی نشود به مرتبه نفس انسانی برسد؛ این داستان در انسان چنان است که نفس نباتی در حیوان.
۳. نفس حیوان به سبب خلقت خویش چنان است که هست اما نفس فرد انسانی که در اثر اعتقادی پست یا رفتاری رذیلانه در حیوانیت خویش مانده نفس حیوانی را به اراده کسب کرده است. از این جهت، انسان گرگ‌نما پست‌تر از خود گرگ است. *أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (اعراف: ۱۷۹)*.
۴. تفاوت دیگر نفس حیوان و نفس حیوانی در حشر و بقا ظاهر می‌شود؛ نفس حیوانی در انسان فناپذیر است و نفس حیوانی در حیوان تا روز حشر باقی است. توضیح مطلب مجالی دیگر می‌طلبد.^۱

ب. فرجام نفس حیوانی

۱. تجرد خیال

سخن نخست آنکه نوشتار حاضر بر این سخن تأکید دارد: مراد از خیالی که در پی بیان تجرد برزخی آن است حس مشترک نیست و اگر عبارتی از ملاصدرا یافت شد که چاره‌ای جز حملش بر حس مشترک نباشد، (برای نمونه رک).

حشر پر حرص حس مردار خوار صورت خوکی بود روز شمار
سیرتی کان در وجودت غالبست هم بر آن تصویر حشرت واجبست.
۱. رک. مقاله «واکاوی مسئله حشر حیوانات از دیدگاه ملاصدرا» از همین نگارنده در
همین فصلنامه ش ۱۰.

صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱-۱۹۲) گریزگاهش آن است که باور کنی حس مشترک از شئون قوه خیال است، چنانکه قوه خیال از شئون نفس است. بنابراین، مراد از خیال در این مقام یا خزانه حس مشترک است یا قوه متخیله. دوم اینکه در این مقام از تجرد خیال تنها به این دلیل بحث می‌شود که از نتایج بحث تجرد خیال این است که اگر نفسی به مرتبه تجرد عقلی نرسد و در مرتبه خیال از بدن جدا شود، تباه نمی‌شود، چراکه خود گوهری غیرمادی است و انقطاعش از ماده موجب فسادش نمی‌شود. نیز با اثبات تجرد قوه خیال، احوال قبر و ثواب و عذاب و احوال برزخ و بعث اجساد و معاد جسمانی توجیه عقلی خواهد یافت، چنانکه از دیگر لوازم قول به تجرد خیال تجرد نفوس حیوانات است که از تخیل بالفعل برخوردارند.

ابن سینا اگرچه ابتدا خیال را به قوه نگهدارنده صوری که حس مشترک از حواس ظاهری گرفته تعریف می‌کند، قوه‌ای که در غیاب محسوسات صور آنها را محفوظ دارد (ب-۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶)، اما از این نکته غافل نمانده است که خیال افزون بر آن، صورت‌های حاصل از ترکیب و تجزیه نیروی متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد؛ (همان، ج ۲، ص ۱۵۱) با این وجود، صدرالمآلهین وظیفه‌ای گسترده‌تر از صرف خزانه‌داری بر عهده قوه خیال نهاده است:

قوه خیال قوه‌ای است که شأن [و فعل] آن نگهداری صورتی است که از ماده تجرید شده اما به حد [تجرید کامل] نرسیده است. سپس [این ادراک] منجر به تکثری عرضی می‌شود که آن صورت خیالی برای مثال [ترکیبی از] رنگ و طعم و بو و حرارت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۰)

توضیح سخن: در پاسخ‌گویی به این پرسش که وظیفه قوه خیال چیست بین فلاسفه اختلاف شده است. از نظر ابن‌سینا، قوه خیال تنها وظیفه حفظ و

نگهداری صور ادراکی را بر عهده دارد و وظیفه ترکیب و تفصیل صور خیالی و ایجاد صورت جدید بر عهده قوه متخیله است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۹۷)، هرچند قوه خیال صورتی که متخیله ایجاد می‌کند را هم در خود بایگانی کند. اما صدرالمتألهین وظیفه خلق صور جدید را نیز به خیال نسبت داده است. ریشه‌یابی این دو نگرش نشان می‌دهد که ملاصدرا چگونه و از کدام رهگذر مسیر خود را از تفکر سینوی جدا کرده است؛ بر مبنای حکمت مشائی یک قوه نمی‌تواند هم مُدرک و هم خزانه‌دار مدرکات باشد، زیرا قبول غیر از حفظ است و از یک قوه بیش از یک فعل سر نمی‌زند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۳۹). به نظر می‌رسد سخن درستی باشد، اگر گفته شود ابن سینا به سبب انکار حرکت جوهری و پذیرش حدوث روحانی نفس پذیرای اتحاد نفس با قوای جسمانی نیست و، در نتیجه، به گونه‌ای کامل، پاسخ‌گوی این سؤال نیست که چگونه قوای وجودی واحد بعضی مدرک‌اند و بعضی غیرمدرک. به همین سبب است که پاسخ ابن سینا به این پرسش نه انکار و نه پذیرش است. واضح‌تر آنکه ابن سینا نمی‌تواند به امر ثابتی در حیوانات اشاره کند بلکه می‌گوید: «هنوز به پاسخ این سخن دست نیافتم» (ابن سینا، ۱۳۱۳، ص ۱۱) اما ملاصدرا از طرق مختلفی ثابت کرده است که «نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱). در نتیجه، نزد وی قوه خیال می‌تواند در عین حافظ بودن مدرک نیز باشد بلکه قوه خیال خود نوعی ادراک شدید است و نفس، با این قوه، خلق صور نیز می‌کند. (همان، ج ۸، ص ۲۱۳) در اینکه چرا حکیم سبزواری در تعلیقه بر کلام صدرایی اصرار دارد خیال را تنها حافظ صور بداند و ادراک را به حس مشترک نسبت دهد (همان، ج ۹، ص ۱۹۱ تعلیقه)، جای تأمل است اما با قبول چنین مطلبی نیز

از اصل سخن دور نشده‌ایم، زیرا اولاً حکیم سبزواری خود به دأب ملاصدرا بر مجرد تمام حواس باطنی، از جمله حس مشترک، اقرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷۲۴ تعلیقات) و ثانیاً ملاصدرا بر تفاوت جوهری حس مشترک و خیال اصرار ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۴).

سخن دوم آنکه مراد از مجرد در فلسفه اسلامی مفارقت و جدایی از ماده است. ^۱ به همین سبب است که میرداماد لوازم جسم - از بودن در مکان، وضع، جهت، بُعد، بودن در زمان و وقت، و نیز داشتن حد و امتداد - را از امر مجرد نفی می‌کند (۱۳۶۷، ص ۱۶۷)، چنان‌که ابن‌سینا به جوهری مجرد گوید که مانند عقل و نفس نه جسم باشد و نه جزء جسم (الف-۱۴۰۴، ص ۶۰). از ویژگی‌های امر مجرد در نزد صدرالمتألهین خودآگاهی و آگاهی از مجردات دیگر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۴).

پس از آنکه نسیم سخن، نخست از موضوع خیال و دوم از موضوع مجرد گذر کرد، اینک، به اصل بحث، یعنی مجرد خیال از دیدگاه ملاصدرا پرداخته می‌شود.

ملاصدرا در فصلی مستقل دربارهٔ مجرد خیال بحث کرده است. (همان، ج ۳، ص ۴۷۵) وی با صراحت هشدار می‌دهد که انکار مجرد خیال مستلزم ابطال بقای نفوسی است که به مرتبهٔ عقل نرسیده‌اند و نیز موجب انکار معاد جسمانی و حشر اجساد است. (همان، ص ۴۸۶-۴۸۷) برخی از برهان‌های ملاصدرا بر مجرد خیال عبارت است از:

۱. برای نمونه، مجرد نفس از مسائل فلسفی و به معنای عاری بودن نفس از ماده و عوارض

عوارض و لواحق و احکام آن است.

برهان اول. صور خیالی دارای وضع^۱ نیستند و هرچه دارای وضع نیست در چیزی که دارای وضع است حاصل نمی‌شود. پس، قوه خیال مجرد است. صدرالمتألهین در تقریر این برهان می‌نویسد:

خلاصه سخن آنکه صورت خیالی دارای وضع نیست و آنچه دارای وضع نباشد حصولش در امر دارای وضع ممکن نیست. پس، حصول صورت خیالی برای قوه جسمانی و مادی ممکن نیست، نه به نحو قبول و نه با مابینت وضعی. از سویی دیگر، مدرک این صورت قوه عاقله نیز نمی‌تواند باشد، زیرا مدرکات عقلی کلی و انقسام‌ناپذیرند [حاصل آنکه قوه خیال و صورت خیالی هر دو مجردند]. (همان، ص ۴۷۸)

برهان دوم. آدمی صوری مانند دریایی از جیوه را که در خارج تحقق ندارند تخیل می‌کند. اگر چنین صورت خیالی در مغز حلول کند، انطباع صغیر در کیبر رخ می‌دهد. برای رهایی از این معضل باید قوه خیال قوه‌ای مجرد باشد و قیام صور خیالی به آن قیام صدوری به نفس. ملاصدرا به این برهان اشاره دارد:

بعضی از صور خیالی ما مانند تصور دریایی از جیوه یا کوهی از یاقوت در خارج وجود ندارد. این صور خیالی اموری وجودی‌اند. ... محال است چنین صورتهای خیالی به سبب حجم زیادشان در قوه‌ای مادی با مقداری محدود منطبق باشند. (همان، ص ۴۷۸-۴۷۹)

برهان سوم. انسان بسیاری از امور متضاد را درک کرده، به تضاد بین آنها حکم

۱. وضع به معنای قابل اشاره حسیه است و به معنای نسبت اجزای چیزی با یکدیگر نیز آمده است، چنان‌که به معنای نسبت چیزی با یکدیگر و با خارج هم آمده است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۳)

می‌کند، درحالی‌که اجتماع دو امر متضاد در اجسام و مواد محال است، زیرا اجتماع دو ضد در موضوع واحد است. نتیجه آنکه باید محلی که این دو ضد در آن حضور می‌یابند یعنی قوه خیال مجرد باشد. (همان، ص ۴۸۲-۴۸۳)

مهم‌تر از اصل مجرد خیال، پیامدهای آن است که با ژرف‌نگری کشف خواهد شد:

پیامد اول. آنکه از مجرد قوه خیال، به عنوان قوه قدرتمندی در حیوان، به مجرد نفس حیوانی - که از مراتب نفس انسانی است - پل زده می‌شود، چراکه نفس انسان جامع جمیع کمالات نفوس فرودست است با زیادتی عقل.

پیامد دوم. آنکه با قبول مجرد خیال باید اقرار کرد که همه احکام امر مجرد از جمله فناپذیری و بقای خیال پذیرفتنی است. بنابراین، خیال در دنیا چشمه‌ای جوشان‌تر از حواس ظاهر و در قیامت نشئه‌ای [عالمی] بالاتر از دنیاست.

بدیهی است توضیح این دو پیامد در پی می‌آید و از لابلای ادامه سخن فهم می‌شود و مستند می‌گردد.

۲. عالم مثال

عالم خیال یا مثال از جمله مسائلی است که از زمان شیخ شهاب‌الدین سهروردی در آموزه فکری حکمای مسلمان جایگاهی ویژه یافت، گرچه نتوان انکار کرد که مکتب عرفانی ابن عربی در شناسایی آن با شیخ همگام بوده است. با این حال، جای ابهام و تعجب است که چگونه شیخ سهرورد اعتقاد به خیال متصل را از ابن عربی به یادگار نگرفته است.^۱ در ذیل دو نمونه از سخنان ابن عربی

۱. خیال در ابن عربی دو معنای نه به‌گونه‌ای متمایز و نه‌چندان درهم تنیده دارد: معنای اول همان «ماسوی‌الله» است. در این معنا، خیال همان تجلی خداوند است که ابن عربی از آن به

عربی تقدیم می‌شود:

- ابن عربی عالم خیال را یکی از «حضرات پنج‌گانه» می‌داندست. (رک. جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۳۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰؛ سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۵۹؛ نیز رک. قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷۰-۷۱) بی‌شک، این بخش از سخن وی اشاره به خیال منفصل دارد.

- ابن عربی از خیال متصل نیز غافل نمانده است؛ وی خواب را نمونه‌ای از بی‌کران جلوه‌های حضرت خیال برشمرده، می‌نویسد:

خدا خواب را در عالم حیوانی تنها به این خاطر قرارداد که هرکس بتواند حضرت خیال را مشاهده کند و بفهمد که عالم دیگری شبیه عالم حسی وجود دارد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۸)

با این وجود و از میان حکمای اسلامی، نباید از نگاه بدیع شیخ اشراق به هستی و تصویرسازی عالم خیال در قوس نزول غافل شد که زمینه‌ساز گام‌های بعدی ملاصدرا و راهگشای مسئله معاد جسمانی بر مبنای تجرد بُعد خیال شد. وی اثبات می‌کند که فیض وجود قبل از رسیدن به عالم ماده باید جمیع مراتب عقلی، برزخی و مثالی را، چونان جریان آبی از سرچشمه جوشان سوی جوی (رعد: ۱۷)، طی کند، چنان‌که صدرالمتألهین بر سخن شیخ اشراق مهر تأیید زد و عالم مثال منفصل را یکی از مراتب چهارگانه هستی، یعنی مراتب الوهیت، عقول،

«نفس رحمانی» تعبیر می‌کند. در این معنا، همه عالم خیالی بیش نیست. معنای دوم، مرتبه واسطه (برزخ) میان مراتب است، خواه مراتب عالم کبیر (جهان) باشد خواه مراتب عالم صغیر (انسان). در جهان‌بینی ابن عربی، هم جهان و هم انسان هر دو بیش از دو ساحت دارند. (برای توضیح بیشتر رک. کرین، ۱۳۹۰، ص ۳۲۰ به بعد)

نفوس و طبیعت، دانست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۷)

شگفتی کلام شیخ اشراق و شارحان وی، از علامه شهرزوری و علامه شیرازی، اینجاست که، از سویی، باور دارند نفس در مقام ادراک صور و اشباح جسمانی رنگ عالم خیال مطلق و مثال منفصل را به خود می‌گیرد و بعد از اتصال به صور شبحی و حقایق موجود در برزخ مطلق ثمره این معراج را ارائه می‌کند و، از سویی دیگر، باور دارند که قوه خیال مجرد نیست. به تعبیر دیگر، شیخ اشراق، از سویی، به مثال و خیال منفصل در قوس نزول معتقد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۴؛ و نیز رک. شیرازی (قطب‌الدین)، ۱۳۷۵، ص ۴۹۳) و، از سویی دیگر، برزخ صعودی را انکار می‌کند. با آگاهی از این دو جهت سخن اشراقی، جای این سؤال باقی است که قوه خیال مادی چگونه تاب و توانایی ادراک صور مجرد را داراست، درحالی که اثبات مجرد مدرکات خیالی و صور ادراکی ملازم با مجرد فاعل مباشر این صور است. گویی این جماعت از حکما نظر به وجود اشکالاتی که قادر به پاسخگویی آن نبوده‌اند، سنخیت مدرک و مدرک را لحاظ نکرده‌اند.

(رک. بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۰)

اما ملاصدرا عالم مثال را هم در قوس نزول و هم در قوس صعود تصویر کرده است. وی با تصویر عالم مثال در قوس نزول، برخلاف استادش میرداماد، که می‌نویسد: «واسطه میانه مجرد و مادی به حسب وجود صورت برهانی ندارد». (۱۳۸۰، ص ۶۶)، سخن گفت، چنان‌که با تصویر عالم مثال در قوس صعود برخلاف شیخ اشراق گام برداشت. خلاصه سخن صدرالمتألهین این است که فیض وجود مراتب عقل را می‌پیماید، از مراحل برزخی می‌گذرد و به عالم ماده می‌رسد. عالم ماده دارای استعداد کمال به صورت انسان دارای قوه خیال قوس

صعود را طی می‌کند. پس از طی مراتب نباتی و حیوانی، با خیال منفصل متحد شده، در اثر این اتصال و اتحاد، حقایق خیالی را مشاهده می‌کند. آنگاه، این صور برزخی را در درون خود به سبب اعمال و نیاتی که منشأ آن است خلق می‌کند. آنچه تقریر شد بیان ساده نگاه صدرایی است که، از سویی، معتقد است ترتیب مراتب ادراک متناظر با مراتب هستی است، پس، از آن رو که هستی به سه عالم، عالم طبیعت و محسوسات، عالم خیال یا مثال، و عالم عقل، مترتب بر همدیگر تقسیم می‌شود، ادراک نیز سه‌گونه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲) و، از سویی دیگر، ادراک‌های سه‌گانه را زمینه‌ساز طی سه «کون نفسانی» می‌داند. (همان، ج ۹، ص ۲۱)

البته، باید توجه داشت که وجود سه کون طبیعی، مثالی و عقلی برای انسان به لحاظ استعداد وجودی انسان است نه اینکه همه انسان‌ها بتوانند به این سه مرحله برسند، زیرا به جز اولیای الهی و انسان‌های کامل به مرتبه کون نفسانی عقلی نخواهند رسید، چنان‌که ملاصدرا بدان اشاره دارد. (همان، ص ۱۹۴) بدین ترتیب، نفس، با رهایی از کون طبیعی و حیطة حس، به نشئه کون مثالی می‌رسد و اندک‌اند آنها که به مرتبه کون عقلی وصال یابند که «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا».^۱

با پذیرش این سخن که راهبران به کون عقلانی اندک‌اند، اهمیت قول به تجرد

۱. یعنی هیچ‌کس از شما نیست مگر وارد جهنم می‌شود که بر پروردگارت حتمی و مقرر است. (مریم: ۷۱-۷۲)؛ مراد از ضمیر «واردها» در ظاهر جهنم و در تفسیر عرفانی عالم طبیعت است و این آیه به هبوط نفس از عالم قدسی به عالم جسمانی اشاره دارد. رک. ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۰۰-۱۰۱.

خیال در تفسیر حقیقت هستی بیش از پیش خود را نمایان می‌کند، چراکه «اگر برای نفس غیر از قوه عاقله قوه دیگری نباشد، اعتقاد به فناى قوه هیولانی با فساد بدن امر حقی است». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۶) حیوانات، اطفال، انسان‌های شقی، سفیهان و غیر اینان از موجوداتی که حشر برایشان مُحرز است اما قوه عاقله ندارند، در دامنه این استنباط جای می‌گیرند. به‌ویژه، به سبب آنچه تبیین شد از تجرد خیال، فرجام انسانی که به مرتبه عقل یعنی به رتبه نفس انسانی نرسید، آشکار می‌شود.

با این بیان، می‌توان پی برد که چگونه ابن‌سینا به سبب انکار تجرد خیال در پاسخ به این سؤال که آیا حیوانات ذات خود را درک می‌کنند، در مانده است (۱۳۱۳، ص ۱۱)، و نیز شیخ به سبب انکار تجرد خیال در بقای نفوس ساده مانند نفوس اطفال و نیز «بُله» متحیر مانده است، چنان‌که ابن‌سینا در جایی نفوس اطفال را سرگردان بین بهشت و جهنم رها می‌کند و در جایی دیگر حکم به فساد نفوس آنها می‌کند (به نقل از صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۴) و در مورد نفوس «بُله» که هیچ ادراک و معرفتی و به تبع آن هیچ شوقی ندارند به خداوند وامی‌گذارد. (ابن‌سینا، (الف-۱۴۰۴، ص ۴۳۱)

ساماندهی بحث

با تفکری ژرف در هویت نفس حیوانی مجالی برای این اندیشه است که در جان آدمی دو مرتبه از نفس، نفس حیوانی و نفس انسانی، در جنگ مدام هستند. بی‌مجال از تردید، سخن درستی است که اگر ابرهای باران‌زای رحمت الهی نبودند، اگر خُنکای چشمه محبت پروردگار نبود، و اگر ادراک فقیرانه بشر زیر لایه‌های هوس جا می‌ماند، آنگاه مجالی برای جان نبود که به امری جز خور و

خواب و شهوت دل بسپرد.

نبرد منِ سفلی با منِ علوی در جولانگاه جانم نبردی بدون بُرد و خوف‌انگیز خواهد بود، اگر و تنها اگر برخلاف حکم فطرت خویش برتری منِ علوی، پیروزی خویشتن انسانی‌ام، را به تشویق ننشینم و برتری منِ سفلی، تسلط خویشتن حیوانی‌ام، را به فال بد نگیرم. (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۳۷ - ۷۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۳۶۷ - ۳۶۸) ظاهراً در این رینگ رزم هر کدام پیروز میدان شوند نباید برایم تفاوتی داشته باشد اما انکارپذیر نیست که دلم با منِ علوی است و رابطه‌ای رضایتمند با منِ سفلی ندارد، چراکه سرانجام جرعه‌نوشان آن عشق‌بازی و فرجام مست‌شدگان این فرومایگی را، بارها، در تاریخ به نظاره نشسته‌ام.

بی‌مجال از تردید، خون آشام‌های تاریخ در منِ سفلی خود شباهتی عجیب با گرگ داشته‌اند. اما باورم شده که خرده‌گیری درستی نیست اگر گرگ را به درندگی اش ملامت کنم و انسان‌های گرگ شده را به گرگ ملامت‌شده تشبیه نمایم، چرا که جان حیوان به سبب خلقت خویش چنان است که هست اما فرد انسانی که در اثر اعتقادی پست یا رفتاری رذیلانه در حیوانیت خویش مانده، جان حیوانی را به اراده کسب کرده است. از این جهت، انسان گرگ‌نما پست‌تر از خود گرگ است. *أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ. (اعراف: ۱۷۹)*

گرچه گرگ‌نمایی افراد بشری در همین دنیا جلوه‌گر است اما این هویت پنهان در روز قیامت، پس از ترک دنیا، رونمایی می‌شود، آن‌دم که با مرگ پرده‌تزیین از مقابل دیدگان فروافتند، چنان‌که قرآن بدین معنا اشاره می‌کند:

لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. (ق: ۲۲)

به او گفته می‌شود این وضع که می‌بینی در دنیا هم بود اما تو از آن در پرده‌ای از غفلت بودی. ما امروز پرده‌ات را کنار زدیم؛ دیدگانت امروز تیزبین شده است. بر این اساس، دو گونه دسته‌بندی در انواع نفوس حیوانی وجود دارد: یکی اختلاف بین انواع نفوس حیوانی به سبب اعراض جسمانی مانند گرگ و گوسفند، و دیگری اختلاف بین انواع نفوس انسانی به سبب حرکت جوهری نفس و تجسم اعمال و ملکات نفسانی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۵۴؛ و نیز اشاره به دو گونه تفسیر از آیه تکویر: ۵)

به حکم تجرد خیال، روز حشر روز رستاخیز این دو گروه نیز هست؛ مسئله حشر حیوانات درخور واکاوی دیگری است اما خلاصه سخن صدرالمتألهین در وصف حشر نفوس انسانی به صور حیوانی به این است: انسان در بدو ورودش به عرشه خلقت، هیچ نبود (مریم: ۹)، درحالی که قوه هر سه نشئه را به سبب وجود مشاعر حس، تخیل و تعقل در خود داشت. گویی واقعیت وجود آدمی پشت پرده امکان پنهان است و، به تدریج، از پرده برون خواهد آمد و می‌تواند پله‌های کمال را تا خدایی شدن طی کند. درون انسان حیوانی برزخی نهفته است که با مرگ بدن نمی‌میرد بلکه در روز قیامت به صورتی مناسب معنای کسب کرده ظاهر می‌شود. این حیوان حیوان خیالی است نشسته میان حیوان حسی و حیوان عقلی. معاد محشر این حیوان است که به هیئت نیکوسیرتان سپیدرو یا اراذل سیاه‌چهره، و مطابق با ملکاتی که نفس با قوای خویش کسب کرده است، رخ می‌نمایاند. (اسراء: ۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۲۰۹) و نیز بدین ترتیب آنها که آیات الهی را انکار کرده‌اند، فوج فوج از قبرها برون آیند و آنچه در باطن نفوس دارند آشکار سازند (عادیات: ۹-۱۰). پس، به شکل انواع حیوانی از جانوران درنده، حیوانات

مودی و چهارپایان محشور می شوند. (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸) این مسخ شدن نسخ باطن است نه تناسخ ظاهر، درحالی که تناسخ به معنای انتقال نفس از یک بدن عنصری به بدنی دیگر مُحال است.^۱

با توجه به این باور صدرایی، دو نکته قابل تأمل است و جای بحثی عمیق دارد که نوشتار حاضر به اندکی از آن بسنده می کند:

نکته اول. حشر برخی انسان ها به صور حیوانی تناسخ نیست.

نکته دوم. معاد جسمانی، به ویژه حشر برخی انسان ها به صور حیوانی، منافاتی با «این همانی شخصی» ندارد.

این همانی شخصی

صدرالمتألهین در معاد نظریه خاصی دارد. وی بر اساس اصول حکمت متعالیه قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است و مُعاد در معاد همان انسان است با مجموع نفس و بدن و با حفظ کامل شخصیت و هویتش. البته، مراد از عینیت وحدت عرفی نیست، تفسیری که منجر به اعاده

۱. ملاصدرا با مسئله تناسخ به شدت مخالف بوده، آنرا با دلایل فلسفی رد می کند. وی بر این باور است که بدن حقیقی انسان که پس از مرگ با نفس انسان قرین است از اندیشه و کردار انسان اثر پذیرفته، مطابق با آن شکل می گیرد؛ افرادی که خصلت های حیوانی «ملکه» آنها می شود به صورت همان حیوان درمی آیند و در آخرت و حشر هم با همان شکل متجسد و مجسم می گردند. گویا مقصود حکمای قدیم و برخی مذاهب معتقد به تناسخ همین تغییر شکل نهاد درونی انسان بوده است. برای توضیح بیشتر ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲، الباب الثامن فی إبطال تناسخ النفوس و الأرواح.

معدوم یا تناسخ شود، بلکه مراد عینیت و اتحاد فلسفی است، بدین معنا که هر کس آن شخص را ببیند در اینکه او همانی است که در دنیا دیده شک نکند (ر.ک. صدرالدین الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۷ و ص ۲۲۷-۲۲۸؛ همو، ب-۱۳۶۰، ص ۲۶۷ و ۴۴۵)، درحالی که در او تبدلات و انتقالاتی مناسب با آخرت رخ داده است (ر.ک. همو، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۱ و ۱۸۴؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۵۴ تعلیقه)، چنان که در دنیا در اتحاد کسی که در کودکی دیده شده با کسی که در میانسالی دیده می شود تردیدی نیست و به اختلاف در عوارض، هیئت‌ها و اجزای فرعی و قعی نهاده نمی شود. (ر.ک. صدرالدین الشیرازی، ج ۹، ص ۳۲؛ همو، ج-۱۳۶۳، ص ۵۹۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۳۷-۳۳۸) شاید این نگاه تفسیری از این روایت باشد: «پس، آن‌هنگام که خداوند متعال مؤمن را قبض روح کرد، روحش در قالبی شبیه قالب دنیوی خود آرام می گیرد». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۰).

ملاصدرا در نسبت نفس و بدن معتقد به تعلق تدبیری نفس است، یعنی این نفس است که حافظ بدن است نه برعکس. (ر.ک. صدرالدین الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۱۵) پس، آنچه در تکامل نوع بدن از عنصری به مثالی و از آن به اخروی رُخ می دهد، معلول دگرگونی و رخدادی بنیادی تر در خود نفس است.

در این میان، مسئله «این‌همانی» بدن در معاد پرسشی بنیادین و چالشی درخور توجه است (برای نمونه ر.ک. دیباجی-دانیالی، ۱۳۸۸، ش ۳، ص ۵۳-۶۹) اگر با ژرف‌نگری اندیشه نشود که، اولاً، صدرالمتهلین عینیت را در بدن برزخی و اخروی شرط اعتقاد به معاد می داند (ر.ک. صدرالدین الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶) و، ثانیاً، فرق است بین شخصیت فلسفی و شخصیت روان‌شناختی. آنچه که موجب

می‌شود فرد مرده با فرد رستاخیز شده یکی دانسته شود شخصیت فلسفی است و آنچه موجب می‌شود نمونه شبیه‌سازی شده فرد اول با آن فرد یکی دانسته شود، شخصیت در اصطلاح روان‌شناسی است. به تعبیر دیگر، در مسئله قیامت، وحدت شخص ملاک است نه وحدت شخصیت، چیزی که قرآن نیز بر آن تأکید دارد. نتیجه آنکه اگر - بر فرض که - در روز رستاخیز فردی صددرصد شبیه من آورده شود که حتی خاطرات ذهنی و صفات اخلاقی اش شبیه من باشد، معتقدان به نفس به درستی سخن رانده‌اند اگر بگویند این همان نیست. (برای توضیح بیشتر رک. مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۷۰۱-۷۰۴)

برای روشن شدن بحث که دو بدن دنیوی و اخروی، در عین غیریت، عینیت دارند به این روایت توجه شود:

این‌ابی‌العوجاء- که ملحد بود- از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» [هرگاه پوست‌های تن آنها [در آتش] بریان گردد [و بسوزد]، پوست‌های دیگری به جای آن قرار می‌دهیم تا کیفر را بچشند. (نساء: ۵۶)] پرسید: گناه آن پوست‌های دیگر چیست [که باید بسوزند]؟ آن حضرت علیه السلام فرمود: «ویحک! هی هی و هی غیرها؛ وای بر تو! [که نمی‌دانی] پوست‌های نو همان پوست‌های سابق است و در عین حال غیر آن است». وی گفت: مثالی از امور دنیا در این زمینه برای من بزن [تا راز آنچه گفته‌ای مشخص شود]. حضرتش علیه السلام فرمود: «این همانند آن است که کسی خشتی را بشکند و خرد کند، دو مرتبه آن را در قالب بریزد (دوباره آن را خیس کرده، خشت بزند) و به صورت خشت تازه‌ای درآورد، این خشت دوم همان

خشت اول است و در عین حال خشت نوی است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷،

ص ۳۸)

بنابراین، باید پذیرفت که مسئله بقای نفس مسئله این‌همانی دو بدن انسانی را در عرصه دنیا و آخرت پاسخگوست، بلکه افزون بر آن، حشر انسان مسخ‌شده را نیز تبیین می‌کند؛ «من» که متناسب با ملکات روحی به صورت حیوانی محشور شده است، گرچه دارای اندام حیوانی است اما بی‌شک همان «من» است. در انجام سخن از این‌همانی، کلامی از ملاصدرا که در پاسخ به شبهه آکل و مأكول ذکر کرده اما مناسب مسئله اینجا نیز هست، آورده می‌شود:

جواب از شبهه آکل و مأكول روشن می‌شود به آنچه گذشت که شخصیت هر انسانی [که به آن مشخص و معین می‌گردد] به نفس اوست، نه به بدنش. آن بدنی که در تشخیص انسان دخالت دارد امری مبهم است و، از این نظر، هیچ تعیین و تشخیصی ندارد و هیچ ذات ثابتی برای آن نیست و لازم نمی‌آید از اینکه مثلاً بدن زید محشور شود، آن جسمی که مأكول درنده‌ای یا انسان دیگری واقع شده است محشور گردد بلکه هر چیزی که نفس زید به آن تعلق گیرد آن بعینه همان بدن اوست که بود. آنچه در اعتقاد به حشر بدن‌ها در روز قیامت ضرورت دارد، آنست که بدن‌هایی از قبرها برانگیخته می‌شوند، به گونه‌ای که اگر کسی یکی از

1. در نظر نگارنده، آیه، افزون بر تأیید معاد جسمانی، به سنخیت عذاب اخروی با بدن اخروی نیز اشاره دارد و روایت، در عین نفی اعاده معدوم، به این‌همانی دو بدن در عین غیریت آن دو تفسیر می‌شود. به تعبیر علامه طباطبایی: «برگشت حقیقت جواب به این است که وقتی ماده چند صورت یکی باشد، می‌توان گفت موجود متصور به آن چند صورت یکی است. پس، بدن انسان نیز مانند اجزایش مادامی که همان انسان است یکی است، هر چند تغییراتی به خود بگیرد». (۱۴۱۷ش، ج ۴، ص ۳۸۵)

آنها را ببیند، بگوید این فلان کس است و بعینه خود اوست یا اینکه او بگوید این بدن فلان است و آن بدن بهمان است، بنا بر آنچه تحقیق آن گذشت. بنابراین، لازم نمی‌آید که وجود زید و هویت او تبدیل پیدا کند، همچنان‌که اگر کسی در خلقت سیما و چهره‌اش قبیح و زشتی و دگرگونی باشد یا اینکه دستش بریده باشد یا کور و پیر باشد، لازم نیست به همان قسمی که از نقصان و دگرگونی خلقت سابقه داشته محشور گردد. (صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰)

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا، با بازخوانی و تقریر کامل تعریف ابن‌سینا از نفس، تبیین نوینی از حقیقت نفس هم‌آوا با مبانی حکمت متعالیه و قول به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس پرداخت. حاصل کلام وی این است که تعلق نفس به بدن تعلق ذاتی و ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی است.
۲. در تفاوت نفس با تقریر صدرایی و روح با توصیف روایی گفته شد که وجود ملکوتی نفس، پس از هبوط به عالم طبیعت، رنگ این عالم به خود می‌گیرد و از نظر جسمانی حادث است، درحالی‌که در مسیر حرکت جوهری سیر صعودی را طی خواهد کرد.
۳. نفس حیوانی از نفس حیوان بازشناسی می‌شود با این بیان که نفس حیوانی مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است که در پس عبور آدمی از حیوانیت خویش و رسیدن به مرتبه نفس انسانی تحت تسخیر نفس ناطقه درمی‌آید اما اگر انسان با انجام اخلاق رذیله و حیوانی حرکت به سمت تعالی را مسدود کند، نفس حیوانی ملکه انسان می‌شود که صور مسخ‌شده انسان در روز حشر نمود آن است. البته، چنین است که حیوان نیز پس از طی نفس نباتی به مرتبه نفس حیوانی می‌رسد و

این کمال نهایی حیوان است.

۴. در نظر ابن سینا مراد از قوه خیال قوه نگهدارنده صوری است که حس مشترک از حواس ظاهری گرفته است به اضافه صور حاصل از ترکیب و تجزیه قوه متخیله. اما ملاصدرا وظیفه خلق صور جدید را نیز به خیال نسبت داده است. اغلب حکمای مشائی منکر تجرد خیال اند. سخن حق در تعیین دیدگاه ابن سینا این است که وی در بدو امر منکر تجرد نفس حیوانی بود، سپس، در حکمت مشرقی خویش، بدان معترف شده است. شیخ اشراق نیز دوگانگی خاصی در دیدگاه دارد؛ وی خیال متصل را مادی می داند در حالی که معتقد است نفس صور خیالی را در عالم مثال رؤیت کرده است. اما ملاصدرا قول به تجرد خیال را اصلی از اصول حکمت متعالیه قرار داده، براهینی بر اثباتش آورده است، از جمله اینکه حلول صورت خیالی دریای جیوه در مغز مستلزم انطباع صغیر در کبیر است، مگر آنکه قول به تجرد قوه خیال را باور کنی.

۵. عالم مثال عالمی روحانی و مجرد از ماده اما دارای مقدار و شکل، حد فاصل عالم طبیعت و عالم عقل است. جای چنین عالمی در فلسفه مشاء خالی است. شیخ اشراق همگام با ابن عربی قائل به وجود عالم مثال است. شگفتی سخن شیخ اشراق در این است که، از سویی، ادراک صور را حاصل اتصال به عالم مثال می داند و، از سویی دیگر، قوه خیال را مجرد نمی داند. اما ملاصدرا عالم مثال را هم در قوس نزول و هم در قوس صعود باور دارد. نتیجه آنکه عوالم طبیعت، خیال و عقل زمینه ساز سه گونه ادراک و، در نتیجه، سه کون نفسانی هستند.

۶. در روز قیامت بدکاران از جمع انسانها سیاه چهره، و مطابق با ملکاتی که

نفوس آنها با قوای خویش کسب کرده‌اند محشور می‌شوند. این حشر تناسخ نیست و در آن این‌همانی شخصی ثابت است.

منابع

- ابن سینا، حسین، *الحدود* [فی کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب]، قاهره، الهیئه المصریه، ۱۹۸۹ م.
- _____، *الاشارات و التنبیها* (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
- _____، *الشفاء، الإلهیات*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، الف - ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الشفاء، الطبیعیات، النفس*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ب - ۱۴۰۴ ق.
- _____، *المبدء و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
- _____، *دانشنامه علائقی*، بخش منطق و بخش طبیعیات، مصحح مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳ ش.
- _____، *رسائل اخرى لابن سینا*، هامش شرح الهدایه الاثیریة، تهران، ۱۳۱۳ ق.
- _____، *رساله احوال النفس*، پاریس، داربیلیون، ۱۴۲۹ ق.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- _____، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ارسطو، فی النفس، محقق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، بی تا.
- الآملی، سید حیدر، *جامع الاسرار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- _____، *درر القوائد* [تعلیقه علی شرح المنظومه]، تهران، اسماعیلیان، بی تا.
- بهایی لاهیجی، *رساله نوریه در عالم مثال*، محقق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- جرجانی، السید الشریف، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.

- حسن زاده آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- _____، *عیون مسائل النفس و شرحه*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
- _____، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجا، ۱۳۷۵ ش.
- _____، *هزار و یک نکته*، نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۴ ش.
- حسینی طهرانی، مهر تابان، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ ق.
- دیباجی - دانیالی، مقاله «ویکردهای نوین در این همانی شخصی»، *فصلنامه فلسفه دین*، سال ششم، شماره سوم، دانشگاه تهران، انتشارات پردیس قم، ۱۳۸۸ ش..
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مصحح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمه الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مصحح خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، الف ۱۳۶۰ ش.
- _____، *الحکمه المتعالیه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، *العرشیه*، مترجم غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
- _____، *المبدء و المعاد*، مصحح آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
- _____، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، الف - ۱۳۶۳ ش.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، محقق خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- _____، *رساله الحشر*، خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، ب ۱۳۶۳ ش.
- _____، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ ش.
- _____، *الشواهد الربوبیه*، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ب - ۱۳۶۰ ش.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱۳۶۳ ش.

- طاهری، اسحاق، مقاله «چالش‌های جوهرشناسی ارسطو و آثار آن در تبیین حقیقت نفس»، فصلنامه قیاسات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش، ش ۵۸.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ش.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
- فیاضی، غلامرضا، *علم النفس فلسفی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
- قونوی، ترجمه فکوک، مترجم خواجهی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ ش.
- قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، مترجم سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵ ش.
- کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، مترجم انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی، ۱۳۹۰ ش.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- محقق سبزواری، *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ ش.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ش.
- میرداماد، محمدباقر، *القیاسات*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- _____، *جدوات و موافقت*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.