

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

حامد ناجی اصفهانی**

باقر گرگین*

چکیده

تبیین و اثبات مبانی ویژه‌ی صدرالمآلهین شیرازی در حکمت متعالیه، بسیاری از مسائل گوناگون حکمت را دگرگون کرد و تعالی بخشید. از آن جمله نظریه‌ی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس است که خود، بر اصولی چون اصالت وجود و حرکت جوهری استوار شده است. نحوه‌ی حدوث و حیات و استکمال نفس انسانی، بر اساس نظریه‌ی مذکور، مباحثی را درباره‌ی انسان به میان آورد که خاستگاه نوآوری‌هایی در نظام فلسفی ملاصدرا شد. تکامل جوهری که به دگرگونی نوعی منجر می‌شود، از آن دست است. نفس انسانی در فلسفه‌ی ملاصدرا با بهره‌گرفتن از اصولی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و رابطه‌ی اتحادی خاصی که بین نفس و بدن، با تکیه بر نظریه‌ی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس برقرار می‌شود، در حرکتی ذاتی قرار می‌گیرد. بر همین اساس است که سخن از دگرگونی و تکامل نوعی انسان به میان می‌آید. نظریه‌ی تکامل نوعی در تبیین مسأله‌ی تکامل انسان، در زندگی پس از مرگ و حل معضلات آن نقش بسزایی ایفا می‌کند. کوشش نگارنده در این پژوهش، معطوف به تبیین جایگاه نظریه‌ی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس در شکل‌گیری دیدگاه تازه‌ی ملاصدرا درباره‌ی ماهیت انسان و چگونگی تکامل اوست.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا، ۲- حدوث و بقای نفس، ۳- ماهیت، ۴- اصالت وجود، ۵- حرکت جوهری.

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان
** استادیار گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان
تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۸
تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۲۹

B_gorgin65@yahoo.com
hamed_naji@yahoo.com

۱. مقدمه

ملاصدرا از آن دست فیلسوفانی است که در سیر اندیشه‌ی اسلامی، نوآوری‌های فراوانی را رقم زده است که مهم‌ترین آن‌ها، نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس است. این دیدگاه انسان‌شناسانه‌ی وی، در مباحثی چون تعریف و تحدید انسان، سیر کمال دنیوی و اخروی، تعریف و اثبات معاد جسمانی و ... نقش بسزایی داشته است. «وی در رساله‌ی شواهد الربوبیه، قریب به سی مسأله را به‌عنوان موارد نوآوری خود در علم النفس یاد می‌کند» (۷، ص: ۷۷). مهم‌ترین پرسشی که در حوزه‌ی نفس‌شناسی فلسفه‌ی معاصر مطرح است و با تکیه به این نظریه‌ی صدرالمآلهین می‌توان بدان پاسخ داد، این است که آیا اصولاً می‌توان انسان را موجودی دارای حد منطقی و خط‌کشی‌شده دانست یا خیر؟ از همین جا است که سخن از تکامل جوهری که به تغییر و تکامل نوعی منجر می‌شود، به میان می‌آید.

ملاصدرا با استقبال از تقسیم ابن‌سینا درباره‌ی تقسیم فاعل به فاعل الاهی و طبیعی و نیز این‌که فاعل الاهی همواره معطی وجود است و فاعل طبیعی دهنده‌ی حرکت است، توانست مسأله‌ی تغییر و کون و فساد را به ساحت جوهر و حرکت جوهری اعتلا بخشد، دگرگونی اساسی در مباحث فلسفی به وجود آورد و در سایه‌ی این دگرگونی‌ها، مسأله‌ی نفس را از طبیعیات به الاهیات منتقل کند. در باور وی، حرکت جوهری امری وجودی است؛ یعنی فاعل الاهی دم‌به‌دم وجودی را می‌آفریند که تمام هویت او، عین حرکت است؛ نه ذاتی که دارای حرکت باشد. به سخن دیگر، دهنده‌ی وجود صورتی را می‌آفریند که نفس، ثمره‌ی آن است؛ به این معنا که جعل متحرک، جعل حرکت و سیلان است و حرکت، از حاق ذات متحرک منتزع می‌شود (۳۵، ص: ۸۷).

نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، نقطه‌ی عزیمت بحث حرکت و تکامل در ساحت وجود انسان است. وی با بیان وجودی دانستن حرکت و واردکردن آن به مابعدالطبیعه بر این باور است که همان‌گونه که موجود در کمّ و کیف و این و وضع، دارای تبدل و تحول از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر است و این تحول و حرکت، ممکن و مشهود است، این امکان نیز وجود دارد که در ماهیت جوهری‌اش دگرگون شود و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر، حرکتی در آن تحقق یابد و با وجود این، هویت و شخصیتش نیز محفوظ بماند (۲۷، ص: ۲۱۱ - ۲۱۲).

این دیدگاه موجب جدایی ملاصدرا از دیگر حکیمان اسلامی می‌شود که البته نوآوری‌های شگرفی را نیز در نحوه‌ی حدوث و وجود نفس رقم می‌زند. بر همین اساس است که بر خلاف باور متعارف در حکمت مشا، تعلق نفس به بدن را ذاتی نفس و داخل در

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس ۲۵

هویت آن قلمداد کرده است و برای ماهیت نفس، وجودی غیر از وجود تعلقی قائل نمی‌شود (۳۴، ص: ۱۱). به این ترتیب ملاصدرا بر آن است تا تمایز بین مرتبه‌ی ذات و مرتبه‌ی تعلقی نفس را از میان بردارد و با بیان نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، بدن را مرتبه‌ی نازله‌ی نفس بداند و برای نفس، وجودی مجرد، چه پیش از بدن و چه به همراه آن، در نظر نمی‌گیرد.

در نظر ملاصدرا، نفس با بدن حادث می‌شود و این بر مبنای حرکت جوهری معنا می‌یابد؛ به این شکل که بدن در پرتوی حرکت جوهری دارای نفس می‌شود و نفس از دل آن برمی‌آید (۸، ص: ۱۰۶). نقد ملاصدرا بر حکیمان مشا این است که تعریف آنان، تعلق نفس و بدن را اضافی تصویر می‌کند. از این رو صورت یا کمال نفس برای بدن، لاحق و عارض به وجود نفس است و نه عین وجود نفس. از همین جاست که ثنویت نفس و بدن پیش می‌آید که از پیچیده‌ترین معضلات فلسفی است.

ملاصدرا اضافه‌ی نفس به بدن را ذاتی نفس می‌داند (۱۹، ص: ۱۱۰). وی بزرگ‌ترین اشتباه فلاسفه را درباره‌ی نفس این می‌داند که آنان مقام معلومی برای نفس قائل شده‌اند و آن را امری ایستا می‌دانند که از آغاز پیدایش تا پایان، یکنواخت بوده است و دچار تحول و تشنات گوناگون نمی‌شود (۳۴، صص: ۲۴۳ - ۲۴۷). بر اساس چنین بیانی از نحوه‌ی وجود نفس انسانی و کمال آن است که سخن از تنويع ماهیت انسان و تکثیر و تکامل نوعی آن به میان می‌آید. در ادامه، این نوآوری صدرالمآلهین، در پرتوی نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس تشریح می‌شود.

۲. ورودی‌های بحث انواع بودن انسان

۲.۱. حکمت مشاء

آنچه در اندیشه‌های ابن‌سینا دستاویز نظریه‌ی انواع بودن انسان در حکمت متعالیه شده است، به گونه‌ای، با رابطه‌ای که شیخ‌الرئیس میان ماده و صورت برقرار می‌کند، پیوند برقرار می‌کند. پیشرفتی که ملاصدرا در تبیین رابطه‌ی ماده و صورت همچون دو جزء ذات شیء ایجاد می‌کند، یکی از گام‌های مهم به سوی نظریه‌ی وی در باب نوع انسان است. در فلسفه‌ی بوعلی، سخن از ماده در پیوند با قوه به میان کشیده می‌شود. ورود بحث ماده به بحث ماهیت برای روشن‌ساختن فرآیند دگرگونی است. با توجه به تغییر اجسام و تبدیل صورت‌های گوناگون به یکدیگر، جزئی از شیء هست که پذیرش صورت بعدی است؛ یعنی در هر تغییری چیزی هست که تغییر می‌کند و در مقایسه با تعین جدید در حال قابلیت است. این همان ماده است که وجود بالقوه نیز نامیده می‌شود (۴، ص: ۷۷).

برای تبیین این نکته باید دید رابطه‌ی ماده و صورت از دیدگاه حکمت متعالیه چگونه است. ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌داند، معتقد است ترکیب ماده و صورت، اتحادی است. او چهار دلیل در اثبات این گونه ترکیب ارائه می‌کند (۹، ص: ۳۱۲). خود بیان می‌دارد که حکیمان مشهور این مسأله را به دلیل پیچیدگی و مبتنی‌بودنش بر اصولی که با نظر مشهور ناسازگار است، نپذیرفته‌اند. آن اصول عبارت‌اند از: اصالت وجود؛ وحدت تشکیکی وجود؛ حرکت جوهری؛ جهت ضعف وجودی دانستن ماده‌ی شیء؛ جهت شدت وجودی دانستن صورت شیء (۳۳، ج: ۵، صص: ۲۸۳ و ۳۰۰ - ۳۰۱).

سخن بر سر این است که این اصول چگونه بر بحث ماده و صورت و فصل موجود سیال تأثیر گذاشته‌اند. باور ملاصدرا آن است که اتحاد ماده و صورت، چونان اتحاد امر متحصل با نامتحصل است. نحوه‌ی وجود ماده و صورت، همانند وجود جنس در فصل است. از یک سو همان سان که جنس، جنبه‌ی مشترک شیء و فصل، عامل تمایزدهنده‌ی آن است، ماده و صورت نیز دو جنبه‌ی مشترک و متمایز شیء را تشکیل می‌دهند. از آن سو ماده، وجودی جدا از وجود صورت ندارد و حکم آن، همان حکم صورت است (۲۷، صص: ۱۸۶ - ۱۸۷).

بنابراین قوام ترکیب اتحادی تنها به جهت وحدت نیست؛ بلکه به جهت کثرت هم هست.^۱ در هر اتحاد و ترکیب حقیقی ضرورتاً از طرفی، جهت وحدت و از طرفی دیگر جهت کثرت نیاز است. به سبب مشکلات عمده‌ای که ترکیب انضمامی ماده و صورت دارد (۱۸، صص: ۳۳۹ - ۳۴۰)، چنین ترکیبی برای موجودات پذیرفتنی نیست؛ زیرا ممکن نیست جهت کثرت موجودی، همانند وحدتش در خارج باشد. پس ناچار، ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌پذیرد که این کثرت در ذهن است. در ترکیب اتحادی، گرچه هر یک از اجزا همانند مرکب و کل در خارج حقیقتاً موجودند، هیچ‌یک از آن‌ها در خارج، مغایر با دیگری نیست (۳۳، ج: ۵، ص: ۳۰۹)؛ یعنی از موجود خارجی، یک مقوله‌ی جوهری به نام ماده و مقوله‌ی جوهری دیگری به نام صورت اخذ می‌شود، اما این مقولات صرفاً برای بیان واقعیت است، نه خود واقعیت. بنابراین تمایز مقولات، بر تعدد وجود موجود خارجی دلالت نمی‌کند؛ زیرا بنابر اصالت وجود، ملاک وحدت و کثرت در اشیا وجود است و موجود خارجی با یک وجود واحد، جامع هر دو مقوله‌ی جوهری است.

آنچه در این میان مهم است این است که ملاصدرا ورود صور و تبدل و تحولات آن‌ها بر هیولا را به نحو تحولات و تجددات ذاتی می‌داند. همان گونه که پیش از این گفته شد، هیولا مانند جنس، امری مبهم است و اصل ماده بدون صورت، دارای وجودی نیست. تحصیل از ناحیه‌ی صورت است و در حقیقت خود ماده نیز دارای تحول است (۲۲، ج: ۳، صص: ۷۴ - ۷۵). توجه به این نکته چگونگی سیلان در صورت را آشکار می‌سازد. صدرالمآلهین با

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس ۲۷

تصریح بر اینکه مسأله‌ی کون و فساد در صور پذیرفتنی نیست و تبدیل هر صورت به صورت دیگر باید از جهت اشتداد در جوهر باشد، به این سخن می‌رسد که صورتِ حادث، در قیاس با صورت پیشین، فعلیت و در مقایسه با صورت پسین، قوه و زمینه است. از سویی این مطلب را نیز نباید نادیده گرفت که ماده، وجودی جدا از وجود صورت ندارد. با تکیه بر حرکت جوهری، شیء متحرک و امر تدریجی الوجود، صور نوعیه و طبایع جوهریه‌اند. توجیه‌کننده‌ی حرکت و خاستگاه سیلان نیز خود صورت است. در نظرگاه وی، محال است که جهت قوه، منشأ تحول در امری باشد. بر این اساس ماده به تبع صورت، متحرک و متجدد لحاظ می‌شود.

در باور ملاصدرا، حقیقت هیولا عبارت از استعداد و حدوث است که بر این اساس صورت را می‌پذیرد و برای هیولا در هر لحظه‌ای از لحظه‌های مفروض، صورتی پس از صورت دیگر موجود است. از آنجایی که این صور متعاقب بر هم، در جسم بسیط است و تفاوت بین صورت پیشین و پسین، تنها به شدت و ضعف است، صورت واحدی در جسم وجود دارد که همواره ثابت است و هیچ گونه نو شدنی در آن نیست؛ حال آنکه حقیقت آن است که در هر لحظه، صورتی در جسم حادث می‌شود. در اندیشه‌ی صدرالمألهین این صورتی که در شیء است، «صورتی بالحد و المعنی»، اما از جهت تعداد، فراوان و بی‌شمار است (۳۳، ج: ۵، ص: ۶۴). این سخن به این معناست که جسم به لحاظ حدود منطقی دارای یک صورت، اما از نظر شمارش فراوان است. صورتی که پی‌درپی بر هیولا وارد می‌شوند نیز به گونه‌ای، متصل بر هیولا وارد می‌شوند، نه به نحو انفصال. در غیر این صورت لازم می‌آید که زمان (حدوث صور پی‌درپی منفصل از هم) و نیز مسافت (امتداد جسمانی و صورت جسمیه) از امور غیر مستقیم ترکیب یابند (۳۷، صص: ۴۳ - ۴۴).

با در نظر آوردن این اصل که شیئیت شیء به صورت آن است، می‌توان فهمید که صدرا چگونه با به میان کشیدن این قاعده، تلقی جدیدی از مفاهیم منطقی ارائه می‌دهد. نیز چنان که در ادامه اشاره خواهد شد، با پذیرفتن حرکت جوهری، مبحث کلیات خمس دارای جایگاه ویژه‌ای می‌شود. ماده و صورت که از اجزای وجود خارجی محسوب می‌شوند، اگر لابه‌شرط ملاحظه شوند، جنس و فصل و از اجزای ماهیت به شمار می‌آیند. تا پیش از ملاصدرا و بر اساس حکمت مشاء، بعضی انواع، دارای اجناس و فصول مترتبی هستند که قریب و متوسط و بعیدند، ولی با طرح این مسأله که حقیقت نوع را فصل اخیر آن تشکیل می‌دهد و باید همه‌ی مفاهیم، از فصل اخیر منتزع شوند، تنها تقسیمی که درباره‌ی معانی منتزع از نوع اخیر مجاز است، این است که نوع اخیر را دارای معانی ذاتی دانست که بعضی از آن‌ها تمام ذات و برخی، جزء ذات باشند که جزء ذات نیز خود، به جزء ذات مشترک و

جزء ذات مختص تقسیم می‌شود. این معانی مشترک و خاص که از صورت اخیر گرفته می‌شوند، هیچ تقدم و تأخیری به یکدیگر ندارند و میان آن‌ها رابطه‌ی علی و معلولی وجود ندارد، ولی بنا بر حرکت جوهری، حدوث صور چنان است که با حدوث صورتی نو، صورت پیشین دگرگون می‌شود و صورت تازه‌ای رخ می‌نماید و در نتیجه حد نوی از این صورت جدید به وجود می‌آید. در این صورت هیچ‌کدام از اجناس و فصول پیشین پایدار نمی‌مانند؛ بلکه اگر لابه‌شرط در نظر گرفته شوند، تنها به لحاظ مفهوم بر صورت جدید صادق‌اند و نوع نیز چیزی جز همان صورت جدید نیست.

ملاصدرا بر این باور است که جنس و فصل در مرکبات خارجی و عقلی، از ماده و صورت خارجی اخذ می‌شوند. وی فصل را مقوم جنس نمی‌داند؛ بلکه از دید او، همه‌ی شأن فصل در این است که تحصیل و تحقق ماده در قبال آن است. اگرچه فصل در محدوده‌ی مفهوم است و در محدوده‌ی مفهوم جنس، هیچ نقشی را بر عهده ندارد و جنس در ذات و ذاتیات خود، هیچ نیازی بدان ندارد، در تحصیل و تحقق خارجی و ذهنی خود نیازمند آن است. به دیگر سخن می‌توان گفت فصل، علت حقیقی برای جنس است (۲۲، ج ۱، ص: ۱۳۲). ملاصدرا نیز همچون ابن‌سینا (۴، ص: ۵۰۶)، آنچه فصل در نظر گرفته می‌شود، فصل واقعی نمی‌داند؛ بلکه آن را علائم فصل واقعی می‌داند که به صورت مفاهیم اشتقاقی استفاده می‌شود.

ملاصدرا درباره‌ی معیار شناخت فصل از غیر آن معتقد است اگر امری در تحصیل و واقعیت وجودی، از جنس ممتاز باشد، فصل آن نیست و عرضی از اعراض لازم یا مفارق آن محسوب می‌شود (۳۳، ج ۲، ص: ۲۵ - ۲۶). این مسأله نشان‌دهنده‌ی آن است که وی برای فصل جنس، واقعیتی جدا از جنس قائل نیست و تفاوت بین آن‌ها را در ابهام و تحصیل می‌داند. در باور ملاصدرا وحدتی که میان جنس و فصل و نوع برقرار است، واقعی است و تنها در تحلیل عقلی است که یکی عام و دیگری خاص است. ماهیت فصل اگر لابه‌شرط در نظر گرفته شود، فصل است و اگر به شرط لا لحاظ شود، صورت است و اگر به شرط شیء باشد، نوع می‌شود (۲۷، ص: ۱۸۶ - ۱۸۷).

از آنچه بیان شد، آشکار می‌شود که صدرالمتألهین رابطه‌ی ماده و صورت را در خارج، ترکیب اتحادی می‌داند و از آنجایی که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است، حقیقت فصل هر ماهیتی، از وجود مختص به آن انتزاع می‌شود. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که ماده، از آن رو که ماده است، شیء نیست و تنها قوه‌ی شیء بودن را داراست و توان تحقیقی جز در وجود صور اشیا ندارد؛ چونان جنس که در ضمن یکی از فصول تحقق می‌یابد. با توجه به این مقدمه باید گفت که حقیقت هر شیء، به صورت آن است که به سبب پایداری

هویت، دارای مرزی بسته است. این صورت کمال همان شیء است و کمال غیر آن را نفی می‌کند. از این رو نه تنها جنس و ماده در تحصیل اشیا مؤثر نیستند؛ بلکه ملاصدرا حتی صورت‌ها و فصول قبل از صورت و فصل اخیر شیء را در حقیقت و فعلیت آن مؤثر نمی‌داند و تنها فصل اخیر، نحوه‌ی وجود اشیاست و با توجه به هستی آن‌ها دریافت می‌شود.

در پایان این نکته را نباید از نظر دور داشت که به عقیده‌ی ملاصدرا، اولین مفهوم معینی را که عقل انسانی، چه در علم حصولی و چه در علم شهودی، از وجود خارجی دریافت می‌کند، صورت نوعیه یا فصل آن وجود خارجی است. دیگر معنایی که از وجود خارجی انتزاع می‌شود، یا دارای ابهام‌اند یا عرضی‌اند و از این رو در ذات، نقشی ندارند. نکته‌ی درخور توجه آن است که وی فصل را تنها نحوه‌ی وجود ماهیت می‌داند و آن را عین وجود نمی‌داند؛ زیرا اگر فصل وجود باشد، وجود از ذاتیات ماهیت خواهد بود؛ در حالی که وجود تنها ذاتی واجب الوجود است (۳۳، ج: ۲، صص: ۳۵ - ۳۶؛ ۱۱، صص: ۲۱۴ - ۲۱۵).

۲.۲. حکمت اشراق

تلقی سهروردی از کلی طبیعی، بر اساس تشکیک ماهیت، مهم‌ترین روزنه در حکمت اشراق است که می‌توان از قبیل آن، به سوی دگرگونی نوعی انسان و تکامل ذاتی آن رهسپار شد. تشکیک در ماهیت در اصطلاح فلسفی، بدین معناست که حمل ماهیت بر مصادیقش به صورت مساوی نیست و همراه با تخالف و تغایر است (۱۲، ج: ۱، ص: ۲۵۷). کتاب‌های فلسفی از تشکیک در مفهوم آغاز شده است، ولی از آن رو که بحث‌های فلسفی با واقعیت‌های خارجی سروکار دارد، مفهوم ماهیت از این رو که یک مفهوم ذهنی است، متصف به کلیت و جزئیت یا تواطؤ و تشکیک نمی‌شود؛ بلکه این اوصاف تنها وقتی حاصل می‌شوند که ماهیات و مفاهیم با مصادیق خارجی سنجدیده می‌شوند و این بحث زمانی معنا دارد که برای ماهیت، اصالت و واقعیت خارجی در نظر گرفته شود (۱۲، ج: ۱، ص: ۲۷۲).

بوعلی‌سینا و مشائین معتقد بودند که وقوع تشکیک، تنها در مقولات کمّ (منفصل و متصل) و کیف ممکن است (۲۴، ص: ۲۲۲)، ولی در مقابل، شیخ اشراق (سهروردی) بر این باور بود که وقوع تشکیک ماهوی، در تمام مقولات و از جمله جواهر ممکن است (۱۷، صص: ۲۳۸ - ۲۷۷). چنان که اشاره شد، حکیمان مشا جریان تشکیک را در ماهیات برنمی‌تابند و تشکیک را منحصر در امور عرضی می‌دانند. به عقیده‌ی ایشان، تمایز بین دو امر، از سه حال خارج نیست: تمایز به تمام ذات و ماهیت؛ تمایز به جزء از ماهیت؛ تمایز به امور خارج از ذات و ماهیت.

در قسم نخست، دو امر مفروض، در هیچ‌یک از ذاتیات خود مشترک نیستند؛ مانند انواع مندرج در دو مقوله‌ی متباین، اما در قسم دوم، دو امر مد نظر، در جزئی از ذات که

همان جنس آنهاست، مشترک و در جزئی از آن که فصلشان را تشکیل می‌دهد، متفاوت‌اند. در قسم سوم، دو شیء متغایر، در تمام ذات مشترک‌اند و اختلافشان تنها در امور خارج از ذات است (۲، ص: ۱۲۰).

اشراقیون قسم دیگری را بدان افزوده‌اند و آن، تشکیک به شدت و ضعف و نقص و کمال و تقدم و تأخر و مانند آن است. در این قسم، بر خلاف اقسام سه‌گانه‌ی پیشین، «ما به التفاوت» به «ما به الاشتراک» باز می‌شود (۱۷، ص: ۱۳۴). نکته‌ی جالب آن‌که صدرالمتألهین در اسفار، هنگام بیان دلیل گزارش‌شده از شیخ‌الرئیس مبنی بر عدم تشکیک در ماهیت، به طرفداری از شیخ اشراق، این ادله را نقد می‌کند. ظاهر عبارات ایشان در آن فصل، طرفداری از نظریه‌ی تشکیک در ماهیت است (۳۳، ج ۱، ص: ۴۲۸ - ۴۳۱). چه بسا نقطه‌ی عزیمت صدرالمتألهین در حرکت به سوی نظریه‌ی تنوع افراد انسان و تکامل نوعی آن‌ها را بتوان این دیدگاه شیخ اشراق دانست.

البته چنان که آمد، ملاصدرا ماهیت را از دایره‌ی مفاهیم بیرون آورده و به صورت هویت بدل و خوانشی وجودی از آن ارائه کرده است. به دیگر سخن باید گفت جز به اعتبار وجود و عوارضی که به واسطه‌ی وجود ملحق می‌شود، تمام و نقص و کثرت و قلت و مانند آن، در مفهوم و ماهیت راه نمی‌یابد. از دیگر سو صدرا با طرح حرکت جوهری محدودی دگرگونی تشکیکی را گسترش می‌دهد و با تکیه بر نظریه‌ی اصالت وجود، اشکالاتی را که بر دگرگونی ماهوی وارده شده بود، پاسخ می‌دهد که در ادامه، به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳.۲. حکمت متعالیه

۱.۳.۲. مقدمات سخن

۱.۳.۲.۱. حرکت جوهری: آنچه حکمت متعالیه را در تبیین تکامل نوعی انسان یاری می‌رساند، اصل اصالت وجود و حرکت جوهری است. ملاصدرا بر اساس این نظریه، حرکت را نحوه‌ی وجود شیء و نسبت حرکت با متحرک را نسبت لازم و ملزوم معرفی می‌کند، نه نسبت عارض با معروض. با توجه به رابطه‌ی اتحادی اعراض و جوهر و اینکه اعراض، وجودی نفسی و استقلالی ندارند، بلکه نیازمند به جوهرند، در واقع اعراض، دامنه‌ی جوهر و از فروع و شئون آن محسوب می‌شوند. از سوی دیگر این اعراض و اوصاف جوهر که همه متأخر از ذات آن‌اند، نو به نو، در حال تحول و سیلان‌اند و از آنجایی که فاعل مباشر حرکت، خود نیز باید متحرک باشد، پس جوهر که فاعل مباشر حرکت است نیز باید متحرک باشد (۳۳، ج: ۳، صص: ۱۰۳ - ۱۰۴).

نفس به اعتبار وجود نازل، روی در حرکت جوهری دارد؛ بلکه در مرتبه‌ی پایین، عین مواد و اجسام است و چون در آغاز وجود، جسمانی است، به‌ناچار، با در میان آمدن

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس ۳۱

دگرگونی‌های جوهری، به مقام مجرد می‌رسد (۳، ص: ۳۱). در این‌جا حرکت نفس، از نوع حرکت جسمانی جوهری تلقی شده است؛ چرا که وقتی خود نفس ویژگی جسمانی داشته باشد، به پیروی از آن، جنبش آن نیز، از همان مقوله خواهد بود.

در طی حرکت جوهری، وجود ضعیف ابتدایی که پس از حدوث جسمانی، به شکل عناصر اولیه حاصل شده است، نفس بالاتری را از طرف واهب الصور، به نحو لبس بعد از لبس دریافت می‌کند؛ ابتدا نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و در نهایت امر، نفس ناطقه افاضه می‌شود. پس از حرکت جوهری صورت گرفته در هیولای محض و طی مدارج وجودی، آن هیولای ابتدایی، به مقام نفس ناطقه می‌رسد. البته هر کدام از این نفوس، قوای مختص به خود را دارند (۳۰، ص: ۲۲۵).

۲. ۱. ۳. ۲. جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس: از نگاه فلاسفه‌ی مشاء، مفهوم نفس یک مفهوم اضافی است. در واقع دو جوهر هست: حقیقت نفس به مثابه جوهر عقلانی؛ بدن به مثابه جوهر مادی. نفسیت نفس همان حالت اضافه و تدبیر بدن است. ابن‌سینا به بتّاً و بتّاً مثال می‌زند: ذات بتّاً و بتّاً ذات جوهری است، اما رابطه‌ی بین این دو عرضی است (۶، ص: ۲۱). ملاصدرا دقیقاً سخنی را که در رابطه‌ی نسبت عارض با معروض در حرکت جوهری بیان می‌کند، در باب نسبت نفس با بدن و نحوه‌ی اضافه‌ی نفس به بدن مطرح می‌سازد. از نگاه او، نفس دو حیثیت متفاوت ندارد؛ بلکه وجود واحدی است که مفهوم اضافه از آن انتزاع می‌شود، ولی اضافه‌ی مزبور از سنخ اضافه مقولی نیست تا حاکی از نوعی عرض باشد. وجود نفس سراسر تعلق و اضافه است و جدا از این حیثیت، وجود مستقلی ندارد. برخلاف بنا که ذات مستقلی دارد که معروض اضافه‌ی خاصی به مانند عرض شده است. مادامی که نفس از قوه‌ی وجود جسمانی به صورت فعلیت عقل مفارق در نیامده باشد، صورتی مادی خواهد بود که به تناسب شدت و ضعف وجودی خود، از منشأ عقلی، دور یا به آن نزدیک است (۳۳، ج: ۸، صص: ۱۱ - ۱۲).

به واقع در اندیشه‌ی ملاصدرا، دوگانگی میان نفس و بدن، به کلی از میان برچیده می‌شود و هرگونه گمان جدایی وجودی بین این دو از بین می‌رود؛ زیرا از نظر او، نفس ادامه‌ی وجود بدن است که پس از آن که بدن عوالم جمادی و نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشت و وجودش را کامل‌تر کرد، همچون مراحل پیشین، آماده‌ی پذیرش فیض حق تعالی می‌شود. چون در این جایگاه، اشرفیتی پیدا کرده و از عوالم مادی پا فراتر گذاشته است، از این رو کمالی که در این هنگام بر او افاضه می‌شود، از سنخ دیگر است: کمالی است که در مسیر تحوّل ذاتی‌اش، به آن داده می‌شود. در این فرایند در واقع، یک وجود مطرح است که

در پویش جوهری‌اش، از کمال خاصی به نام نفس برخوردار شده است (۳۳، ج: ۸، صص: ۳۶۵ - ۳۸۰).

نفس در ابتدای حدوث، همچون صورت، برای تشخیص خویش به ماده‌ای نیاز دارد و آن بدن است. این نیازمندی منحصر در حدوث نفس است و در بقای آن، چنین نیازی برقرار نیست (وجه حدوثی) (۳۳، ج: ۸، صص: ۳۶۵ - ۳۸۰). تعلق نفس به بدن در آغاز، از نوع حدوث است، ولی بعد از این مرحله، نیازش به بدن صرفاً در به‌دست‌آوردن پاره‌ای از کمالات انسانی است که جز از راه تدبیر بدن به‌دست نمی‌آید (وجه استکمالی). تعلق و نیاز استکمالی نفس به بدن شبیه نیازی است که صنعتگر به ابزار کار خود دارد؛ با این تفاوت که رابطه‌ی صنعتگر با ابزارش عرضی است، اما وابستگی نفس به بدن، ذاتی و طبیعی است (۲۱، ج: ۲، صص: ۲۰۵ و ۳۱۰ - ۳۱۱).

وی دگرگونی‌های نفس را مدارج نفس نامیده و آن‌ها را دو دسته کرده است: مدارج پیشینی (سابقه)؛ مدارج پسینی (لاحقه). مرحله‌های جمادی و نباتی و حیوانی را مدارج پیشینی و دگرگونی نفس به عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال را تحولات و مدارج پسینی شئی می‌نامد. در باور ملاصدرا، همه‌ی مدارج پیشینی و پسینی نفس، جزء جدایی‌ناپذیر نفس انسانی‌اند؛ با این تفاوت که مدارج گذشته‌ی او، نفس را آماده‌ی گذراندن دگرگونی‌های عقلانی و مجرد می‌کند (۳۳، ج: ۸، صص: ۳۷۸). این دو دسته مدارج، درست در برابر هم قرار دارند و قوت هر یک، مستلزم ضعف دیگری است: هنگامی که قوه‌ی نباتی و حیوانی ضعیف شوند، نفس قوت می‌یابد. همین، دلیل بر این است که نفس مستقل از بدن شده است و با فنا‌ی آن فانی نمی‌شود؛ بلکه با پشت‌کردن به جسم و قوای حیوانی و نباتی که از آن به مردن تعبیر می‌شود، رها و مانند کبوتری می‌شود که از قفس آزاد شده باشد (۳۳، ج: ۸، صص: ۲۹۴).

با نظر به سخنان پیشین این نتیجه به‌دست می‌آید که از نظر صدرالمآلهین، نفس و بدن رابطه‌ی اتحادی طبیعی دارند و به وجودی یگانه موجودند. این مرحله از تعلق نفس به بدن را تعلق وجودی یا حدوثی می‌نامند. در واقع یک چیز است که در پویش جوهری خودش از دنیای سه‌بعدی و چهاربعدی گام در راه می‌نهد و به دنیای بی‌بعدی می‌رسد؛ یعنی دنیایی که نه طول دارد، نه عرض، نه عمق و نه زمان. این دو در حقیقت، مراتب نقص و کمال حقیقتی یگانه‌اند. روح مانند یک جسم حادث می‌شود و مانند یک روح باقی می‌ماند (۲۳، ج: ۱، صص: ۱۷-۱۸).

ملاصدرا برای روشن‌تر شدن بقا و تکامل نفس توضیح می‌دهد که نفس انسان این شایستگی را دارد که در حرکت جوهری خود و به سبب صفات و ملکات نفسانی که راسخ

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس ۳۳

در نفس می‌شوند، به مقام ملائکه یا بالاتر از آن برسد یا از آن سو، یارای آن دارد که با انجام‌دادن اعمال ناشایست، به صورت شیطان یا سبع درآید یا اینکه از جمله‌ی بهائم شود. این همه با انجام‌دادن اعمالی است که نفس انسانی به آن دست می‌زند تا برایش ملکه شود. وی همچنین بر آن است که نفوس انسانی در آغاز حدوث، نوع واحدی هستند، ولی پس از این که به فعلیت کامل رسیدند، با توجه به اعمالی که برایشان به صورت ملکه درآمده‌اند، به انواع کثیری از اجناس ملائکه، شیطان، سبع و بهائم مبدل می‌شوند. صدرا از این مرتبه‌ی انسانی، با عنوان انسان ثانی یا نفسانی یاد می‌کند (۳۶، ص: ۵۳۷).

بر این اساس همان‌گونه که گفته خواهد شد، با توجه به تبیین ملاصدرا از نوع، انسان دارای تکامل نوعی می‌شود و به تبع آن، از انواع فراوانی به تعداد انسان‌های بالفعل برخوردار خواهد شد.

۲.۳.۱.۳. تجرد برزخی نفس: ملاصدرا به تصریح خود، نخستین کسی است که در تاریخ فلسفه، گونه‌ای از تجرد و استقلال از بدن را برای قوه‌ی متخیله اثبات کرده است (۲۵، ج: ۱، صص: ۱۹۷ - ۱۹۸؛ ۳۳، ج: ۳، ص: ۵۱۶). مسأله‌ی تجرد قوه‌ی خیال در حوزه‌ی معرفت نفس، اهمیت ویژه‌ای دارد و در حقیقت، انقلابی در معرفه‌ی النفس فلسفی است. با اثبات نوعی تجرد برای قوه‌ی خیال ثابت می‌شود که انسان، برخلاف تصویر مشایی و اشراقی، موجودی دوساحتی (بدن و عقل) نیست؛ بلکه دارای سه ساحت و سه نشئه‌ی وجودی است: نشئه‌ی مادی و بدنی؛ نشئه‌ی صوری و برزخی؛ نشئه‌ی عقلانی.

بنابراین نفس انسانی دارای سه دوره‌ی «کلی» جسمانیت، تجرد برزخی و تجرد عقلی است. منظور از سه دوره‌ی کلی این است که نفس، دارای مراتب بی‌شماری است که کل این مراتب، در ضمن این سه دوره جای می‌گیرد. نظریه‌ی حرکت جوهری که بیانگر یک حرکت دائمی در نفس در عین بقای هویت آن است، بیان می‌کند که در مراتبی که نفس از جسمانیت تا دوره‌ی تجرد برزخی و همچنین از دوره‌ی تجرد برزخی تا تجرد عقلی طی می‌کند، مراتب بی‌شماری می‌توان تصور کرد. چون وحدت اتصالی میان مراتب این حرکت وجود دارد، نمی‌توان حکم به تعدد این موجود متحرک کرد؛ وگرنه اگر این موجود متحرک را بتوان در هر آنی ثابت کرد، از آن لحظه، ماهیتی متفاوت از ماهیت لحظات قبل می‌توان اخذ کرد. بر همین اساس وجود هیچ‌گونه رابطی به غیر از مراتب خود نفس میان مراتب نفس تصورشدنی نیست.

۲.۳.۲. تنويع ماهیت در پرتوی تکامل نوعی انسان: با توجه به نکاتی که در تبیین مفهوم نوع گفته شد، می‌توان سخن از ماهیت و حقیقت انسان را بر اساس مبانی ملاصدرا آغاز کرد. نظریه‌ای که در باب رابطه‌ی ماده و صورت (جنس و فصل) و سرانجام

نوع در اندیشه‌ی ملاصدرا بیان شد، ممکن است به ترکیب نفس و بدن و حرکت تکاملی آن دو سرایت کند. این حرکت در پرتوی اتحاد عاقل و معقول، موجب تکامل نوعی و ماهوی انسان می‌شود.

چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، بر پایه‌ی اصالت وجود، حرکت جوهری سیلان را از محدوده‌ی مقولات و ماهیات بیرون می‌برد، به متن وجود و هستی اشیا می‌سپارد و این مسأله‌ی فلسفی، در سرنوشت ماهیات و مفاهیم، موجب الحاق ماهیات به مفاهیم می‌شود. در سه حالت می‌توان سخن از ماهیات به میان آورد: تنها بر اساس «اصالت ماهیت» یا «اصالت وجود و تباین وجودات» یا «تشکیک وجود و سکون جواهر» است که ماهیات تصویرشدنی هستند، ولی بر مبنای حرکت جوهری، تفاوتی بین ماهیات و مفاهیم باقی نمی‌ماند؛ زیرا خصوصیت ماهیت این است که دارای مرز و حریم مشخص باشد؛ ماهیت از یک سو به جنس الاجناس و از دیگر سو به فصل اخیر ختم می‌شود و حفظ مرز، تنها در سه حالتی که بیان شد، تصورشدنی است، ولی با در میان آمدن حرکت جوهری، مرزی باقی نمی‌ماند.

حرکت جوهری حکایت از سیلان وجود خارجی می‌کند و وجودی که ذاتاً سیال است، هیچ‌گونه مرز معینی ندارد تا ماهیت، حاکی از محدوده‌ی آن باشد. درباره‌ی تفاوت جسم و جماد یا نامی و نبات یا حیوان و فرس گفته می‌شود که جسم، نامی و حیوان، معنای جنسی دارند. لابه‌شرطاند و مدار آن‌ها بسته نیست؛ حال آنکه جماد، نبات و فرس از مداری بسته خبر می‌دهند و به شرط لا می‌باشند. به همین دلیل، بر انسان جسم و نامی صادق است، ولی بر جماد و نبات صدق نمی‌کند. تفاوت پیشین، هنگامی به لحاظ خارج صادق است که مرزهای حقیقی به واقع راه پیدا کند و مرزهای حقیقی با اصالت ماهیت، تباین وجودها یا سکون جواهر حفظ شود و حرکت جوهری مرزها را از متن خارج بردارد. بنابراین ماهیات نیز همانند مفاهیم، از فرد خارجی بی‌بهره می‌شوند و صدق آن‌ها به تحقق مصداق خواهد بود.^۲

برای تبیین تکامل نوعی لازم است سخن از نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول به میان آید. ملاصدرا بر اساس آنچه در باب حرکت جوهری آمد، نوعی از اتحاد را شبیه اتحاد هیولی و صورت، میان مدرک و مدرک اثبات می‌کند. به عبارتی، همان گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می‌شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گروهی اتحاد نفس با صورت عقلی است. بر اساس حرکت جوهری، ارتقای نفس، وابسته به حرکت استکمالی و اشتداد وجودی آن است. در نظر صدرالمتألهین، حصول علم به اشیا، حاصل انتزاع صور علمی و تجرید معانی از ظواهر نیست؛ بلکه با ارتحال مدرک از جهان محسوس به عالم

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس ۳۵

خیال و از آن جا به عالم عقل به دست می‌آید و این ارتحال و انتقال، همان اتحاد با مراتب مزبور است. این تعالی نیز حاصل نمی‌شود مگر این که نفس به واسطه‌ی تحول جوهری خود، راه تکامل را بیوید و به مرتبه‌ی صور ارتقا یابد؛ نه این که صور علمی اموری عارض و متأخر از جوهر نفس باشند (۳۳، ج: ۸، ص: ۳۲). علم حضور صورت شیء نزد مدرک است؛ یعنی صورت علمی که معلوم بالذات است، نزد نفس بالفعل حاصل می‌گردد و بلکه خود، شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار وجودی او می‌شود. نفس با نردبان این صورت، از قوه به فعلیت ارتقا و اشتداد وجودی می‌یابد (۳۳، ج: ۹، ص: ۹۹). بنابراین باطن انسان (یعنی ذات و حقیقت او)، هر لحظه، از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر منتقل می‌شود. با توجه به این نکته که فصول در اندیشه‌ی ملاصدرا، به نحوه‌ی وجود ماهیت شناخته می‌شود، بر اثر این انتقال، این امکان برای او وجود دارد که به انواع گوناگونی دگرگون شود. البته این نوع چنان که گفته شد، نوع ماهوی نیست؛ بلکه انواعی است وجودی.

۳. نتیجه‌گیری

نوآوری ملاصدرا در مسأله‌ی حقیقت نفس انسانی و تکامل آن را می‌توان در نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس جست‌وجو کرد که این نظریه خود، ریشه در چگونگی ارتباط بین ماده و صورت و به تبع آن، نفس و بدن دارد. چنان که گفته شد، نسبت نفس و بدن، همچون رابطه‌ی ماده و صورت، ترکیبی اتحادی است. بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، انسان مرکب از ماده و صورت است که همان ترکیب صورت انسانی (نفس) از بخش جسمانی و مجرد است. ملاصدرا بر آن است که ماده و صورت با یک وجود موجودند، اما از آنجا که بدن، بالفعل، از اجزائی تشکیل شده که جسم‌اند و به سبب بالفعل بودنشان نمی‌توانند ماده‌ی نفس باشد، این بدن نیز باید جزئی از بخش بالفعل موجود، یعنی صورت انسانی باشد که همان نفس است؛ زیرا بخش بالفعل موجود، صورت و بخش بالقوه‌ی آن، ماده است.

آنچه در این میان مهم است، این است که ملاصدرا ورود صور بر هیولا و تبدیل و تحولات آن‌ها را ذاتی می‌داند. همان گونه که پیش از این گفته شد، هیولا مانند جنس، امری مبهم است و اصل ماده بدون صورت، دارای وجودی نیست و تحصیل از ناحیه‌ی صورت است و در حقیقت خود ماده نیز دارای تحول است. بر همین اساس صدرالمتألهین بین مدرک و مدرک نیز چنین رابطه و اتحادی را اثبات می‌نماید. به عبارتی، همان گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می‌شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گروهی اتحاد نفس با صورت عقلی است. حصول علم، با ارتحال مدرک از جهان محسوس به

عالم خیال و از آن جا به عالم عقل به دست می‌آید. این ارتحال و انتقال همان اتحاد با مراتب مزبور است. این تعالی نیز حاصل نمی‌شود مگر این که نفس به واسطه تحول جوهری خود، راه تکامل را بیپوید و به مرتبه‌ی صور ارتقا یابد.

آنچه در تبیین این تکامل نوعی یاری می‌رساند، نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس است. بر این اساس، انسان به لحاظ صورت بشری‌اش، یک نوع بیش‌تر نیست و طبیعی است، ولی از نظر قوه‌ی نفسانی، این شایستگی را دارد که در حرکت جوهری و تکامل نوعی خود، به سبب صفات و ملکات نفسانی که راسخ در نفس می‌شوند، به مقام ملائکه یا بالاتر از آن برسد. از آن سو، یاری آن دارد تا با انجام اعمال ناشایست، به صورت شیطان یا حیوانات درنده درآید یا از جمله‌ی بهائم شود. این همه با در کار کردن اعمالی است که نفس انسانی به آن دست می‌یازد و برای او ملکه می‌شود. وی همچنین بر آن است که نفوس انسانی در آغاز حدوث، نوع واحدی هستند و انسانیت و مدرک کلیات بودن، جنس برای انسان مطرح می‌شود.

پس از اینکه انسان به فعلیت کامل رسید، با توجه به اعمالی که برایش به صورت ملکه درآمده‌اند، به انواع کثیری مبدل می‌شود. در واقع علم و عمل، کمالات ثانی و زائد بر ذات نیستند؛ بلکه عین ذات‌اند و هنگام عالم شدن مفهوم، نوع جدیدی از انسان انتزاع می‌شود که موجبات تکامل نوعی او را فراهم می‌آورد (۲۹، ج: ۸، صص: ۴۶ - ۴۸؛ ۲۶، صص: ۱۲۷ - ۱۹۹؛ ۱۴، صص: ۱۶۸ - ۲۰۱).

یادداشت‌ها

۱. به سبب عنوان ترکیب و وجود برهان قوه و فعل که حکایت از جنبه‌های مختلف بالفعل و بالقوه‌ی یک موجود می‌کند؛ زیرا موجود بالفعل برای کسب کمالات بالاتر، به قوه نیز احتیاج دارد.
۲. مقاله‌ی مذکور از سایت آیت‌الله جوادی آملی گرفته شده است: <http://www.esrac.org>

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، مهدی (هادی سبزواری)، (۱۳۵۲)، *تعلیقه بر شرح منظومه‌ی حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل کانادا با همکاری دانشگاه تهران.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۶۰)، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، تهران: زنان مسلمان.

تکامل نوعی انسان، بر اساس نظریه‌ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس ۳۷

۴. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۵. _____ (۱۴۵۵)، الشفاء؛ بخش «الطبیعیات»، تصدیق و مراجعه‌ی الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زائد، قم: مکتبه‌ی المرعشی النجفی.
۶. _____ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، به تحقیق حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. اکبری، رضا، (۱۳۸۶)، ملاصدرا به روایت ما، تهران: بین‌الملل.
۸. اکبریان، رضا، (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا، تهران: علم.
۹. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. ابن احمد بن محمود، علی، (۱۳۴۹)، رساله فی بحث الحركه؛ مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و مقاله‌ها درباره‌ی فلسفه و عرفان اسلامی، به اهتمام مهدی محقق و هرمان لندلت، تهران: مطالعات اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، شرح حکمت متعالیه‌ی اسفار اربعه (رحیق مختوم)، جلد ۲، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۶)، شرح حکمت متعالیه‌ی اسفار اربعه (رحیق مختوم)، جلد ۱، قم: اسراء.
۱۳. حسن‌زاده، حسن، (۱۳۸۷)، شرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۳۷۵)، اتحاد عاقل به معقول، قم: قیام.
۱۵. سبزواری، ملاحادی، (بی‌تا)، شرح المنظومه، قم: مصطفوی.
۱۶. _____ (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، به تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده‌ی آملی، تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، جلد ۲ و ۵، تهران: ناب.
۱۷. سهروردی، یحیی‌بن‌حبش، (بی‌تا)، شرح حکمت الاشراق، به شرح قطب‌الدین شیرازی، قم: بیدار.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، جلد ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت) و مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام‌خیمینی (ره).
۱۹. غفاری، ابوالحسن، (۱۳۸۹)، «تحلیل تطبیقی رابطه‌ی نفس و بدن در فلسفه‌ی دکارتیان و ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، شماره‌ی ۲۳.
۲۰. گرگین، باقر، (۱۳۹۰)، «تلفی ملاصدرا از ماهیت انسان، به عنوان نوع متوسط و نقش آن در حیات پس از مرگ»، دانشگاه تربیت معلم تهران.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جلد ۲، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام‌خیمینی.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی، تهران: حکمت.
۲۳. _____ مقالات فلسفی (۲)، جلد ۱، تهران: حکمت.

۳۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۴. _____ شرح مبسوط منظومه، جلد ۱، تهران: حکمت.
۲۵. _____ (۱۳۶۶)، مقالات فلسفی، جلد ۱، تهران: حکمت.
۲۶. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح و مقدمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۲۷. _____ (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه‌ی استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۸. _____ (۱۴۱۵)، تفسیر القرآن الکریم، مجلد ۳ تا ۵، الطبعة الثانية، قم: بیدار.
۲۹. _____ (۱۳۸۷)، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح و تحقیق بیوک علی‌زاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۳۱. _____ (۱۴۱۹)، مفاتیح الغیب، تعلیقات للمولی علی النوری، جلد ۲، بیروت: الارشاد.
۳۲. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
۳۳. _____ (۱۴۱۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، مجلدهای ۱ تا ۳ و ۶ تا ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. _____ (۱۳۸۳)، الاسفار الاربعه، به تصحیح علی اکبر رشاد، جلد ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۵. _____ (۱۳۸۳)، الاسفار الاربعه، به تصحیح مقصود محمدی، جلد ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۶. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
۳۷. _____ (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، به تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.