



The Possibility of Immaterial Beings Movement based on the Human Soul Movement in the Psychological Viewpoints of Ibn Sina and Mulla Sadra



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Nurmohammadi Najafabad Y.*

Department of Islamic Studies,
Faculty of Humanities, Malayer
University, Malayer, Iran

Booazar H.

Department of Islamic Studies,
Faculty of Humanities, Malayer
University, Malayer, Iran

Honarmand S.M.

Department of Islamic Studies,
Faculty of Humanities, Malayer
University, Malayer, Iran

Kayseri Guderzi K.

Department of Educational Scienc-
es, Faculty of Humanities, Malayer
University, Malayer, Iran

Karamati Fard M.

Department of Islamic Philosophy
and Theology, Faculty of Human-
ities, Malayer University, Malayer,
Iran

How to cite this article

Nurmohammadi Najafabad Y,
Booazar H, Honarmand SM,
Kayseri Guderzi K, Karamati Fard
M. The Possibility of Immaterial
Beings Movement based on the
Human Soul Movement in the
Psychological Viewpoints of Ibn
Sina and Mulla Sadra. Philosophical
Thought. 2024;4(3):219-233.

*Correspondence

Address: Department of Islamic
Studies, Faculty of Humanities, Ma-
layer University, Kilometer four of
Arak Road, Malayer, Hamadan, Iran.
Postal Code: 65741-84621
Phone: +98 (81) 32457300
Fax: +98 (81) 32457400
normohamadi126@gmail.com

Article History

Received: April 12, 2024

Accepted: October 2, 2024

ePublished: October 31, 2024

ABSTRACT

Relying on the psychological theories of Ibn Sina and Mulla Sadra, this argument examines the movement of the human soul in two stages: "when the soul is connected to the natural body" and "after its separation from the natural body". By demonstrating the possibility of movement in the immaterial soul, it is also possible to prove and explain the movement of other non-material beings. When the soul is connected to the natural body, the unified human soul can move and change independently of the power and matter within the body. This independence suggests that other non-material beings can also undergo movement without reliance on matter. However, after the soul is separated from the material body, Ibn Sina considers the possibility of the soul's evolutionary movement but lacks sufficient grounds to prove it. In contrast, Mulla Sadra explicitly denies the evolution of the soul in the intermediate state but provides psychological foundations that support the possibility of the soul's evolution. These same principles can also demonstrate and explain the movement of other immaterial beings.

Keywords Movement; Immaterial Beings; Human Soul; Ibn Sina; Mulla Sadra; Unifying Composition

CITATION LINKS

[Aboudit, 2012] Introduction to Mulla Sadra's ... [Asadi, 2013] A review of the process of perfection of the soul ... [Ashtiani, 2002] Commentary on ZAD ... [Bahmanyar, 1996] AL-TAHSIL ... [Copleston, 1983] History of ... [Esfraini Nishabouri, 2004] Commentary on Ibn Sina's book of AL-NAJAH ... [Fayazi, 2013] Philosophical ... [Ibn Sina, 1980] Ibn Sina's ... [Ibn Sina, 1984a] AL-SHIFA ... [Ibn Sina, 1984b] AL-SHIFA ... [Ibn Sina, 1984c] Commentaries ... [Ibn Sina, 1984d] AL-SHIFA ... [Ibn Sina, 1996] AL-ESHARAT VA AL- ... [Ibn Sina, 2000] AL-NAJAH MEN AL-GHARQ FI BAHR ... [Ibn Sina, 2003] AL-ADHAWIEH FI ... [Ibn Sina, 2007] Treatise on the ... [Islami & Nasri, 2019] An explanation about the problem of "the possibility of motion in abstract beings" and ... [Kamrani et al., 2013] The possibility of moving in incorporeal beings from the point of ... [Kamrani et al., 2014] Examining the point of view of the negation of movement in ... [Lokri FIM, 1994] BAYAN AL-HAQ BEZAMAN ... [Mirdamad, 2005] Mirdamad's ... [Motahari, 1989] Collection of ... [Nur-Muhammadi Y; 2018] An investigation of philosopher's arguments for proving fixity and negating movement in ... [Nur-Muhammadi, 2019] Movement in the immaterials on base of Islamic ... [Popkin & Stroll, 1989] The principles of ... [Razi, 1990] AL-MABAHES AL-MASHREQIYAH FI ELM AI-ELAHIYAT ... [Sabzevari, 2000] Description of the ... [Sadr Al-Mutalahin, 1975] AL-MABDAA VA ... [Sadr Al-Mutalahin, 1981a] AL-HIKMAAL-MUTAALIYA FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH ... [Sadr Al-Mutalahin, 1981b] ASRAR AL-AYAT VA ANVAR ... [Sadr Al-Mutalahin, 1981c] AL-SHAWAHID AL-RABUBIYYAH FI AL-MANAHIJ ... [Sadr Al-Mutalahin, 1982] AL-ARSHIYEH ... [Sadr Al-Mutalahin, 1984b] MAFATIH ... [Sadr Al-Mutalahin, 1996] The collection of philosophical essays of Sadr ... [Sadr Al-Mutalahin, 1999] RISALAH FI ... [Sadr Al-Mutalahin, 2001] SHARH AL-HIDAYAH ... [Sadr Al-Mutalahin, 2004] SHARH USUL ... [Sadr Al-Mutalahin, 2007] AL-TALIQAT ALA SHARH HIKMAT ... [Sadr Al-Mutalahin, 2008b] AL-MAZAHIR AL-ELAHIYAH FI ASRAR AL-ULOOM ... [Sadr Al-Mutalahin, Bi-ta] AL-HASHIYAH ALA ... [Saeedi, 2017] The essential movement of the soul in transcendental wisdom, books and ... [Suhrawardi, 1996] Collection of works of Sheikh ... [Tabatabaei, 2001] NAHAYAT... [Tahanavi, 1996] Encyclopedia of the terms of art and ... [Torkashvand, 2016] A comparative study of the truth of the world of purgatory from the perspective of the Qur'an, traditions ... [Tusi, 1995] Beginning and ... [Tusi, 1996] SHARH AL-ISHARAT VA AL-TANBIHAT MA'... [Wahl, 1996] Treatise on ... [Zandiyyeh, 2006] The perfection of the soul as viewed by ...

امکان حرکت در موجودات غیرمادی بر پایه حرکت نفس انسانی در آرای علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی*

گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

هیثم یوعذار

گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

سید مرتضی هنرمند

گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

کیومرث قیصری گودرزی

گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

مهین کرامتی‌فرد

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

چکیده

با تکیه بر آراء علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا در دو مقطع "هنگام تعلق نفس انسانی به بدن طبیعی" و "پس از قطع تعلق از بدن طبیعی"، ضمن اثبات حرکت در نفس مجرد می‌توان بر امکان و تحقق حرکت در سایر موجودات غیرمادی نیز استدلال ارایه کرد. در هنگام تعلق نفس به بدن طبیعی، نفس مجرد انسانی بدون لحاظ قوه و ماده موجود در بدن طبیعی، امکان حرکت و تغیر دارد، پس سایر موجودات غیرمادی نیز می‌توانند بدون لحاظ ماده، حرکت داشته باشند. در هنگام قطع تعلق نفس از بدن مادی، اگرچه ابن‌سینا به امکان حرکت تکاملی نفس تمایل دارد، اما میانی لازم برای اثبات آن را ندارد. در مقابل، ملاصدرا که صراحتاً تکامل برزخی نفس را انکار می‌کند، میانی و آرائی در علم‌النفس دارد که بر پایه آنها علاوه بر امکان تکامل برزخی نفس انسانی، حرکت در سایر موجودات غیرمادی را نیز می‌توان اثبات و تبیین کرد.

کلیدواژگان: حرکت، موجودات غیرمادی، نفس انسانی، ابن‌سینا، ملاصدرا، ترکیب اتحادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰

*نویسنده مسئول: normohamadi126@gmail.com

آدرس مکاتبه: ملایر، کیلومتر ۴ جاده اراک، دانشگاه ملایر، دانشکده علوم انسانی، گروه الهیات

تلفن محل کار: -؛ فکس: ۰۸۱۳۲۴۵۷۴۰۰

مقدمه

مساله حرکت، به معنای «سیلان وجود جوهری یا عرضی شی»؛ «تغییر تدریجی شی» [Sadr Al-Mutalahin, 1999: 53; Sabzevari, 2000: a4, 244; Tabatabaei, 2001: 254] فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بوده است؛ به گونه‌ای که از «حرکت» به عنوان یکی از هسته‌های اولیه برای شکل‌گیری نخستین مباحث فلسفی، می‌توان نام برد [Copleston, 1983: a1, 59, 70; Popkin & Stroll, 1989: 145-146; Wahl, 1996: 47-48]. در فلسفه اسلامی، وجود حرکت در برخی اعراض جسمانی و مادی، مورد اتفاق فیلسوفان بوده است، و حرکت در جوهر جسم و موجودات مادی نیز از زمان ملاصدرا به بعد، مورد پذیرش قرار گرفته است [Sadr Al-Mutalahin, 1996: 89; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 20]. اما حرکت و تغیر تدریجی در موجودات غیرمادی که اصطلاحاً به آنها «مجرد» (موجودی که نه‌تنها جسم نیست، بدون وجود جسم و تعلق به آن نیز می‌تواند باقی بماند) گفته می‌شود، همواره مورد انکار غالب فیلسوفان قرار داشته است [Ibn Sina, 1984a: 67; Mirdamad, 2005: 43; Sadr Al-Mutalahin, 2001: 55, 109, 111; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 6]

فیلسوفان، در پاره‌ای موارد به جای واژه «مجردات» از واژه «ثوابت» استفاده می‌گردد. غالب فیلسوفان با استناد به دو برهان «قوه و فعل» و «وصل و فصل»، و تقابلی که میان قوه و فعل و اتصال و انفصال در نظر می‌گرفته اند، هرگونه قوه در موجودات غیرمادی و مجرد را به سبب بساطت آنها و فقدان ترکیب از قوه و فعل، نفی می‌کرده‌اند؛ چرا که در نظر ایشان، حرکت عبارت است از خروج شی از قوه به فعل [Suhrovardi, 1996: a4, 194; Mirdamad, 2005: 311; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 81, 108, 129] غیرمادی که بسیط و فاقد قوه و فعل هستند، نمی‌توانند دارای حرکت باشند [Ibn Sina, 1984b: 66-67; Tusi, 1996: a2, 39-44; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 60; Sadr Al-Mutalahin, 2008b: 84; Sadr Al-Mutalahin, 1999: 56].

دیدگاه نفی حرکت در موجودات غیرمادی و مجرد، اگرچه دیدگاه مشهور و اکثریت مطلق فیلسوفان به شمار می‌آید، اما همه فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان بر این دیدگاه، اتفاق نظر و اجماع ندارند، و هستند فیلسوفان و اندیشمندانی که نظری خلاف دیدگاه مشهور دارند. صرف نظر از برخی سخنان ابن‌سینا و تعدادی از مشائیان که اظهار تمایل به پذیرش تکامل برزخی برای نفس مجرد انسانی نموده‌اند و امکان تغییر و تحول در نفس، پس از مرگ و قطع تعلق از بدن مادی و طبیعی را ممکن دانسته‌اند [Ibn Sina, 1984a: 431; Ibn Sina, 2007: 137-138; Ibn Sina, 2000: 695-696; Ibn Sina, 1980: 153; Esfraini Nishabouri, 2004: 483-484; Tusi, 1996: a3, 353-355; Ibn Sina, 1996: 177; Ashtiani, 2002: 127; Razi, 1990: a2, 256; Lokri, 1994: 386] شامل تمام موجودات غیرمادی و مجرد نیز می‌شود] از طرف استاد غلامرضا فیاضی، فضای جدید و مناسبی برای طرح دیدگاه‌های جدید در این باره گشوده شده است و افرادی نیز به این دیدگاه متمایل گردیده‌اند. استاد فیاضی در کتاب خویش با عنوان «علم‌النفس فلسفی» به موضوع حرکت در مجردات و موجودات غیرمادی اشاره دارد؛ همچنین در کرسی‌های نظریه‌پردازی در مجمع عالی حکمت اسلامی طی سال‌های ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ به این موضوع پرداخته است. البته شیوه ایشان در اثبات حرکت در مجردات بر پایه استناد به ادله نقلی (آیات و روایت) بوده است و کمتر از آراء و مبانی فلسفی در اثبات و تبیین نظریه خود بهره برده است. از این رو دیدگاه وی از نقیصه ارایه استدلال و یک تبیین مناسب فلسفی مبتنی بر مبانی و آراء فیلسوفان، رنج می‌برد. لذا پس از طرح دیدگاه حرکت در مجردات، توسط استاد فیاضی، پژوهش‌های متعددی با رویکرد انتقادی یا ایجابی در باب امکان حرکت در مجردات از ناحیه محققین ارایه گردید [Nur-Muhammadi, 2018; Kamrani et al., 2014; Islami & Nasri, 2019; Kamrani et al., 2013; Nur-Muhammadi, 2019; Fayazi, 2013]. علاوه بر این موارد، پایان‌نامه‌ها و رساله‌های متعدد دیگری نیز طی دو دهه گذشته درباره حرکت در مجردات تدوین گردیده‌اند؛ اما توجه مولفین و محققین در غالب این پژوهش‌ها، یا به سمت نقد استدلال‌ها در دیدگاه نفی حرکت در مجردات بوده است، یا دفاع از دیدگاه امکان حرکت در مجردات بر پایه مبانی هستی‌شناختی فلسفی بوده است، و تمرکز و توجه کمتری به نفس و آراء علم‌النفسی فیلسوفان در این باره شده است. در حالی که به نظر می‌رسد یکی از راه‌هایی که می‌توان با ابتنا بر آن، توجیه و تبیین عقلی، مبتنی بر آراء فلسفی در جهت اثبات و تبیین دیدگاه امکان حرکت در موجودات غیرمادی و مجرد ارایه کرد، توجه به نفس انسانی است. تمام فیلسوفان مسلمان، در عین حال که نفس انسانی را مجرد و غیرمادی می‌دانند، حرکت استکمالی آن را نیز پذیرفته‌اند. البته تفاوت دیدگاه‌هایی که ایشان در مبانی فلسفی و آراء علم‌النفسی خویش دارند، در تبیین چگونگی امکان حرکت در نفس مجرد، اثرگذار بوده است و اختلاف دیدگاه‌هایی در این باره، به همراه داشته است. در این میان شاخص‌ترین تفاوت‌ها به دو مکتب مشاء سینوی و مکتب حکمت متعالیه صدرایی باز می‌گردد. ابن‌سینا و پیروان مشائی وی، نفس را از بدو حدوث، جوهری غیرمادی و مجرد می‌دانند

که با حدوثی متمایز از حدوث جوهر جسمانی بدن، حادث گردیده. وی برای تبیین چگونگی حدوث مجرد نفس و امکان استکمال آن، آراء و نظراتی دارد که با آراء و مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه متفاوت است. ملاصدرا نفس انسانی را جسمانیه الحدوث می‌داند و بر پایه حرکت جوهری، تبیینی نو برای چگونگی حدوث و استکمال جوهر نفس انسانی ارائه می‌کند. البته هر دو فیلسوف بزرگ اسلامی که دو جریان اصلی و عمده در فلسفه اسلامی را رهبری می‌کنند، منکر حرکت در مجردات و موجودات غیرمادی هستند. لذا چنانچه از آراء علم‌النفسی آن دو بتوان امکان حرکت در موجودات غیرمادی را به دست آورد، علاوه بر اثبات امکان حرکت در موجودات غیرمادی در آراء علم‌النفسی این دو فیلسوف بزرگ مسلمان، می‌توان ادعا کرد که میان آراء علم‌النفسی و سایر دیدگاه‌های ایشان در باب حرکت در مجردات، تهافت و دوگانگی وجود دارد. لذا در پژوهشی دیگر باید در پی حل این دوگانگی و تهافت پدیدآمده بود و برای آن چاره‌جویی کرد.

در مقاله حاضر به دنبال آن هستیم تا با روش توصیفی-تحلیلی، و تکیه بر آراء علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا در مساله حرکت نفس انسانی، امکان حرکت در موجودات غیرمادی و مجردات را مستدل، و چگونگی آن را تبیین کنیم.

ناگفته نماند پیش از این، پژوهش‌هایی درباره حرکت جوهری نفس، انجام شده است، اما در باب اثبات امکان و تبیین چگونگی حرکت در موجودات غیرمادی و مجردات، با تکیه و توجه به حرکت استکمالی در نفس انسانی و کشف مناط و معیاری در آراء فلسفی و علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا برای اثبات و تبیین حرکت در سایر مجردات، پژوهشی یافت نشد. غالب تحقیقاتی که در این باب انجام شده، در رابطه با اثبات حرکت جوهری در نفس یا تکامل برزخی نفس انسانی بوده است و توجهی به تسری حرکت به سایر جواهر مجرد (غیر از نفس انسانی) نگردیده است [Torkashvand, 2016; Saeedi, 2017; Zandiyyeh, 2006; Asadi, 2013]. لذا اهمیت موضوع و توجه به نقیصه پژوهشی موجود درباره موضوع، و درک ضرورت انجام پژوهش در این باره، انگیزه‌ای شد تا در جهت رفع کاستی مزبور در آثار پژوهشی موجود، تلاشی از طرف نویسندگان صورت گیرد. آنچه بر ضرورت تحقیق در باب موضوع حرکت در موجودات غیرمادی و مجرد می‌افزاید این است که حل برخی از مسایل و موضوعات چالشی میان متون اسلامی و دیدگاه‌های فلسفی، به اثبات عقلی امکان حرکت در موجودات غیرمادی مبتنی است؛ موضوعاتی مانند قدم یا حدوث نفس، تکامل برزخی نفس، و معاد جسمانی. لازم به ذکر است، آراء و مبانی فلسفی و علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا در رابطه با حرکت استکمالی نفس را در دو مقطع از وجود نفس انسانی می‌توان دنبال کرد؛ الف) حرکت استکمالی نفس پیش از مرگ و در هنگام ارتباط آن با بدن مادی و عنصری؛ ب) حرکت نفس پس از مرگ و در هنگام قطع ارتباط وجودی با بدن مادی دارای قوه. از این رو در ادامه، موضوع اثبات حرکت در موجودات غیرمادی را در دو بخش، بر پایه آراء و مبانی علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا درباره حرکت نفس انسانی پی خواهیم گرفت.

استدلال بر امکان حرکت در موجودات غیرمادی بر پایه حرکت نفس انسانی هنگام تعلق به بدن مادی

در ابتدا مناسب است تا استدلالی که می‌توان برای اثبات حرکت در موجودات غیرمادی، مبتنی بر حرکت نفس انسانی هنگام تعلق به بدن مادی، ارائه کرد را تقریر کنیم، سپس به بحث و بررسی آن با تکیه بر آراء علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا بپردازیم:

مقدمه اول: نفس انسانی جوهری است غیرمادی و مجرد که همواره در هنگام تعلق به بدن مادی، دارای حرکت و تغییر تدریجی است، بالضروره و الوجدان.

مقدمه دوم: چنانچه «تجرد» و «غیرمادی بودن»، مانع از تغییر تدریجی و حرکت باشد، نباید هیچ جوهر غیرمادی و مجردی دارای حرکت و تغییر باشد [تلازم ضروری].

مقدمه سوم: لکن تالی به سبب وجود حرکت در جوهر مجرد نفس انسانی، نقض می‌شود، لذا باطل است.

نتیجه: بنابراین، تجرد و غیرمادی بودن، مانع از تغییر و حرکت در موجود غیرمادی و مجرد نیست و موجود غیرمادی نیز می‌تواند دارای حرکت و تغییر تدریجی و استکمالی باشد.

بحث و بررسی استدلال با تکیه بر آراء علم النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا

به نظر می‌رسد، بر پایه مبانی و آراء علم النفسی ابن‌سینا در مساله حدوث و تکون نفس انسانی، اشکالی بر استدلال فوق وارد نباشد و بتوان از آن دفاع کرد؛ چرا که ابن‌سینا برای نفس مجرد انسانی، حدوثی مستقل از حدوث بدن مادی قایل است که از بدو پیدایش، مجرد بوده و هیچگاه ماده و قوه و هیولای جسمانی نداشته است [Ibn Sina, 1984a: 408; Ibn Sina, 1984c: a1, 176]. بر این اساس، نفس و بدن انسانی از منظر ابن‌سینا دو جوهر متفاوت، با دو حدوث مستقل هستند که یکی مجرد و دیگری مادی است و با هم جمع و همراه گشته‌اند تا در سایه این ارتباط متقابل، بدن از حیات نباتی برخوردار گردد، و نفس نیز امکان استکمال داشته باشد [Ibn Sina, 1984c: a1, 176; Ibn Sina, 1996: a3, 238]. از این رو، به باور ابن‌سینا جوهر مجرد نفس انسانی، بدون اینکه ذاتاً ماده و قوه داشته باشد، دارای حرکت استکمالی است؛ یعنی تغییر در نفس انسانی به سبب وجود ماده و قوه در خود او نبوده است. بنابراین روشن می‌گردد که تجرد با حرکت قابل جمع هستند و تعارضی با یکدیگر ندارند. پس سایر مجردات، نیز امکان حرکت استکمالی دارند.

اشکال: ممکن است گفته شود؛ اگرچه از نظر ابن‌سینا، نفس حدوثاً و بقاءً مجرد است، اما صرف نظر از ارتباط و تعلق وجودی به بدن مادی دارای ماده و قوه، حرکت استکمالی و تغییر تدریجی ندارد، بلکه هنگام تعلق و ارتباط وجودی با جوهر بدن مادی، امکان استکمال و حرکت در اعراض [ابن‌سینا حرکت در جوهر را محال می‌داند] را کسب می‌کند [Ibn Sina, 1984a: 408; Ibn Sina, 1984c: a1, 176]. بنابراین از منظر ابن‌سینا، حرکت استکمالی عرضی در نفس، با وجود ماده و قوه در بدن جسمانی توجیه می‌شود و صرف نظر از وجود قوه و ماده در بدن، جوهر مجرد و غیرمادی نفس انسانی، امکان حرکت و تغییر استکمالی ندارد.

پاسخ: آیا می‌توان به صرف وجود ماده و قوه در جوهر بدن جسمانی، امکان حرکت و استکمال در نفس مجرد را توجیه کرد؟ مگر از منظر ابن‌سینا، نفس مجرد انسانی و بدن مادی انسان، دو جوهر مستقل با دو حدوث جداگانه نیستند؟ آیا صرف ارتباط تعاملی این دو با هم می‌تواند موجه حرکت در وجود مستقل جوهر فاقد قوه باشد؟ به نظر می‌رسد این‌گونه نیست و نمی‌توان وجود قوه و ماده در یک جوهر مستقل را، توجیهی برای پذیرش حرکت و تغییر استکمالی در جوهری دیگر دانست که هیچ‌گونه ارتباط ذاتی با هم ندارند. لذا پذیرش حرکت در جوهر نفس انسانی که به نظر ابن‌سینا، حدوثاً و بقاءً مجرد و غیرمادی و مستقل از بدن است، به معنای پذیرش در موجود غیرمادی فاقد قوه است. پس موجود غیرمادی فاقد هیولا و قوه نیز امکان حرکت و استکمال را دارد.

اشکال دوم: نکته دیگری که ممکن است در توجیه دیدگاه ابن‌سینا در جواز حرکت استکمالی نفس مجرد انسانی، بیان گردد، باور ابن‌سینا به «عقل هیولانی» است. توضیح آنکه به نظر ابن‌سینا و پیروان مشائی او، انفعالات و افعال نفس، همواره توسط قوا [قوای بدنی و عقل عملی یا عقل نظری به‌ویژه عقل هیولانی] انجام

می‌شود. بر این اساس، نقش عقل هیولانی در پذیرش انفعالات نفس، همانند نقش هیولا و ماده اولی در جوهر جسم است؛ یعنی اگرچه دریافت‌کننده صورت‌های عقلی از عقل فعال، عقل هیولانی است، اما در حقیقت نفس انسانی است که استعداد دریافت این صور را به واسطه عقل هیولانی دارد و به نوعی محل و قابل آنها به شمار می‌آید [Aboudit, 2012: 379-385].

پاسخ: «عقل هیولانی» نیز کمکی به حل مساله تغییر و امکان حرکت استکمالی نفس انسانی غیرمادی نمی‌کند؛ چرا که این ابهام وجود دارد که عقل هیولانی مورد نظر ابن‌سینا، آیا عرضی حال در نفس و مغایر با آن است یا اینکه عیناً همان وجود نفس است که به اعتبار دیگری مصداق این مفهوم گردیده؟

ظاهر عبارت مشائیان حاکی از این است که آنها عقل هیولانی را عرض حال در نفس می‌دانند [Bahmanyar, 1996: 789]؛ لذا این سوال مطرح می‌شود که آیا عقل هیولانی، عرض لازم نفس است یا عرض مفارق؟

ابن‌سینا همراهی عقل هیولانی با نفس را تا زمانی می‌داند که نفس با بدن ارتباط دارد و مرگ تحقق نیافته باشد [Ibn Sina, 1984d: 213]، لذا نمی‌توان عقل هیولانی را عرض لازم برای نفس به شمار آورد. همچنین عقل هیولانی را نمی‌توان عرض مفارق نیز برای نفس به شمار آورد؛ چرا که مشائیان تحقق یا زوال عرض مفارق در جوهر را مستلزم انفعال جوهر می‌دانند، لذا تحقق یا زوال عقل هیولانی به عنوان عرض مفارق در نفس، مستلزم انفعال نفس است که طبق نظر مشائیان در تقابل قوه و فعل، باید نفس در این حالت یا خود عین هیولا باشد، یا حاوی هیولا، در حالی که مشائیان نفس را ذاتاً و از بدو پیدایش و نیز بقاء، مجرد و خالی از هیولا و ماده می‌دانند [Ibn Sina, 1984a: 408; Ibn Sina, 1984c: a1, 176].

علاوه بر این که مشائیان وجود عقلی را مساوی با تجرد و بالفعل‌بودن می‌دانند؛ لذا می‌توان گفت، «عقل هیولانی و بالقوه»، امری متناقض است و به معنای امر بالفعل بالقوه است [Motahari, 1989: a13, 121]. اشکال دیگر این است که آیا مبدایت عقل هیولانی برای انفعال در تمام عوارض نفسانی [اعم از حالات نفسانی و صورت‌های عقلی] است؛ یا تنها برای انفعال نفس در صورت‌های عقلی است؟

اشکالات و ابهاماتی از این دست در عقل هیولانی، مانع از پذیرش آن می‌شود، لذا دیدگاه ابن‌سینا در عقل هیولانی را نیز نمی‌توان موجه پذیرش تغییر و حرکت در نفس دانست.

نتیجه آنکه نه قوه و ماده موجود در بدن جسمانی می‌تواند موجه حرکت و تغییر نفس باشد؛ و نه دیدگاه ابن‌سینا در عقل هیولانی را می‌توان پذیرفت. لذا چنانچه نفس را همانند ابن‌سینا از بدو پیدایش، به صورت مجرد و غیرمادی و فاقد قوه و ماده بدانیم، چاره‌ای جز پذیرش حرکت در جوهر مجرد و غیرمادی نداریم و باید بپذیریم که تجرد مانع از حرکت و تغییر نیست. پس با تکیه بر آراء ابن‌سینا می‌توان ادعا کرد؛ علاوه بر نفس انسانی، سایر مجردات نیز امکان حرکت و تغییر دارند.

اما به نظر می‌رسد با تکیه بر آراء علم‌النفسی ملاصدرا نتوان به‌روشنی آراء ابن‌سینا، درستی استدلال فوق در اثبات حرکت در موجودات غیرمادی، را تصدیق کرد؛ چرا که بر خلاف ابن‌سینا، ملاصدرا نفس انسانی و بدن او را دو جوهر مستقل با دو حدوث جداگانه نمی‌داند، بلکه به اعتقاد ملاصدرا، حدوث نفس به عین حدوث بدن مادی است [Sadr Al-Mutalahin, 1981a, 282 and a6, 109 and a8, 347, 391, 393 and a9, 85; Sadr Al-Mutalahin, 1981c: 95, 223; Sadr Al-Mutalahin, 1982: 235; Sadr Al-Mutalahin, 1981b: 143]. به عبارت دیگر، ملاصدرا نفس انسانی را در بدو امر و هنگام حدوث و پیدایش، جسمانی و متحد با بدن می‌داند، اما در ادامه به سبب حرکت جوهری اشتدادی و استکمالی، واجد مراتب تجرد شده و لذا در برخی مراتب، نفس انسانی بقاء روحانی و غیرمادی می‌گردد. بنابراین، بر خلاف مشائیان که ارتباط نفس با

بدن را صرفاً در مقام فعل و انفعالات می‌دانستند، ملاصدرا به یک ارتباط ذاتی میان نفس و بدن [همانند ارتباطی که میان عرض و جوهر یا صورت و ماده برقرار است] در متن وجود و اصل پیدایش و حین حدوث، قایل است [Sadr Al-Mutalahin, 1981c: 221, 223].

لذا با توجه به آراء ملاصدرا در حدوث نفس و رابطه ذاتی آن با بدن، محذوراتی که در آراء و مبانی ابن‌سینا و مشائیان وجود داشت، در آراء ملاصدرا وجود ندارند؛ زیرا در نظر ملاصدرا، نفس و بدن انسان دو مرتبه از مراتب یک حقیقت واحد دارای وجود ذومراتب و تشکیکی هستند [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a1, 120 and 319 and a4, 89] و در عین حال که می‌توان نفس انسانی را غیرمادی و مجرد دانست، حرکت و استكمال در آن را با استناد به قوه موجود در مراتب مادی آن پذیرفت. در واقع بدن مادی از مراتب نفس انسانی به شمار می‌آید و وجود قوه در این مراتب از نفس، امکان حرکت و تغییر تدریجی در نفس را توجیه می‌کند؛ چرا که مرز معین و مشخص و بالفعلی میان مراتب وجودی نفس در خارج نیست، لذا حرکت و تغییر در نفس، به یک مرتبه از مراتب آن اختصاص ندارد و حقیقت واحد ذومراتب نفس، در ضمن یک حرکت اشتدادی اتصالی، علاوه بر حفظ سنخ کمالات و وجود مراتب قبل، کمالاتی برتر و شدیدتر را به‌دست می‌آورد [Sadr Al-Mutalahin, 1981c: 62, 228]. به تعبیر دیگر، نفس انسانی یک وجود واحد ذومراتب و تشکیکی مادی-مجرد است که دارای حرکت و تغییر تدریجی اشتدادی است و این حرکت به تمامیت آن اختصاص دارد [نه صرفاً به مراتب مادی یا مجرد آن]، لذا در عین حال که می‌توان نفس انسانی را به اعتبار برخی مراتب آن، مجرد دانست، می‌توان به اعتبار مراتب مادی آن، دارای ماده و قوه نیز دانست و به سبب وجود ماده و قوه در آن، حرکت و استكمال آن را جایز دانست [Sadr Al-Mutalahin, 1984b: 536; Sadr Al-Mutalahin, 1981c: 222].

بنابراین، با توجه به آنچه از آراء علم‌النفسی ملاصدرا در حدوث نفس گفته آمد، علی‌رغم پذیرش ابتنا هر حرکتی بر وجود ماده و قوه، حرکت استكمالی نفس مجرد و غیرمادی را نیز می‌توان پذیرفت و توجیه کرد و از آنجا که سایر مجردات، فاقد مراتب مادی و جسمانی دارای قوه نیستند، نمی‌توان با استناد به حرکت استكمالی در نفس غیرمادی انسانی، امکان حرکت و تغییر تدریجی در سایر مجردات را اثبات کرد.

اما توجه به چند مطلب در آراء علم‌النفسی ملاصدرا، نتیجه بالا را با اشکالاتی مواجه می‌کند و اثبات حرکت در موجودات غیرمادی با استناد به آراء ملاصدرا را ممکن می‌سازد:

اولاً: ملاصدرا در برخی از عبارات خویش به این مطلب اذعان می‌کند که نفس انسانی پس از آنکه واجد مراتب مجرد و غیرمادی گردید، در برخی از اطوار و مقاطع حرکت جوهری اشتدادی خویش [مرتبه ناطقه]، نفس تجرد یافته، از بدن مادی مستقل می‌گردد و در عین حال که با همدیگر ارتباط و اتصال و تاثیر و تاثر دارند، اما دو وجود و جوهر مستقل و قائم به خویش می‌شوند. ملاصدرا حرکت استكمالی نفس در این مقاطع و اطوار که نفس مجرد از بدن مادی مستقل شده است را نیز می‌پذیرد [Sadr Al-Mutalahin, 1981a, 259 and a5, 289 and 303 and a8, 393; Sadr Al-Mutalahin, 1982: 235] و بدن، و عینیت و وحدت وجود آنها، و نیز مراتب بودن آنها برای یک حقیقت واحد را مربوط به طور و مقطع حدوث و پیدایش نفس؛ یعنی نشئه جسمانی و طبیعی آن می‌داند؛ اما در اطوار بعدی؛ یعنی نشئه نطقی نفس انسانی که او قادر به درک مفاهیم کلی گردیده و به مرتبه تجرد رسیده است، دیگر قیامش به بدن مادی نخواهد بود، بلکه قوام نفس ناطقه مجرد به وجود خویش خواهد بود و وجودی مستقل و متفاوت از وجود بدن یافته است که با هم وحدت و عینیت ندارند [Sadr Al-Mutalahin, 1982: 235]. اساساً به سبب همین استقلال وجودی‌ای که نفس مجرد از بدن مادی کسب می‌کند، است که امکان تحقق مرگ و قطع اتصال نفس از بدن

حاصل می‌شود؛ چرا که اگر همواره نفس و بدن از مراتب یک حقیقت واحد به شمار آیند، و وحدت و عینیت داشته باشند، جدایی آنها از یکدیگر بی‌معنا می‌گردد. با توجه به این مطلب، می‌توان مدعی شد که ملاصدرا وجود حرکت در نفس مجرد انسانی که دارای مراتب مادی و قوه‌دار نیست را نیز پذیرفته است. لازم به ذکر است که از منظر ملاصدرا، مرتبه ناطقه نفس انسانی غیر از مرتبه عقلی آن است؛ مرتبه ناطقه نفس انسانی مربوط به مقطعی است که نفس انسانی قادر به درک مفاهیم کلی شده است، اما مرتبه عقلی نفس انسانی مربوط به مقطعی است که نفس انسانی به واسطه اتصال و اتحاد با موجودات عقلی و صورتهای عقلانی، خود نیز از مراتب عالم مثال فراتر رفته و واجد وجودی عقلی می‌شود؛ تمام نفوس انسانی دارای مرتبه ناطقه هستند، اما به اعتقاد ملاصدرا، تنها برخی انسان‌ها در سنین بالا و پس از تلاش‌های فراوان می‌توانند به مرتبه وجود عقلی برسند [Sadr Al-Mutalahin, 1982: 235].

ثانیاً به نظر ملاصدرا نفس انسانی در نشئه و طور تجردیافته، دارای عقل هیولانی است و به واسطه آن می‌تواند حرکت استکمالی و اشتدادی داشته باشد. مبانی و آراء ملاصدرا در این باره، ابهامات و اشکالات وارد شده بر دیدگاه ابن‌سینا در عقل هیولانی را برطرف می‌کند و پذیرش عقل هیولانی صدرایی را ممکن می‌سازد؛ چرا که بر خلاف مشائیان که ظاهراً عقل هیولانی را عرض مجرد حال در نفس انسانی می‌دانستند، ملاصدرا عقل هیولانی را متحد با نفس می‌داند، لذا وجود نفس و عقل هیولانی تغایری با هم ندارند، بلکه عین همدیگرند. به نظر ملاصدرا نفس انسانی در مرز میان مراتب تجرد و مادی، حیث‌ها و جهت‌های متفاوتی دارد و با لحاظ هر یک از این جهات متعدد، مفهوم و حکمی متفاوت از لحاظ حیث و جهت دیگر از آن قابل دریافت است؛ بدین صورت که مثلاً از یک حیث و جهت، فی‌ذاته مستعد دریافت صورتهای عقلی اشیا است؛ و از حیث دیگر مقوم و مبدا ماده بدنی و قوا است؛ لذا از یک جهت می‌توان آن را هیولا و استعداد مطلق برای صورتهای عقلی و مرتبه عقلی دانست؛ و از حیث و جهت دیگر می‌توان آن را صورتی جسمانی یا در حکم آن به شمار آورد [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a9, 19 and 20 and a3, 330 and 331; Sadr Al-Mutalahin, 1981c: 244; Sadr Al-Mutalahin, 2007: 481, 497; Sadr Al-Mutalahin, 1982: 241-243, 283, 284; Sadr Al-Mutalahin, 1975: 266-267; Sadr Al-Mutalahin, 1984a: 519, 536, 538; Sadr Al-Mutalahin, 1996: 65, 66, 87, 88, 313, 314]. افزون بر اتحاد هیولای عقلانی با نفس، ملاصدرا صور عقلی درک‌شده را نیز با نفس متحد می‌داند؛ یعنی هنگامی که نفس به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد، وجود او به وجود عقلی ماهیتی که در حال درک‌شدن است تبدیل می‌گردد و حاوی وجودی عقلی که در ضمن مراتب پایین تر خود، وجود نفسی خویش را نیز حفظ کرده است، می‌شود [Sadr Al-Mutalahin, 1996: 88].

بر این اساس، قابل‌بودن نفس برای صورتهای عقلی به معنای آن است که در جریان حرکت جوهری اشتدادی، نفس به وجودی برتر و کامل‌تر تبدیل شده است؛ به تعبیر دیگر، قبول در اینجا به معنای «اتصاف» است؛ نه «انفعال»؛ [تعریف و توضیح این دو قسم قبول، در استدلال بعدی خواهد آمد]. از این رو علی‌رغم اینکه نفس در این مرتبه دارای ماده و هیولای اولی نیست، حرکت اشتدادی و استکمالی دارد و این امر هیچ منافاتی با قاعده تقابل فعل و قوه، یا قاعده انفعال بسیط که مشائیان با استناد به آنها هرگونه حرکت و تغییر تدریجی را در موجودات غیرمادی و مجرد انکار می‌کردند، ندارد [Aboudit, 2012: 389]. حاصل آنکه بدون تکیه بر هیولا و ماده اولای مشائی، ملاصدرا تغییر تدریجی و حرکت استکمالی نفس را می‌پذیرد و بر پایه مبانی خود در حرکت جوهری اشتدادی و نیز اتحاد صورتهای عقلی و هیولای عقلی با وجود نفس، آن را تبیین و توجیه می‌کند. بنابراین با توجه به آراء ملاصدرا در عقل هیولانی نفس، می‌توان گفت موجود مجرد و غیرمادی فاقد هیولا و ماده اولای مشائی نیز می‌تواند حرکت اشتدادی و استکمالی داشته باشد و این گفته با سایر مبانی فلسفی در تعارض نیست.

ثالثاً ملاصدرا صورت‌های موجود در مراتب پایین‌تر نفس را بعینه هیولا و ماده مرتبه بالاتر و شدیدتر نفس می‌داند. بدین صورت که نفس در بالاترین مرحله جسمانی خود، هیولای مرتبه مثال خواهد بود، و در آخرین مرحله از مراتب مثالی خود، ماده و هیولای عقلیات است [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a9, 261].

بر این اساس، از نظر ملاصدرا صورت و جوهر مجرد مثالی، خود هیولای مجرد عقلی است و دارای قوه فعلیت مجرد عقلی یافتن است. در واقع یک موجود غیرمادی، در عین حال که فاقد هیولای مادی مشائی است، در بستر حرکت اشتدادی خویش، به مجردی شدیدتر در مرتبه‌ای بالاتر تبدیل می‌گردد. بنابراین، ملاصدرا بدون تکیه و استناد به هیولا و ماده اولای مشائی، حرکت را در موجود غیرمادی و مجرد پذیرفته است.

استدلال بر امکان حرکت در موجودات غیرمادی بر پایه حرکت نفس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن مادی

استدلال بر اثبات امکان حرکت در موجودات غیرمادی، مبتنی بر حرکت نفس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن مادی را به این صورت می‌توان تقریر کرد:

مقدمه اول: اگر حرکت و تغییر تدریجی، ملازم با مادیت باشد و به هیچ وجه امکان اجتماع با مجرد و غیرمادی بودن نداشته باشد، هیچ موجود غیرمادی و مجرد محضی نباید دارای تغییر تدریجی و حرکت باشد.

مقدمه دوم: نفس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن مادی، در عین حال که غیرمادی و مجرد محض است [نه هیولا اولی است؛ نه حاوی هیولا است و نه مرتبط با موجود دارای هیولا است]، دارای حرکت اشتدادی و تغییر تدریجی استکمالی است.

نتیجه: حرکت استکمالی و تغییر تدریجی، ملازم با مادیت نیستند و اجتماع آنها با مجرد و غیرمادی بودن، امکان دارد. پس موجود غیرمادی و مجرد محض نیز می‌تواند حرکت استکمالی و تغییر تدریجی داشته باشد.

بحث و بررسی استدلال با تکیه بر آراء علم‌النفسی ابن‌سینا و ملاصدرا

صحت و درستی استدلال بالا متوقف است بر امکان تکامل برزخی و پذیرش حرکت استکمالی نفس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن مادی. غالب فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا، امکان حرکت استکمالی نفس انسانی در برزخ را نفی می‌کنند و پذیرش آن را برخوردار از اشکالات عقلی و در چالش با مبانی و اصول فلسفی می‌دانند؛ چرا که از نظر ایشان، حرکت به معنای «خروج تدریجی شی از قوه به فعل» است [Suhrovardi, 1996: a4, 194; Mirdamad, 2005: 311; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 81, 108, 129]. این قوه نیز ماده است. لذا امکان حرکت و تغییر تدریجی مشروط به وجود ماده است و از آنجا که در عالم برزخ، ماده و قوه‌ای نیست، در نتیجه امکان حرکت نیز در آنجا وجود ندارد [Ibn Sina, 1984b: 66-67; Tusi, 1996: a2, 39-44; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 60].

اما آیا با تکیه بر آراء علم‌النفسی و مبانی فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا می‌توان امکان تکامل برزخی نفس انسانی را اثبات کرد؟

از برخی عبارات ابن‌سینا می‌توان تمایل وی به پذیرش تغییر و استکمال نفس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن مادی را به دست آورد؛ بلکه می‌توان تلاش وی برای اثبات این مساله و ارایه تبیین عقلانی از آن را مشاهده کرد [Ibn Sina, 1984a: 431; Ibn Sina, 2007: 137-138; Ibn Sina, 2000: 695-696; Ibn Sina, 1980: a2, 153].

«فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة و تأذت بها أذى عظيما، لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقی، و يزول و يبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول و تنمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس و تبلغ السعادة التي تخصها» [Ibn Sina, 1984a: 431; Ibn Sina, 2000: 695].

«و يشبه أيضا ان يكون ما قاله بعض العلماء [فارابی] حقا، و هو ان هذه الانفس، ان كانت زكية، و فارقت البدن، و قد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة، التي تكون لامثالهم، على مثل ما يمكن أن يخاطب به العامة، و تصور في أنفسهم من ذلك؛ فانهم اذا فارقوا الابدان، و لم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم، لاتمام كمال، فتسعد تلك السعادة، و لاشوق كمال فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل، منجذبة الى الاجسام، و لا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها» [Ibn Sina, 2000: 696].

در این عبارت، ابن‌سینا به دنبال تصویری از نظر فارابی در امکان تکامل برزخی است. ابن‌سینا ادعا می‌کند که نفس انسانی همان‌طور که در حیات طبیعی و هنگام تعلق به بدن مادی و عنصری، تعلق نیز به زمین و آسمان و سایر اجسام دارد و برای رفع نیازهای خویش، بدون آنکه تعلق ذاتی و وابستگی وجودی به آنها داشته باشد، آنها را به کار می‌گیرد و از آنها بهره می‌برد، پس از قطع تعلق از بدن مادی نیز به اجرام و مواد آسمانی که از حیث لطافت و صفا به روح بخاری نزدیک هستند، تعلق می‌یابد [Ibn Sina, 2000: 696]. به نظر ابن‌سینا اگرچه کیفیت این تعلق به گونه‌ای نیست که اجرام سماوی بدن نفس انسانی مفارقت گردند، اما وسیله و ابزاری می‌شوند برای امکان تخیل روح بخاری یا استكمال نفوس ناقص و بلکه انسانی [Tusi, 1995: 177]. در واقع تعلق مزبور سبب می‌گردد تا نفوس انسانی ناقصی که نتوانسته‌اند به میزان بالایی از تکامل خویش دست یابند، بتوانند پس از قطع تعلق از بدن مادی خود، بدون وابستگی و تعلق ذاتی به بدن عنصری و مادی، امکان استكمال داشته باشند. برخی فیلسوفان دیگر نیز به این نکته اشاره داشته و تلاش ابن‌سینا را دنبال کرده‌اند [Esfraini Nishabouri, 2004: 483-484; Tusi, 1996: 353-355; Tusi, 1995: 177; Razi, 1990: a2, 256; Lokri, 1994: 386; Ashtiani, 2002: 127]. لازم به ذکر است، ابن‌سینا نفوس انسان را در برزخ را متفاوت و گوناگون می‌داند و آنها را به چند گروه تقسیم می‌نماید و امکان تکامل و عدم تکامل در هر یک را متفاوت از دیگری بر می‌شمارد؛ (۱) نفوس کامله منزّه که سعادتمندان حقیقی‌اند و تکاملی در برزخ ندارند. (۲) نفوس کامله غیرمنزّه که مومنان گنهکاری‌اند که گناه بر آنها عارض شده است، اما ذات آنها خدشه‌دار نشده و در برزخ به سعادت حقیقی نایل می‌شوند. (۳) نفوس ناقصه غیرمنزّه که شقاوت‌مندان حقیقی‌اند و لذا استکمالی نیز نخواهند داشت. (۴) نفوس غیرمنزّه که مشتمل بر مقصران، اهل جحود و قاصران فکری اند. این گروه نه سعادتمندند، و نه شقاوت‌مند [Ibn Sina, 2003: 152-153].

روشن است، ابن‌سینا در عبارات بالا، امکان تکامل نفس انسانی پس از مفارقت از بدن مادی را بدون لحاظ قوه در وجود نفس مفارقت، تبیین می‌کند و می‌پذیرد. حتی نوع ارتباطی که میان نفس انسانی با بدن عنصری در حیات طبیعی وجود دارد را در حیات برزخی و میان نفس انسانی و اجرام آسمانی قایل نیست؛ نفس انسانی در برزخ بدون اینکه وابستگی وجودی و تعلق ذاتی به اجرام و مواد سماوی داشته باشد، و بدون اینکه مواد سماوی بدن او باشند، برای رفع نیازهای خود و کسب کمال بیشتر، می‌تواند از آنها استفاده کند. بنابراین با تکیه بر این آراء علم‌النفسی ابن‌سینا می‌توان تکامل برزخی نفس انسانی را پذیرفت، و به تبع آن حرکت استکمالی در موجودات غیرمادی و مجرد را اثبات کرد.

بر خلاف ابن‌سینا که دست کم در برخی عباراتش، تمایل خود به پذیرش تکامل نفس انسانی در برزخ را ابراز داشته است، ملاصدرا همواره به صورت صریح، امکان حرکت و تغییر تدریجی استکمالی را در برزخ و پس از قطع تعلق نفس انسانی از بدن مادی و عنصری، انکار و نفی می‌کند [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 127 and a5, 198 and a7, 265-266 and a9, 2, 16, 51; Sadr Al-Mutalahin, 2004: 249; Sadr Al-Mutalahin, 1981c: 344; Sadr Al-Mutalahin, 1984b: 411, 455; Sadr Al-Mutalahin, 1982: 235; Sadr Al-Mutalahin, 1999: 132-133] از این رو می‌توان گفت در نظر ملاصدرا، حرکت جوهری اشتدادی نفس و کسب درجات تکامل تجرد، مربوط به حیات طبیعی نفس، و مشروط به تعلق داشتن نفس انسانی به بدن عنصری و مادی است. با این حال، و علی‌رغم مخالفت صریح ملاصدرا با تکامل برزخی نفوس انسانی، به نظر می‌رسد بتوان با تکیه بر برخی مبانی فلسفی و آراء علم‌النفسی ملاصدرا، جواز تکامل برزخی و مداوم حرکت جوهری اشتدادی نفس پس از قطع تعلق از بدن عنصری را به‌دست آورد. در ادامه به بیان این مبانی و آراء می‌پردازیم:

یک) ملاصدرا در آثار خود [Sadr Al-Mutalahin, 2001: 71, 371; Sadr Al-Mutalahin, Bi-ta: 57; Sadr Al-Mutalahin, 1975: 67, 68, 98; Sadr Al-Mutalahin, 1981b: 48; Sadr Al-Mutalahin, 1996: 89-90; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 46, 331, 332, a5, 14, 62, a6, 128, 210, 200] همانند برخی از فیلسوفان اسلامی [Ibn Sina, 1984b: 32, 160, 294; Suhrawardi, 1996: a1, 481] برای اصطلاح «بالقوه» و «قبول» دو معنای متفاوت به صورت اشتراک لفظی، بیان کرده است:

۱) قبول به معنای «انفعال»: این معنا از قبول در شیئی به کار می‌رود که فاقد آثار خاصی است، اما در حالی که خودش شخصاً باقی می‌ماند، واجد آثار مزبور می‌گردد. در واقع چیزی که فاقد چیزی بوده است، واجد آن می‌شود. در این معنا از قبول باید اولاً در هنگام قبول، شخص منفعل و قابل باقی بماند؛ ثانیاً نباید آثار و اوصافی که شیء بالقوه (قابل) می‌پذیرد، در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است، وجود داشته باشند. مانند جسم فاقد رنگی که رنگ خاصی را می‌پذیرد. این معنا از قبول در مقابل فعلیت است که در قاعده «تقابل قوه و فعل» مورد استناد فیلسوفان قرار دارد و بر اساس آن، حرکت در موجودات غیرمادی را نفی می‌کنند [Ibn Sina, 1984a: 67; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a5, 111-113].

۲) قبول به معنای «اتصاف»: این معنا از قبول در شیء فاقد آثاری به کار می‌رود که با زوال و معدوم شدنش، جای خود را به شیء واجد آن آثار می‌دهد. در این قسم از اقسام قبول، هیچگاه قابل همزمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محلی برای مقبول گردد، بلکه ضرورتاً قابل پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از این رو قابل دانستن قابل در معنای اتصاف از قبول، فرضی و گونه‌ای مجاز و مسامحه است؛ چرا که در آن قبول فقط با عدم ذهنی مقبول همراه است نه با وجود عینی آن. در واقع قابل حقیقی مقبول، جزء فرضی دوم شیء است که هیچگاه فاقد مقبول نیست، اما قابل مفروض (یعنی جزء اول شیء) هیچگاه واجد مقبول نمی‌شود و قبل از حادث شدن مقبول، معدوم می‌گردد [Sadr Al-Mutalahin, 1981a, 331-332; Tahanavi, 1996: a2, 1301]. بارزترین مصداق قبول به معنای «اتصاف» از نظر ملاصدرا، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. واقعیت مزبور در عین حال که بسیط است، هر جزء فرضی‌اش با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی‌اش بالقوه است؛ به گونه‌ای که با معدوم شدن قابل فرضی (جزء بالقوه)، جزء کامل‌تری از واقعیت سیال محقق می‌شود که علاوه بر آثاری همانند آثار جزء بالقوه معدوم، آثاری جدید نیز دارد. به تعبیر دیگر، قابل حقیقی مرتبه دیگری از جزء کامل‌تر است که همراه با مقبول در خارج حدوث یافته‌اند، و همانند قابل فرضی [یعنی جزء قبلی معدوم] است. ذهن انسان در ظرف تحلیل خود، علی‌رغم اینکه قابل

حقیقی همواره در خارج همراه با مقبول است، اما با توجه به اینکه افراد دیگری از قابل در موارد دیگر [مانند جزء فرضی قبلی] بدون مقبول یافت می‌شوند، قابل فرضی را بدون مقبول و فاقد آن در نظر می‌گیرد که در مرتبه قابل حقیقی، واجد آن شده است. بر این اساس، برای تحقق حرکت در واقعیت سیال در حال اشتداد، نیازی به هیولای مشائی نیست و ضرورت ندارد که واقعیت مزبور، بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن، یا مرکبی شامل هیولا باشد [Sadr Al-Mutalahin, 1996: 89]. بنابراین، در معنای «اتصاف» از قبول، سیلان‌داشتن وجود سیال سبب می‌شود تا واقعیات سیال از ماده و هیولای مشائی بی‌نیاز شوند؛ چرا که هر جزء فرضی از واقعیات مزبور، قابل فرضی برای قبول و فعلیت‌یافتن جزء فرضی بعدی است و دیگر نیازی به ماده و هیولای مشائی به عنوان یک جوهر ثابت و همراه در قابل برای قبول فعلیت جدید نیست.

افزون بر نکته فوق، ملاصدرا دیدگاه دیگری نیز دارد که در تبیین بی‌نیازی «حرکت» از هیولای مشائی، قابل استفاده است. ملاصدرا ترکیب «ماده» و «صورت» در جسم را ترکیبی اتحادی می‌داند که ماده صرفاً جهت نقص صورت و موجود بالفعل است [Sadr Al-Mutalahin, 1975: 348]. بر این اساس، در واقعیات سیال، ماده صرفاً نشان‌دهنده جهت نقص شی دارای ماده نسبت به جزء فرضی بعدی است. لذا با توجه به ذهنی و عقلی‌بودن اجزا و موجودبودن همه آنها به یک وجود، در ترکیب اتحادی [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a5, 283, 307, 309]، می‌توان گفت که ماده واقعیات سیال نیز همانند اجزای فرضی بالفعل آنها، سیال است و در هر مرحله، جزیی از ماده موجود است و جزء فرضی پیشین ماده همراه با جزء فرضی قبلی صورت حدوث و زوال یافته است و به همین شکل در ادامه نیز همواره اجزای فرضی ماده به همراه اجزای فرضی صورت، حدوث و زوال می‌یابند. در نتیجه در حدوث و زوال تدریجی واقعیات سیال، هیچ انفعالی رخ نداده است تا به هیولای مشائی نیازمند باشند [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 62-64].

چنانچه دو دیدگاه دیگر از ملاصدرا؛ یعنی ۱- نفی کون و فساد؛ ۲- تعمیم حرکت جوهری به تمام امور جسمانی را به نتایج بالا ضمیمه کنیم، سیلان تمام امور جسمانی [اعم از جواهر و اعراض] به‌دست می‌آید؛ در نتیجه انفعال از تمام امور جسمانی (از جمله نفس) رخ برمی‌بندد و عالم اجسام را از هیولای مشائی بی‌نیاز می‌گرداند. در واقع نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به تمام امور جسمانی، تعمیم سیلان به تمام عالم طبیعت و امور جسمانی را به همراه دارد که مستلزم نفی انفعال و هیولای مشائی از عالم طبیعت (از جمله نفس) است [Sadr Al-Mutalahin, 1999: 112].

دو) ملاصدرا تکامل نفس را صرفاً از راه حرکت جوهری اشتدادی می‌داند؛ خواه این تکامل به واسطه خروج از مادیت به مجرد حاصل شود، و خواه به واسطه طی درجات مجرد باشد [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 330 and a6, 109 and a8, 13, 38, 147, 326, 333-334 and a9, 85].

سه) چنانچه انواع نیازی که می‌توان برای نفس انسانی نسبت به بدن مادی در نظر گرفت را ۱- نیاز از جهت حدوث ۲- نیاز از جهت کمال‌پذیری ۳- نیاز از جهت کسب فعلیت کمال ۴- نیاز از جهت حدوث و زوال تدریجی، بدانیم؛ ملاصدرا بر مبنای جسمانیة الحدوث‌بودن نفس انسانی، نیاز نفس به بدن مادی دارای قوه را فقط در حدوث و پیدایش می‌داند و سایر نیازهای مفروض را برای نفس نمی‌پذیرد؛ چرا که اولاً با توجه به انکار کون و فساد و تعمیم حرکت و سیلان به تمام واقعیات مادی و نفی بقا در اجزای فرضی واقعیت سیال و در نتیجه نفی انفعال و هیولای مشائی در آنها، علاوه بر نفس، هر واقعیت دیگری نیز که به سبب سیلان اشتدادی یا عروض کمالات بر آن، تغیر و دگرگونی دارد، نه برای حدوث و زوال تدریجی و نه برای عروض حوادث بر آن،

نیازی به حلول یا تعلق به هیولا ندارند [Aboudit, 2012: 398]. از این رو نفس در کمال‌پذیری خود نیازی به هیولا نخواهد داشت و عدم هیولای مشائی در حیات برزخی نفس، سبب نفی حرکت استکمالی آن در برزخ نمی‌شود.

ثانیاً نیازمندی نفس به اندام بدنی برای به‌دست‌آوردن برخی ملکات یا ادراکات، بدان معنا نیست که نفس در فعلیت‌یافتن تمام اوصاف و کمالات خود، به بدن مادی و اندام بدنی نیازمند باشد. به نظر ملاصدرا نقش اندام های خیالی و حسی در هنگام تخیل و احساس، صرفاً اعدادی است و زمینه‌ساز صدور صورت‌های حسی و خیالی از ناحیه نفس هستند. لذا محذوری وجود ندارد که پس از آنکه نفس اشتداد جوهری یافت، در صدور صورت‌های ادراکی خود از معدات اندام بدنی بی‌نیاز گردد. لذا ملاصدرا بر این رای است که تحقق این بی‌نیازی مقتضای حرکت جوهری نفس است و آن را می‌پذیرد [Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a8, 147, 347; Sadr Al-Mutalahin, 1975: 443]. بنابراین نه‌تنها نفس انسانی در سیر حرکت جوهری اشتدادی خود وجوداً مجرد و غیرمادی می‌شود، بلکه استکمالاً نیز غیرجسمانی و مجرد، و بی‌نیاز از ارتباط با بدن طبیعی می‌گردد. در این صورت می‌توان ادعا کرد که استکمال نفس انسانی در برزخ نیز بی‌نیاز از بدن مادی و طبیعی است، و می‌تواند به صورت مستقل از بدن، کمالاتی را کسب کند، و نبود معدات مادی مانع از حصول حرکت و تدرج در آن نمی‌شود؛ چرا که نفس انسانی وجودی سیال و اشتدادی دارد و در چنین وجودهایی، هر جزء فرضی قبلی می‌تواند مرجح حدوث جزء فرضی بعدی باشد و نیازی به ماده و هیولای مشائی نیست [Sadr Al-Mutalahin, 1996: 170; Sadr Al-Mutalahin, 1981a, a8, 393-394]. ثالثاً سیال‌بودن و حدوث و زوال وجود نفس نیز سبب نمی‌شود تا بر اساس قاعده حدوث [کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها] گفته شود، حرکت نفس انسانی به ماده و هیولای موجود در بدن طبیعی و عنصری نیازمند است؛ زیرا همان‌طور که در مبانی ملاصدرا گفته آمد، نفس انسانی در سیر حرکت جوهری اشتدادی خود به مرحله‌ای می‌رسد که مرجح حدوث جزء فرضی بعدی‌اش، وجود جزء فرضی قبلی است، لذا در حدوث و زوال اجزای فرضی وجود سیال نفس، نیازی به هیولا و ماده بدن جسمانی نیست.

بنابراین تنها نیازی که نفس انسانی در حرکت اشتدادی و استکمالی خود به بدن مادی و طبیعی دارد، نیاز در ۱- اصل حدوث و پیدایش؛ و ۲- نیاز در فعلیت‌یافتن پاره‌ای از کمالات و افعال و ادراکات خود است؛ لذا در غالب موارد استکمال خویش، از جمله تکامل برزخی نیازی به بدن طبیعی ندارد. با دقت در تحلیل و تبیینی که از تکامل برزخی نفس انسانی بر پایه مبانی و آراء ملاصدرا ارایه گردید، روشن می‌شود که تحقق حرکت و استکمال در سایر مجردات و موجودات غیرمادی نیز امکان دارد و آنها نیز می‌توانند وجودی سیال و تدرجی داشته باشند و در زوال و حدوث تدریجی وجودشان، نیازی به ماده و هیولای مشائی نداشته باشند.

اشکال: ممکن است گفته شود تحقق حرکت در نفس انسانی تجرد یافته به این دلیل است که نفس انسانی از طریق حرکت جوهری اشتدادی جوهر مادی به تجرد رسیده است و از آنجا که در مراحل حدوث و مراتب بقای او، ماده و هیولا وجود داشته است، امکان حرکت و سیالیت وجودی را در هنگامی که از ماده جدا می‌شود، باز حفظ کرده باشد. لذا سایر مجردات که جسمانیة الحدوث نبوده‌اند و از مادیت به تجرد نرسیده‌اند، و لذا همواره فاقد ماده و قوه و استعداد بوده‌اند، امکان سیالیت وجودی و حرکت اشتدادی استکمالی ندارند.

پاسخ: همان‌طور که گفته شد، سیالیت وجود و امکان حرکت استکمالی در موجودات طبیعی نیز منوط به ماده و هیولای مشائی نیست و جوهر جسمانی بسیط نیز بدون در نظرگرفتن ماده و هیولا، می‌تواند حرکت استکمالی داشته باشد. لذا موجودات غیرمادی بسیط نیز این امکان را دارند که وجودی سیال داشته باشند و

قوه و قبول در آنها به معنای «اتصاف» باشد و جزء فرضی پیشین قابل جزء فرضی بعدی باشد، و بدون اینکه انفعالی در آن صورت گیرد یا ترکیبی در آن پدید آید، تغییر و حرکت استکمالی داشته باشد.

پاسخ دوم: در صورت پذیرش حرکت و تغییر تدریجی برزخی برای نفس انسانی، باید ظرف تحقق وجود سیال و در حال حرکت نفس انسانی؛ یعنی «برزخ» و موجودات برزخی را نیز سیال و در حال حرکت دانست؛ زیرا تحقق موجود متغیر در ظرف ثابت امکان ندارد و چنانچه ظرف تحقق نفس در برزخ را سیال دانستیم، تمام موجوداتی که در آن ظرف قرار دارند را نیز باید سیال و در حال حرکت بدانیم.

بنابراین، با پذیرش تکامل برزخی و امکان حرکت جوهری نفس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن مادی، امکان حرکت در سایر موجودات غیرمادی که در برزخ هم‌رتبه با نفس هستند را نیز باید بپذیریم. همچنین با توجه به اینکه ملاصدرا سیر حرکت جوهری اشتدادی نفس را محدود به یک عالم نمی‌کند، بلکه در مرحله تجردیافته نیز این امکان را برای نفس قایل است که مراتب عالم مثال و سپس عقل را طی کند [Sadr Al-Mutalahin, 1982: 235; Sadr Al-Mutalahin, 1981b: 143; Sadr Al-Mutalahin, 1996: 88; Sadr Al-Mutalahin, 1981a: a3, 461 and a4, 213 and a7, 272 and a8, 331, 332, 393, and a9, 19, 20, 232; Sadr Al-Mutalahin, 1975: 357] با تکیه بر استدلال بالا، می‌توان امکان حرکت استکمالی را در مراتب مختلف مجردات مثالی و عقلی پذیرفت.

نتیجه‌گیری

با توجه به آراء علم‌النفسی و مبانی فلسفی‌ای که ابن‌سینا و ملاصدرا درباره حرکت و تغییر تدریجی در نفس انسانی هنگام تعلق به بدن مادی یا بعد از قطع تعلق از آن دارند، به روشنی می‌توان بر امکان تحقق حرکت و تغییر در موجودات غیرمادی و مجرد استدلال کرد. در این میان از مبانی و آراء علم‌النفسی ملاصدرا، تبیین بهتر و متقن‌تری را در اثبات و بیان چگونگی حرکت در موجودات غیرمادی می‌توان ارایه کرد.

تشکر و قدردانی: از تمام مسئولان و مدیران و مجریان مجله اندیشه فلسفه سپاسگزارم.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی (نویسنده اول)، روش‌شناس (۷۵٪)؛ هیثم بوعذار (نویسنده دوم)، پژوهشگر کمکی (۵٪)؛ سید مرتضی هنرمند (نویسنده سوم)، نگارنده مقدمه (۵٪)؛ کیومرث قیصری گودرزی (نویسنده چهارم)، تجزیه و تحلیل داده‌ها (۱۰٪)؛ مهین کرامتی‌فرد (نویسنده پنجم)، تجزیه و تحلیل داده‌ها (۵٪).

منابع مالی: نوشتن این مقاله برای هیچ نهاد و سازمانی هزینه نداشته است.

منابع

- Aboudit AR (2012). Introduction to Mulla Sadra's theosophical system (Volume 3). Tehran: SAMT. [Persian]
- Asadi A (2013). A review of the process of perfection of the soul according to Mulla Sadra. MARIFAT-I FALSAFI. 10(3):91. [Persian]
- Ashtiani SJ (2002). Commentary on ZAD AL-MOSAFER. Qom: Islamic Propaganda Office. [Persian]
- Bahmanyar BM (1996). AL-TAHSIL. Motahari M, editor. Tehran: Tehran University Press. [Arabic]
- Copleston F (1983). History of philosophy. Mojtabavi J, translator. Tehran: Scientific and Cultural. [Persian]
- Esfraini Nishabouri M (2004). Commentary on Ibn Sina's book of AL-NAJAH (theology section). Tehran: Association of Cultural Artifacts and Scholars. [Arabic]

- Fayazi G (2013). Philosophical psychology. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Publication. [Persian]
- Ibn Sina (1980). Ibn Sina's epistles. Qom: BIDAR. [Arabic]
- Ibn Sina (1984a). AL-SHIFA (theology). Zayed S, editor. Qom: Ayatollah Marashi Library. [Arabic]
- Ibn Sina (1984b). AL-SHIFA (AL-MANTIQ). Qom: Ayatollah Marashi Library. [Arabic]
- Ibn Sina (1984c). Commentaries. Badawi AR, researcher. Qom: Islamic Media Office. [Arabic]
- Ibn Sina (1984d). AL-SHIFA (AL-TABIYYAT). Qom: Ayatollah Marashi Library. [Arabic]
- Ibn Sina (1996). AL-ESHARAT VA AL-TANBIHAT. Qom: NASHR AL-BALAGHA. [Arabic]
- Ibn Sina (2000). AL-NAJAH MEN AL-GHARQ FI BAHR AL-ZALALAT. Danesh Pazhoh MT, editor. Tehran: Tehran University Press. [Persian]
- Ibn Sina (2003). AL-ADHAWIEH FI AL-MAAD. Tehran: Shams Tabrizi. [Arabic]
- Ibn Sina (2007). Treatise on the self. Ahwani AF, researcher. Paris: Dar Babylon. [Arabic]
- Islami H, Nasri A (2019). An explanation about the problem of "the possibility of motion in abstract beings" and reply to its bugs. SADRA'I Wisdom. 7(2):11-20. [Persian]
- Kamrani S, Saeedi Mehr M, Zahbi SA (2013). The possibility of moving in incorporeal beings from the point of view of Mulla Sadra. Mind. 14(56):5-31. [Persian]
- Kamrani S, Saeedi Mehr M, Zahbi SA (2014). Examining the point of view of the negation of movement in incorporeal beings. Mind. 15(59):127-164. [Persian]
- Lokri FIM (1994). BAYAN AL-HAQ BEZAMAN AL-SEDGH. Dibaji E, editor. Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization. [Arabic]
- Mirdamad MB (2005). Mirdamad's works. Noorani A, collector. Tehran: Publications of the Society of Cultural Heritage and Artifacts. [Arabic]
- Motahari M (1989). Collection of works. Tehran: SADRA. [Persian]
- Nur-Muhammadi Y (2018). An investigation of philosopher's arguments for proving fixity and negating movement in incorporeal beings. MARIFAT-I FALSAFI. 15(2):33. [Persian]
- Nur-Muhammadi Y (2019). Movement in the immaterials on base of Islamic philosophy. Journal of Philosophical Investigations. 12(25):253-283. [Persian]
- Popkin R, Stroll A (1989). The principles of philosophy. Mojtabavi SJ, translator. Tehran: HEKMAT Publications. [Persian]
- Razi FAD (1990). AL-MABAHEES AL-MASHREQIYAH FI ELM AI-ELAHİYAT VA AL-TABIEIAT. Qom: BIDAR Publications. [Arabic]
- Sabzevari H (2000). Description of the poem. Amoli H, editor. Tehran: NAB. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1975). AL-MABDAA VA AL-MAAD. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1981a). AL-HIKMA AL-MUTAALIYA FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARBAA. Beirut: DAR AHIYA AL-TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1981b). ASRAR AL-AYAT VA ANVAR AL-ABYAT. Tehran: Islamic Wisdom and Islamic Philosophy Association. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1981c). AL-SHAWAHID AL-RABUBIYYAH FI AL-MANAHIJ AL-SOLUKIYYAH. Ashtiani J, editor. Tehran: Academic Publishing Center. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1982). AL-ARSHIYEH. Ahani QH, translator. Tehran: MOLA. [Persian]
- Sadr Al-Mutalahin (1984b). MAFATIH AL-GHEIB. Khajavi M, editor. Tehran: Cultural Research Institute. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1996). The collection of philosophical essays of Sadr Al-Mutalahin. Naji Esfahani H, editor. Tehran: HEKMAT. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (1999). RISALAH FI AL-HADUTH. Mousaviyan H, editor. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (2001). SHARH AL-HIDAYAH AL-ATHIRIYAH. Beirut: Institute of Arabic History. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (2004). SHARH USUL AL-KAFI. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (2007). AL-TALIQAT ALA SHARH HIKMAT AL-ISHRAQ. Tehran: BINA. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (2008b). AL-MAZAHIR AL-ELAHIYAH FI ASRAR AL-ULOOM AL-KAMALIYAH. Khamenei M, editor. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [Arabic]
- Sadr Al-Mutalahin (Bi-ta). AL-HASHIYAH ALA AL-HAYAT. Qom: Bidar Publications. [Arabic]
- Saeedi A (2017). The essential movement of the soul in transcendental wisdom, books and tradition. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute. [Persian]
- Suhrevardi Y (1996). Collection of works of Sheikh Eshraq. Carbon H, Nasr SH, Habibi N, editors. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [Persian]
- Tabatabaei MH (2001). NAHAYAT AL-HIKMA. Qom: Islamic Publishing House. [Arabic]

- Tahanavi MA (1996). Encyclopedia of the terms of art and science. Beirut: Lebanon Library Publishers. [Arabic]
- Torkashvand E (2016). A comparative study of the truth of the world of purgatory from the perspective of the Qur'an, traditions and wisdom. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute. [Persian]
- Tusi KN (1995). Beginning and ending. Amoli H, editor. Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications. [Persian]
- Tusi KN (1996). SHARH AL-ISHARAT VA AL-TANBIHAT MA' AL-MUHAKEMAT. Qom: NASHR AL-BALAGHA. [Arabic]
- Wahl J (1996). Treatise on metaphysics. Mahdavi Y, translator. Tehran: KHARAZMI. [Persian]
- Zandiyyeh M (2006). The perfection of the soul as viewed by intellect. Islamic Philosophical Doctorines. 2(4.5):21-50. [Persian]

