

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدر المتألهین، امام خمینی^{علیه السلام} و علامه حسن زاده آملی

movahedi114@yahoo.com

محسن موحدی اصل / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

احمد عابدی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

دریافت: ۹۶/۰۷/۰۱ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۶

چکیده

بحث از مقام فوق تجرد نفس، یکی از مهم‌ترین مباحث، در معرفت نفس انسانی است. در این نوشتار مسئله را طبق مبنای هستی‌شناسی مؤسس حکمت متعالیه، صدر المتألهین مطرح می‌کنیم و به شرح ادله نقلی آن توسط فیلسوف و عارف برجسته پیرو مکتب او، امام خمینی^{علیه السلام} می‌پردازیم. سپس براهین و ادله عقلی علامه حسن زاده آملی را در این زمینه بررسی می‌کنیم. این نظریه، عبارت است از تجرد نفس از ماهیت. ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد، حال اینکه نفس را حد یقف نیست. از این رو حد منطقی برای او نیست، هرچند او را نسبت به مافوقش حد به معنای نفاد است.

این نظریه آنچنان شریف است که همه مبانی حکمت صدرایی، اعم از اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول را به صورت سلسله‌ای زنجیروار، به هم پیوند می‌دهد و باید دانست شناخت نفس در این مقام، بدون فهم این مبانی میسر نیست. نفس، در این مقام از ویژگی‌هایی همچون وحدت حقه ظلیه، خلیفه‌الاهی و مقام اتصال بین ماسوی‌الله و حق تعالی برخوردار می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تجرد از ماهیت، فوق تجرد، نفس، حرکت جوهری، خلیفه‌الهی، وحدت حقه ظلیه.

سخن در معرفت نفس از دیرباز کانون توجه اندیشمندان و فلاسفه بوده است. معرفت نفس قطب قاطبه جمیع علوم و معارف است و حکما آن را اشرف علوم معرفی کرده‌اند؛ زیرا بهترین دریچه برای شناخت پروردگار عالم است. سر آن در این است که نفس انسانی موجودی است ذوجهتین؛ از جهتی به این سو تعلق دارد و از جهتی به آن سو و مجردات متعلق است. نفس ناطقه انسانی پیچیده‌ترین موجود نظام عالم است که هر متفکری را به حیرت واداشته است و هر چقدر هم درباره‌اش تحقیق و مطالعه شود، نسبت به عظمت آن، تنها برگی از کتاب نفس ناطقه را ورق زدن است.

تاکنون اندیشمندان بزرگی درباره نفس ناطقه انسانی کتاب نگاشته‌اند و از ابعاد گوناگون، آن را بررسی و تحلیل کرده‌اند که در این میان، بحث تجرد نفس از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ زیرا فهم اصول دین همچون معاد و حشر در قیامت و نبوت و انبیا نبی و کیفیت وحی و ارتباط با غیب و اخبار بر مغیبات، بر تجرد و بقای نفس مبتنی است و انکار تجرد نفس و فوق تجرد نفس به انکار ضروریات دین می‌انجامد.

زیربنای نظریه فوق تجرد نفس را می‌توان در مبانی صدرایی همچون حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول دنبال کرد. صدرالمتألهین در کتاب *قیم‌السفار*، در سفر چهارم، به طور مبسوط به بحث نفس می‌پردازد که به حق همه آرا و نظریات عرفا و فلاسفه قبل خود، همچون نفس شفای *ابن‌سینا* و آثار *ابن‌عربی* را تلفیق و جمع‌بندی می‌کند و در نهایت از دل همه مباحث، مبنای خود را مبنی بر تجرد نفس و مقام فوق تجرد نفس تبیین می‌نماید. وی درباره تجرد نفس، ادله و براهین عقلی آن را می‌آورد، ولی درباره مقام فوق تجرد نفس فقط به ذکر آن بسنده می‌کند.

امام خمینی^{علیه‌السلام} که خود را پیرو مکتب *صدرالمتألهین* معرفی می‌کند در ایام تدریس *السفار*، ضمن بیان نظریات خود، به تبیین ادله نقلی فوق تجرد نفس می‌پردازد و در ادامه علامه *حسن‌زاده‌آملی* براهین و ادله عقلی مسئله فوق تجرد عقلی را تبیین می‌کند. در این مقاله پس از تبیین و مقایسه اقوال به دنبال پاسخ این پرسش‌ها هستیم: مقام فوق تجرد عقلانی برای نفس ناطقه انسانی به چه معناست؟ با این مبنا که مقام فوق تجرد، یعنی تجرد نفس از ماهیت، پس فرق بین نفس ناطقه در این مقام و بین حق تعالی، که او هم از ماهیت مجرد است، چیست؟ *صدرالمتألهین*، از چه مبانی هستی‌شناسی‌ای در این مقام بهره می‌گیرد؟ و نفس ناطقه در این مقام، چه ویژگی‌هایی دارد؟ این سه حکیم الهی، هر یک چه نقشی در تبیین مطلب داشته‌اند؟

پیشینه بحث

بحث تجرد نفس و فوق تجرد نفس را باید در این آیه شریفه جست‌وجو کرد: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). پرواضح است که خلیفه، به صفات مستخلف است؛ از این رو این امر آن‌گاه میسر است که برای نفس، مقام لایق‌فی در نظر بگیریم؛ همچنین آن‌گاه که حق تعالی فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱). تعلیم اسمای الهی که در حد شمارش نیست، بر نفس آدم، در مقام لایق‌فی نفس مستحق است و این با مادی بودن نفس تناسب ندارد.

در میان فلاسفه و حکمای باستان، پارمنیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت، ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را بسنده دانسته است. پس از او سقراط و افلاطون و ارسطو هر کدام به گونه‌ای به مباحث معرفت نفس پرداخته و درباره تجرد نفس و ادراک معقولات سخن رانده‌اند. پرداختن به مسائلی همچون بحث مثل افلاطونی و حقیقت عالم معقولات و نحوه سیر نفس انسانی در معقولات و متحد شدن با عالم عقل، همه دلالت بر آن می‌کند که برای نفس ناطقه انسانی مراتب گسترده‌ای قائل بوده‌اند که با انجام سیر و سلوک و کسب علم، نفس قوت می‌گیرد و حقایق بر او مکشوف می‌شود (فروغی، ۱۳۹۱، ص ۲۹-۴۰).

حکمای مشاء، فقط بحث تجرد نفس از ماده را پذیرفته‌اند؛ ولی حکمت اشراق، تجرد نفس و فوق تجرد بودن نفس را پذیرفت و آن را از سنخ وجودات محضه نامید که این تعبیر، بر مقام فوق تجرد بودن نفس حمل می‌شود و عبارتی که بسیار مورد توجه قرار گرفته، بدین قرار است: «ان النفس وما فوقها من المفارقات انیات صرفه و وجودات محضه». این عبارت را صدرالمتألهین در فصل چهارم مرحله اولی کتاب *اسفار* نقل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۶۷) و سپس می‌گوید این کلمات با مبنای اصالة الوجود سازگاری دارند. همچنین علامه حسن زاده آملی در نکته ۶۲۸ هزار و یک نکته (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۲) پس از نقل این کلام عنوان می‌دارد که این مطلب دلیل بر آن است که شیخ اشراق از اصالة الماهیه عدول کرده است.

۱. مفهوم‌شناسی مقام فوق تجرد عقلی نفس

تاکنون حکما و دانش پژوهان تحقیقات گسترده‌ای درباره مقام تجرد عقلی نفس انجام داده‌اند؛ ولی مقام فوق تجرد نفس، آن طور که شایسته آن است معرفی نشده و با ابهاماتی روبه‌روست؛ از این رو برای شناخت و فهم بهتر این مقام، لازم است نخست مفهوم فوق تجرد نزد حکما بررسی شود و سپس نظرات گوناگون حکمای مشاء و اشراق و متعالیه را در این باب بیاوریم.

۱-۱. در معنای تجرد و فوق تجرد

تجرد در لغت به معنای «برهنه کردن» و «عاری شدن» و «خالی» است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۳۸۲). با توجه به اینکه در مباحث فلسفی، موجود مجرد در مقابل موجود مادی به کار می‌رود، استاد فیاضی در کتاب *علم/نفس فلسفی* پس از اینکه مادی بودن را تحلیل می‌کند در نهایت در تعریف موجود مادی و مجرد چنین می‌گوید: «مادی به جسم طبیعی و جسمانی اطلاق می‌شود که قابل اشاره حسی است و مجرد آن است که جسم و جسمانی نبوده، قابل اشاره حسی نباشد» (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

موجود مجرد نیز خود بر دو قسم مجرد مثالی و مجرد عقلی است که موجود مجرد مثالی هر چند ماده ندارد، ولی خود یا موصوفش (موضوعش) در پاره‌ای اوصاف (مانند رنگ، شکل، حجم و وزن) با مادیات مشترک است و موجود مجرد عقلی نه تنها از ماده عاری است، بلکه هیچ‌یک از احکام ماده را نیز ندارد؛ مانند خود عقل (همان، ص ۱۸۵).

در حکمت متعالیه، تجرد نفس، مراتبی دارد که به‌طور کلی به سه مرتبه تقسیم می‌شود:

۱. تجرد برزخی یا تجرد نفس در مقام خیال و تجرد مثالی؛

۲. تجرد تام عقلی؛

۳. تجرد اتم یا مقام فوق تجرد عقلی.

تجرد برزخی نفس همان تجرد خیال است؛ مرتبه بین ماده و عقل که مثال مقید نامیده می‌شود. نفس در این مرتبه هرچند مادی نیست، برخی ویژگی‌های موجود مادی از قبیل شکل و رنگ را داراست (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۱۹۱). تجرد تام عقلی یعنی عاری بودن نفس از ماده جسمانی و صورت مقداری، هم در مقام ذات و هم در مقام فعل. تجرد برزخی در مقام مثال مقید است و تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله، و فوق تجرد او این است که فوق مقوله است و او را حد یقف نیست؛ یعنی علاوه بر اینکه مجرد از ماده است، مجرد از ماهیت نیز هست. ماهیت حکایت از حد و حصر وجودی چیزی می‌کند و نفس عاری از آن است؛ از این رو او را مقام معلوم نیست تا در آن مقام توقف کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). این مطلب را صدرالمتألهین در باب هفتم فصل سوم بدین شکل آورده است: «ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویة ولا لها درجة معینة فی الوجود ولها نشأت سابقة ونشأت لاحقة» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۳۵۳).

لازمه این سخن آن است که نفس، مجرد از ماهیت باشد؛ چنان‌که مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است. بنابراین هر دلیل که مقام لا یقفی نفس را مدلل گرداند، تجرد اتم نفس را که فوق تجرد عقلی است اثبات می‌کند و هر دلیل که از صورت علمی مرسل و مطلق بحث می‌کند، تجرد تام عقلانی نفس ناطقه بدان مبرهن می‌شود و هر دلیل از ادله اثبات تجرد نفس که از تجرد صورت علمی مقید (صورتی که در آن شکل و مقدار چون طول و عرض و نظائر آنها اخذ شده است) سخن می‌گوید، تجرد برزخی آن صورت عملی را اثبات می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۵).

۱-۲. ارتباط بین مقام تجرد عقلی نفس و مرتبه فوق تجرد عقلی

صدرالمتألهین، اتحاد نفس با عقل کلی را در مقام تجرد نفس مطرح ساخته، از آن به کمال خاص نفس تعبیر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳). از این رو سیر و عروج انسان تا اتحاد نفس با عقل فعال (هرچند مقام شامخی است) در مرتبه تجرد نفس مطرح می‌شود. آنچه در مقام فوق تجرد نفس از آن بحث می‌شود، تعالی و عروج نفس به بالاتر از مرتبه عقل کلی است و انسان کامل به سبب قوت نفسانی و سلامت نفس مراتب بین طبیعت و عقول را پیموده، به مقام فنا در ذات و قرب به خدا می‌رسد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸) و پس از مقام تجرد عقلی که از آن به اتحاد با عقل فعال تعبیر می‌شود، باز هم نفس تعالی می‌یابد تا به مقام عین‌الجمع و سپس جمع‌الجمع می‌رسد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۸۱۸).

صدرالمتألهین بر این باور است که مقام تجرد عقلی نفس که همان اتحاد با عقل فعال است، مرتبه‌ای از مراتب

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده آملی ❖ ۲۹

سیر تکاملی انسان است و هرچند مقام رفیعی به شمار می‌آید، ولی بر اساس حرکت جوهری، جوهر نفس انسانی وقوف ندارد و چنان شدت وجودی پیدا می‌کند که از مرتبه عقل نیز می‌گذرد؛ به مقام قاب قوسین که همان «واحدیت» است تعالی می‌یابد و در ادامه به مقام «اُو ادنی» که «احدیت» است، می‌رسد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۸).

۱-۳. تفاوت دیدگاه حکمت متعالیه و حکمت اشراق و حکمت مشاء در فوق مقوله بودن نفس در این مقام

بنا بر مبنای صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، نفس در مقام فوق تجردی، فوق مقوله است؛ ولی حکمت مشاء، نفس را تحت مقوله جوهر می‌داند و در تقسیماتی که در کتب رایج فلسفی موجود است، نفس یکی از اقسام جوهر و دارای ماهیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۲۲۴).

بر اساس مبنای مشاء (آن گونه که در کتب معمول فلسفی موجود است) جوهر به پنج قسم جسم، ماده، صورت، عقل و نفس تقسیم می‌شود؛ پس مشاء نفس را تحت مقوله جوهر می‌داند، درحالی که بر اساس مبنای حکمت متعالیه تقسیم یادشده صحیح نیست و بر اثر حرکت جوهری، صورت جدیدی حاصل می‌شود و هیچ‌یک از اجناس و فصول سابق باقی نخواهند بود؛ بلکه همه آنها اگر لایشرط اخذ شوند، تنها به لحاظ مفهوم به صورت جدید صادق خواهند بود. از این لحاظ نوع، چیزی جز همان صورت جدید نیست. درباره نفس نیز این گونه است که دارای ماهیت معینی نیست؛ بلکه بر اساس حرکت جوهری، صورت آن که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، صورت جدیدی است (همان، ص ۲۲۵). از طرفی در حکمت اشراق، مقام فوق تجردی نفس، مورد پذیرش بزرگانی همچون سهروردی قرار گرفته و نفس به واسطه طبیعت، دارای جنبه تجدد است که بقا و ثبات ندارد و خود بذاتها جنبه بقاست و به عبارت دیگر نفس به جنبه حسی، در تبدیل است و به جنبه عقلی، ثابت است (همان، ص ۱۶۰). در عین حرکت طبیعت، صورت شیء به تجدد امثال محفوظ است. انسان همواره به حرکت جوهری در ترقی است و از جهت لطافت و رقت حجاب، ثابت می‌نماید. حجاب، همین مظاهر متکثره‌اند که به یک معنا حجاب ذات‌اند؛ مانند کسی که عکس خود را در کنار نهر آب تندرو در زمان ممتد، ثابت و قارّ می‌بیند، حال آنکه عکس از انطباع شبح، یا از انعکاس نور بصر در آب است و به سبب بی‌قراری آب دم‌به‌دم عکس جدیدی مثل سابق احداث می‌شود (همان، ص ۱۶۱).

حاجی سبزواری برای اثبات مقام فوق تجردی، مطلبی را ذکر می‌کند که ریشه در مبنای شیخ اشراق دارد. وی می‌گوید: انوار حسی بسیط‌اند؛ زیرا شائبه ظلمت در آنها راه ندارد. سبزواری پس از این مطلب، با استفاده از قاعده اولویت ثابت می‌کند که به طریق اولی، انوار اسفهبندی که همان نفوس کلی‌اند و انوار قاهره که همان عقول کلی‌اند نیز بسیط‌اند (رضانژاد، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷۹). در ادامه چنین استدلال می‌کند که چون نفوس و مافوق آنها بسیط‌اند، پس دارای ماهیت نیستند و هیچ ظلمتی در آنها راه ندارد. بنابراین برای اثبات تجرد نفس از ماده، طریق اولویت را پیش گرفته، می‌گوید: «چون تجرد از ماهیت برای نفس اثبات شد، به طریق اولی تجرد از ماده نیز برای نفس اثبات می‌شود» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۹).

همچنین سبزواری در تبیین کلام شیخ اشراق، مبنی بر بی‌ماهیت بودن انوار اسفهبیدیه یا همان نفوس ناطقه، آورده که چون ماهیت شیء، تعریف آن شیء از جهت مانعیت و جامعیت است. مانعیت مستلزم ضیق وجود است و چون وجود نفس حد یقفی ندارد، هر مرتبه‌ای که نفس بدان می‌رسد، از آن عبور می‌کند و به کمال بالاتر می‌رسد؛ بنابراین نفس از این جهت ماهیت ندارد (همان، ص ۵۵). از طرفی وقتی نفس به مرتبه عقل کلی می‌رسد، برایش در این مرتبه ماهیتی نیست؛ چه رسد به اینکه ماده و موضوع وجود داشته باشد. به علاوه نفوس مجرد انسان نیز فاقد ماهیت‌اند و تفاوت آنها با نورالانوار به شدت و ضعف و فقر و غناست (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۹۹). وی این بحث را در *غررالفرائد* چنین آورده است: «وإنها بحت وجود ظلّ حق، عندی وذا فوق التجرد انطلق» (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳).

گفتنی است که کلام حکمای صدرایی در باب فوق تجرد و مقام بی‌حدی نفس، از متن آیات و روایات استخراج شده و در سخنان معصوم ریشه دارد. برای مثال، شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه* آورده است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در وصیتی که به فرزندش محمدبن حنفیه کرد، فرمود: «اعلم ان درجات الجنة علی عدد آیات القرآن فاذا کان یوم القیمه یقال لقاری القرآن اقرا وارق» (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۶۵).

این حدیث گران قدر، مقام فوق تجرد نفس ناطقه انسانی را بیان می‌فرماید که وعاء علم، حدّ یقف ندارد و هر چه آب حیات معارف و حقایق الهیه را دریابد، سعه وجودی‌اش بیشتر و حیاتش قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا آیات قرآن که درجات قرآن است، کلمات الله است و کلمات الله را نفاذ نیست: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۷).

۲. مبانی نظری حکمت صدرایی که در مقام فوق تجرد نفس انسانی دخیل‌اند

حکمای مشاء به این مقام نفس، اشاره دقیقی نداشته‌اند؛ دلیل آن این است که مبانی حکمت مشاء ظرفیت پرداختن به این مقام را ندارند؛ ولی صدرالمتألهین، با طرح مبانی وزینی همچون حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول بر اساس اصالت وجود و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، ظرفیت حکمت متعالیه را با توجه به آیات و روایات افزایش داده است که ما برای تبیین بهتر جایگاه بحث، به مبانی و اصولی که در این مقام دخیل‌اند می‌پردازیم.

۲-۱. اصالت وجود

به نظر صدرالمتألهین آنچه در خارج تحقق عینی دارد، حقیقت وجود است و ماهیت، اعتباری است. این مطلب دربارهٔ مقام نفس، تعیین‌کننده است؛ زیرا نفس نیز به لحاظ وجود اضافی و رابطی خود عین اضافه و مدبر بدن است، نه به لحاظ ماهیت خود؛ از این رو وجود نفس، بر اثر حرکت اشتدادی جوهری لحظه‌به‌لحظه از کمالات وجودی شدیدتری برخوردار می‌شود و نفس انسانی در فرایند این حرکت تکاملی، با اعمال و رفتارهای حیاتی خود به جایی می‌رسد که از نحوه وجود استقلالی، در ظل وجود رب خود برخوردار می‌شود و این وجود رابطی را از دست می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۱۱ و ۳۸۳ و ۴۳۰؛ مصباح، ۱۳۸۰، ص ۳۲۰).

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن‌زاده آملی ❖ ۳۱

۲-۲. تشکیکی بودن وجود

تشکیک در وجود، یعنی اینکه وجود ذومراتب است و از انزل مراتب (هیولا) تا اعلی‌المراتب (حقیقه‌الحقایق) امتداد دارد؛ به‌گونه‌ای که هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق خود ضعیف‌تر است و تنها بخشی از کمالات وجودی آن را دارد، و نسبت به مرتبه مادون خود، قوی‌تر است و تمام کمالات مادون را فراتر و کامل‌تر از آن دارا می‌باشد. با این مبنا نفس ناطقه انسانی نیز در سیر استکمالی خود، سیرش را از نازل‌ترین مرتبه و از دل صور طبیعی آغاز می‌کند و با حرکت جوهری اشتدادی دائماً وجودی شدیدتر را طلب می‌طلبد و با دو بال علم و عمل در قوس صعود نظام هستی طیران می‌کند و از عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه و عقل بالفعل می‌رسد؛ بلکه بالاتر به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد و چنان شدت وجودی‌ای پیدا می‌کند که به مقام فوق تجرد عقلانی می‌رسد که همه اینها به مدد مراتب تشکیکی وجود، در حکمت صدرایی تبیین‌پذیر است (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۲۰۷ و ۲۰۹؛ ج ۹، ص ۱۸۳ و ۱۸۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۹).

۲-۳. جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس

نفس، جسمانیة‌الحدوث است؛ بدین معنا که خاستگاه اصلی نفس، صور مادی است و در آغاز پیدایش با بدن اتحاد دارد. همان‌طور که صورت و ماده با هم اتحاد دارند، وجود نفس و تشخص نفس از صور مادی حادث می‌شود؛ آن‌گاه در سیر استکمالی خود به سر حد تجرد می‌رسد؛ اما تفاوتش با صورت در این است که در بقا اتحاد با ماده را از دست می‌دهد و به نفس مجرد تبدیل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۰ و ۲۲۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸).

بنابراین نفس ناطقه انسانی، حقیقت ممتدی است که در حدوث، به صور مادی تعلق تام دارد و سپس بر اساس سیر استکمالی جوهری، به مرتبه نباتی می‌رسد و باز سیر جوهری می‌کند و به مرتبه حیوانی تعالی یافته، باز هم توقف نمی‌کند و اشتداد جوهری می‌یابد و به سرحد ادراک معقولات (مرتبه انسانی) می‌رسد. این نشئات سه‌گانه نفس، با نشئه‌های سه‌گانه نظام هستی، مناسبت و مطابقت دارند؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش، در نشئه طبیعت قرار دارد؛ سپس به تجرد مثالی و خیالی می‌رسد و نهایتاً عقل محض می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۴۶۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۴۳۲؛ ج ۹، ص ۲۱ و ۹۹ و ۱۹۵). همچنین نفس به لحاظ تعقل و تفکر، مراحل بالقوه بودن عقل هیولانی را سپری کرده، عقل بالملکه می‌گردد. آن‌گاه از آن هم می‌گذرد و به عقل بالفعل و سپس به عقل بالمستفاد و سرانجام به عقل فعال می‌رسد. گفتنی است که سیر حرکت نفس در این مراتب بر اساس حرکت جوهری اشتدادی نفس است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۶۲؛ همو، ۱۴۳۰ق، ص ۴۳۲؛ ج ۹، ص ۲۱ و ۹۹ و ۱۹۹).

بنا بر جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس که بر محور حرکت در جوهر دور می‌زند، نفس هویتی ممتد از فرش تا فوق عرش است که در مرتبه طبع، طبع است؛ در مرتبه خیال، خیال است و در مرتبه عقل، عقل است و او

را در هر مرتبه‌ای حکمی، بلکه احکامی خاص است؛ پس نفس، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت دارد که در واقع حقیقت واحدی است و کثرت شئون و مظاهر و اطوار وجودی دارد و بر مبنایی که او را حدوداً مجرد می‌دانند، از جهاتی پرشمار اشکال پیش می‌آید که همه آنها براساس حرکت در جوهر و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، قابل حل است (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۹۹ و ۱۰۰). علامه حسن‌زاده آملی در تبیین مقام فوق تجردی نفس، نقش جسمانیة‌الحدوث بودن و روحانیة‌البقاء بودن را این‌گونه بیان می‌کند:

سر اینکه نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است، این است که جسم جامد با حرکت جوهری خود می‌تواند از نطفه تا مرحله وحدت حقه ارتقا یابد و تبدلات ذاتی و جوهری خود را به نحو استمرار و اتصال ادامه دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۹).

۴-۲. ارتباط اتحاد عاقل و معقول در تبیین این مقام

از دیدگاه صدرالمتألهین، نظریه اتحاد عاقل و معقول، دریچه‌ای است برای فهم مقام فوق تجردی نفس. در اتحاد عاقل و معقول، هنگامی که شخص حقیقتی را تعقل می‌کند، بین او و صورت عقلی، اتحاد و عینیت حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ ق، ج ۳، ص ۳۲۷).

صدرالمتألهین بر این باور است که عاقل و معقول، دو امر متضایف و اضافی‌اند و عنوان عاقل، فقط بر خاص اطلاق می‌گردد که معقول برای آن ذات متصور باشد و بالعکس (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ ق، ج ۳، ص ۳۵۴). ارتباط بحث مقام لایقنی نفس با بحث اتحاد عاقل و معقول از آنجا شکل می‌گیرد که وی قائل است وقتی اصل حرکت را در جوهر بپذیریم، مسائلی متفرع بر این اصل، خودبه‌خود پذیرفته می‌شوند؛ مسائلی همچون حضوری بودن علم و اینکه علم، فوق مقوله و از سنخ وجود است و نیز پذیرفتن تجرد برزخی و عقلانی و اتحاد با عقل فعال و مقام فوق تجرد عقلی نفس، همه به طور پیوسته با هم مرتبط‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۸۷ و ۴۸۸).

با این مبانی علم فوق مقوله و از سنخ وجود است. در نتیجه نفس ناطقه خارج از مقولات می‌شود؛ زیرا بر پایه بحث اتحاد عاقل و معقول، علم با نفس اتحاد می‌یابد و بین مدرکات نفس و نفس عینیت برقرار می‌شود و همچنین نفس به واسطه علم و عمل سیر تکاملی خواهد داشت (همان، ج ۳، ص ۴۸۸).

بنابراین از آنجا که علم و عمل جوهرند و دو بال ترقی در مسیر کمالات نفس هستند، موجب وسعت وجودی نفس ناطق می‌شوند؛ زیرا علم از سنخ وجود است و فعلیت مجرد از ماده است و نفس، در اتحاد با علم، تدریجاً از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست، انتقال و استکمال می‌یابد و این ارتقای وجودی نفس ادامه دارد تا آنجا که به سرحد فوق تجرد و بی‌حدی برسد و آنچنان شدت وجودی نوری می‌یابد که فعلیت محض می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ ق، ج ۷، ص ۱۳۲). این اتحاد بین علم و نفس در همه مراتب به وقوع می‌پیوندد؛ چه در مرتبه حس، چه در مرتبه خیال و چه در مرتبه عقل و همه ادراکات، با حقیقت نفس عینیت می‌یابند؛ زیرا ادراکات نفس، همه حضوری‌اند. این ادراکات در نفس راسخ می‌شوند و نفس تدریجاً استکمال می‌یابد و بر اساس اتحاد

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن‌زاده آملی ❖ ۳۳

عاقل و معقول، همین نفس که در مرتبه عقل هیولانی بود، بعینها به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد و لازمه این سخن این است که جوهر نفس از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر ارتقای وجودی یابد و اشتداد وجودی پیدا کند تا به عقل مفارق و مرتبه عقل بالمستفاد نائل آید (همان، ص ۴۲۲). این سیر استکمالی بر اساس حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن و اتحاد عاقل و معقول به‌خوبی تبیین‌پذیر است.

۲-۵. حرکت جوهری اشتدادی

منظور از حرکت جوهری اشتدادی این است که واقعیتهایی که ماهیت جوهری دارد (مثلاً نطفه) از هنگام تکون تا تبدیل شدن به انسان در طول چهار ماه، واقعیتهایی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست؛ بلکه کل آن در طول کل چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت می‌شود، غیر از مقطعی که قبل یا بعد از آن «آن» یافت می‌شود. ولی در هر مقطعی که امر جدید یافت می‌شود؛ همه آن کمالات و ویژگی‌هایی را که زائل داشت، دارد؛ به علاوه کمالات و ویژگی‌هایی که در زائل یافت نمی‌شود؛ یعنی در اینجا «اتحاد کمال جدید با کمالات موجود زائل» ایجاد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که بر اثر این اتحاد، امر جدیدی حادث می‌شود که کامل‌تر از امر سابق است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۹).

نظریه حرکت جوهری اشتدادی در عرصه مراتب وجودی انسان، بیشترین مشکلات و نارسایی‌های فلسفی را حل کرده است؛ بلکه ارتباط محسوس و معقول، شهادت و غیب، معاد جسمانی، اتحاد نفس و بدن نیز با طلوع حرکت جوهری اشتدادی با تلفیق جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، حل و فصل شد. این نظریه ابتکاری صدرالمتألهین، نحوه تکامل انسان و جهان مادی را برای نخستین بار تبیین کرد. براین اساس نفس ناطقه انسانی حرکت اشتدادی جوهری می‌کند و نشئه‌های سه‌گانه را که متناسب نشئه‌های سه‌گانه جهان است می‌پیماید و مراحل چهارگانه عقل با اشتداد جوهری نفس، تبیین می‌شود؛ زیرا انسان در فرایند حرکت تکاملی خود این شایستگی را می‌یابد که مقام فوق تجرد را درک کند که در آن مقام، حتی از ماهیت برهنه می‌شود و مقام لایقی خود را دریابد و نفس، وجود رابطی خود را به وجود استقلالی بدهد (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۶ ص ۳۵۶؛ ج ۷، ص ۳۵۴؛ ج ۸، ص ۳۹؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۵).

حرکت جوهری نقش بسزایی در اثبات مقام فوق تجرد عقلی دارد؛ چراکه با حرکت جوهری، نفس انسانی از طبع به وحدت حقه ظلیه می‌رسد و به سبب حرکت است که کمالات نفوس از قوه به فعل می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۹). نفس از حیث صورت بودن و حتی از حیث فصل بودن موجودی مادی و جسمانی خواهد بود؛ ولی در صورت اعتقاد به حرکت جوهری، ذات نفس دگرگون شده، از مرتبه جسمانیت خارج می‌شود. منکران حرکت جوهری، فصل اشتقاقی را مقوم نوع و محصل جنس دانسته، تمایز جنس و فصل را به تحلیل ذهنی می‌دانند و نه تحلیل خارجی؛ پس لازم می‌آید نفسی که محصل جسم نامی است و در وجود آن با آن متحد است، جسم نامی باشد، درحالی‌که آنها نفس را مجرد می‌دانند و جسم را مادی (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۹۹).

۳. مقام فوق تجرد از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی علیه السلام در درس *اسفار* خود، پس از مقام تجرد و ادله آن به مقام فوق تجرد نفس می‌پردازد و در تطبیق بحث با آیات قرآنی، شواهدی از آیات قرآنی را برمی‌شمارد که بر وسعت و گنجایش نفس انسانی و بی‌حدی آن دلالت دارد که به مواردی از آن اشاره می‌کنیم.

۳-۱. فوق تجرد در رویت قلبی

در آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). لفظ نری در آیه مبارکه بر رویت دلالت دارد. البته رویت ملکوت توسط ابراهیم علیه السلام نه این است که با این دیده بوده است، بلکه رویت شهودی و حضوری و عقلانی بوده است؛ زیرا رویت عقلانی هم امکان دارد و رویت ملکوت توسط ابراهیم علیه السلام کانه بالاتر از مقام حضرت آدم علیه السلام است؛ زیرا آنجا به «علم» تعبیر کرده و اینجا «نری» آورده است (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹). اگر قرار باشد حضرت ابراهیم علیه السلام بخواید از سختی برخوردار باشد که بتواند وجهه الهیه و ملکوتی حقه را مشاهده کند، باید از قوه‌ای الهیه که فوق تمام موجودات حتی مجردات است، بهره‌مند باشد. این معنا، فوق تجرد را اثبات می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۰).

۳-۲. دست یافتن به کتاب الهی و ادراک آن در مقام فوق تجرد نفس

از آیات دال بر این مقام، از جمله آیه شریفه «فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۸۰) مسلم است که آن کتاب مکنون کتابی بوده که در کمال عزت و ارتقا است؛ به گونه‌ای که این موجودات دنیه طبیعی به آن نمی‌رسند و اگر کسی بخواید خود را به آن کتاب برساند و سرتاسرش را ادراک و مس باطنی کند، باید سرتاسر و همه هستی وجودش مطهر باشد. البته مراد از تطهیر همان طهارت از حجاب‌های طبیعت و تجرد از غشاوات طبیعی و جسمانی است؛ در نتیجه برای نفس ناطقه انسانی باید مرحله و مقام فوق تجردی باشد که در آن مرحله فوق تجردی بتواند توان ادراک و مس کتاب مکنون را داشته باشد. پس این آیات نیز فوق تجرد نفس انسانی را اثبات خواهند کرد (همان، ج ۳، ص ۵۱).

۳-۳. تعلیم اسماء الهی در مرتبه فوق تجرد نفس انسانی

از دیگر آیاتی که بر مقام فوق تجرد دلالت دارد، آیه شریفه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) است. تعلیم همه اسمای الهی بر نفس ناطقه انسانی مستلزم آن است که نفس، مقام فوق تجرد داشته باشد؛ زیرا خداوند، هر یک از ملائکه را مظهر اسمی از اسمای الهی قرار داده است؛ مثلاً یکی را مظهر اسم «علیم» و دیگری را مظهر اسم «قابض»؛ و می‌دانیم که آنها موجودات مجردند. پس آدم که مظهر همه اسمای الهیه است و فوق تمام ملائکه، بلکه فوق تمام موجودات عالم است، باید مظهر تمام اسمای الهی قرار گیرد؛ زیرا مقام خلیفه‌الهی دارد و در اوج قله هرم هستی، پس از مقام ربوبیت قرار می‌گیرد و از طرفی این بدن جسمانی نمی‌تواند مظهر تمام اسماء‌الله باشد؛

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده آملی ﴿ ۳۵

پس معلوم می‌شود چیزی در کار است که فوق التجرّد و فوق تمام مجردات است و آن نفس ناطقه است که از صقع ربوبی است و به تمام ملائکه امر شد که بر او سجده کنند و آن همان مظهر اسم جامع «الله» است. وقتی ملائکه اعتراض کردند که «ما تسبیح و تقدیس می‌کنیم، پس چرا آدم را آفریدی؟» فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۳)؛ یعنی من به چیزی علم دارم که شما آن را نمی‌دانید. از این مطلب درمی‌یابیم که رتبه خلیفه‌الله فوق تمام مجردات است (همان، ج ۳، ص ۴۵).

پس به آدم فرمود: خودت را بر ملائکه عرضه کن و ملائکه تا دیدند، بلافاصله گفتند: «خدایا می‌دانی که ما نمی‌دانیم، مگر آنچه شما به ما تعلیم فرمودید». معنای تعلیم این نیست که خداوند به آدم بیشتر و به ملائکه کمتر درس داده بود، بلکه معنایش این است که وجود اینها مظهریت محدودی داشته و وجود آدمی مظهر همه اسمای الهیه بوده است. انسان مظهریت اسم اعظم الهی را داشته و اسم اعظم، جامع همه اسمای الهی است و تمام اسمای الهیه در او فعلیت داشته‌اند؛ از این رو آدم توانسته است خود را به ملائکه عرضه بدارد تا بدانند کمالات آدم از آنان بیشتر است؛ هر چه همه خوبان دارند، او یک جا دارد (همان، ج ۳، ص ۴۷).

بررسی و تحلیل: از مجموع آنچه از امام خمینی نقل شد، می‌یابیم که ایشان نیز به تبع صدرالمتألهین، مقام فوق تجرد نفس را پذیرفته بود و این شواهد قرآنی را برای تبیین مسئله شرح و بسط داده است؛ بدین معنا که نفس ناطقه انسانی در هیچ مقامی وقوف نمی‌کند و در اوج قله هرم هستی، در مقام خلیفه‌اللهی حق تعالی قرار می‌گیرد. مصداق اتمّ این مقام جناب خاتم الانبیاء محمد مصطفی است که هر آنچه در حق هست، در ایشان نیز هست، با این تفاوت که حضرت محمد بالعرض دارای چنین مقامی است و حق تعالی بالذات؛ از این رو کشف حقیقت محمدی و رؤیت قلبی و شهودی حق تعالی میسر نمی‌شود، جز با پذیرفتن مقام لا یقفی نفس ناطقه انسانی. بنابراین امام خمینی در شرح انفسی آیات قرآنی، حقیقت نفس در مقام فوق تجرد نفس را موشکافانه تبیین می‌کند.

۴. تقریر برهان علامه حسن زاده آملی بر مقام فوق تجرد نفس

اولاً جسم و جسمانیات نمی‌توانند علت موجهه چیزی قرار گیرند و جسمانیات تنها به‌عنوان معدات‌اند؛ ثانیاً باید بین علت و معلول سنخیت باشد؛ بنابراین اگر یک فعل که مجرد از ماده است از نفس انسانی صادر شود، معلوم می‌شود که فاعل آن نیز مجرد از ماده بوده است؛ ثالثاً صدرالمتألهین می‌گوید نفس انسانی به‌عنوان مثال باری تعالی آفریده شده و می‌تواند صور عقلیه قائم بذات خود را ابداع کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۵). پس فاعل آن صور باید مجرد و قائم به ذات خود باشد و این کلام محی‌الدین را در فص اسحاقی شاهد مدعای خود می‌آورد: «والعارف یخلق بهمته ما یکون له وجود من خارج محل الهمه...»؛ یعنی عارف به همت خود آنچه را که در خارج محل همت وجود می‌یابد خلق می‌کند، و اگر به او غفلتی از آنچه خلق کرد عارض شود آن مخلوق نیز ناپود می‌شود، مگر عارفی که از سعه قلبش جمیع حضرات خمس را دارا باشد و او مطلقاً غفلت نمی‌ورزد». بنابراین نفس انسانی اشرف از

جسم و جسمانیات است و می‌تواند فاعل امور مجرد و ابداعی باشد؛ بلکه نفس ناطقه انسانی مقام معلوم ندارد و در هر عالم و نشئه‌ای وجود و حضور دارد؛ از این رو از هر محدودیت و حدی حتی حدود ماهیت نیز عاری و برهنه است و این است معنای فوق تجرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰-۲۳۳).

بررسی و تحلیل: علامه حسن‌زاده آملی در بیان و اثبات مقام فوق تجرد نفس، دقت و اهتمام ویژه‌ای دارد و علاوه بر شرح سخن صدرالمتألهین، خود براهین ابتکاری و نوآوری‌هایی در این باب داشته است. وی در کتاب *گنجینه گوهر روان* پنج دلیل بر این مقام اقامه می‌کند (همان) و در کتاب *دروس معرفت نفس* درس صد تا صد و سوم را به شرح این مقام اختصاص می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۹۲-۴۱۵).

بیان علامه حسن‌زاده آملی در این باب، علاوه بر ادله عقلی، ادله نقلی و شواهدی از آیات و روایات را شامل می‌شود که مقام و جایگاه نفس انسانی را که اشرف مخلوقات است، به درستی تبیین می‌کند. وی ذات نفس را از سنخ باری تعالی می‌داند که در قوس صعود به بالاترین رتبه هستی پس از مقام ربوبیت دست می‌یابد. او همچنین مقام جامعیت بین حضرات خمس در مباحث عرفانی را به حقیقت نفس در این مقام اختصاص می‌دهد و معتقد است که برای شناخت حقیقت نفس، علاوه بر بررسی تجرد عقلی نفس، باید مقام فوق تجرد عقلی نفس به خوبی تبیین شود؛ زیرا طریق معرفت نفس، نزدیک‌ترین راه برای شناخت حضرت باری تعالی است. همچنین باید اثبات شود که نفس حد یقف ندارد و با علم و عمل که جوهرند - بنا بر اتحاد عاقل و معقول - متحد می‌شود و بر اساس اشتداد جوهری، وسعت وجودی می‌یابد. بدین‌گونه جایگاه واقعی نفس شناخته می‌شود و بدون فهم این معارف، فهم و شناخت بسیاری از آیات و روایات میسر نمی‌گردد و طریق معرفت رب حاصل نمی‌گردد.

۵. ظهورات و ویژگی‌های نفس در مقام فوق تجرد

نفس در این مقام، ظهوراتی دارد که مختص این مقام است و بیانگر آن است که نفس آن قوه را دارد که در قوس صعود نظام هستی چنان سیر کند که در اوج قله نظام عالم، پس از مقام حقیقت غیبیه قرار گیرد. ما بر آنیم که ویژگی‌های این مقام را از دید صدرالمتألهین و دیگر فلاسفه‌ای که در این مقام قلم‌فرسایی کرده‌اند، تبیین کنیم.

۵-۱. عاری شدن نفس در این مقام از ماهیت و حد خود

با توجه به سیر استکمالی نفس که بر اساس حرکت جوهری در حال اشتداد وجودی است، نمی‌توان حدی را برای نفس فرض کرد؛ زیرا نفس به هر مرتبه‌ای که برسد می‌تواند از آن فراتر رود. صدرالمتألهین این مقام را مختص نفس انسانی می‌داند که همواره با علم و عمل در حال ترقی از یک مرتبه وجودی به مراتب بالاتر است و در یک مرتبه خاص ثبوت ندارد (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۳۹۸).

۵-۲. نقطه اتصال بین تمام ماسوی الله و حق تعالی

با توجه به مبانی حکمت متعالیه در طرح قوسین نظام هستی (قوس صعود و قوس نزول)، نفس موجودی است که

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده املی ﴿ ۳۷

تمام مراتب عالم را از فرش تا فوق عرش در خود جمع کرده، به عبارت دیگر موجودی که سیرش را از انزل مراتب وجود آغاز کند و تا آنجا پیش رود که عقل اول هم در آنجا ننگنجد و مخاطب «لو دنوت انمّلة لا حترقت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳) گردد، به آنجا می‌رسد که در شأنش گفته می‌شود: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸). از این رو از نظر ادله حکمت متعالیه، تمام نظام هستی به وجود او موجودند و یکی از معانی حدیث شریف «لو لاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۲۸) نیز همین است؛ چراکه غایت خلقت معرفت به رب و خالق است و می‌دانیم که مرتبه عقول طولیه به عقل اول ختم می‌شود و از آنجا که عقل اول به لحاظ رتبه از مقام احدیت و واحدیت نازل تر است، در نتیجه باید مقام نفس انسان کامل چنان شدت وجودی‌ای پیدا می‌کند که در قوس صعودی نظام هستی به مقام صادر اول برسد؛ زیرا ماسوی‌الله در قوس صعودی غایت نهایی خود را طلب می‌کنند که رجوع به حق است و همه ممکنات «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) را به جهت غایت وجودی‌شان طلب می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۳۳۷-۳۳۹). انسان کامل، قطب عالم امکان است که دو سر حلقه نظام هستی را به هم گره زده و با رسیدن به مقام فنا در ذات، به حق رجوع می‌کند و در این رجوع احکام وجود ممکن، همچون آیت بودن، مراتبیت و ظلیت در وجودی ذی‌ظل محو می‌شود و با حق معیت پیدا می‌کند و از هر حدی بری می‌شود (همان، ص ۳۲۵).

۵.۳. وحدت حقه ظلیه نفس تحت وحدت حقه حقیقیه

در مقام فوق تجرد نفس، همه کلمات وجودیه، شئون حقیقت او می‌شوند؛ یعنی نفس ناطقه در قوس صعود آنچنان سیر می‌کند که با صادر نخستین متحد می‌گردد و به اوصاف او متصف می‌شود. به همین دلیل است که یکی از اسمای صادر نخستین، حقیقت محمدیه است. در همین باره، درباره علم انسان کامل آمده است: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲)؛ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱). همچنین احاطه انسان کامل بر تمام اشیای عالم به گونه‌ای حاصل می‌شود که در ماده کائنات تصرف می‌کند و تمام اشیای به منزله اعضا و جوارح اویند. همه این مطالب در شناخت جایگاه انسان کامل تفسیر می‌شوند که صاحب رتبه وحدت حقه ظلیه است. به قول شیخ شبستری:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندرین یک میم غرق است

(شبستری، ۱۳۸۲، بخش ۱، ص ۵)

۵.۴. هم‌سنخ باری‌تعالی شدن

باری‌تعالی ذات نفس را از سنخ ملکوت و عالم قدرت و عظمت و ستوت آفریده و او را شبیه خالق آن کرده است؛ یعنی نفس صفت خالقیت را از حق تعالی به ودیعه گرفته و هر چه را بخواهد می‌آفریند و آنچه را اراده کند اختیار می‌کند. وقتی نفس از جنس ملکوت باشد، اوصاف ملکوتیان را دارد که از آن جمله، اقتدار بر ابداع

صور عقلیه قائم بذات است و از شرایط حصول شیء برای شیء این نیست که حال در آن شیء شود و وصف برایش باشد؛ بلکه چه بسا شیء برای شیء حاصل است، بدون قیامش به نحو حلول، چنان که جمیع موجودات برای باری تعالی حاصل اند؛ حصولی اشد از حصول خودشان برای خودشان یا حصولشان برای قابلشان (صدرالمثلهین، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۵۱).

۶. بررسی و مقایسه جایگاه سه فیلسوف در تبیین این مقام

هر سه فیلسوف، جایگاه مقام فوق مجرد را به‌عنوان یک اصل (علاوه بر مجرد نفس) پذیرفته‌اند؛ بلکه برای معرفت نفس ناطقه انسانی آن را لازم و ضروری پنداشته‌اند که بدون فهم این مقام بسیاری از ابواب انسان‌شناسی بسته می‌ماند، تا آنجا که فهم تفسیر انفسی بسیاری از آیات و روایات به فهم این مقام وابسته است.

صدرالمثلهین این مقام را در ادامه بحث مجرد نفس آورده است و از آن به مسئله «بعید الغور» یاد می‌کند (همان، ص ۳۵۲) که نشانگر عمق معنایی این مقام است؛ اقیانوسی عمیق که هر چه در آن فرو رویم به راحتی به عمق آن دست نمی‌یابیم؛ چراکه نمی‌توان برای نفس حد خاصی در این مقام تصور کرد.

همچنین وی مبانی بسیار دقیقی را برای این مقام نفس آورده است و به تعبیری آنچه را به‌عنوان اصول اساسی در حکمت متعالیه خود تأسیس کرده، همگی به گونه‌ای مبنای هستی‌شناسی این مقام قرار می‌گیرند؛ یعنی باید قائل به اصالت وجود شد؛ زیرا نفس در این مقام وجود بالماهییت می‌شود که در آن مقام نه جوهر است و نه عرض و نه جنس دارد و نه فصل که این مهم با اصالت وجود و اعتبارییت ماهییت سازگاری دارد. همچنین باید نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء باشد که در این مقام، نفس از پائین‌ترین مرتبه وجودی، سیر استکمالی خود را بر اساس حرکت جوهری آغاز می‌کند و وجودی شدیدتر می‌شود تا به بالاترین مقام، در قوس صعود عالم، بعد از مقام ربوبیت دست می‌یابد؛ از این رو باید اصل جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری و وحدت تشکیکی را به‌عنوان زیربنای این مقام بپذیریم.

از طرفی صدرالمثلهین به اتحاد عاقل و معقول قائل شد که در این مقام دخی بسزا دارد؛ زیرا نفس بر اساس اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل خود که جوهرند، متحد می‌شود و وسعت وجودی می‌یابد. از نظر امام خمینی^ع که خود را پیرو مکتب صدرایی می‌داند، همه این مبانی هستی‌شناسی پذیرفتنی‌اند و این مقام نفس، در عالم جایگاهی ویژه دارد؛ چراکه مقام خلیفة‌الاهی و ولایت‌الاهی است و کلید فهم بسیاری از آیات قرآن است.

امام خمینی^ع در بیان این مقام، شواهدی از آیات قرآنی را مطرح می‌کند و یادآور می‌شود که مرتبه تعلیم اسما و مرتبه خلیفة‌الاهی و رؤیت قلبی حق تعالی همه در این مقام توجیه‌پذیر است. در مرتبه مجرد عقلی نمی‌توان این‌گونه مقامات را برای نفس تبیین کرد و نفس در مقام فوق مجرد است که شایسته این‌گونه مقامات می‌شود. هرچند امام خمینی^ع برای این مقام برهان و استدلال جداگانه‌ای نیاورده، اما آیات قرآنی را بزرگ‌ترین برهان و استدلال بر این مدعا می‌داند و این با مبنای ایشان که قرآن را کتاب برهانی می‌داند

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمতألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده آملی ❖ ۳۹

سازگار است. شرافت قرآن به آن است که تمام فرازهای آن به نحوی تنظیم شده که همه فهم باشد و فیلسوف است که با دقت و توجه کامل، شایستگی آن را می‌یابد که زبان برهان قرآن و حقایق موجود در قرآن را کشف کند. حضرت امام در این باب، توجه دانشمندان را برای فهم رموز قرآن، به آثار فلاسفه و عرفای بزرگ معطوف می‌کند؛ آنجا که در نامه‌ای به گورباچف اندیشمندان عالم را فرا می‌خواند که برای فهم قرآن، کتاب‌های عمیق عرفانی و برهانی را مطالعه کنند تا با زبان برهانی و عرفانی قرآن، بیشتر و بهتر آشنا شوند و به اسرار نظام عالم بهتر و عمیق‌تر پی ببرند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۶۶-۶۹).

علامه حسن زاده آملی نیز که از پیروان حکمت صدرایی است، به این مقام عنایت و التفات ویژه‌ای دارد و جداگانه به این مقام، به‌عنوان یکی از مراتب معرفت نفس ناطقه انسانی پرداخته است. وی جایگاه بحث از این مقام را این‌گونه معرفی می‌کند: «کاش صاحب *اسفار*، فصل جداگانه‌ای برای این بحث قرار می‌داد». از این رو یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین اقدامات وی این است که پس از بحث تجرد نفس، در فصلی جداگانه بر این مطلب براهینی اقامه می‌کند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹-۲۴۹). هریک از این براهین در جایگاه خود اصلی قویم بوده، حاوی نکات برجسته‌ای از این مقام است.

علامه حسن زاده آملی، علاوه بر براهین در این باب، به آیات و روایاتی اشاره می‌کند که کلید فهم آنها در گرو فهم دقیق از این مقام نفس است. وی به این فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام متمسک می‌شود که می‌فرماید: «کل وعاء یضیق بما جعل فیہ الا وعاء العلم فانه یتسع به» (نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ج ۱۹۶).

این فرمایش، چنان شرافت دارد که تمامی مبانی حکمت صدرایی را داراست؛ چراکه وعاء و ظرف علم که همان نفس ناطقه انسانی است، بر اساس اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل اتحاد وجودی می‌یابد و در حرکت جوهری اشتدادی، وسعت وجودی پیدا می‌کند و او را حد یقف نیست و چنین نیست که چیزی از خارج او را وسعت وجودی دهد؛ بلکه خود نفس، بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول وسعت وجودی پیدا می‌کند و به سرحد عقل فعال و بالاتر می‌رسد و اگر نفس قابلیت آن را داشته باشد، به مقام خلیفه‌اللهی و واسطه فیض بین حق و خلق می‌رسد؛ مقامی که در اصطلاح عرفا آن را «وحدت ظلیه در تحت وحدت حقیقیه» گویند و یا در عباراتی آن مقام را «حقیقت محمدیه»، «مقام صادر اول»، «قلم اعلا» و «نور اعلا» نامیده‌اند که کثرت الفاظ برای آن، بر شرافت این مقام دلالت دارد.

بنا بر نظر علامه حسن زاده آملی، اصل سخن درباره شناخت و معرفت نفس ناطقه انسانی است که تا بدین حد وسعت می‌یابد و او را حد و قوفی نیست. از این جهت است که معرفت نفس مرقاة معرفت رب است. ایشان شأن نفس انسانی را این می‌دانند که از عقل هیولانی به عقل بالفعل برسد و عقل مستفاد گردد و به عقل فعال پیوندد و در رتبه پس از مقام ربوبی قرار گیرد و همچنان که شأنیت نفس است که عاقل و مدرک موجودات گردد و بدانها عالم شود، شأن همه موجودات نیز این است که معلوم و معقول وی گردند و مخرج نفس از نقص به کمال دائماً در

حال فیض‌رسانی باشند؛ از این رو دانشمندان بزرگ گفته‌اند: انسان نه وحدت عددی، بلکه وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقینی برایش نیست.

۷. طرح شبهه در مقام فوق تجرد نفس و پاسخ آن

۷-۱. شبهه

اگر مقام فوق تجرد را برای نفس انسانی بپذیریم، چه تفاوتی می‌توان بین نفس ناطقه و حق تعالی قائل شد؟ چرا که هر دو فاقد ماهیت‌اند. به تعبیر دیگر انسان در این مقام، به وصف بلاماهیه توصیف می‌شود و این در حالی است که جز حق تعالی، همه ماسوای الله باید حد داشته باشند و معلول نمی‌تواند در رتبه علت باشد (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).

۷-۲. پاسخ شبهه

واجب‌الوجود محض، وجودی است که چیزی اتم و اکمل از آن وجود ندارد؛ وجودی که در شدت نوریت، غیرمتناهی است؛ بذاته و لذاته موجود است و فاقد هرگونه حیثیت تعلیلی و تقییدی است؛ قضایای منعده در حق او و صفاتش قضایای ضروریه ازلیه‌اند، نه ضروریه ذاتیه؛ ولی نفس، وجوبش بالغیر است و لذا وصف امکان فقری همیشه در تمام مراتب همه ماسوی‌الله را دربرمی‌گیرد (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره فرق بین حق تعالی و نفس در این مقام این است که با پذیرفتن اصالت وجود، نمی‌توان در خارج به چیزی جز وجود اعتقاد داشت و آنچه نشان از ماهیت است، در ذهن وجود دارد. در نتیجه ماهیت چیزی جز مفهوم نیست، ولی چون ما نمی‌توانیم خود آن وجود را با علم حضوری درک کنیم، ناگزیر معنای آنها در آینه ذهن، به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۷۰). برای مثال وقتی انسان در برابر درخت خارجی قرار می‌گیرد، از طریق حواس شریطی را فراهم می‌کند تا صورت ماهوی آن درخت در ذهن نقش ببندد؛ وگرنه ماهیت درخت در خارج حقیقتاً موجود نیست. از طرفی، اگر انسان موجودی شود که از غبار ذهن رهایی یابد و این قدرت را پیدا کند که عین خارجی را بدون واسطه مشاهده کند، دیگر سخنی از ماهیت نخواهد بود؛ بنابراین ماهیت مرتبه ضعیفی است که ذهن آن را انتزاع می‌کند و با تکامل نفس، انسان می‌تواند با خود وجود مرتبط شود. به اعتباری می‌توان گفت که مقام فوق تجرد دارای ماهیت است و آن به لحاظ انحطاط از مقام وجود واجبی است (همان، ص ۷۷۱).

به طور خلاصه می‌توان گفت ماهیتی که در مقام فوق تجردی نفی شده، همان مفهوم ذهنی است که مرتبه‌ای ضعیف است؛ ولی ماهیت به معنای انحطاط از وجود واجب‌تعالی در این مقام وجود دارد.

۸. مقام فوق تجرد نفس از دیدگاه عرفا

مقام فوق تجرد نفس را عرفا، پیش از صدر‌المتألهین، با بیانی درخور توجه مطرح ساخته‌اند ولی آن را مستدل نکرده‌اند. در این باره شیخ اکبر صاحب *فصوص‌الحکم*، پیش از عبارت مذکور می‌گوید:

يقول ابو يزيد في هذا المقام: لو أن العرش و ما حواه ماء ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس بذلك في علمه فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق و مع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلى ارتوى؛ عارف بسطامي در این مقام که سعه قلب انسان است گوید: اگر عرش و آنچه را که دربر دارد صد هزار هزار برابر، در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد احساس بدان نمی‌کند و این وسع ابویزید است در عالم اجسام؛ بلکه من می‌گوییم: اگر آنچه که وجود او لایتناهی است در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد احساس بدان نمی‌کند؛ زیرا که ثابت شده است که قلب گنجایش حق را دارد و مع ذلك متصف به سیرابی نمی‌شود پس اگر پر شود سیراب گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۸).

مقصود اینکه اگر عرش و آنچه را که از آسمان‌ها و زمین‌ها دربر دارد صد میلیون برابر کنید، نسبت به سعه قلب اولیاءالله اندک‌اند؛ چراکه آن متناهی است و این غیرمتناهی؛ بلکه این گفتار عارف بسطامی نسبت به عالم اجسام و برای تقریب فهم محجوبین است نه به قیاس همه موجودات که در آنجا نیز همین نسبت بین آنها و قلب هست؛ چه در حدیث قدسی ثابت شد که «لا یسعی ارضی ولا سمائی ولكن یسعی قلب عبدي المؤمن» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

۹. نحوه سیر نفس ناطق در مقام فوق تجرد بر مبنای حرکت جوهری و ارتباط آن با بحث تجدد امثال در زبان عرفا
بر اساس مبانی فلسفی، حرکت جوهری به عالم ماده مربوط است و در عالم مجردات حرکت معنا ندارد؛ بنابراین در عالم مجردات تجدد امثال و حرکت حُبی وجود دارد، ولی عکس آن صادق نیست. حرکت حُبی و تجدد امثال در تمام ماسوی‌الله اعم از مفارق و غیرمفارق، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، وجود دارد. وجود به طور مداوم در این دنیا و آخرت در حال حرکت است (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۱۷۴)، منتهی حرکت جوهری مختص این عالم است و تجدد امثال در همه عوامل اعم از عقول و نفوس و طبائع جاری است که در اصطلاح اهل عرفان، به آن حرکت حُبی گویند. در مبنای عرفا، عوالم ما قبل طبیعت متجدد هستند و عالم طبیعت به معیت با آنها متصور و در حرکت است؛ چراکه عوالم ازهم‌گسیخته نیستند و طفره در سیر نزولی و صعودی محال است. پس حکم تجدد امثال در همه عوالم به تناسب جایگاه وجودی آن جاری است (همان، ص ۲۰۰). نفس از بدو تکونش که قوت و صورت منطبقه در جسم است، تا مرتبه عقل بسیط و انسان عقلی بالفعل، به سبب حرکت جوهری، اعتلای وجودی می‌یابد. انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا فوق عرش است که مرتبه نازله او بدن اوست و مرتبه روح او گوهری نورانی است که از نقایص طبیعت منزّه است و آن را مراتب تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد عقلانی است که حد یقف ندارد؛ و در هر مرتبه، حکم خاص دارد و در عین حال، احکام همه مراتب، ظهور اطوار وجودی اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹).

نتیجه‌گیری

مقام فوق تجرد نفس، از جمله مسائل برجسته‌ای است که زیربنای هستی‌شناسی آن در آثار صدرالمتألهین، به نحو مبسوط بیان شده است. مهم‌ترین عناصر این زیربنای هستی‌شناختی عبارت‌اند از: اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، تجرد نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس و تشکیکی بودن وجود. با این حال صدرالمتألهین هنگام طرح این بحث، آن را در فصلی جدا نیاورده و مقام فوق تجرد نفس را به طور مجمل در ادامه مباحث تجرد نفس مطرح ساخته است؛ ولی پیروان حکمت متعالیه، همچون علامه حسن‌زاده‌آملی، در مقام تبیین، براهین مربوط به آن را به نحو مبسوط در کتب خویش آورده‌اند. امام خمینی^{ره} فیلسوف و عارف بزرگ پیرو مکتب صدرایی نیز ادله نقلی این نظریه را ارائه کرده، به شرح و تفسیر آیات مربوط به این مقام پرداخته است. در مقام مقایسه باید گفت که امام خمینی^{ره} بر معنای مافوق مجردات بودن نفس در قوس صعود تأکید دارد و علامه حسن‌زاده‌آملی به مقام لایقنی نفس و اینکه نفس در هیچ مرتبه‌ای توقف ندارد، عنایت داشته است. البته این دو اندیشمند هر دو درصدد رسیدن به یک مقصد هستند.

از نظر صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه و عرفا، مقام فوق تجرد همان مقام جانشینی الهی است که بالقوه در وجود هر انسانی نهفته است که اوحدی از ابنای بشر آن را بر اساس ریاضت و کسب علوم و معارف و سیر و سلوک الی‌الله به مقام فعلیت می‌رسانند؛ از این رو علم و عمل دو بال پرواز سالک‌اند که بر اساس حرکت جوهری اشتدادی و اتحاد عاقل و معقول، به تدریج با ظرف وجودی نفس ناطقه انسانی اتحاد وجودی برقرار می‌کنند و نفس ناطقه را به استكمال می‌رسانند؛ بنابراین نمی‌توان برای نفس ناطقه مقام معلوم و حد خاصی را لحاظ کرد و به همین سبب فلاسفه و عرفا معتقدند که نفس در این مقام، ماهیت خاصی ندارد؛ چراکه خلیفه به صفات مستخلف متلبس، و آینه تمام‌نمای حق می‌شود و تمام صفات ربوبی را در خود نشان می‌دهد. اما از این نکته مهم نباید غافل شد که در این مقام هر چه را حق دارد، خلق نیز دارد؛ اما او بالذات است و این بالعرض. پس آن نفوس مستکفی همچون خاتم‌الانبیاء^{علیهم‌السلام} که مظهر اتم این مقام‌اند، به جهت فقر وجودی و عبودیت محضه، به این حقیقت دست یافته‌اند و به جهت شدت اتصال به حق، تمام کمالات و صفات ربوبی را در خود جمع کرده‌اند که مظهر اتم خطاب «وَعَلَّمَ الْآدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۱۲۴) قرار می‌گیرند و بقیه نفوس مستکفی را ندای تعالوا سر می‌دهند تا بر اساس علم و عمل و سیر الی‌الله در طریق او قرار گیرند.

از طرفی با توجه به اینکه نفس بر اساس حدوث جسمانی سیر استکمالی خود را بر اساس حرکت جوهری از پایین‌ترین مرتبه وجودی آغاز می‌کند، باید حرکت جوهری نفس و وحدت تشکیکی را به‌عنوان یکی از زیربناهای این بحث بپذیریم. همچنین چون نفس، بر این اساس به مقامی می‌رسد که وجود محض بالماهیت است که در آن مقام، نه جوهر است و نه عرض و نه جنس دارد و نه فصل، باید قائل به اصالت وجود شد و این مقام فقط با اصالت وجود تبیین‌پذیر است که زیربنای حکمت صدرایی می‌باشد. همان‌طور که گذشت حلقه دیگر این زنجیره که در نظر

مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمآلهین، امام خمینی و علامه حسن زاده املی ❖ ۴۳

صدرالمآلهین اهمیت ویژه‌ای دارد، بحث اتحاد عاقل و معقول است؛ یعنی علم و عمل با نفس ناطقه اتحاد وجودی برقرار می‌کنند و همین، نفس را به کمال می‌رساند. بنابراین کسی که به اتحاد عاقل و معقول قائل نباشد، به حق از فهم حقایق بسیاری از آیات و روایات بازمی‌ماند. پس درمی‌یابیم که بحث در مقام فوق تجرد، چنان شرافت دارد که تمامی مبانی حکمت صدرایی را به طور زنجیروار به هم متصل کرده است. اینجاست که باید گفت: نفس انسانی پیچیده‌ترین موجود نظام هستی و شریف‌ترین حقیقتی است که در بالاترین مرتبه، مقام جمعی دارد و همه حقایق را در خود جمع کرده، دو سر حلقه نظام هستی (قوس صعود و قوس نزول) را به حقیقت به هم پیوند می‌دهد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم، مسجد مقدس جمکران.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، ۱۳۸۳، تمهید القواعد، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، المناقب، قم، علامه.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، تشرح زادالمسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه البنان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء.
- ، ۱۳۷۶، ریحیق مختوم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، دروس معرفت نفس، قم: الف لام میم.
- ، ۱۳۷۵، دروس اتحاد عاقل و معقول، قم، قیام.
- ، ۱۳۷۹، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، چ دوم، قم، قیام.
- ، ۱۳۸۰، دله‌ای بر حرکت جوهری، قم، الف، لام، میم.
- ، ۱۳۸۵، هزار و یک نکته، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۹۰، گنجینه گوهر روان، قم، طوبی.
- ، بی‌تا، گشتی در حرکت، تهران، رجاء.
- رضانزاد، غلامحسین، ۱۳۸۱، حکمت‌نامه، تهران، الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۷۵، غررالفرانج، چ دوم، قم، دارالکتاب.
- ، ۱۳۷۶، تشرح منظومه، قم، لقمان.
- ، ۱۳۸۸، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی.
- شبستری، محمود، ۱۳۸۲، گلشن راز، به کوشش و مقدمه و حواشی جواد نوربخش تهران، یلدا قلم.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، مجموع رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، چ دوم، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۸، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۵، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملاحادی سبزواری و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی مشهد.
- ، ۱۳۸۶، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، ۱۴۳۰ق، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، چ سوم، قم، طلیعه نور.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چ دوم، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۹۱، سیر حکمت در اروپا، چ هشتم، تهران، زوار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، علم‌النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۱۲ق، وافی، تصحیح و تعلیق ضیاء‌الدین حسینی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، چ سوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، تشرح جلد هشتم اسفار، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- موسوی اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، صحیفه امام، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.