

The Transformation of the Psychic Substance and the Stability of Human Personality as per the Philosophical and Mystical Foundations of Ṣadr al-Mutā'allihīn

Ahmad Saeedi / An associate professor, Dept. of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute
ahmadsaeidi67@yahoo.com

 **Dariush Rajabi** / A Ph.D. student of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Received: 2025/01/19 - Accepted: 2025/05/13
mortaza011@gmail.com

Abstract

Having adopted a descriptive-analytical method and relied on library-based research, this paper examines the substantial motion (*ḥarakat jawharīyah*) of the soul and its relation to the stability of human personality. The central focus of this study is the challenge of affirming the unity and continuity of the subject throughout the process of substantial motion. This issue had been seriously addressed in pre-Sadrian philosophies, where many philosophers, due to their failure to prove the persistence of the subject during substantial motion, denied the possibility of gradual transformation within the substance. Drawing on Sadrian philosophy, the article demonstrates that the substantial motion of the soul -understood as a gradual transformation in human existence- is not incompatible with the stability of human personality. By advancing the doctrines of the 'primacy of existence' (*aṣālat al-wujūd*) and the 'conceptual nature of quiddity' (*i'tibāriyyat al-māhiyyah*), Ṣadr al-Mutā'allihīn argues that motion occurs within the fabric of existence itself, without undermining the unity of identity or the stability of human personality. One of the key contributions of this study is the elucidation of the role of the vertical hierarchy of existence (*marātib ṭūlī-yi wujūd*) in preserving the unified human identity amid gradual transformation. The article also demonstrates that while the lower grades of human existence undergo change, the higher grades remain stable and intact.

Keywords: transformation, stability, soul, substantial motion, Ṣadr al-Mutā'allihīn.

نوع مقاله: پژوهشی

تحول جوهر نفسانی و ثبات شخصیت انسان بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی صدر المتألهین

saeidi@iki.ac.ir

mortaza011@gmail.com

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

* داریوش رجبی  / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای به بررسی حرکت جوهری نفس و ارتباط آن با ثبات شخصیت انسان پرداخته است. محور اصلی این پژوهش، چالش اثبات وحدت و بقای موضوع در جریان حرکت جوهری است. این مسئله در فلسفه‌های پیش از ملاصدرا به شکلی جدی مطرح بوده و بسیاری از فیلسوفان به دلیل ناتوانی در اثبات بقای موضوع در حین حرکت جوهری، تحول تدریجی در جوهر را انکار کرده‌اند. با استناد به فلسفه صدرایی، مقاله نشان می‌دهد که حرکت جوهری نفس - که تحولی تدریجی در وجود انسان است - با ثبات شخصیت او منافاتی ندارد. صدر المتألهین با طرح «اصالت وجود» و «اعتباری بودن ماهیت»، استدلال کرده است که حرکت در متن وجود رخ می‌دهد، بی‌آنکه وحدت هویت و ثبات شخصیت انسان از بین برود. یکی از دستاوردهای مهم این پژوهش، تبیین نقش مراتب طولی وجود در حفظ هویت واحد انسانی در عین تحولات تدریجی است. همچنین در این نوشتار نشان داده شده که در همان حال که مراتب پایین وجود انسان دستخوش تغییرند، مراتب عالی وجود او ثابت‌اند.

کلیدواژه‌ها: تحول، ثبات، نفس، حرکت جوهری، صدر المتألهین.

اثبات حرکت در جواهر طبیعی و نفسانی و تبیین فلسفی آن، از مهم‌ترین دستاوردهای حکمت متعالیه است. حرکت جوهری به‌طور عام، و حرکت جوهری نفس به‌طور خاص، تأثیر چشمگیری در حل و فصل بسیاری از مسائل فلسفی داشته و یا دست‌کم تصویری روشن‌تر از آنها ارائه کرده است. برخی از مهم‌ترین موضوعاتی که در پرتو آموزه «حرکت جوهری» بازتفسیر شده‌اند، عبارت‌اند از: رابطهٔ نفس و بدن؛ نحوهٔ حدوث نفس؛ زمان؛ حدوث و قدم عالم؛ ربط حادث به قدیم؛ و ربط متغیر به ثابت.

اما یکی از چالش‌های اساسی در اثبات حرکت جوهری، «اثبات وحدت موضوع یا بقای آن در جریان حرکت» است. توضیح آنکه «حرکت» یک وصف است و هر وصفی نیازمند موصوف و موضوع است. بنابراین، حرکت نیز نیازمند موضوع است و موضوع آن باید در طول حرکت، ثابت و بقا داشته باشد: «لابد فی الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصیات الحركة» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰).

اگر جوهر جسمانی یا نفسانی در یکی از اعراض خود (مانند رنگ یا علم) دچار تحول شود، می‌توان گفت: جوهر، در یکی از اعراض یا کیفیات خود تغییر کرده است. بدین‌سان، متحرک از حیث جوهر و ذاتیات خود، ثابت، باقی و واحد، اما از حیث اعراض خود، متغیر است. حال اگر در جریان حرکت، جوهر و ذات و ذاتیات متحرک - خواه جسمانی و خواه نفسانی - دستخوش تغییر شوند، دیگر حرکت و تغیر تدریجی در یک موضوع، موصوف یا متحرک واحد اتفاق نیافتاده، بلکه «کون و فساد» یا «تغییر دفعی» رخ داده است. یعنی در این تحول جوهری، دو موصوف یا دو موضوع وجود خواهند داشت که یکی از بین رفته و دیگری جایگزین آن شده است. بنابراین، در تحولات جوهری نمی‌توان پذیرفت که یک موصوف و موضوع واحد دارای دو وضعیت متفاوت بوده و حالت آن تغییر کرده است.

پس به‌ظاهر در تحولات جوهری امر ثابت و باقی وجود ندارد. به بیان دیگر، تا زمانی که تغییر و حرکت تنها در اعراض و حالات یک شیء رخ دهد و جوهر و ذات آن تغییر نکند، اشکالی مطرح نیست. این دیدگاه را فلاسفهٔ پیش از صدرالمآلهین نیز پذیرفته بودند. اما اگر حرکت و تحول به جوهر و ذات شیء راه یابد، دیگر نمی‌توان چیزی ثابت را در میان یا انتهای حرکت در نظر گرفت؛ زیرا دیگر موجودی که در ابتدای حرکت وجود داشت، در انتها باقی نمانده است.

دشواری تصور یک موضوع واحد و ثابت در عین تحول جوهری، موجب شده بود فلاسفهٔ پیشین هرگونه حرکت جوهری - اعم از جسمانی و نفسانی - را انکار کنند. این مشکل درخصوص تحولات نفسانی، واضح‌تر است؛ زیرا وحدت هویت و ثبات شخصیت امری وجدانی است و مبنای اثبات معاد و به‌طور کلی، نظام پاداش و جزا، حتی در عالم ماده محسوب می‌شود. بنابراین، برای پذیرش حرکت و تحول در جوهر نفسانی، لازم است وحدت هویت، ثبات شخصیت، و بقای متحرک در فرایند حرکت و اشتداد وجودی توجیه شود. از سخنان و مبانی عرفا و صدرالمآلهین، می‌توان چند راه‌حل برای پاسخ به این مشکل استخراج کرد.

این مقاله پس از تبیین دقیق‌تر نیاز به موضوع واحد و باقی در جریان حرکت، برخی از راه‌حل‌های مذکور را بررسی کرده و نقاط قوت و ضعف آنها را تحلیل نموده است.

۱. تحلیل نیاز حرکت به موضوع واحد

اگر حرکت را به «تغییر تدریجی در یک شیء واحد» تعریف کنیم (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۱۹؛ ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۳۳)، پذیرش آن در یک موجود، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بتوان وحدت متحرک را در حال حرکت توجیه کرد؛ چراکه اگر شیء متحرک از حیث ذات، ذاتیات یا لوازم ذات خود دچار تغییر شود، دست‌کم به لحاظ صورت، نابود خواهد شد و در این حالت، این‌همانی شیء قبل از حرکت با شیء پس از حرکت از بین می‌رود و استناد حرکت نه به آن شیء اول (که قبل از تغییر بود) و نه به آن شیء دوم (که بعد از تغییر حادث شده است) صحیح نخواهد بود. برای نمونه، اگر شیء «الف» در ذاتیات خود دچار تغییر شود، دیگر «الف» نخواهد بود و به «ب» تبدیل می‌شود؛ زیرا اگر الف بعد از تغییر ذاتیات نیز الف باشد، در این صورت، دو فرد از یک نوع تام خواهیم داشت که ذاتیات آنها متفاوت است. اما اگر الف بشود ب، دیگر نه می‌توانیم بگوییم الف حرکت (تغییر تدریجی) کرد و نه می‌توانیم بگوییم ب، حرکت کرد، بلکه باید بگوییم الف نابود (فاسد) شد و ب حادث (کائن) شد. در حال حاضر الف را نداریم تا حرکت را به آن استناد بدهیم و در زمان گذشته، ب را نداشتیم که حرکت را به آن نسبت بدهیم. پس نه الف را داریم که حرکت را به آن استناد بدهیم و نه ب قبلاً بوده که با حرکت به وضعیتی که الان دارد رسیده باشد. الف در لحظه (آن) نابود شده و ب در لحظه موجود شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۹۸ و ص ۱۰۰).

۲. تعمیم مشکل وحدت موضوع به حرکات عرضی

اگر تحلیل فوق را به‌دقت بررسی کنیم، روشن می‌شود که بحث اصلی «استحاله حرکت در ذاتیات یک شیء» است، نه «استحاله حرکت در جوهر». چنانچه کسی معنای «ذاتی» و «عرضی» را بداند، به‌سادگی می‌پذیرد که حرکت (تغییر تدریجی) در ذاتیات محال است. در صورتی که ذاتیات یک شیء - خواه جوهر باشد، خواه عرض - دستخوش تغییر شوند، آن شیء نابود (فاسد) شده، موجود جدیدی جایگزین آن (کائن) خواهد شد. بنابراین، تغییر در ذاتیات، تنها به‌صورت کون و فساد (تغییر دفعی و بدون زمان) امکان‌پذیر است. در ذاتیات اشیاء، همان‌طور که تشکیک (کم و زیاد) معنا ندارد، اشتداد و تضعف (کم و زیاد شدن) و تغییر تدریجی معنا ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۹۹).

در مقابل، تغییر تدریجی در غیر ذاتیات، به‌ظاهر مشکلی ندارد. برای مثال، اگر یک فرد از انسان در رنگ خود تغییری تدریجی بیابد و اصطلاحاً استحاله (یعنی تبدل در کیفیت) شود، چون رنگ نسبت به انسان ذاتی نیست، انسانیت او محفوظ می‌ماند و اشکالی ایجاد نمی‌شود. اما اگر صورت انسانی او تغییر کند، او به غیر انسان تبدیل می‌شود و تغییری دفعی رخ می‌دهد، نه تدریجی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۹۹).

۳. توجه به تفاوت میان جوهر و عرض و ذاتی و عرضی

گاهی فلاسفه اصطلاحات «جوهر و ذاتی» و «عرض و عرضی» را به جای یکدیگر به کار می‌برند که ممکن است خلط اصطلاحات را در پی داشته باشد. «جوهر و عرض» امور نفسی‌اند، اما «ذاتی و عرضی»، نسبی‌اند، به این معنا که ممکن است امری نسبت به یک موضوع یا موصوف عرضی باشد، اما نسبت به موضوع یا موصوفی دیگر ذاتی باشد؛ مثلاً رنگ یک عرض است و نسبت به جوهر و ذات انسان عرضی محسوب می‌شود و به دلیل اینکه عرضی است، تغییرات تدریجی آن نسبت به انسان، اشکالی ایجاد نمی‌کند، ولی همین رنگ به مثابه یک عرض، دارای ذاتیات و عرضیاتی خاص خود است و تحول آن در ذاتیاتش محال، و در عرضیاتش ممکن است.

توضیح آنکه وقتی می‌گوییم حرکت یک شیء در عوارضش مشکل وحدت متحرک را به وجود نمی‌آورد، برخی فلاسفه تصور می‌کنند تغییر تدریجی در جوهر انسانیت امکان ندارد، اما در رنگ سیاه - مثلاً - امکان پذیر است. یعنی از نظر ایشان، اگر «الف» را به مثابه شیئی مرکب از جوهر و اعراض در نظر بگیریم، می‌توانیم «الف» را از حیث تغییرات در یک یا چند عرض مفارقاتش - مثلاً «ج» - متغیر بدانیم، اما همین «الف» را باید از حیث جوهر یا جواهرش و نیز به لحاظ اعراض ذاتی‌اش، ساکن یا ثابت بشماریم.

با این تحلیل، هر شیء مرکب از جواهر و اعراض می‌تواند به لحاظ اعراض مفارق خود، تشکیک یا اشتداد داشته باشد. برای مثال، یک انسان ممکن است در رنگ سیاه خود تغییر کند، به گونه‌ای که این رنگ شدیدتر یا ضعیف‌تر شود، اما همچنان ماهیت انسانی خود را حفظ نماید. به عبارت دیگر، انسان بودن او با تغییرات عرضی - در صورتی که اعراض مفارق باشند - از بین نمی‌رود.

بنابراین، نه تشکیک در افراد یک ماهیت به لحاظ اعراض مفارق، امری محال است و نه تغیر تدریجی در افراد یک ماهیت به لحاظ اعراض مفارق، مشکل دارد.

اما اگر بحث را به خود رنگ سیاه منتقل کنیم و مثلاً فرض کنیم که «ج» فردی از رنگ سیاه باشد، در این صورت، باز هم «ج» به لحاظ ذاتیات خود، تنها کون و فساد می‌پذیرد و نمی‌توان برای آن تغیر تدریجی قائل شد. به عبارت دیگر، «ج» به عنوان یکی از اعراض، نه تشکیک‌پذیر است و نه اشتداد و تضعیف‌پذیر. استدلالی که تشکیک و حرکت را در ذاتیات ماهیت باطل می‌شمارد، بین ذاتیات ماهیت‌های جوهری و عرضی تفاوتی قائل نمی‌شود. ذاتیات - چه ذاتیات باب ایساغوجی و چه ذاتیات باب برهان - بدون فساد ذات، تغیر نمی‌کنند.

بدین‌رو، وقتی فیلسوفان مشائی از تشکیک و تشدید در یک شیء مرکب از جوهر و اعراض سخن می‌گویند، درواقع بحث آنها نه درباره خود جوهر است، نه درباره خود اعراض مفارق، بلکه درباره رابطه میان جوهر و اعراض مفارق آن جوهر است. به عبارت دیگر، سخن ایشان در عرضی (در مقابل ذاتی) است نه در عرض (در مقابل جوهر). وقتی می‌پذیریم رنگ یک فرد انسان، مثل زید، تغیر می‌کند و او سیاه‌تر می‌شود، از منظر یک فیلسوف مشایی،

نه جوهر انسانی زید به تدریج تغییر کرده و شدیدتر شده است و نه سیاهی موجود در زید به تدریج تغییر کرده و اشتداد پیدا کرده است، بلکه افراد رنگ سیاهی به صورت دفعی، کائن و فاسد شده‌اند و در نتیجه، زید به‌عنوان یک موجود مرکب از جواهر و اعراض، به لحاظ یکی از اعراض مفارقتش، یعنی رنگ سیاه، تغییر تدریجی کرده است. به اصطلاح، حرکت و تغییر تدریجی و تشکیک و اشتداد نه در انسان اتفاق افتاده نه در سیاهی (سواد)، بلکه در سیاه یا اسود (انسان دارای رنگ سیاهی) اتفاق افتاده است. درواقع، تشکیک و اشتداد در رابطه میان یک فرد از یک ماهیت نوعی تام جوهری با افرادی متعاقب از یک ماهیت نوعی تام عرضی رخ داده است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰).

حال اگر مانند شیخ اشراق، بحث را به خود افراد رنگ سیاه منتقل کنیم، یعنی این سؤال را مطرح نماییم که چگونه دو فرد از رنگ سیاه وجود دارند که با کون و فساد و تعاقب خود، یکی زید را سیاه و دیگری او را سیاه‌تر می‌سازد؟ در این صورت، متوجه خواهیم شد که تحلیل مشائیان به تناقض می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۴).

فلاسفه‌ی مشاء قصد داشتند با این تحلیل، تشکیک و اشتداد در ماهیت را به‌طور کلی - خواه در ماهیات جوهری، خواه در ماهیات عرضی (اعراض) - نفی کنند و آن را صرفاً به رابطه میان ماهیات‌های جوهری با ماهیات‌های عرضی منتقل کنند، ولی به اعتقاد شیخ اشراق و دیگر منتقدان، پذیرش این تحلیل، خود مستلزم پذیرش تشکیک و (احیاناً) اشتداد در افرادِ برخی اعراض است.

۴. راه‌حل صحیح مشکل حرکت و بقای موضوع

با قدری تأمل در اشکالات مشائیان به حرکت در جوهر، مشخص شد که حرکت در عرض نیز مشکل دارد. بنابراین انکار حرکت در جوهر، مشکلی را از بحث حرکت حل نمی‌سازد و راه‌حل صحیح برای مشکل تغییر تدریجی این است که در مبانی فلاسفه‌ی مشایی در تحلیل حرکت تجدید نظر کنیم. به‌همین دلیل، صدرالمألهین با تغییر برخی مبانی، حرکت در اعراض و جوهر جسمانی را توجیه کرد و با افزودن چند مبانی فلسفی - عرفانی، حرکت در جوهر نفسانی را هم به عالم فلسفه وارد کرد. برخی از مبانی که در بحث حاضر تأثیر بیشتری دارند عبارت‌اند از: اصالت وجود، انتقال مفاهیم جوهر و عرض از حالات ماهیت به انحای وجود، تجدید نظر در مورد رابطه جوهر و اعراض، تثبیت حرکت قطعی در کنار حرکت توسطیه یا به‌جای آن، وحدت اتصالی، تثبیت مراتب طولی برای همه‌ی موجودات، تثبیت مثل افلاطونی برای انواع سیال مادی و نفسانی، تصویر وجودهای جمعی و سعی برای انسان‌ها، تثبیت لایه‌های طولی و تطور برای نفس انسانی. طبعاً در این نوشتار نمی‌توان همه‌ی این مبانی را به تفصیل بیان کرد و نقش آنها را در تحول نفسانی و ثبات شخصیت انسان روشن کرد. بنابراین در ادامه به‌اجمال به نقش برخی از این مبانی در بحث اثبات موضوع واحد و باقی برای حرکت جوهری به‌طور عام و حرکت جوهری نفس به‌طور خاص، اشاره می‌کنیم.

۴-۱. انتقال حرکت از فضای ماهوی به متن هستی

با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، اولین اقدام برای تحلیل صحیح حرکت، انتقال آن به متن هستی است: «المتصل بالذات علی نعت التجدد هو وجود الطبیعة الجوهرية» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶)؛ «إن الحدوث و التجدد لازمان لهویاتها المادیة» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). این بدان معناست که حرکت - چه عرضی، چه جوهری جسمانی، و چه جوهری نفسانی - در وجودی رخ می‌دهد که ذهن ما از آن، ماهیت‌های عرضی و جوهری انتزاع و درک می‌کند، نه در خود ماهیت‌های عرضی و جوهری، و نه در رابطه میان آنها. به عبارت دیگر، حرکت نحوه برخی وجودهاست و ذهن ما از وجودهای ذاتا متحرک و سیال، ماهیت ثابت یا متغیر انتزاع می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۱؛ ۱۳۷۸، ص ۱۲۱-۱۲۰).

ماهیت‌هایی که ما در ذهن خود می‌بینیم و از رهگذر آنها به حدود هستی پی می‌بریم، مانند تصاویری ثابت از یک آب روان در یک جوی هستند. ماهیات حاکی از حدود وجود یا تعینات وجود یا انحای وجودند، یا به عبارت دیگر، هر ماهیتی حاکی از یکی از انحای وجودی است و طبعاً و بر همه اعیانی که با آن نحو وجود موجود باشند، صدق می‌کند و به این معنا ماهیت را هم می‌توان موجود (به معنای دارای وجود) تلقی کرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲-۳۳). اکنون اگر یک وجود خاص، یعنی یک تعین از وجود یا نحوه‌ای خاص از وجود، از برخی جهات، سیال یا متحرک باشد، هنگامی که ما آن را شناسایی می‌کنیم، حدود ثابت و سیال آن وجود در ذهن ما منعکس می‌شود و آنچه در ذهن ما از این وجود منعکس می‌گردد، یک یا چند ماهیت مرکب و بسیط جوهری و عرضی است که بخشی از علوم حصولی ما از وجودهای خاص هستند.

لازم است توجه شود که «ماهیت» اصطلاح‌های متعددی دارد و فلاسفه، از جمله صدرالمآلهین و پیروان او، آن را به معانی گوناگونی به کار برده‌اند. اصطلاحی که در اینجا مورد نظر ماست، همه معقولات ثانی فلسفی به جز خود وجود را شامل می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۰-۱۱).

۴-۲. نحوه درک تغییر در وجود توسط ذهن و عقل

هنگامی که وجود مد نظر تغییر می‌کند، گاهی ذهن ما در مرتبه حس متوجه آن تغییر می‌شود و ماهیت یا ماهیات جدیدی انتزاع می‌کند و گاهی در مرتبه حس مستقیماً متوجه تغییر نمی‌شود و در این حالت، عقل باید با استفاده از براهین متکی به حس، شهود یا نقل ثابت کند که تغییری اتفاق افتاده است. گاهی نیز عقل و ذهن ما در مرتبه حس، به طور مستقیم و در مورد یک فرد خاص متوجه تغییرات جزئی نمی‌شود، ولی با کمک سایر حواس، تجارب قبلی و بعدی یا برخی ابزارهای پیشرفته (مانند دوربین فیلم‌برداری) این تغییرات را مشاهده و تأیید می‌کند. برای مثال، عقل ما با کمک داده‌های حسی، زمان را ثابت می‌کند و درمی‌یابد که حتی اجسامی که در اعراض خود تغییر نمی‌کنند، در حقیقت، در جوهر خود سیال‌اند. یا عقل با کمک حواس، تغییرات تدریجی یک سیب از سبزی به زردی را در طول یک هفته درک می‌کند، ولی تغییر آن

در یک ساعت را درک نمی‌کند. باین‌حال، عقل این‌قدر درک می‌کند که تغییر سیب در رنگ خود، به صورت تدریجی رخ داده است. امروزه برخی از این تغییرات تدریجی از طریق دوربین‌های فیلم‌برداری محسوس شده‌اند.

۳-۴. ثبات ماهیت و تغییرات وجودی

نکته مهم این است که ماهیت تغییر نمی‌کند. ماهیت فی‌نفسه و صرف‌نظر از انتساب آن به یک وجود خاص یا یک فرد خاص‌اش، تنها یک قالب خالی و یکی از حالت‌هایی است که وجود می‌تواند به آن صورت محقق شود. صدرالمتألهین در این زمینه می‌نویسد: «المهیّات أمور غیر مرتبطة إلى العلة المقتضية للوجودات، فهي غیر موجودة فی ذاتها و لا قديمة و لا حادثه و لا متقدمة و لا متأخرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۱۲). بنابراین، وقتی یک فرد ثابت از وجود تغییر می‌کند این بدان معنا نیست که ماهیتی از ماهیات تغییر کرده است. ماهیت - صرف‌نظر از همه انواع وجود - ازلاً و ابداً، نه موجود است و نه معدوم (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۱۱). وجود گاهی به صورت این ماهیت و گاهی به صورت ماهیت دیگر جلوه می‌کند.

۴-۴. بازتعریف جوهر و عرض بر اساس نگاه وجودی

بسیاری از مفاهیمی که در فضای اصالت ماهیت وارد فلسفه شده‌اند، امکان بازتعریف در فضای اصالت وجود را نیز دارند. برخی از این مفاهیم که مانند جوهر و عرض به عنوان انواعی از ماهیت شناخته شده‌اند، در فضای اصالت وجود به انحای وجودی تفسیر می‌شوند. بر اساس اصالت وجود، جوهر، نحوه‌ای از وجود و عرض، نحوه‌ای دیگر از وجود می‌شود. این تغییر نگاه موجب درک بهتر حرکت در جوهر جسمانی و نفسانی می‌گردد.

۴-۵. رابطه جوهر و عرض

ظاهراً صدرالمتألهین همه اعراض را از مراتب وجود جوهر یا عرض تحلیلی جوهر معرفی می‌کند. اگرچه ممکن است عبارت صریحی در آثار او برای این ادعای کلی موجود نباشد، ولی برخی شارحان برجسته (مانند علامه طباطبائی و استاد مطهری) چنین تفاسیری از مجموع کلمات او ارائه کرده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۷۸، تعلیقه علامه طباطبائی؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۵۲۴). ظاهراً علامه مصباح یزدی نیز همین برداشت را از سخنان صدرالمتألهین داشته است، ولی آن را تنها درخصوص کم متصل که آن را نحوه وجود یا از شئون وجودی جوهر تفسیر می‌کند، قبول دارد و درباره مقوله کیف نمی‌پذیرد. مقولات نسبی و کم منفصل نیز که از نظر علامه مصباح یزدی، اساساً اعتبار عقل و ذهن انسان‌اند و مابازای مستقل و غیرمستقل خارجی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۳۷).

۴-۶. رابطه حرکات جوهری و عرضی

اگر عرض مرتبه‌ای از وجود جوهر یا یکی از چهره‌های آن باشد، در این صورت، حرکت عرض بدون حرکت در جوهر بی‌معنا خواهد بود؛ همان‌گونه که حرکت جوهر نیز بدون حرکت در عرض بی‌معناست. علامه مصباح یزدی این

استدلال را تنها درخصوص زمان می‌پذیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۹)، قاعدتاً ایشان باید این دیدگاه را درخصوص کم متصل نیز پذیرفته باشد. به هر حال، بر اساس مبنای صدرالمتألهین، در مواردی که جوهر و عرض و حرکت جوهری و عرضی مطرح باشد (یعنی در عالم اجسام و عالم نفوس)، ثبات جوهر و عرض و سکون مطلق، فرض صحیحی ندارد و فقط سکون نسبی معنا خواهد داشت. یعنی حتی در جایی که تصور می‌کنیم جوهر در یکی از اعراض خود ساکن است، به دلیل اینکه جوهر شیء متحول است، آن عرض هم متحول خواهد بود، ولی چون عرض جدید، «مثل» عرض قبلی است، تحول شخص آن عرض برای ما محسوس نیست: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵). طبیعتاً علامه مصباح یزدی نیز همین نظریه را دربارهٔ عالم اجسام و زمانیات پذیرفته است.

۴-۷. نقش تحول جوهری نفس و ثبات شخصیت انسان

این قاعده یک تبصرهٔ مهم دارد که نقش اساسی در بحث تحول جوهری نفس و ثبات شخصیت انسان دارد و آن اینکه اگر ثابت کنیم برخی جواهر در عین وحدت و یک نوع بساطت، دارای مراتب‌اند، در این صورت اگر یک عرض خاص، یکی از مراتب آن جوهر باشد یا عارض بر یکی از مراتب آن باشد و ساری بر کل آن نباشد، تغییر در آن عرض، تغییر در آن جوهر ذومراتب به مثابهٔ یک واحد گسترده و جامع است، ولی مستلزم تغییر در همهٔ مراتب آن جوهر واحد گسترده و جامع نیست. به عبارت دیگر، اگر اثبات شود که وجود واحد ذومراتب معنا دارد، باید پذیرفت که این وجود واحد می‌تواند در هر مرتبه‌ای حکمی جداگانه داشته باشد؛ درست مانند کل عالم. اگر وحدت وجود تشکیکی عالم ثابت شود، باید پذیرفت که یک وجود ذومراتب داریم که بخش‌هایی از آن تجرد و ثبات عقلی و مثالی دارند و مراحلی از آن، مادیت و سیلان دارند. صدرالمتألهین می‌نویسد: «ان الحدوث و التجدد لازمان لهوياتها المادية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). بنابراین اگر در مورد نفس نیز ثابت شود که «النفس في وحدتها كل القوى الشاعرة و غیرالشاعرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۱)، تحول هر یک از اعراض نفس به این معنای گسترده و جامع، مستلزم تحول در همان مرتبه است، نه تحول همهٔ مراتب. به عبارت دیگر، ممکن است تحول در یک مرتبه، به تحول در مرتبه‌ای دیگر منجر شود. باین حال، ممکن است درنهایت ثابت شود که این فرض مصداقی ندارد و هر تحولی در هر مرتبه، خواه‌ناخواه موجب تحولی متناسب در سایر مراتب خواهد شد. سخن ما صرفاً نفی رابطهٔ ضروری میان تغییر در یک مرتبه و تغییر در سایر مراتب است.

۴-۸. حرکت قطعی یا حرکت به مثابهٔ امر ممتد و متصل

حرکت را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: توسی و قطعی. «حرکت توسی» حالتی است که متحرک را بین مبدأ و منتها مشاهده می‌کنیم. «حرکت قطعی» حالتی است که حرکت را به مثابهٔ یک امر ممتد و روی دیگر زمان در نظر می‌گیریم؛ یعنی آن را صفتی برای جسمی سیال می‌دانیم که از مبدأ تا منتها گسترده است (دربارهٔ تفاوت حرکت‌های توسی و قطعی از جمله ر.ک. عبودیت، ج ۱، ص ۲۷۴ به بعد). صدرالمتألهین می‌نویسد: «المتصل هو الحركة بمعنى القطع و الزمان الذي هو مقدارها و المستمر هو الأمر المتوسط بين أجزائها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷).

اگر حرکت و متحرک را به این صورت ببینیم، زید هفتاد ساله یک حرکت و یک زمان هفتاد ساله اختصاصی دارد که عین وجود او هستند و ما انسان‌های محدود فقط در ذهن خود، یعنی در قوای واهمه و متخیله خود، او و حرکت و زمانش را یک‌جا مشاهده می‌بینیم و با حس و خیال خود فقط بخشی از هستی او را مشاهده می‌کنیم. در این نگاه، «متحرک»، «حرکت» و «زمان» سه مفهوم از یک نحوه وجود خارجی هستند و تکرر آنها صرفاً در تحلیل ذهن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۰). البته ذهن فقط این نحوه وجود خارجی را می‌تواند به این صورت تحلیل و متکرر کند و بنابراین این تکرر و این تحلیل نفس‌الامر و منشأ واقعی و خارجی دارد. به‌هرحال برخی فلاسفه (مانند بهمنیار) حرکت قطعی را انکار کرده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۷). برخلاف ایشان، صدرالمتألهین همه «مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی از حرکت بنا نهاد» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۸) و عملاً تصویر توسطی از حرکت را از مباحث حرکت کنار گذاشت (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۸). به اعتقاد او، نمی‌توان گفت: حرکت قطعی هیچ‌گونه وجودی ندارد و عدم محض است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۴).

۴-۹. وحدت اتصالی

صدرالمتألهین در تعریف حرکت می‌نویسد: «الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال؛ و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاة و تلك الحدود تفترض بالموافاة و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱).

صدرالمتألهین با این تعریف، حرکت را به‌مثابه یک امتداد که اجزای بالقوه دارد و با سکون قطع می‌شود، معرفی کند. چون وجود مساوق وحدت است و حرکت قطعی وجود دارد بنابراین وحدت دارد. البته اگر وجود ضعیف باشد، وحدت و سایر صفات آن نیز ضعیف خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۴ و ۳۷؛ ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷۱؛ ۱۳۶۰، ص ۱۰۷).

گفتیم که اگر حرکت را قطعی در نظر بگیریم، «متحرک»، «حرکت» و «زمان»، سه مفهوم از یک حقیقت سیال خواهند بود و تفکیک میان آنها صرفاً در ذهن امکان دارد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که حرکت و زمان از یکدیگر جدا نمی‌شوند، این دو از نحوه وجود موجود متحرک نیز جدا نمی‌شوند و به این معنا ذاتی باب برهان برای جسم محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷). البته با توجه به انتقال حرکت، جوهر، عرض، و... از فضای ماهیات به فضای وجود، می‌توان ذات را نیز به جای ماهیت برای اشاره به هویت به کار برد: «لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهوية الشخصية و قد يطلق و يراد به الماهية النوعية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۷۰).

بنابراین، اگر بخواهیم بر اساس مبانی حکمت متعالیه سخن بگوییم، حرکت و زمان برای جسم، نه ذاتی باب ایساغوجی‌اند و نه ذاتی باب برهان، بلکه از لوازم نحوه وجود جسمانی‌اند و می‌توان آن را به اصطلاح امام

خمینی^۱، «ذاتی باب وجود» خواند. امام خمینی^۲ در مورد علیت و... می نویسد: «علیت... از ذاتیات نحوه وجود و هویت‌های مخصوص است، ولیکن نه ذاتی باب برهان و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه ذاتی باب وجود... می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۶۲). لوازم وجود نیز مانند لوازم ماهیت اولاً، جعل تألیفی نشده‌اند، و ثانیاً اگر تغییر کنند، یک نحوه از وجود یا یک فرد از یک نحوه وجود - بسته به این که آن لازم الوجود، لازمه یک نحوه از وجود باشد یا لازمه یک فرد از یک نحوه وجود باشد - نبود (مخفی و کامن) می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸؛ ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۶).

بعید است فیلسوفی پیدا شود که شیء ممتد بالفعل پیوسته را شیء واحد نداند. به عبارت دیگر، با اثبات اتصال، یک نوع وحدت نیز ثابت می‌شود که از نوع وحدت خارجی و شخصی است: «و اذ تأسس انّ الاتصال و الانفصال توحد الوجود و تكثره، و انما تعدد الوجود تكثر الاشخاص الموجودة، و توحد توحد الشئ بالشخصية، فقد ثبت انّ الوحدة الاتصالية، مساوق الحصول لا محالة للوحدة العددية الشخصية، و الكثرة الانفصالية للكثرة الشخصية، فاذن، قسمة المتصل مطلقا تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۹۹).

بنابراین اگر درباره وحدت حرکت قطعی وجود آن اختلافی باشد، این اختلاف یا مربوط به مصادیق امر پیوسته است یا به بحث «پیوستگی‌های پایدار و ناپایدار» مرتبط می‌شود. صدرالمتألهین پیوستگی ناپایدار (غیرقار) را در حرکت و زمان، ملاک وحدت و وجود می‌داند. ابن سینا نیز وحدت اتصالی را «وحدت عددی» معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۹۸ و ۹۹)، ولی با توجه به مثال‌هایی که ارائه کرده است، به نظر می‌رسد او تنها پیوستگی پایدار (قار) را ملاک وحدت عددی می‌داند. ابن سینا گاهی به صراحت وجود خارج از وهم انسان را برای حرکت به معنای قطعی آن انکار می‌کند، ولی در مواردی نیز برای زمان که از نظر او، از حرکت ضعیف‌تر است، وجود اثبات کرده است: «ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود و محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۵؛ نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۶).

صدرالمتألهین می‌فرماید برای این که نسبت تناقض به ابن سینا داده نشود، باید پذیرفت که از نظر او، هم زمان و هم حرکت قطعی موجودند. هرچند صدرالمتألهین ادامه عبارت ابن سینا را نقل نمی‌کند، ادامه سخن شیخ‌الرئیس کاملاً با این بحث سازگار است. ابن سینا تصریح می‌کند که اگر انتظار داشته باشیم، زمان در یک آن یا حتی در یک زمان موجود باشد، این انتظار نابعاست. زمان موجود است ولی نه به صورت وجود دفعی در یک آن و نه به صورت وجود تدریجی در بستر یک زمان دیگر، بلکه زمان خود نحوه وجود تدریجی است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۷). این سخن همان گونه که درباره زمان صادق است، درباره حرکت نیز صادق است. حرکت موجود است ولی نه مانند سایر موجودات. حرکت یک وجود خاص دارد و آنچه وجود دارد، وحدت حقیقی دارد. وجود زمان در یک آن نیست، وحدت آن نیز در یک لحظه و آن، تحقق نمی‌یابد. زمان یک وحدت اتصالی دارد و اتصال آن ناپایدار یا گذرا (غیرقار) است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶).

۴-۱۰. فرد سیال ماهیت

پیش‌تر گفتیم که «متحرک»، «حرکت» و «زمان» سه مفهوم از یک واقعیت هستند. در این زمینه، «جسم سیال»، «سیلان جسم سیال» و «اندازه سیلان جسم سیال»، سه مفهومی هستند که ذهن ما از تحلیل یک هویت مادی یا نفسانی سیال به دست می‌آورد: «ان الحدوث و التجدد لازمان لهویاتها المادیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). اکنون اگر از جسم سیال یک عکس ذهنی ساکن بگیریم، با سه مؤلفه روبه‌رو خواهیم شد: یک ماهیت ساکن؛ یک نقطه از مسافتی که ماهیت در آن روان است؛ و یک آن از زمان این هویت سیال. همان‌گونه که «آن»، به معنای طرف و انتهای یک زمان محدود، در خارج از واهمه ما تحقق بالفعل در اثنای یک زمان ندارد، تصویری که ذهن ما از این جسم ساکن می‌گیرد، تحقق بالفعل در زندگی این جسم سیال ندارد. یعنی بر اساس این تحلیل عقلی، ما خیال می‌کنیم که زید را می‌بینیم. زید به عنوان یک موجود هفتادساله فقط در عوالم بالا به صورت یکجا یا از عوالم بالا در خود عالم ماده به صورت یکجا دیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶).

با این تحلیل می‌توان گفت: ماهیت انسان دارای افراد سیال و ساکن فرضی است. فرد آنی ماهیت انسان در حقیقت، وجود بالفعل ندارد؛ ولی فرد سیال - نه به معنای فردی که تغییر می‌کند، بلکه به معنای فردی که با امتداد وجودی خود، فردی از ماهیت انسان است - وجود دارد و تحقق این فرد سیال، همچون تحقق زمان و تحقق حرکت، امری تدریجی است و تنها کسی که از عالم بالا به عالم ماده نظر می‌کند و احاطه وجودی به عالم ماده دارد، می‌تواند این فرد سیال را به صورت یکجا در عوالم بالا و به صورت پیوسته و پایدار در عوالم مادون ببیند؛ به قول میرداماد: «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸).

۴-۱۱. حل مشکل موضوع در حرکات جوهری

با توجه به مباحث پیشین، مشکل وحدت و بقای موضوع حرکت در حرکات قطعی حل می‌شود. «حرکت» روی دیگری از متحرک است و اتصال حرکت یا اتصالی که در متحرک است - که در اصطلاح، حرکت قطعی نامیده می‌شود - ملاک وحدت موضوع است. اگر کسی در حرکت جوهری، موضوع واحد را نمی‌بیند، به این دلیل است که او حرکت را به نحو توسطی می‌بیند. یعنی او حرکت را مجموعه‌ای از آنات و نقاط و عکس‌های ساکن می‌بیند و انتظار دارد ورای حرکت، زمان و متحرک، یک موضوع واحد و باقی بیابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۶).

به نظر می‌رسد بیان صدرالمتألهین در توجیه حرکت جوهری عمومی کاملاً صحیح است و نباید در حرکت به دنبال موضوع واحد ثابت بود، بلکه باید حرکت را به نحو قطعی دید و وحدت را نیز به نحو وحدت اتصالی در نظر گرفت. اما آیا در حرکت جوهر نفسانی نیز می‌توان گفت: وحدت نفس متحرک از نوع وحدت اتصالی است و ثبات شخصیتی که در جوهر نفسانی متحرک وجود دارد، به دلیل وحدت اتصالی اجزای بالقوه حرکت و نفس متحرک است؟ برای پاسخ به این سؤال باید توجه کرد که انسان در عین آنکه یک وجود است، دارای مراتب زیادی است و در نتیجه متناسب با هر مرتبه‌ای حکمی خاص دارد.

۱۲-۴. مراتب طولی برای همه موجودات

بر اساس ادله نقلی و شواهد عرفانی هر موجودی عوالم متعددی دارد. صدرالمতألهین که معتقد به تطابق قرآن، عرفان و برهان است، این آموزه را در حکمت متعالیه برهانی کرده است. بر همین اساس، هر موجودی به یک اعتبار، سه نحوه تحقق «عقلی»، «مثالی» و «مادی»، و به اعتباری دیگر، چهار نوع تحقق «الهی»، «عقلی»، «مثالی» و «مادی» دارد. بر اساس ادبیات نقلی و عرفانی، هر موجود، حظی از لاهوت، جبروت، ملکوت و ملک دارد. انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست، بلکه انسان (کامل) به مثابه عصاره هستی، بهره بیشتری از این عوالم دارد و در عین وحدت، نشئات متعددی دارد: «ان الإنسان له هویة واحدة ذات نشأة [نشئات] و مقامات» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۳).

۱۳-۴. مدبرات امر یا مثل افلاطونی یا مدبرات انواع مادی و نفسانی

روشن است که «هر مرتبه از وجود حکمی دارد» (جامی، ۱۳۹۸). مراتبی که از نظر فلاسفه، مجردند و از منظر شریعت «عندالله» اند: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)، هیچ نوع حرکت و تحول ذاتی و جوهری به معنای متعارف آن ندارند، هرچند این مراتب نیز به دلیل اینکه حدوث ذاتی دارند، عقلاً یک نوع تحول و حرکت (به معنای لطیف و خفیف آن) بر آنها صدق می کند. بنابراین در این مراحل اساساً حرکتی، به معنای متعارف آن، نیست تا مشکل توجیه وحدت موضوع و بقای آن مطرح شود.

مراحل عالی هر موجود، که به تعبیر شریعت، ملکوت (یس: ۸۳) و خزائن (حجر: ۲۱) نامیده می شوند، در همان حال که خود ثابت اند و تغییر ندارند، ضامن ثبات و وحدت مراحل مادون نیز هستند. یعنی این مراحل ثابت موجود، یک نوع ثبات و وحدت نیز برای اجزای بالقوه و متفرق مرتبه مادی و سیال به وجود می آورند. به تعبیر شریعت، مراحل عالی «مدبرات» مراحل دانی اند: «فَالْمَدْبِرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵) و به تعبیر شیخ اشراق، مراحل عالی، «ارباب انواع» برای آنها به شمار می روند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۹ و ۴۶۳).

طبیعتاً کثرتی که در یک موجود مادی وجود دارد، در مدبر و رب النوع آن نیست. حتی کثرت میان افراد مادی نیز در مدبر و رب النوع آنها نیست. یعنی یک موجود مفارق و عقلی - که گاه عقل عرضی و گاه مثال افلاطونی خوانده می شود - بی شمار افراد مادی پراکنده در زمان را تدبیر می کند. این عقل مقارن، نه کثرت افرادی را در خود دارد، نه کثرت بالقوه هر فرد را. بنابراین رب النوع یا مثال عقلی افراد یک نوع، اولاً، خود سیال نیست و ثانیاً، حافظ نوع و افراد نوع محسوب می شود.

اگر این نکته را بپذیریم، برای هر شیئی در عالم ماده، گذشته از وحدت اتصالی، یک وحدت نیز به لحاظ مدبر آن شیء (مرحله عالی یا ملکوت خود آن شیء) ثابت خواهد شد. در مورد انسان نیز، یک انسان به این دلیل یک انسان است که روح واحدی دارد. یعنی وحدت انسان و وحدت بدن به خاطر وحدت روح است و اساساً ائتلاف، پیوستگی و

اتصال اجزای بدن نیز - علاوه بر قوانین طبیعی - به برکت روح است و جدا شدن یا بی‌توجهی روح، دیر یا زود، به گسست اجزای بدن منجر خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۸۰-۸۱).

در این مرحله از بحث، دو نوع وحدت در هر حرکت جوهری تصویر شد: «وحدت حقیقی» از نوع وحدت اتصالی و «وحدت بالعرض یا بالتبع» که از طریق مدبّر نوع یا مرحله‌ای عالی هر موجود با آن قابل انتساب است. مراتب بدنی انسان را می‌توان سیال، و در عین حال دارای وحدت اتصالی دانست. همچنین این مراحل به اعتبار روح واحد - در صورتی که ثبات آن روح ثابت شود - می‌توانند بالعرض یا بالتبع واحد محسوب شوند.

دو پرسش مهم در این زمینه مطرح است:

یک. آیا می‌توان برای انسان‌ها نیز یک مدبّر عقلی، یک فرشته، یا مرحله‌ای عالی در عالم عقل در نظر گرفت و وحدت تغییرات نفسانی انسان را به اعتبار آن مدبّر واحد توجیه کرد؟

دو. آیا ثبات شخصیت انسان به اعتبار ثبات مرتبه روحی او قابل توجیه است؟

۴-۱۴. دو نوع نگاه و اعتبار نفس‌الامری به عالم

صدرالمتألهین عالم را یک واحد گسترده تشکیکی می‌داند. ممکن است این دیدگاه، مبنای بسیاری از نظریات فلسفی اوست. بر اساس وحدت وجود تشکیکی، دو نوع نگاه به عالم امکان‌پذیر است:

نگاه اول: عالم یک وجود گسترده یا به اصطلاح، «وجود سعی» است و مراتب عالی، متوسط و دانی دارد، اما این مراتب به وحدت آن آسیبی نمی‌زنند و میان این مراتب، مقاطع واقعی و خارجی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۴۳۳):

نگاه دوم: عالم مجموعی از سه عالم کلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۱۳).

در این زمینه چند نکته مهم وجود دارد:

۱. این دو نگاه صرفاً وابسته به ذهن ما نیستند، بلکه وجود ذومراتب در همان عالم خارج به گونه‌ای است که ذهن می‌تواند این دو نوع نگاه و اعتبار نفس‌الامری را داشته باشد:

۲. در نگاه دوم، رابطه مراحل عالی و دانی رابطه «باطن و ظاهر» یا «حقیقت و رقیقت» است؛ یعنی هر عالی همان دانی است، و هر دانی همان عالی است، البته به حمل حقیقت و رقیقت. به بیان دیگر، عالی وقتی تنزل می‌کند و مقدر می‌شود، دانی می‌شود، طبیعتاً اگر دانی هم صعود کند و از صورت به معنا تبدیل شود، همان عالی می‌شود.

۳. اگر عالی‌ترین مرتبه عالم را «عقل اول» بدانیم، با توجه به نکته دوم، «عقل اول» همان عالم است اجمالاً، و عالم همان «عقل اول» است تفصیلاً (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۶۱ و ۴۵۴-۴۵۵؛ ۱۳۶۳، ص ۲۳۷). یعنی همه کمالات عالم به صورت سر بسته و بدون تکرر خیالی و حسی، در عقل اول حضور دارند و همه کمالاتی که در عوالم خیال به تفصیل، و در عالم ماده، به تفصیل و به تدریج تحقق می‌یابند، همان کمالات عالم عقل هستند که بدون تجافی

نازل شده‌اند. هر وجودی که کمالات متعددی را در خود گرد آورده باشد، «وجود جمعی» نیز نامیده می‌شود. طبیعتاً در هر «وجود سعی»، به‌جز نازل‌ترین مرحله، سایر مراحل از درجه‌ای از جمعیت برخوردارند.

۴. اگر نکته سوم تثبیت شود، می‌توان نتیجه گرفت که تدریج در عالم ماده ناشی از محدودیت‌های ذاتی این عالم است. عالم ماده به‌سبب وجود هیولای اولی و ثانیه، عالم تراحم‌هاست و ظرفیت بروز کمالات بی‌شمار عوالم عقل و مثال را به‌صورت یک‌جا ندارد. به‌ناچار، عالم ماده کثرات و کمالات بالقوه در عالم عقل و مثال را یکی‌یکی بروز می‌دهد. عالم مانند هرمی است که رأس آن را به پایین کشیده‌ایم: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، یا مثل سایه‌ای هرمی شکل است که از تابش نور به یک شاخص به‌وجود آمده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵).

۵. اگر نکته چهارم را بپذیریم ثبات مطلق مراحل عالی، ثبات نسبی و تغییر نسبی مراحل متوسط، و تغییر تدریجی مراحل دانی روشن خواهد شد.

۶. اگر عالم را به‌مثابه یک واحد گسترده در نظر بگیریم باید آن را «ثابت متغیر» توصیف کنیم. چنان‌که می‌توانیم آن را با تسامح، ثابت یا با تسامح، متغیر معرفی کنیم. همچنین می‌توانیم بگوییم عالم را از یک جهت یا در برخی مراحل، ثابت، و از جهتی دیگر یا در برخی مراحل، متغیر دانست.

۱۵-۴. تطابق نسخه‌تین

از منظر عقل، نقل و شهود، انسان نسخه‌ای از عالم است؛ یعنی هر چه در عالم هست، با مقیاسی متفاوت در انسان (کامل) نیز هست و برعکس (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹).

در نظر گرفتن این مبنا برای بحث «تحول و ثبات شخصیت» بسیار مهم است؛ زیرا ادعای تطابق دو نسخه ادعای ارتباط طرفینی میان جهان‌شناسی و انسان‌شناسی است. این آموزه سبب می‌شود تمام مباحث مطرح‌شده درباره جهان را بتوان درباره انسان نیز بسط داد و به‌عکس؛ چنان‌که «من عرف نفسه عرف العالم و من عرف العالم عرف نفسه»؛ «أترجم أنک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأكبر» (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

چنانچه این مبنا لحاظ نشود ممکن است تصور گردد در این نوشتار ابتدا وحدت شخصیت انسان را از طریق وحدت فرد عقلی انسان یا مثال عقلی او در عالم عقول و مثل اثبات کرده‌ایم و سپس ناگهان به اثبات وحدت شخصیت انسان از طریق ذومراتب بودن خود فرد و مرتبه عقلی او پرداخته‌ایم.

پرسش کلیدی در این زمینه این است که آیا یکی از عقول و مثل افلاطونی ضامن وحدت و ثبات شخصیت انسان‌هاست، یا مرتبه عقلی هر انسان ضامن وحدت و ثبات شخصیت اوست؟ پاسخ بر اساس تطابق دو نسخه این است که بر اساس تطابق دو نسخه، همه انسان‌ها در عالم عقل، به‌مثابه یک وجود عقلی واحد موجودند. این وجود جمعی و سعی، عقل تمام انسان‌های دارای عقل است.

عقل کل، عقل کلیه افراد انسانی است، اما این عقل یک کلی جمعی و سعی است که در عین وحدت و بساطت، مشتمل بر کثرت نوری است. هر فرد انسانی در قوس نزول، مظهری تفصیلی برای همه کمالات اجمالی و اندماجی این عقل کل نیست و در قوس صعود نیز به تمام کمالات اندماجی آن دست نمی‌یابد.

۴-۱۵-۱. ثبات شخصیت و جایگاه مرتبه عقلی انسان

در بحث ثبات شخصیت، مثال انسان در عالم عقل، همان مرتبه عقلی اوست. مرتبه عقلی انسان مرتبه عقلی هر فرد از انسان نیز محسوب می‌شود؛ به این معنا که یک موجود کلی در عالم عقل وجود دارد که مدبر تمام انسان‌ها و مرتبه عالی آنها و ضامن وحدت و ثبات شخصیت همگان است.

همه افراد انسانی در عوالم ماده و مثال، یک کلی سعی دارند. با توجه به نظام تشکیکی عوالم، می‌توان احتمال داد که هر فرد انسانی، همان گونه که در عالم ماده و مثال سهمی دارد، در دامنه عالم عقل نیز سهمی اختصاصی داشته باشد. این سهم اختصاصی همان مرتبه عقلی خاص این فرد است که زیرمجموعه عقل کل محسوب می‌شود. چنانچه این فرض با سایر مبانی سازگار و قابل اثبات عقلی، نقلی و شهودی باشد، می‌توان برای هر انسان جزئی و دسته‌هایی از انسان‌های جزئی مثال افلاطونی یا مدبر عقلی متوسط در نظر گرفت. در این صورت، مدبرهای گروهی افراد تحت تدبیر مدبری دیگر قرار دارند، تا در نهایت به مدبر انسان بما هو انسان برسند که همان عقل کل و مدبر همگان است. این نظریه بر نظام تشکیکی در عوالم و در مراتب وجودی انسان استوار است.

بر اساس آموزه «تشکیک خاصی»، عقل و مثال و ماده، اجناس عوالم پرشماری هستند: «اجناس العوالم ثلاثه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۴؛ ج ۶ ص ۴۱۰).

۴-۱۵-۲. انتقال بحث از عالم کبیر به انسان صغیر

با استفاده از آموزه تطابق دو نسخه، می‌توان بحث را از عالم کبیر (جهان) به انسان صغیر (فرد انسانی) منتقل کرد و نشان داد: همان‌طور که عقل اول همان عالم است اجمالاً، و عالم همان عقل اول است تفصیلاً و تدریجاً، مرتبه عقلی انسان، خود انسان است اجمالاً، و انسان (مشتمل بر مراتب دانی و متحرک)، همان مرتبه عالی و باطنی و عقلی اوست، تفصیلاً و تدریجاً. از یک منظر دیگر، مرتبه عالی انسان همان مرتبه عالی عالم نیز هست و بالعکس؛ همان‌گونه که در روایات آمده است: «أول ما خلق الله نوری» و «أول ما خلق الله العقل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

۴-۱۶. وجود جمعی و سعی انسان

بر اساس آموزه «تطابق دو نسخه»، می‌توان نتیجه گرفت: انسان نیز مانند عالم، یک وجود گسترده و سعی دارد و مراحل عالی او نسبت به مراحل نازل، نوعی وجود جمعی محسوب می‌شوند. همچنین به انسان می‌توان از دو منظر نگریست:

۱. به‌مثابه یک واحد گسترده دارای چندین مرتبه که از یک لحاظ ثابت و از لحاظی دیگر متغیر است.
۲. به‌مثابه یک موجود مرکب از چندین لایه مثل عقل، نفس و بدن، که برخی مانند عقل، ثابت، و برخی دیگر، مانند نفس و بدن متغیرند.

نکته جالب توجه در این زمینه آن است که همان گونه که ثبات شخصیت به‌معنای فلسفی از تشخص و شخصیت، امری وجدانی است، تحول شخصیت به‌معنای روان‌شناختی از شخصیت نیز امری وجدانی محسوب می‌شود. یکی از مهم‌ترین مبانی اخلاق، امکان تغییر و تحول است. ممکن است گفته شود: ثبات در جوهر نفسانی و تحول در کیفیات نفسانی رخ می‌دهد، اما بر اساس ارتباط جوهر و عرض، محال است عرض تغییر کند و جوهر ثابت بماند، یا بالعکس.

۱۷-۴. لایه‌های طولی

با توجه به مباحث پیشین، روشن شد که به‌جای پرسش از ثبات یا تغییر انسان، دقیق‌تر آن است که پرسیده شود که او دارای چند مرحله یا مرتبه وجودی است و در کدام مرحله ثبات دارد و در کدام یک سیلان؟ برای پاسخ به این پرسش، باید توجه کرد که عقل انسان نمی‌تواند بی‌واسطه یعنی بدون بهره‌گرفتن از حس، شهود و وحی (نقل) جزئیات را درک کند. بنابراین در فلسفه‌ای که متعهد به پیروی از براهین عقلی محض، یا به‌اصطلاح عرفا، عقل فکری است، حداکثر می‌توان چند مرحله کلی از وجود انسان را شناسایی کرد.

مشائیان و اشراقیان عقل و ماده یا نفس و بدن را مراتب وجودی انسان دانسته‌اند. حتی شیخ اشراق نیز با وجود اثبات عالم مثال منفصل، مرتبه مجرد مثالی برای انسان در نظر نگرفت. صدرالمألهین به این دو مرحله، مثال متصل را نیز اضافه کرد. در برخی تعابیر، او و شارحان او عالم «علم الهی» را نیز به این مراحل افزودند (صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۵).

اما عرفا با توجه به آیات و روایات و کشف و شهود خود، تعداد لایه‌های وجودی انسان را به صورت جزئی‌تری مطرح کرده‌اند. برخی مانند فرغانی هفت مرتبه وجودی برای انسان مطرح کرده‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۷-۲۸). برخی دیگر مانند کاشانی ده مرتبه طولی برای انسان (کامل) برشمرده‌اند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳).

به‌طور کلی، در حکمت متعالیه معمولاً از سه مرتبه «عقل»، «مثال» و «ماده» سخن به میان می‌آید. بنابراین می‌توان در پاسخ سؤال دوم، با قدری تسامح، انسان را در مرحله عقل، ثابت دانست و در مرحله ماده، متغیر.

۱۸-۴. ثبات و سیلان در عالم و آدم

هیچ‌یک از مراحل عالم و آدم دارای ثبات مطلق یا سیلان مطلق نیست. از یک‌سو، ثبات مطلق، به‌معنایی که درباره ذات مقدس حق مطرح است، در عالم و آدم فرض ندارد. از سوی دیگر، چون عالم یک وجود واحد تشکیکی است که در اصطلاح، «وجود منبسط» نامیده می‌شود (صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۱)، سیلان مطلق نیز در هیچ مرتبه‌ای از عالم معنا ندارد. بر این اساس، باید یک مرتبه ضعیف از ثبات در نازل‌ترین مرحله عالم، یعنی هیولای اولی، وجود داشته باشد.

توضیح آنکه بر اساس آموزهٔ تشکیک وجود، امکان ندارد که صفتی در مرتبه‌ای از عالم باشد و درجهٔ شدیدتر یا ضعیف‌تر آن صفت، در سایر مراتب عالم یافت نشود. تمام صفات وجود بما هو وجود - نه خود شدت و ضعف که به مراتب وجود برمی‌گردند - در همهٔ وجودها جاری و ساری هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۳۹). از منظر عرفانی، تمام مخلوقات مظاهر ذات مبارک الله هستند. در نتیجه، تمام صفات الهی در همهٔ مخلوقات وجود دارند، هرچند به دلیل ضعف مرتبهٔ وجودی، برخی صفات مستهلک و مندک شده، از نگاه انسان غیرمکاشف، پنهان می‌مانند.

۱۹-۴. تطور نفس در عوالم

اگر با اندکی تسامح و چشم‌پوشی از برخی نظرات نهایی و عرفانی ملاصدرا، عالی‌ترین مرحلهٔ وجودی یا باطنی‌ترین لایهٔ وجودی یا حقیقت نهایی انسان را «قوة عاقله» بدانیم، در این صورت، نوعی حرکت در انسان معنا پیدا می‌کند که در سایر موجودات مشابه ندارد. این نوع حرکت را می‌توان «تطور (رفت‌وآمد) در مراحل عالی و دانی» نامید. بر اساس قواعد تشکیک خاصی - همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد - هر مرتبهٔ عالی از یک وجود ذو مراتب تشکیکی به‌صورت تفصیلی در مرتبهٔ دانی حضور دارد، و هر یک از مراحل دانی به‌صورت اجمالی در مرتبهٔ عالی حضور دارد. اما انسان موجودی است که می‌تواند با اراده و مشیت خود - که مظهر اراده و مشیت الهی است - در مراحل وجودی خود رفت‌وآمد داشته باشد. او هرگاه بخواهد (اراده کند)، می‌تواند به عوالم برتر صعود کند و هر زمان که بخواهد، به عوالم مادون نزول یابد.

۱۹-۴. شرایط تطور در مراتب هستی

هر فرد تنها در مراحل تطور دارد که بالفعل در آنها حضور داشته باشد، نه در مراحلی که بالقوه در آنها قرار دارد. اگر فردی «عقل بالفعل» ندارد و در عالم عقول و مفارقات، حصهٔ وجودی خود را به صورت دائمی و به عنوان یک مقام و منزل یا ملکه نمی‌یابد، او تنها در عوالم خیال و ماده تطور خواهد داشت. در عالم خیال نیز هر فرد تنها در سهم خود از این عالم، یعنی در «خیال متصل»، تطور دارد. البته «خیال متصل» شعبه و جدولی از «عالم خیال منفصل» است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸-۹۹) با این حال، فردی که قادر به ترک اختیاری حواس ظاهری نیست و نمی‌تواند خیال متصل خود را مهار کرده، به‌دلخواه از صورتی به صورتی دیگر منتقل شود، امکان مشاهدهٔ عالم خیال منفصل را با اختیار و مشیت خود ندارد. با وجود این، تمام انسان‌ها - کم‌وبیش - این نوع حرکت و تطور را دارند. روشن است که این تطور کاملاً با ثبات شخصیت (به‌معنای تشخص فلسفی) و تحول شخصیت (به‌معنای روان‌شناختی آن) سازگار است.

نتیجه‌گیری

۱. صدرالمتألهین تمام اعراض را از مراتب وجود جواهر یا عرض تحلیلی جواهر می‌داند.
۲. تغییر در یک عرض خاص از یک جوهر ذو مراتب (مانند نفس)، صرفاً به‌معنای تغییر در آن مرتبهٔ خاص است و الزاماً به‌معنای تغییر کل جوهر یا سایر مراتب آن نیست.

۴. «متحرک»، «حرکت» و «زمان»، سه مفهوم از یک نحوه وجود خارجی هستند و تکرار آنها در تحلیل ذهن صورت می‌گیرد.

۵. اثبات اتصال، مستلزم اثبات نوعی وحدت خارجی و شخصی نیز هست.

۶. ماهیتی مانند انسان، دارای افراد سیال و ساکن فرضی است. تحقق فرد سیال، مانند تحقق زمان و حرکت، به صورت تدریجی است و تنها در عوالم بالا به صورت بسیط، اجمالی و غیرتدریجی موجود است.

۷. بر اساس حکمت متعالیه و آموزه‌های عرفانی، انسان در عوالم متعدد الهی، عقلی، مثالی و مادی تجلی یافته، از هریک از این عوالم بهره‌ای دارد.

۸. هر موجود مادی، علاوه بر وحدت اتصالی اجزای آن، به واسطه مدبّر نوع خود (مرحله عالی یا ملکوت آن موجود)، از نوعی وحدت بالعرض یا بالتبع نیز برخوردار است.

۹. بر اساس آموزه «تطابق نسختین»، انسان یک وجود گسترده و سعی دارد و مراحل عالی او نسبت به مرحله نازل او، وجود جمعی محسوب می‌شوند.

۱۰. انسان حقیقتی ذومراتب است که از یک لحاظ، ثابت و از لحاظی دیگر، متغیر است.

۱۱. انسان نوعی حرکت به نام «تطور در مراحل عالی و دانی» نیز دارد که در آن، می‌تواند با اراده خود و بر اساس قواعد تشکیک خاصی، از عوالم برتر به عوالم مادون و بالعکس حرکت کند. البته این تطور فقط در مراحلی که بالفعل حضور دارد رخ می‌دهد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۸). *مثنوی هفت اورنگ*. تهران: مهتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة / الاثریة*. تصحیح محمدمصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸الف). *المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة*. تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸ب). *رسالة فی الحدوث*. تحقیق حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا*. تصحیح نجفقلی حبیبی و سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ ششم. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). *منتهی المدارک فی شرح ثابته ابن فارض*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. چ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). *شرح منازل السائرین*. تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده. قم: مؤسسه امام صادق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *شرح الهیات شفاء*. تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱). *آموزش فلسفه*. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). *القبسات*. تصحیح مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱). *زبدة الحقائق*. تحقیق و تصحیح حق‌وردی ناصری. تهران: طهوری.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی‌علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.