

## ادله عقلی تجرّد نفس از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

علی قدردان قراملکی \*

محمدحسن قدردان قراملکی \*\*

### چکیده

تجرّد یا عدم تجرّد نفس، مهمترین مسئله نفس‌شناسی است که تأثیر بسیاری بر دیگر مسائل این موضوع دارد. آیت‌الله جوادی آملی مانند دیگر حکما و به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه به تجرّد نفس معتقد بوده و دیدگاه برخی دین‌پژوهان نقل‌گرا را که از جسمانیت نفس دفاع می‌کنند ناتمام دانسته و ادعای خویش را با ادله عقلی متعددی مستند می‌کند. در این تحقیق با روش کتابخانه‌ای آثار متعدد استاد جوادی آملی رصد و ادله ایشان گردآوری شده است؛ سپس با تحلیل توصیفی این ادله تبیین و به دو قسم کلی تقسیم شده‌اند: ادله معرفتی با اقسام «علم حضوری به خود»، «تحصیل علم حصولی توسط نفس»، «ادراک کلیات» و «اتحاد علم، عالم و معلوم» و ادله غیر معرفتی با اقسام «اشتقاق به زندگی جاوید» و «نفس، منشأ امور ثابت» قابل تحلیل است. متکلمان نقل‌گرا این ادله را مخدوش دانسته و سعی در مناقشه در آنها دارند. نگارنده با تأمل در این مناقشات، به پاسخ‌گویی آنان بر اساس مبانی استاد پرداخته است. در ادامه اشاره‌ای به ادله متعدد و متکثر تجرّد نفس در آثار پیشینیان و برخی کاستی‌های آنها و گذر و تمسک آیت‌الله جوادی آملی از ادله ناتمام، به ادله تامّ شده است. نویسنده معتقد است افزون بر ادله مورد استناد ایشان، ادله دیگری نیز توان اثبات تجرّد نفس را دارد که استاد به آنها اشاره ننموده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** جوادی آملی، تجرّد نفس، ادله عقلی، ادله معرفتی، ادله غیر معرفتی.

\* دانش‌آموخته دکتری دانشگاه معارف اسلامی. (agh0251@yahoo.com)

\*\* استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۰۳)

## طرح مسأله

مسأله نفس و روح آدمی، از مسائلی است که همیشه ذهن بشر را درگیر کرده است. نفس‌شناسی به سبب ارتباط با سرشت و سرنوشت انسان، از اهمیت بالایی برخوردار است. این مسأله ارتباط مستقیم و تنگاتنگ با خود انسان داشته و موجب معرفت به خویشاست لذا اندیشمندان در جوامع مختلف به دنبال شناخت و معرفت نفس از زوایای مختلف برآمدند.

یکی از جهات مسأله، تجرّد یا عدم تجرّد نفس است که در پاسخ از چگونگی تحقق نفس مطرح می‌شود؛ نفس موجودی مجرد است یا مادی؟ اگر مجرد است دارای چه نوع تجرّدی و اگر جسمانی است، چگونه جسمی است؟ اندیشوران متعدد در عصرهای مختلف، پاسخ‌های متفاوت و تفصیلی به این سوالات داده‌اند. در عصر حاضر نیز این اختلاف گسترده ادامه دارد؛ برخی فلاسفه غرب در مقابل اندیشمندان مادی‌گرا و ماتریالیست از تجرّدنفس دفاع کرده و اغلب فلاسفه مسلمان، خصوصاً پیروان حکمت متعالیه، برخلاف برخی دین‌پژوهان نقلی، مانند مکتب تفکیک، بر تجرّدنفس استدلال کرده‌اند.

با توجّه به اهمّیت مسأله از یک سو و ترویج دیدگاه جسمانیت نفس با رهیافت جسم لطیف از سویی دیگر، نیز گسترش مکتب تفکیک و تألیف کتب و طرح شبهات متعدد توسط آنان بر ادله فلاسفه پیشین، در سالیان اخیر، ضروری بود تا در پژوهشی مستقل به مسأله تجرّد نفس و ادله عقلی آن پرداخته شده و آراء یکی از فلاسفه معاصر که بر روش، مبانی و ادله منتقدین احاطه کامل دارد، محور تحقیق قرار گیرد. آیت‌الله جوادی آملی افزون بر این که از برجسته‌ترین حکمای معاصر به‌شمار می‌رود، در مسأله نفس‌شناسی تحقیقات قابل توجهی انجام داده و آثار مختلفی از ایشان منتشر شده است. همچنین وی بر دیدگاه اهل تفکیک مشرف بوده و در آثار خویش به تقابل با

ایشان پرداخته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، د: ۱۸۵-۱۹۳)

با این وجود اگرچه در آثار آیت‌الله جوادی آملی بر تجرّد نفس و ادله آن تأکید شده است؛ لیکن اولاً این ادله به صورت منسجم و در کنارهم در آثار ایشان مطرح نشده و ثانیاً اغلب، ادله اشاره‌وار، بدون تبیین کامل و به صورت تطبیق با اشکالات بر ادله عقلی تجرّد نفس ارائه نشده است. در این مقاله نگارنده بر آن است تا با تحقیق کتابخانه‌ای، ضمن دست‌یابی به این ادله عقلی، آنان را با تحلیل توصیفی تکمیل، تبیین و در تحقیقی مستقل در قالب و ساختار جدیدی ارائه نماید. براین اساس، مقاله پیش رو از سه جهت دارای ابتکار و نوآوری است.

۱. نوآوری در ساختار: برای نخستین بار ادله عقلی تجرّد نفس در ساختار و قالب نویی ارائه خواهد شد. نویسنده برخلاف مقالات رایج، از ذکر ادله به صورت فهرست‌وار اجتناب کرده و آنان را در دو گروه «ادله معرفتی» و «ادله غیرمعرفتی» تقسیم نموده است.

۲. نوآوری در انتخاب محور بحث: «آیت‌الله جوادی آملی» از جمله برجسته‌ترین و مشهورترین فیلسوفان قرن حاضر است که در میان فلاسفه و به خصوص پیروان حکمت متعالیه جایگاه شاخصی دارد. با این وجود، در خصوص مسأله «تجرّد نفس» و به ویژه ادله عقلی آن، ایشان محور هیچ تحقیق و پژوهشی قرار نگرفته‌اند و در این مقاله برای نخستین بار، ادله عقلی تجرّد نفس از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی تبیین می‌شود. البته ادله ایشان وام گرفته از آثار پیشینیان است؛ لیکن در برخی موارد این فیلسوف به تکمیل ادله و در برخی دیگر به تبیین شیوا از آنان پرداخته است.

۳. پاسخ به انتقادات: پیروان مکتب تفکیک بر جسمانیت نفس باور دارند. آنان انتقاداتی را در آثار خویش بر حکما و ادله تجرّد نفس مطرح کرده‌اند که نیاز به پاسخگویی فلاسفه دارد. در این مقاله افزون بر تبیین ادله عقلی تجرّد نفس، برخی از

انتقادات آنان که با ادله مورد استناد آیت‌الله جوادی آملی تناسب داشته طرح و پاسخ داده خواهد شد. این کار به خصوص با محوریت دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، برای نخستین بار در این مقاله انجام خواهد شد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به موضوع مقاله و طرح ادله عقلی، ضروری است که مفاهیم این تحقیق تبیین شود. دو مفهوم اصلی در این تحقیق «تجرّد» و «نفس» است.

### ۱.۱. تجرّد

تجرّد مصدر ثلاثی مزید باب «تَفَعَّل» از ریشه «جرد» است. در لغت به معانی «برهنگی»، «همت گماشتن بر کاری»، «تنهایی» و «سبقت گرفتن» به کار رفته است.

(ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۱۱۶-۱۱۷؛ فیومی، بی تا: ۲/۹۶؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳/۱۲۴)

در حکمت متعالیه، وجود از حیث مادیت و عدم آن به سه قسم تحلیل می‌شود. قسم اول عالم ماده است که موجودات در آن دارای ویژگی‌ها و خصائص مادی هستند. قسم دوم عالم مثال یا برزخ است که در آن موجودات، مجرد از ماده‌اند اما از برخی آثار ماده نظیر شکل، مقدار، وضع و... برخوردارند. قسم سوم عالم عقل است که موجودات در آن از ماده و آثار آن عاری هستند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۹/۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۷۶-۳۷۷)

عالم مثال میان عالم عقل و ماده است. موجودات در آن به سبب نداشتن ماده و هیولا، مجرد از ماده و به سبب داشتن خصائص صورت جسمانی، موجودی مادی و جسمانی هستند.<sup>۱</sup> موجودات این عالم در حقیقت جسمانی-روحانی‌اند. از آنجا که از

۱. البته مقصود از جسمانی، جسم مثالی است نه جسم هیولانی که در عالم طبیعت حضور دارد.

یک سو معیار تجرد نیاز موجود به ماده برای تحقق و وجود است (اگر بدون ماده محقق نشود، موجود مادی و اگر بدون ماده دارای تحقق باشد، موجود مجرد است.) و از دیگر سو موجودات مثالی و برزخی برای تحققشان نیازمند ماده نیستند، در حکمت متعالیه افزون بر عالم عقل به عالم برزخ و موجودات مثالی نیز مجرد اطلاق می شود؛ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۰۰) لیکن حکمت مشاء این قسم را غیر قابل تصور دانسته و منکر چنین عالمی است. حکمای مشاء موجودات را به دو قسم «مادی- جسمانی» و «مجرد تام- عقلی» تحلیل می کنند.

## ۱/۲. نفس

نفس واژه‌ای عربی است که به معنای «ذات» است. (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ۵/ ۴۶۰) افزون بر این معنا، در معانی «روح»، «تأکید»، «خون»، «جسد»، «برادر»، «تمام افراد» و «آنچه بدان تمییز داده شود» به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶/ ۲۳۳-۲۴۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷/ ۲۷۰-۲۷۱)

فلسفه مطلق به سه قسم «طبیعیات»، «الهیات» و «ریاضیات» تحلیل می شود. در اصطلاح حکما تا پیش از صدرالمتألهین، (حکمت مشاء و اشراق) نفس یکی از مسائل طبیعیات محسوب می شد. نفس در این اصطلاح به موجودی اطلاق می شود که منشأ و مبدأ افعال حیاتی باشد. چنین موجودی عام و دارای مصادیق متعدد است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۰) این دسته از حکما، نفس ناطقه را از بدو پیدایش دارای تجرد عقلی می دانند.<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۵ و ۱۳۳) حکمای مشاء و اشراق نفس را دارای دو حیث ذات و فعل دانسته که نفس فقط

۱. گفتنی است حکمت مشاء اساساً تجرد مثالی را منکر هستند، از این رو نفس را مجرد عقلی می داند؛ لیکن حکمت اشراق با وجود پذیرش تجرد مثالی، نفس را از مصادیق آن نمی داند.

در حیث فعل به بدن نیاز داشته و با آن رابطه تدبیری دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۲)

در مقابل صدرالمتألهین و پیروان او نفس‌شناسی را به صورت مستقل، نه ذیل طبیعیات، مورد بررسی قرار داده‌اند. در حکمت متعالیه نیز نفس کمال اول برای جسم طبیعی است. البته حکمای پیش از صدرالمتألهین این تعریف را ناظر به حیث تعلق نفس به بدن می‌دانند؛ لیکن حکمت متعالیه این تعریف را، تعریف ذات نفس می‌دانند. در باور فلاسفه پیرو حکمت متعالیه، نفسیت نفس به تدبیر بدن است و بدون آن نفس محقق نیست، بنابراین نفس موجودی جسمانی - روحانی است که نه رابطه تدبیری، بلکه رابطه وجودی با بدن دارد. به دیگر سخن، نفس در بدو پیدایش قوه صرف در موجودی طبیعی و مادی است، سپس با حرکت و تکامل به مرحله تجرد مثالی (تجرد از ماده و نه صورت) و سپس به مرتبه تجرد عقلی (تجرد از ماده و صورت) وارد می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳/۶۶)

نفس با توجه به کمالات فعلی آن، از جهات متعدد به دسته‌های مختلف تحلیل می‌شود. «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس انسانی» از جمله آنهاست. (همان: ۸/۵۳)

البته فلاسفه به موارد دیگر نظیر «نفس حاسه»، «نفس نامیه»، «نفس فلکیه»، «نفس قدسی» و ... نیز اشاره کرده‌اند. (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۲-۳۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۰-۱۱)

«نفس نباتی» اولین مرتبه نفس است. نفس در این مرحله نخستین کمال برای جسم طبیعی است. جسم طبیعی (که دارای قوه نفس است) پیش از تبدیل به نفس نباتی، دارای یک اثر غیر ارادی است که پس از تبدیل به نبات (فعلی شدن قوه آن)، آثار آن متعدد شده (مانند رشد و نمو، تولید مثل و تغذیه) و البته هم‌چنان بدون اراده انجام می‌شود. نفس نباتی با کسب کمالات ترقی کرده و با حفظ کمالات سابق به «نفس حیوانی» تبدیل می‌شود. نفس حیوانی دارای حرکات ارادی، احساس و درک جزئیات

است. نفس حیوانی نیز با تکامل و حفظ کمالات پیشین به «نفس انسانی» تبدیل می‌شود. فلاسفه در تجرد این نفس اختلافی ندارند. چنین نفسی افزون بر کمالات پیشین، توان ادراک کلیات را نیز دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۰؛ صدرالمتهین، ۱۹۸۱م: ۸/۵۳)

## ۲. پیشینه بحث

از نخستین قائلان به تجرد نفس، افلاطون است. به باور او و طرفدارانش، نفس پیش از آفرینش بدن به صورت مجرد و در قلمرو متعالی وجود داشته و با آفرینش بدن به آن تعلق می‌گیرد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۹۷) از دیگر پیروان دیدگاه تجرد نفس، ارسطو است. وی همانند افلاطون بر تجرد نفس معتقد است؛ اما برخلاف او پیدایش نفس را هم‌زمان با آفرینش بدن و نه پیش از آن می‌داند. زمانی که بدن دارای استعداد نفس‌یابی شد، خدا نفس را به صورت مجرد می‌آفریند.

گفتنی است این دو شخصیت و پیروان آنان بر تجرد نفس حیوانی باور نداشته و فقط نفس انسانی را مجرد می‌دانند. با این وجود آنان و طرفدارانشان از جمله نخستین فیلسوفانی هستند که به تجرد نفس (اگرچه برخی از مصادیق آن) باور داشته‌اند.

حکمای اسلامی نیز بر تجرد نفس باور دارند. ابن‌سینا (م ۴۲۸ق) و سهروردی (م ۵۸۷ق) بر تجرد نفس با رهیافت حدوث و بقاء روحانی باور دارند. نفس در باور آنان مجرد عقلی است. صدرالمتهین (م ۱۶۴۰م) نیز بر تجرد نفس؛ لیکن با رهیافت حدوث جسمانی و بقاء روحانی تأکید می‌ورزد. طبق دیدگاه حکمت متعالیه، زمانی که نفس مراحل جمادی و گیاهی را پشت سر گذاشت و به مرحله حیوانی رسید و ادراک را آغاز کرد، سهمی از تجرد خواهد داشت. نفس در این مرحله که حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، دارای تجرد خیالی و مثالی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، الف:

۲۰۶-۲۰۷)

### ۳. ادله عقلی تجرّد نفس

فیلسوفان برای اثبات تجرّد نفس از ادله عقلی متعددی بهره گرفته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی با اشراف بر این ادله، برخی از ادله را غیر تام دانسته و بر اعتبار برخی دیگر معترف است. او افزون بر تبیین و شرح دقیق برخی ادله که پذیرفته است، بر تکمیل آن‌ها نیز همّت گماشته است. اینک به ادله عقلی تجرّد نفس که مورد استناد آیت‌الله جوادی آملی قرار گرفته می‌پردازیم. با تأمل در ادله ایشان، این ادله در دو دسته «ادله معرفتی» و «ادله غیر معرفتی» قابل ارائه است. این تقسیم در آثار آیت‌الله جوادی آملی یافت نشده و ابتکار نویسنده است.

#### ۳/۱. ادله معرفتی

از جمله ادله عقلی مورد استناد آیت‌الله جوادی آملی، ادله معرفتی است که محور و حد وسط آنان، «معرفت»، «شناخت» و «علم» است. در این جا به برخی از این استدلال‌ها اشاره می‌شود.

##### ۳/۱/۱. علم حضوری به خود

علم بر دو قسم حضوری و حصولی قابل قسمت است. در این دلیل از علم حضوری آدمی به خویش، تجرّد نفس اثبات خواهد شد. پیش از ورود به استدلال به تبیین و معیار علم حضوری و حصولی می‌پردازیم.

دو معیار برای این تقسیم می‌توان تصوّر کرد. معیار نخست آن که معلوم بی‌واسطه، حضوری و معلوم باواسطه، حصولی است. این معیار صحیح نیست، زیرا هر شیء خارجی که به واسطه حواس به ذهن وارد می‌شود، صورت ذهنی آن‌ها (نه خود واقعیت خارجی) بدون واسطه ادراک می‌شود، پس حضوری خواهد بود و حال آن که مطابق این معیار، به سبب واسطه بودن حواس، باید حصولی باشند. همچنین در فضای ذهن برخی از مفاهیم، با واسطه سایر مفاهیم فهمیده می‌شوند که طبق این معیار باید



حصولی باشند؛ اما به دلیل این که در صحنه ذهن، مشهود نفس هستند، حضوری‌اند. حاصل آن که، وساطت و عدم وساطت، معیار حصولی و حضوری بودن علم نیست. معیار دومی آن که شیء یا وجود است یا مفهوم به معنای جامع که شامل ماهیت هم می‌شود. اگر معلوم وجود باشد آن علم حضوریست و اگر معلوم، مفهوم به معنای جامع شود آن علم حصولی است. توضیح آن که در صورتی که وجود معلوم باشد، علم و معلوم معلوم یک چیز هستند و این روشن است. اگر مفهوم جامع معلوم باشد، علم و معلوم جدای از یکدیگرند؛ زیرا حصول و وجود مفهوم در ذهن «علم» و خود مفهوم که در پرتو وجود ذهن حاضر می‌شود معلوم است. به دیگر سخن همان گونه که در خارج، ماهیت در پرتو وجود موجود است گرچه با او متحد است؛ ولی واحد نیست، در قلمرو ذهن نیز مفهوم در ظل وجود یعنی علم محقق می‌شود، پس وجودش علم و خودش معلوم است. (همو، ۱۳۸۷، ب: ۱۳/۴۴-۴۶) البته شاید بتوان مدعی شد که این دو معیار در حقیقت دو بیان از یک معیار هستند که تبیین دوم، رساتر و قوی‌تر است. آنچه بدون واسطه و به صورت مستقیم معلوم است، وجود ذهنی و آنچه با واسطه و بالعرض وجود فهمیده می‌شود ماهیت و معنای این وجود ذهنی است. مطابق این سخن معیار نخست نیز بازگشت به معیار دوم خواهد داشت.

اغلب انسان‌ها معترف‌اند که به وجود و هستی خویش علم و آگاهی دارند.<sup>۱</sup> جوادی آملی بر این باور است که علم به خویشتن از راه حصولی ناتمام بوده و تنها راه علم به خود، علم حضوری است. وی در این باره می‌نویسد: «نفس، با این که شناخت آن قابل انکار نیست، هرگز به حس و بلکه به علم حصولی و از طریق مفاهیم تصویری

۱. برخلاف سفسطائیان و شک‌گرایان که چنین اعترافی نکرده و در اصل وجود خود نیز شک و تردید دارند!

و یا تصدیقی شناخته نمی‌شود.» (همو، ۱۳۸۷، ب: ۱۱۸/۱۳) ادله مختلفی بر استحاله علم حصولی به خویشتن دلالت داشته که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

أ. ایجاد مصادره به مطلوب: اگر انسان بخواهد با اثر و فعل خود، خویشتن را اثبات کند، پیش از آن که خود را ثابت کند، وجود خویش را پذیرفته است، چراکه به هنگام استدلال آدمی گوید: «چون می‌اندیشم پس هستم» و یا آن که «چون کار می‌کنم پس هستم». حد وسط این استدلال دو چیز می‌تواند باشد. نخست اندیشه و کار مطلق و دیگر اندیشه و کار شخصی. در صورت نخست استدلال مثبت اندیشه و کار مطلق است و فاعل و اندیشمند معین شخصی را اثبات نخواهد کرد. در صورت دوم اگرچه حد وسط کار و اندیشمند شخصی است؛ لیکن استدلال ناتمام خواهد بود، زیرا «میم» در کلمه می‌اندیشم، همان «من» است که در مقدمه استدلال پذیرفته شده است، بنابراین استدلال با حد وسط شخصی مصادره به مطلوب و باطل است. (همو، ۱۳۸۷، ب: ۱۱۳/۱۱۹)

ب. تغایر مفهوم و حقیقت «من»: برای اثبات نفس از طریق دانش حصولی، ضروری است تا از مفهوم «من» بهره گرفته شود. اگرچه این مفهوم در حمل اولی «من» است؛ اما در حمل شایع «او» است. بدین معناکه این مفهوم، در کنار دیگر مفاهیم ذهنی قرار گرفته و می‌توان با ضمیر غایب «او» به آن اشاره کرد، بنابراین «حقیقت من» اشاره‌کننده و «مفهوم من» مورد اشاره است؛ پس شناخت مفهوم به معنای شناخت حقیقت نیست.

ج. کلی بودن مفهوم «من»: مفهوم «من» مفهومی کلی است که قابل انطباق بر افراد متعدد بوده و هر فردی می‌تواند به خودش «من» بگوید. شناخت مفهوم «من» شناخت مفهومی کلی است، در حالی که محل بحث آن است که انسان خود جزئی و شخصی را بشناسد، پس روشن می‌شود که شناخت مفهومی خویش، در واقع شناخت خود

نبوده و شناخت امری مغایر با «من» حقیقی است. (همان)

با ارائه سه دلیل یاد شده روشن می‌شود که حقیقت و هستی هر انسانی برای خودش بدون واسطه مفاهیم روشن بوده و به خود از راه حضوری و فطری آگاه است. سوالی که قابل پرسش است آن‌که، متعلق علم حضوری آدمی به خویشتن چیست؟ به دیگر سخن آیا انسان به تمام اجزاء خویش مانند مغز و استخوان به صورت حضوری و بدون مفهوم علم دارد یا فقط بخشی از حقیقت آدمی متعلق علم حضوری اوست؟ با دقت در اجزاء انسان روشن می‌شود که بدن و جسم انسان متعلق علم حضوری او نمی‌تواند باشد، چراکه علم حضوری دائمی و علم انسان به بدن خویش در پاره‌ای از اوقات است. برای نمونه در زمان مشغولیت‌ها نظیر مطالعه، ورزش، رانندگی و... آدمی هیچ توجهی به اعضای بدن نداشته و به صورت کامل از آن‌ها غافل است.

در صورتی که تمام حقیقت انسان مادی و جسمانی باشد، هیچ چیزی متعلق علم حضوری انسان واقع نمی‌شود که این سخن با علم حضوری به خویشتن سازگاری ندارد، بنابراین باید معتقد شد که بخشی از حقیقت انسان مجرد است که متعلق علم حضوری انسان واقع می‌شود. با توجه به ترکیب انسان از نفس و بدن و عدم تجرد بدن، روشن می‌شود که متعلق علم حضوری انسان نفس اوست. از آن‌جا که متعلق این علم مجرد است، پس حکم بر تجرد نفس می‌شود.

توضیح آن‌که، در چیستی و حقیقت آدمی میان انسان پژوهان اختلاف است. ماتریالیست‌ها و مادی‌گرایان انسان را موجودی تک‌بُعدی و مادی انگاشته که تمام حقیقت او را همین بدن تشکیل می‌دهد. فلاسفه و متکلمان در مقابل انسان را موجودی دو بُعدی دانسته‌اند که افزون بر بدن دارای حقیقتی دیگر است. (قزوینی خراسانی، ۱۳۹۳: ۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷/۴۵۲-۴۵۳) دیدگاه نخست به دلایل متعددی باطل است. از جمله ادله بطلان آن، این است که تمام عناصر مادی و جسمانی

انسان پس از مدتی تغییر می‌کند، به گونه‌ای که بدن انسان کنونی با بدن ۸ تا ۱۰ سال آینده او، ماده مشترکی نخواهند داشت. با این وجود حقیقت و وجود آدمی، یکسان باقی می‌ماند. این حاکی از آن است که انسان دارای حقیقتی ثابت و مغایر با بدن است.<sup>۱</sup> (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ه: ۱۴۸/۲)

### تحلیل و بررسی

تفکیکیان علم حیوانات بر خودشان را مصداق نقض این برهان عقلی می‌دانند. طبق باور اصحاب تفکیک، حیوانات از سویی علم کلی و از سوی دیگر علم حضوری به خودشان دارند. با این وجود نفس آنان مجرد نیست، بنابراین علم حضوری نمی‌تواند دلیلی بر تجرد نفس باشد. (قزوینی خراسانی، بی تا: ۲/۵۵-۵۶)

پاسخ: این اشکال ناظر به حکمت مشاء است که بر مادیت نفوس حیوانات باور دارد. حکمت متعالیه با ادله مختلفی تجرد نفس حیوانات و حیوانی را ثابت کرده است، پس نفس حیوانات نقضی بر دلیل فوق نیست. بر اساس استدلال، علم حضوری نفس بر خودش دلیلی بر تجرد نفس است. طبق اعتراف تفکیکیان حیوانات دارای چنین علمی هستند، از این رو دارای نفس مجرداند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۸/۱۶-۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف: ۲/۳۱۵) افزون بر دلیل یاد شده، ادله دیگری بر تجرد نفوس حیوانی دلالت دارد که مجال طرح آنان در این تحقیق نیست. افزون آن‌که، تفکیکیان به دو گزاره کلی بودن علم حیوانات و عدم تجرد نفس آنان باور دارند. با توجه به آن‌که ادراک علم با تمام اقسام آن (جزئی و کلی) صرفاً توسط موجود مجرد

۱. البته در این‌که این بخش از حقیقت انسان مادی یا مجرد است، میان متکلمان و فلاسفه اختلاف است. برخی متکلمان اگرچه به مخالفت با مادی‌گرایان پرداخته؛ لیکن این بخش از بدن را (که از آن به روح تعبیر می‌کنند). مادی و جسم لطیف پنداشته‌اند. (مروارید، ۱۴۱۸: ۵۱) در مقابل برخی متکلمان و تمام فلاسفه بر تجرد آن باور دارند. جوادی آملی نیز بر تجرد روح باور داشته که استدلال فوق مثبت آن است.

امکان‌پذیر است، تعارض کلام اصحاب تفکیک روشن می‌شود. پس از پاسخ به نقد تفکیکیان باید گفت، آیت‌الله جوادی آملی این دلیل را از پیشینیان خویش اخذ کرده و به تبیین آن پرداخته است. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۶-۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۳/ ۱۵۶-۱۵۷) چنان‌که خود این دلیل را به ابن سینا و سهروردی مستند می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب: ۱۳/ ۱۱۹-۱۲۰) با مطالعه دلیل روشن می‌شود که ایشان در این دلیل نقش موثری نداشته و مطلب جدیدی بر استدلال نیافزوده است.

### ۳/۱/۲. تحصیل علم حصولی توسط نفس

یکی از مهم‌ترین ادله تجرّد نفس، ادراک علم توسط آن است. علم در تقسیمی بر دو قسم حضوری و حصولی قسمت می‌شود. در این استدلال با علم حصولی بر تجرّد نفس استدلال می‌شود. این استدلال در چند گام تبیین می‌شود.

گام یکم. حقیقت علم: آیت‌الله جوادی آملی با تبعیت از صدرالمآلهین علم را حقیقتی خارجی می‌داند و نه از قبیل ماهیات و معقولات. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف: ۹۵/ ۴) بنابراین وی معتقد است علم از جمله موجودات خارجی عالم و مخلوق خدای داناست که موطن آن جان و روح آدمی است. (همو، ۱۳۸۷، الف: ۱/ ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۶، الف: ۳/ ۴۵۸)

گام دوم. تجرّد علم: از جمله اوصاف و ویژگی‌های علم، تجرّد است. برای اثبات این مدعا چند دلیل اقامه شده است.

أ. انقسام ناپذیری علم: علم قابل تقسیم و انقسام نیست. بدین معنا که نمی‌توان علم را نصف کرد؛ اما عالم مادّه دارای این ویژگی بوده و می‌توان مواد را به نصف، ثلث، ربع و... تقسیم کرد؛ مانند یک سیب که می‌توان آن را بر اقسام متعدد قسمت کرد. با توجه به این تفاوت، روشن می‌شود که علم از سنخ عالم مادّه نبوده و از آن‌جا که انقسام ناپذیری، از ویژگی‌های عالم مجردات است، مجرد بودن علم روشن می‌شود.

(همو، ۱۳۸۹، الف: ۱/ ۴۵۶)

ب. عدم امکان حضور ماده: با توجه به این که شیء مادی از اجزا و عناصر مادی تشکیل یافته و دارای ابعاد سه یا چهارگانه است، در صورت حضور آن در مکانی، لوازم و آثار او نیز همراه وی خواهند بود. با دقت در علم، روشن می‌شود با وجود آن، لوازم و آثار مادی آن را همراهی نمی‌کنند. برای نمونه، علم به آتش همراه با گرما و اشتعال که از لوازم مادی آتش است، همراه نیست. (همو، ۱۳۸۶، ب: ۲۷۸-۲۷۹) پس مشخص می‌شود علم از سنخ عالم ماده نیست.

ج. ملال آور نبودن علم: با بررسی و مطالعه افعال انسان، مشخص می‌شود که برخی افعال موجب خستگی انسان است. کارهایی که با حرکت اعضا و جوارح و استمداد از آن‌ها انجام می‌شوند به سبب وساطت ماده، ملال آورند؛ نظیر دویدن، بلند کردن وزنه و ... و کارهایی که با کمک مغز و قوای فکری انجام می‌شوند مانند مطالعه، تفکر و ...؛ اما در «علم» و کارهای علمی، هیچ خستگی و ملالی نیست، از این رو روشن می‌شود که علم موجودی متفاوت از ماده و از سنخ دیگری است. دلیل ملال آور و خسته کننده نبودن کار علمی این است که علم مجرد است و موجود مجرد، سنگینی و وزن ندارد. گفتنی است «علم» و «فکر» یکسان نبوده و دارای تفاوت هستند. انسان در کارهای فکری مانند مطالعه، دقت در مطلب علمی و ... به سبب آن که از قوای بدنی و مادی بهره می‌برد، خسته شده و این امور برای او ملال آور است؛ لیکن کارهایی که هیچ جهت مادی در آن نیست، نظیر حفظ و نگهداری تمام معلومات در سالیان متمادی به هیچ وجه خسته کننده نیست. (همو، ۱۳۸۸: ۱۲/ ۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۶، ه: ۲/ ۳۸۵)

گام سوم. تجرد مدرک مجردات: روشن شد که علم موجودی مجرد و غیر مادی است. آدمی برای آگاهی از خود و جهان پیرامون و همچنین پیشرفت خود، نیازمند کسب علم است. سوال آن است که کدام بخش از انسان این وظیفه را عهده‌دار است؟

انسان موجودی مرکب از روح و بدن است. بدن آدمی - که شامل اجزای بیرونی مانند دست و پا و اجزای داخلی مانند قلب و مغز می‌شود - تماماً از عناصر مادی تشکیل شده است. با توجه به تجرد علم و مادیت بدن، بدن قابلیت کسب علم و ادراک را نخواهد داشت، زیرا میان مدرک و مدرک باید انطباق و سازگاری باشد. موجود مادی ضعیف‌تر از موجود مجرد است و توانایی دستیابی به آن را نخواهد داشت. روح تنها بخشی از آدمی است که می‌توان کسب علم را به آن مستند ساخت. در مسأله دو فرض قابل ذکر است. نخست آن که نفس را بسان بدن مادی دانسته و منکر کسب علم توسط انسان شده و دیگر آن که نفس موجودی مجرد و مدرک علم دانسته شود. با بطلان قسم نخست به سبب کسب علم توسط انسان، قسم دوم ثابت خواهد شد، بنابراین نفس آدمی به سبب ادراک علم، موجودی مجرد و غیر مادی است. (همو، ۱۳۷۹، الف: ۱۲/ ۲۰۲-۲۰۸)

#### تحلیل و بررسی

اصحاب تفکیک که بر جسمانیت نفس باور دارند، به رد و جرح استدلال‌های تجرد نفس که از سوی حکما ارائه شده پرداخته‌اند. آنان با خدشه دار کردن گام سوم، در صدد نقد این دلیل هستند. پیروان مکتب تفکیک باور دارند که این استدلال تجرد قوای مدرک انسان را اثبات می‌کند اما این که آن قوه مدرک، نفس یا موجودی خارج از ذات انسان باشد، دلالتی ندارد. چه بسا آن قوه مجرد «نور علم» و «نور عقل» باشد که منشأ ادراک و علم هستند. (قزوینی خراسانی، ۱۳۹۳: ۵۹؛ تهرانی، ۱۳۳۳: ۲/ ۳۱-۳۲؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۱)

**پاسخ:** به نظر می‌رسد دیدگاه تفکیکیان مبنی بر مدرک بودن موجودی بیرون از ذات انسان، مستلزم لوازم باطلی چون جبر است. اگر نور علم و عقل با لطف الهی و بدون خواست انسان بر او اضافه شده و منشأ ادراک باشند، آدمی در این ادراک فاقد نقش

موثر بوده و محل صرف است. برای نمونه، اگر انسان بخواهد مسأله‌ای را بداند، باید منتظر بماند تا خدای سبحان نور علم و عقل را به او عنایت کند. پس از این عنایت، اگر انسان فاعل و مدرک باشد، جبری لازم نخواهد آمد؛ لیکن طبق باور تفکیکیان این انسان نیست که آن مسأله را ادراک کرده، بلکه نور علم و عقل مدرک حقیقی هستند و پس از ادراک، آن را به صورت عاریه در اختیار انسان قرار می‌دهند، بنابراین انسان در ادراک خود هیچ تأثیری نداشته و فقط مصرف کننده است.

البته باید توجه داشت که اصحاب تفکیک با توجه به روش معرفتی خود (ظاهرگرایی) از سویی و تصریح به دیدگاه «امر بین الامرین» در روایات از سوی دیگر، بر امر بین الامرین باور دارند؛ لیکن لازمه برخی از سخنان آنان جبر است! با اینکه این دلیل از ابتکارات آیت‌الله جوادی آملی نبوده و پیش از ایشان نیز مطرح و از آن بر تجرد نفس استدلال شده است لیکن در تقریر دلیل و به خصوص در ادله تجرد علم و ملال آور نبودن آن به تقویت دلیل پرداخته است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۲۹۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۸/۲۶۴-۲۶۵)

### ۳/۱۳. ادراک کلیات

علم دارای تقسیمات مختلفی است. در دلایل پیشین از تقسیم علم به حضوری و حصولی سخن به میان آمد. در این دلیل تقسیم علم به جزئی و کلی مورد توجه قرار می‌گیرد. از جمله ادله تجرد نفس، علم آدمی به کلیات است که دلالت بر تجرد برخی نفوس می‌کند.

انسان پس از تولد، فاقد بسیاری از علوم مختلف نظیر کشاورزی، دامداری، طبابت



و... است که در طول حیات خود به آنان دسترسی پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> برخی از این علوم، جزئی و برخی دیگر کلی هستند. زمانی که در ظرف وجودی انسان علمی ایجاد می‌شود، آن علم و مفهوم یا فقط بر مصداق خارجی واحدی قابل صدق است و یا می‌تواند از افراد متعدد خارجی حکایت کند. قسم نخست علم جزئی و قسم دوم علم کلی است. برای نمونه، با ادراک یک درخت توسط مجاری ادراکی، علم به آن حاصل می‌شود. این مدرک فقط از همان درخت خاص حکایت داشته و بر درخت دیگری دلالت ندارد. گاه نفس هزاران درخت را ادراک کرده و پس از آن، مدرک دیگری که هزار و یکمین مدرک است برای او حاصل شده که آن مفهوم بر هر یک از آن درخت‌ها قابل حمل است.

پیرامون مفهوم کلی و کیفیت دستیابی به آن، چند دیدگاه مطرح شده که ضروری است پیش از بیان تلازم میان ادراک کلیات و تجرد نفس، توضیحی پیرامون آن ذکر شود. دو رهیافت به کلی در دسترس است.

ا. فرد مردد: یکی از رهیافت‌های به کلی آن است که کلی همان امر جزئی است که خصوصیات و ویژگی‌های شخصی و فردی خویش را از دست داده است. مطابق این رهیافت، کلی بسان سکه‌ای ساییده شده است که قابل انطباق بر سکه‌های متعددی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف: ۴/۱۰۶)

ب. کلی طبیعی: مفهوم کلی، پس از ادراک جزئیات متعدد و تجرید خصوصیات

---

۱. پیرامون علم و آگاهی آغازین انسان، دیدگاه‌های متعددی ارائه شده است. برخی نظیر افلاطون معتقدند که آدمی از بدو پیدایش دارای علوم مختلفی است که آنان را فراموش نموده و در دنیا آن‌ها را به یاد می‌آورد. برخی بر این باورند که انسان در بدو تولد هیچ علم و آگاهی ندارد و به تدریج آن‌ها را کسب می‌کند. جوادی آملی دیدگاهی میانه را می‌پذیرد که انسان واجد علوم فطری و فاقد علوم تحصیلی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب: ۳۰۴-۳۰۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۷۵)

فردی آن‌ها، استخراج می‌شود. چنین مفهومی به دلیل فقدان هر قیدی، بر تمام افراد خویش منطبق است. (برخلاف قسم پیشین که در حقیقت یک وجود مبهم و مردد است که به سبب این ابهام، بر افراد متعدد منطبق می‌شود نه به سبب کلیت آن.) در این صورت نفس در مقام احساس با صورت محسوس خارجی (که معلوم بالعرض است) ارتباط برقرار کرده و از آن راه، صورت محسوس ذهنی (که معلوم بالذات است) در ذهن قرار می‌گیرد. از آن‌جا که صورت حسّی، از موجودی خاص و جزئی اخذ شده، بی‌شک جزئی است. سپس نفس تمام خصائص و ویژگی‌های آن را از صورت حسّی تقشیر کرده و آن صورت حسّی را از تمام اوصافش تجرید می‌کند. در این صورت موجود جزئی و خاص، جامع افراد گشته و عمومیت می‌یابد. (همان: ۳/۲۲۵؛ همو ۱۳۸۳: ۳/۴۰۸)

ج. کلی مجرد: مطابق این دیدگاه، ایجاد مفهوم کلی به وسیله تقشیر و تجرید خصائص جزئی محقق نمی‌شود. در کیفیت دستیابی آدمی به کلی مجرد باید گفت، همان‌گونه که بیان شد، علم یکی از مخلوقات الهی است که دارای وصف تجرّد بوده و در موطن خود ثابت و بدون حرکت است. نفس که در ابتدای پیدایش خود جسمانی و متحرک است، به وسیله حرکت جوهری با آن موجود مجرد ارتباط برقرار کرده و با هر مرتبه‌ای از آن که مرتبط شد، متحد می‌شود. نفس پس از چنین اتحادی، از این موجود مجرد، مفهومی برداشت کرده که همانند همان موجود، مجرد است. چنین مفهومی مستقیم از موجود مجرد اخذ شده و مراحل تقشیر و تجرید در آن رخ نداده است. (همو، ۱۳۸۶، الف: ۳/۲۲۵-۲۲۶)

آیت‌الله جوادی آملی معنای نخست از کلی را نمی‌پذیرد. وی باور دارد که این رهیاف به کلی، در حقیقت کلی نیست. از آن‌جا که مصداق فرد مردد اگرچه نزد آدمی مبهم و نامشخص است؛ لیکن مصداق آن در واقعیت مشخص و بیش از یکی نیست،

از این رو این مفهوم قابلیت انطباق بر دیگر مصادیق را نخواهد داشت. ایشان دو دیدگاه «کلی طبیعی» و «کلی مرسل» را صحیح دانسته و معتقد است رهیافت سوّم کلی از دقت بیشتری برخوردار است، چراکه اگرچه کلی طبیعی در ذهن از خصوصیات و ویژگی‌های فردی تقشیر و تجرید شده است لیکن به هنگام حمل بر مصادیق متعدد مقید به کثرت بوده و به نحو کثرت یعنی با تقید و اقتران به عوارض شخصی و مادی همراه است، چون قید «لا به شرط» فقط در ذهن تحقق داشته و در عالم خارج چنین قیدی محقق نیست. (همان: ۴/۱۰۶-۱۰۹) وی در بیانی شیوا بر این مطلب اشاره می‌کند: «اکثریت مردم از ادراک کلی مجرد محروم‌اند؛ بلکه وجود کلی در اذهان آن‌ها همانند وجود کلی در خارج طبیعت است. یعنی کلی در خارج با نعت کثرت موجود است و در ذهن توده مردم نیز همانند خارج با وصف کثرت یافت می‌شود و تفاوت آن است که در خارج، مادی است و در ذهن اکثر مردم، در حد تجرد برزخی است، زیرا آنان کلی را در مرتبه خیال منتشر درک می‌کنند و با کمک انتشار خیالی و تکثر مثالی، جامع گسترده در میان آن‌ها را می‌یابند و هرگز مقدر آن‌ها نیست که مثلاً مفهوم کلی درخت را ادراک کنند و هیچ ریشه و تنه و ساقه و شاخه و برگ در خیال آن‌ها متمثل نشود و نیز هیچ‌گونه انبساط و کثرت و گستردگی از کلی تخیل نکنند؛ بلکه هم مفهوم جامع شجر را در پرتو تمثّل خیالی درک می‌کنند و هم کلیت آن را به کمک انتشار و گستردگی و کثرت ذهنی می‌فهمند و یک مفهوم منزّه از ریشه و برگ و مبرّای از مصداق و فرد را درک نمی‌کنند.» (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۴۲-۳۴۳)

پس از تبیین رهیافت‌های مختلف به مفهوم کلی و دیدگاه برگزیده آیت‌الله جوادی آملی، به تبیین تلازم میان ادراک مفهوم کلی و تجرد نفس می‌پردازیم. مطابق دو دیدگاه «کلی طبیعی» و «کلی مجرد» می‌توان بر تجرد نفس استدلال ذکر کرد.

برخی با بهره‌گیری از کلی طبیعی در صدد اثبات تجرد نفس هستند. «کلی طبیعی»

امری مجرّد و غیر مادی است، چراکه در صورت مادیّت، باید دارای زمان و مکان مشخص بوده و قابل حمل بر افراد متعدد نباشد و حال آن‌که مفهوم کلی، فاقد هر قید مادی است، از این رو میدان شمول آن، اختصاص به افراد موجود نداشته و همچون قضایای حقیقه می‌تواند فاقد مصداق در زمان باشد. پس روشن است که مفهوم کلی زمان و مکان نداشته و در عین حال بر افراد متعدد حمل می‌شود. این خصوصیات با مادیّت سازگار نیست. در صورتی که این معنا دارای وجود جوهری مستقل باشد، یک وجود مجرّد و اگر عرضی از عوارض ذهن باشد و به نفس آدمی تکیه داشته باشد، تجرّد نفس را اثبات می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱/۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف: ۴/۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۳/۴۰۸)

آیت‌الله جوادی آملی برهان یاد شده از طریق «کلی طبیعی» را اگرچه صحیح؛ لیکن ناتمام و نیازمند متمیم می‌داند، چراکه کلی طبیعی در خارج و به هنگام حمل بر افراد متعدد، مقید به کثرت شده و دیگر «لا بشرط» که رکن اساسی کلی است، نخواهد بود، از این رو صلاحیت قرار گرفتن در صغری استدلال را ندارد. وی تجرّد نفس را به وسیله «کلی مجرّد» اثبات می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی با تکمیل استدلال گذشته، و قرار دادن «کلی مجرّد» به جای «کلی طبیعی» در صغرای استدلال، تجرّد نفس را نتیجه می‌گیرد. توضیح این‌که، کلی مجرّد یک موجود و حقیقتی لابه‌شرط و غیر از نفس آدمی است. انسان با تکامل و حرکت جوهری، می‌تواند با آن اتحاد تشکیل دهد. در صورت ایجاد اتحاد با این وجود مجرّد، نفس نیز به سبب اتحاد مجرّد می‌شود، چراکه در حقیقت یک وجود را تشکیل داده و دارای وصف واحدی می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف: ۴/۱۰۹) به دیگر سخن، آیت‌الله جوادی آملی ضمن پذیرش کبرای استدلال نخست (مفهوم کلی مجرّد است)، صغرای استدلال (تصوّر مفهوم کلی با تقشیر و تجرید خصائص) را ناتمام دانسته و با قرار دادن «کلی مجرّد» در صغری

استدلال، این استدلال را تکمیل کرد. (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۴۲-۳۴۳)

نکته قابل ذکر آن‌که، بسیاری از مردم به مرحله ادراک کلی مجرد نمی‌رسند و فقط افراد معدودی چنین توانایی را دارند.<sup>۱</sup> اکثر مردم صرفاً به مرحله ادراک کلی طبیعی و خیال منتشر می‌رسند که در حقیقت کلی نیست. براین اساس، استدلال به وسیله ادراک کلیات برای اثبات تجرد عقلی نفس، فقط در نفوسی که کلی مجرد را ادراک کرده‌اند، جاری است.

### تحلیل و بررسی

اهل تفکیک معتقدند از آن‌جا که کلیات در مرتبه تجرد عقلی ادراک می‌شوند و انسان‌های فراوانی به این درجه دست نمی‌یابند، پس این برهان برای اثبات تجرد نفس به صورت مطلق کافی نیست. به دیگر سخن این برهان توان اثبات تجرد «نفس عاقله» را دارد که بسیاری از انسان‌ها فاقد آن‌اند. (قزوینی خراسانی، بی‌تا: قسمت ۲/۵۲) همچنین ممکن است امری خارجی و نه نفس مدرک باشد. اشکالی به همین مضمون در دلیل «درک علم حصولی توسط نفس» بیان شد. حاصل آن‌که این برهان بر تجرد موجودی در درون انسان دلالت دارد. ممکن است آن موجود «نور علم و عقل» و نه نفس باشد، بنابراین این برهان دلالتی بر تجرد نفس ندارد. (تهرانی، ۱۳۳۳: ۲/۳۱-۳۲؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۱)

**پاسخ:** اشکال نخست تفکیکیان ناظر به حکمت مشاء است که تجرد تمام نفوس را، تجرد عقلی می‌داند. طبق دیدگاه این دسته از حکما، نفس انسان از بدو پیدایش و حدوث دارای تجرد عقلی است. اصحاب تفکیک ضمن پذیرش تجرد عقلی، در

۱. برای نمونه، علامه طباطبایی که از عارفان، مفسران و فیلسوفان به نام دنیای اسلام است، به مرحله ادراک کلی مجرد ناائل آمده بود. (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۴۳)

موضوع خدشه وارد کرده که بیشتر نفوس به مرتبه تجرد عقلی نمی‌رسند. این اشکال در حکمت متعالیه به هیچ وجه جاری نیست، زیرا حکیمان متأله باور دارند که نفس بیشتر انسان‌ها در مرتبه نطق و مثال و نفس معدود افرادی در مرحله عقل است. از آنجا که نفس ناطقه نیز مجرد است، این اشکال تفکیکیان بر حکمت متعالیه وارد نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳/۳۴۲-۳۴۳)

همچنین اصحاب تفکیک در این تحلیل و بررسی خود، حداقل به تجرد برخی از نفس‌ها اعتراف کرده‌اند. این اعتراف مخالف با دیدگاه جسمانیت نفس است که بر آن تأکید دارند. افزون آنکه، همانگونه که یاد شد، اگر امر بیرون از ذات انسان مدرک باشد، جبر لازم خواهد آمد.

گفتنی است این سخن آیت‌الله جوادی آملی برگرفته از موسس حکمت متعالیه است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۸/۲۸۳) نقش ایشان بیش از ابتکار در محتوای استدلال، تبیین و شرح دقیق آن است که به خوبی آن را انجام داده است، بنابراین می‌توان آیت‌الله جوادی آملی را از برجسته‌ترین شارحان حکمت متعالیه به شمار آورد. ۳/۱۴. اتحاد علم، عالم و معلوم

یکی دیگر از ادله تجرد نفس، اتحاد علم، عالم و معلوم است. فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، چنین اتحادی را نمی‌پذیرفتند؛ اقا صدرا و پیروان او از جمله آیت‌الله جوادی آملی، به واسطه طرح و کشف مباحث جدیدی همچون حرکت جوهری، بر اتحاد علم، عالم و معلوم تأکید کرده و با تحلیلی عمیق به تبیین آن پرداختند. ایشان با تبیین محور اتحاد، راه رسیدن به آن را به روشنی مشخص کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، الف: ۲۰۷/۱۲)

زمانی که انسان شیئی را (مثل درخت) با علم حصولی درک می‌کند، هشت شیء پیرامون این ادراک یافت می‌شود:

یک و دو. ماهیت و وجود شیء معلوم (در مثال، ماهیت درختی که در خارج هست و هستی و وجود آن)

سه و چهار. ماهیت و وجود عالم (انسان که درخت را ادراک می‌کند، یک ماهیت دارد که حیوان ناطق است و یک وجود و هستی دارد).

پنج و شش. ماهیت و وجود تصویر ذهنی عالم (پس از دیدن درخت، نزد انسان صورت علمی از آن تشکیل می‌شود؛ این صورت علمی به دو امر تحلیل می‌شود: ماهیت صورت علمی و وجود صورت علمی که نزد عالم حاضر است).

هفت و هشت. ماهیت یا مفهوم علم و وجود و هستی آن (از آن‌جا که میان تصویر ذهنی و علم تفاوت هست، لذا معنای علم غیر از معنای تصویر ذهنی درخت است؛ همچنین وجود علم غیر از وجود تصویر ذهنی است؛ وجود علم در ظرف و صفحه نفس موجود است).

سوال این است که در مسأله اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول، محور اتحاد کدام یک از این هشت امر است؟ آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که محور اتحاد در درون نفس آدمی است و امر خارجی نمی‌تواند محور اتحاد باشد. (همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۲۲۱-۲۲۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۳۶-۱۳۷) با توجه به معنای علم و معلوم،<sup>۱</sup> مشخص می‌شود که ماهیت و وجود خارجی معلوم (شماره یک و دو) هیچ ارتباطی به مسأله نداشته و علم و معلوم نیستند. ماهیت و وجود تصویر ذهنی (شماره پنج و شش) نیز به مسأله ارتباطی ندارند، زیرا علم و معلوم وجود خارجی و نه تصویر ذهنی هستند. ماهیت عالم (شماره سه) محور اتحاد نمی‌تواند باشد، زیرا آن‌که عالم است، هستی و وجود

۱. در گذشته بیان شد که آنچه بدون واسطه و به صورت مستقیم معلوم است، وجود ذهنی و آنچه با واسطه و بالعرض وجود فهمیده می‌شود ماهیت و معنای این وجود ذهنی است.

انسان و نه ماهیت اوست؛ ماهیت یا مفهوم علم (شماره هفت) نیز محور اتحاد نیست، چراکه با توجه به مسأله یاد شده، معلوم حقیقی وجود و نه مفهوم آن است. حاصل آن که از امور هشت گانه یاد شده، فقط وجود علم و وجود عالم می‌توانند محور اتحاد قرار گیرند که موطن هر دو نفس و جان آدمی هست. (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۳/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۳۶-۱۳۷)

با روشن شدن محور اتحاد، به تبیین مسأله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازیم. اتحاد غیر از عینیت است، پس در اتحاد نیاز به جهت اشتراک و جهت افتراق است. در اتحاد عالم و معلوم، همانند مسأله تشکیک، مابه‌الافتراق به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد، چون اگر نقطه افتراق میان عالم و معلوم به نقطه اشتراک رجوع نکند، آن حیثیت نمی‌تواند معلوم باشد و این خلاف فرض (معلومات) و محدودیت علم است؛ از این رو، تفاوت، همان اشتراک است که به صورت‌های مختلف ظهور کرده است. (همو، ۱۳۷۲: ۲/۲۹۲)

براین پایه، اتحاد میان دو شیء که دارای خصائص منحصر به فرد هستند و خالی از آن‌ها نمی‌شوند، ممکن نیست، چراکه هر یک از موجودات ویژگی‌های مخصوص خود را حفظ کرده‌اند و در حقیقت اتحادی صورت پذیرفته است. حداکثر این دو وجود در کنار یکدیگر قرار خواهند گرفت. در صورتی که عاقل غیر خودش را تعقل کند و معلوم امری غیر خود عالم باشد، به نظر مصداق فرض یاد شده بوده و اتحادشان محال خواهد بود. حکمت متعالیه و صدرالمتألهین این فرض را صحیح نمی‌دانند. آیت‌الله جوادی آملی در تقریر دیدگاه صدرا می‌نویسد:

صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری و سیر باطنی نفس از مرحله ضعف و نقص به شدت و کمال وجودی، ثابت نمود که وجود نفس متحرک، به حرکت جوهری اشتداد می‌یابد و به وجود علم که حقیقتی است مجزّد، می‌رسد و با آن متحد می‌گردد و چون وجود علم که حقیقتی مجزّد و ثابت است، نزد خودش حاضر است، سه



مفهوم معروف علم و عالم و معلوم، از متن همان وجود ثابت مجرد انتزاع می‌شود، زیرا علم یعنی حضور شیء مجرد برای شیء مجرد. خواه آن شیء مجرد که چیزی نزد او حاضر است، همان شیء مجرد حاضر باشد یا غیر آن و اگر شیء مجردی برای غیر خود حاضر شد، قطعاً نزد خودش حضور خواهد داشت، پس از آن جهت که حاضر است، از وی مفهوم معلوم انتزاع می‌گردد و از آن حیث که چیزی است که شیء مجرد نزد وی حاضر است، از او مفهوم عالم انتزاع می‌شود و از آن جهت که خود نفیس حضور است، از او مفهوم علم انتزاع می‌شود. (همو، ۱۳۸۳: ۳/۲۲۳-۲۲۴)

آیت‌الله جوادی آملی نتیجه می‌گیرد که موجود مجرد مفروض، هم علم، هم عالم و هم معلوم است. از آن‌جا که نفس با حرکت جوهری به وجود مجرد ثابت می‌رسد و با وی متحد می‌شود، پس هم عالم و هم معلوم است، از این‌رو در حقیقت، وجود نفس با وجود علم (که حقیقت مجرد و ثابت است) متحد شده و سخن از اتحاد مفهومی یا ماهوی مطرح نیست. بدین معنا که نه مفهومی با ماهیت دیگر متحد می‌شود و نه مفهوم یا ماهیت با وجود متحد می‌شود؛ بلکه وجود عالم (انسان) با وجود علم متحد خواهد شد و راه اتحاد هم فقط حرکت جوهری است. (همان: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۷، ب: ۴۷/۱۳)

### تحلیل و بررسی

پیروان مکتب تفکیک اتحاد علم و نفس را نپذیرفته و قائل به تغایر و تباین آن دو هستند. آنان با اثبات مغایرت میان نفس و علم در صدد هستند تا از یکسانی اوصاف این دو جلوگیری کنند، چراکه «علم» موجودی مجرد است و در صورت اتحاد آن با نفس، حکم به تجرد نفس نیز خواهد شد. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۷) آنان ادله متعددی بر این مدعای خویش اقامه کرده‌اند. از جمله ادله آنان می‌توان به «علم و عقل، موجوداتی خارج از حقیقت انسان»، (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱ و ۱۳۲) «فراموشی»، (تهرانی، ۱۳۳۳: ۵۶-۵۷) «خواب دیدن» و «وجدان» (قزوینی خراسانی، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۱۴) اشاره کرد.

**پاسخ:** به نظر می‌رسد اصحاب تفکیک با خلط میان «اتحاد» و «عینیت» دچار اشکال شده‌اند. عینیت دو شیء، بدان معناست که آن امر در حقیقت دو شیء نبوده و مفهوم و وجودشان یکی است؛ لیکن اتحاد بدان معناست که دو امر مغایر پس از اتحاد موجود واحدی را تشکیل می‌دهند که دارای دو مفهوم مختلف است. در مورد بحث همان‌گونه که تفکیکیان معتقدند میان نفس و علم «عینیت» درکار نیست. علم و نفس دو مخلوق مجزای الهی هستند که در برخی اوقات این دو با یکدیگر متحد شده و تبدیل به یک موجود با دو مفهوم می‌شوند. یعنی در ذهن دو مفهوم علم و نفس مغایر یکدیگر است؛ لیکن در خارج وجود نفس و علم جدای از هم نیست.

حاصل آن‌که تفکیکیان بر عدم عینیت نفس و علم استدلال کرده‌اند؛ گرچه اصل مدعای آنان مورد پذیرش است اما ادله آنان اخص از اتحاد نفس و علم که مرحله پسینی و مدعای حکما است و توان رد دلیل ایشان را ندارد.

گفتنی است این دلیل یکی از استدلال‌های صعب تجرّد نفس است که تبیین صحیح از آن کار آسانی نیست. این برهان از ابتکارات صدرالمতألّهین است و پیش از او چنین بحثی مطرح نشده بود. (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م: ۳/۳۱۲) شرح این دلیل بر عهده شارحان این مکتب است. به سبب صعوبت آن، آیت‌الله جوادی آملی عهده‌دار تبیین و شرح این برهان شده و با عباراتی گویا بر این مهم دست یافته است.

### ۳/۲. ادله غیر معرفتی

اگرچه عمده ادله عقلی مورد استناد آیت‌الله جوادی آملی ادله معرفتی هستند؛ لیکن ایشان از ادله غیر معرفتی نیز برای نیل به مقصود خویش بهره می‌برد. در این‌جا به برخی از ادله غیر معرفتی در اثبات تجرّد نفس، اشاره می‌شود.

### ۳/۲/۱. اشتیاق به زندگی جاوید

انسان از دیرباز به دنبال جاودانگی بوده و از زوال و نابودی گریزان است. این

تمایل، خواستی نهادینه در وجود تمام انسان‌هاست که با مراجعه به نهاد و درون خویش، آن را خواهند یافت. هیچ انسانی از اصل زندگی رنج نبرده و اگر رنج و ملالی هست، مربوط به رویدادهای ناگوار آن است. بنابراین، اشتیاق به زندگی جاوید، مطلوب و محبوب هر فردی از انسان است.

از یک‌سو این خواست، مربوط به فطرت و نهاد هر فرد و نه پندار اوست، و از دیگر سو، در قلمرو تکوین و جهان حقیقت، چیزی بیهوده و باطل آفریده نشده است، پس زندگی ابدی به تحقیق محقق است. در غیر این صورت، این اشتیاق نهفته و فراگیر لغو و بیهوده خواهد بود که با حکمت آفریدگار حکیم ناسازگار است.

زندگی و حیات ابدی در این دنیا محقق نبوده و تمام انسان‌ها اعم از نیکوکار و تبه‌کار، پس از گذشت چندین سال، از دنیا رفته و باقی نمی‌مانند.<sup>۱</sup> پس باید زندگی ابدی در سرای دیگر وجود داشته باشد تا این خواست فطری، لغو و بیهوده نباشد.

حیات ابدی انسان، در گرو موجود و مرکبی ابدی است. در صورتی که ماده و جسم شأنیت ابدی بودن را نداشته باشد، مشخص می‌شود که روح که بُعد دیگر انسان است، به سبب ضرورت تحقق حیات ابدی، موجودی غیر مادی و مجرد است؛ لیکن اگر ماده بتواند ابدی باشد، این استدلال منتفی می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی مرگ و نابودی را از آثار و لوازم ماده دانسته و باور دارد که ابدیت از اوصاف انحصاری مجردات است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴/ ۵۴۱) چراکه ماده دائماً در حال حرکت و تغییر است و پس از مدتی ضعیف شده و جای خود را به دیگر مواد می‌دهد. برای نمونه، بدن آدمی که از ماده تشکیل شده است، پس از گذشت ۸ تا ۱۰ سال به کلی

۱. دو آیه شریف ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، (آل‌عمران (۳): ۱۸۵). و ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ (انبیاء (۲۱): ۴). نیز از عدم زندگی ابدی در دنیا حکایت دارند.

تغییر کرده و سلول مشترکی میان انسان کنونی و انسان ۱۰ سال آینده وجود ندارد. بدین بیان روشن می‌شود که اگرچه بدن انسان سالیان سال باقی است و در صورت بهینه بودن شرایط مزاجی، توان زندگی بسیار طولانی را خواهد داشت؛ لیکن بدن و سلول‌های او دائم در حال زوال هستند و سلول‌های جدید جایگزین آن می‌شوند. این روح است که معیار ثبات شخصیت انسان کنونی و انسان ۵۰ سال آینده است. این ثبات نشان دهنده تجرّد روح است.

دلیل دیگر آنکه، در عالم ماده و اجسام موجوداتی از بین رفته و نابود می‌شوند، بنابراین ثبات وصف عالم ماده نیست، زیرا وجود یک مورد نقض موجب نقض قانون عقلی و کلی می‌شود. در صورتی که ثبات وصف عالم ماده می‌بود، نباید هیچ مورد نقضی مشاهده می‌شد؛ لیکن نه تنها مورد نقض مشاهده می‌شود، بلکه به سبب کثرت و وفور این موارد، تخصیص اکثر نیز پیش می‌آید.

حاصل آن‌که، انسان زندگی جاوید و ابدی را تجربه خواهد کرد. وقوع این زندگی در گرو ابدیت انسان است. از آن‌جا که بدن آدمی شأنیت ابدی بودن را ندارد، پس روح او موجودی ابدی خواهد بود. چون ماده ابدی نیست، پس ابدی، غیر مادی (مجرّد) خواهد بود.

#### ۳/۲/۲. نفس، منشأ امور ثابت

انسان دارای دو بُعد «ثابت» و «سیال» است. برخی اوصاف و خصائص آدمی هرگز تغییر نمی‌پذیرد. در مقابل برخی نیازها و خصائص او با گذر زمان و تغییر مکان، تغییر می‌کند. اموری نظیر کیفیت تغذیه، نحوه معاشرت، نوع پوشش و مسافرت، آداب و رسوم و... بُعد سیال انسان را تشکیل داده که در عصرهای مختلف، به اشکال گوناگونی

بوده‌اند. اموری همانند علم، انسانیت، کمالات، حُسن و قبح و امور فطری ثابت بوده و هیچ‌گاه تغییر نمی‌کنند.<sup>۱</sup> برای نمونه، در طول تاریخ دروغ قبیح بوده و در آینده نیز قبیح خواهد بود. علم همیشه نور و کمال انسان است و سده‌های مختلف تاریخی و موقعیت‌های متفاوت جغرافیایی در این مسأله تأثیر گذار نیست.

با توجّه به آن‌که ماده ثابت نبوده و از ویژگی‌های آن حرکت و تغییر است، روشن می‌شود که از مصادیق بُعد سیال انسان هستند. براین اساس، بُعد ثابت انسان غیر مادی و مجرد خواهد بود. (همو، ۱۳۷۹، ب: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۸۹، ب: ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج: ۲۱۹) با توجّه به آن‌که اولاً انسان مرکب از بدن و روح است و ثانیاً بدن آدمی مادی و جسمانی است و ثالثاً امر مادی و متغیر نمی‌تواند منشأ امری ثابت باشد، مشخص می‌شود که بُعد ثابت انسان بر روح او تعلق دارد. از آن‌جا که این امور ثابت و بدون تغییر هستند و ثبات وصف مجردات است، روشن می‌شود که این امور ثابت مجردند. نفس نیز که منشأ این امور است، بی‌شک مجرد خواهد بود.

گفتنی است این دو دلیل غیر معرفتی اگرچه در میان پیشینیان مطرح بوده؛ لیکن از آن برای اثبات تجرد نفس کمتر بهره برده شده است. از ابتکارات آیت‌الله جوادی آملی وارد ساختن این دو استدلال در مسأله تجرد نفس است. به سبب همین نیز تفکیکیان توجّهی به این دو استدلال نداشته و نقدی بر آن‌ها وارد نساخته‌اند.

### نتیجه‌گیری

از جمله مسائل مهم نفس‌شناسی، چیستی و حقیقت آن است. آیت‌الله جوادی آملی بر تجرد نفس باور داشته و برای اثبات دیدگاه خویش از ادله عقلی متعددی بهره می‌برد.

۱. بحث در ثبات این امور و کیفیت آن نیازمند بحث مستقلی است. از نظر جوادی آملی و دین‌پژوهان این امور تغییر ناپذیرند که آیه شریف «فطرت الله الّتی فطر النّاس علیها لا تبدل لخلق الله» (روم (۳۰): ۳۰) بر آن دلالت دارد.

در این مقاله پس از تبیین مفاهیم مسأله و همچنین تاریخچه آن، ادله عقلی مورد استناد آیت‌الله جوادی آملی تبیین شد. نویسنده با تقسیم ادله ایشان بر دو قسم «معرفتی» و «غیر معرفتی» به این مهم پرداخت. بیشتر ادله مورد استناد ایشان توسط پیشینیان تبیین شده بود که آیت‌الله جوادی آملی با شرح و بسط آن‌ها به تکمیل و تقویت ادله پرداخت. البته ادله دیگری نیز برای اثبات تجرّد نفس از سوی دیگر فلاسفه مطرح شده است که به نظر نگارنده توان اثبات تجرّد نفس را دارند. از جمله آنان می‌توان به «قائم به ذات بودن نفس»، «فراموشی در پاره‌ای از اوقات»، «عدم تضعیف قوای نفسانی»، «بی‌نیازی نفس به واسطه برای بازگرداندن کمالات زایله»، «درک بسائط» و «تفاوت کمال نفس و بدن» اشاره کرد که به سبب تخصیص این مقاله بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی از ذکر آنان پرهیز شد.

در مقابل دین پژوهان نقل محور بر جسمانیت نفس باور داشته و به نقد ادله عقلی تجرّد نفس همّت گماشتند. در این مقاله نگارنده پس از تبیین این انتقادات، به جرح آنان پرداخت و روشن شد که این نقدها تام نبوده و توان رد ادله عقلی یاد شده را نداشتند، بنابراین مطابق ادله عقلی، تجرّد نفس اثبات شد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۴)، الاشارات و التنبیها، تحقیق کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، رساله نفس، مقدمه موسی عمید، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، تحقیق احمد فارس صاحب الجوائب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.
۸. احمد بن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقائیس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۹. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۵)، ابواب الهدی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۰. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۳۳)، میزان المطالب، چاپخانه آفتاب، تهران.
۱۱. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۳)، سرچشمه اندیشه، تحقیق و تنظیم عباس رحیمیان محقق، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹، الف)، تسنیم\* تفسیر قرآن کریم، تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی زاده، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶، ه)، تفسیر موضوعی قرآن کریم\* توحید در قرآن،

- تنظیم حیدر علی ایوبی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۶. \_\_\_\_\_ (ج)، تفسیر موضوعی قرآن کریم\* جامعه در قرآن، تنظیم و ویرایش مصطفی خلیلی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (الف)، تفسیر موضوعی قرآن کریم\* فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (الف)، تفسیر موضوعی قرآن کریم\* قرآن در قرآن، تنظیم محمد محرابی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۹. \_\_\_\_\_ (ب)، تفسیر موضوعی قرآن کریم\* معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۰. \_\_\_\_\_ (الف)، رحیق مختوم\* شرح حکمة متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، زن در آئینه جلال و جمال، تحقیق و تنظیم محمد لطیفی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۲. \_\_\_\_\_ (ب)، شریعت در آئینه معرفت\* بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۳. \_\_\_\_\_ (ج)، شمس الوحی تبریزی، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفق، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۴. \_\_\_\_\_ (ب)، صهبای حج، تحقیق و تنظیم حسن واعظی محمدی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۵. \_\_\_\_\_ (الف)، فلسفه صدرا، تحقیق و تنظیم محمد کاظم بادپا، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۶. \_\_\_\_\_ (د)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۷. \_\_\_\_\_ (ب)، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، تحقیق و تنظیم محمد محرابی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۸. سهروردی، یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۹. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية،



- مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجف‌قلی حبیبی، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث، بیروت.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۲)، *نهاية الحکمة*، نشر اسلامی، قم.
۳۵. طریحی، فخر‌الدین بن محمد علی (۱۴۱۶)، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران.
۳۶. فارابی، ابو نصر، (۱۴۰۵)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، انتشارات الزهراء، تهران.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، نشر هجرت، قم.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد مقرئ (بی‌تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، منشورات دار الرضی، قم.
۳۹. قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۹۳)، *بیان الفرقان*، حدیث امروز، قزوین.
۴۰. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *رساله‌ای در معرفه النفس*، نسخه خطی موجود در کتابخانه موسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام، بی‌نا، بی‌جا.
۴۱. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه\* یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۴۲. مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸)، *تنبیهاة حول المبدأ و المعاد*، آستان قدس رضوی، مشهد.