



معرفت نفس^۱

حجت الاسلام والمسلمین سید محمد موسوی بایگی^۲

چکیده

تا پیش از زمانه ملاصدرا، مباحث نفس در بخش‌های مختلف فلسفه اسلامی مطرح می‌شد؛ اما ملاصدرای شیرازی، مباحث مربوط به نفس را از مرحله تکوین تا مرحله بقاء و معاد در بخش جداگانه‌ای جمع‌آوری کرد و به آن مباحث نظم و سامان بخشید. در این گفتار، استاد موسوی ابتدا اهمیت سه‌گانه مباحث نفس‌شناسی را از جهت ارتباط آن با خداشناسی، جهان‌شناسی و معادشناسی بررسی می‌کند. او در بخش دوم، ضمن اشاره به بحث تناسخ و آرای معتقدان و منکران، مهم‌ترین نظریات عنوان‌شده در مبحث معرفت نفس را تبیین می‌کند و در پایان نیز به مهم‌ترین آرای ملاصدرا در این زمینه اشاره می‌کند.

واژگان کلیدی: نفس، حدوث نفس، قدم نفس، تناسخ، معاد، ملاصدرا.

۱. تاریخ سخنرانی: ۱۳۸۷ش.

۲. برای آشنایی با استاد، رک: پایان متن.



مقدمه

بخش وسیعی از جستجوهای فلسفی حکما، فلاسفه و علمای اخلاق در طول تاریخ اندیشه بشر، به بحث نفس‌شناسی اختصاص یافته است. فلاسفه و اندیشمندان از مکاتب مختلف فلسفی و از شرق تا غرب، همه به نوعی در این عرصه نظریه‌پردازی کرده‌اند. از جمله مهمترین مسائلی که در نفس‌شناسی همواره مورد محور بحث بوده است میتوان به حقیقت نفس، ابعاد وجودی نفس، قوا و توانایی نفس و نیز رابطه نفس با بدن اشاره کرد. بی‌تردید یکی از مکاتب فلسفی که بحث مفصل و گسترده‌ای را در علم النفس فلسفی به انجام رسانده، حکمت متعالیه ملاصدراى شیرازی است.

بخش اول: اهمیت معرفت نفس

نفس‌شناسی یکی از مباحثی است که تا پیش از صدرالمتألهین در طبیعیات مطرح می‌شد، اما ایشان با تحولی که در طرح اصول فلسفی بوجود آورد، بحث نفس را در زمره مباحث فلسفی مطرح کرد. نفس‌شناسی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است^۱ و بنده دست کم در سه جهت، اهمیت آن را احصا می‌کنم که اگر کسی به‌درستی و به دیده دقت به آنها توجه کند برای درک ضرورت پرداختن به مباحث نفس کافی است.

این سه جهت عبارتند از: خداشناسی؛ جهان‌شناسی و معادشناسی.

نظام عالم و نظام وجود را اگر تقسیم‌بندی کنیم یک طرفش بالضروره واجب‌الوجود است

۱. ملاصدرا در رساله سه اصل در اهمیت معرفت نفس چنین آورده است: حقیقت و ماهیت نفس را به نور کشف و یقین دانستن جز عارفان را نصیب نیست و لهذا افشای سر روح نفرموده‌اند... هرکه معرفت نفس حاصل نکرده باشد هیچ عامل او را سود نبخشند... و معلوم است که هرکه به غیر بدن خود را نشناسد، هر عملی که می‌کند مقصودش سعادت بدنی است. (صدرالمتألهین، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، ص ۵۴-۵۶) در اسرارالآیات نیز چند فایده مندرج در معرفت نفس را چنین ذکر نموده است: ۱. به واسطه معرفت نفس، شناخت غیرنفس حاصل می‌شود. ۲. نفس انسان مجمع همه موجودات است؛ بنابراین با شناخت آن نمونه‌ای از همه چیز دانسته می‌شود. ۳. به واسطه شناخت نفس به عالم روحانی و مجردات و بقای ایشان، علم حاصل می‌شود. ۴. با شناخت نفس، به بزرگترین و مهمترین دشمن انسان معرفت پیدا می‌شود. (صدرالمتألهین، اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۳۱)



و ماسوای آن ممکنات که این ممکنات دارای قوس نزول و صعود هستند. قوس نزول همان عبارت اخراجی جهان‌شناسی و نحوه صدور کثرت از وحدت است و قوس صعود نیز بحث از معاد و معادشناسی است.

پس نفس‌شناسی به این سه جهت ارتباطی وثیق می‌یابد و از این رو معرفتی است که تمام معارف اساسی دیگر به نحوی در آن قرار دارند. به همین سبب هم هیچ مکتب فلسفی از قدیم و جدید نیست که متکی بر معرفت نفس نباشد و هیچ دین الهی نیست که در آن بر معرفت نفس تأکید نشده باشد.

۱-۱: رابطه معرفت نفس با خداشناسی

در معرفت حق تعالی، ذات بماهی ذات خدا جز به وجه سلبی قابل شناخت نیست و آن بخش از معرفت ذات واجب که ممکن و قابل تحصیل است، از جهت ارتباط او با عالم است. به عبارت دیگر، کیفیت انتشار کثرت از آن وحدت مطلقه و اینکه چگونه کثرات از حقیقتی که عین وحدت و بساطت است صادر شده‌اند و به‌طور خلاصه فهم نحوه رابطه عالم و ممکنات با حق تعالی. توصیفات مختلفی که در مکاتب فلسفی درباره فاعلیت خداوند وجود دارد، چنان‌که مثلاً مکتب اشراق آن را «فاعلیت بالرضا» می‌داند و مکتب مشاء «فاعلیت بالعنایه» و صدرالمتألهین «فاعلیت بالتجلی»، که همگی مفاهیم مبهمی هستند که اگرچه در جای خود مفید هستند؛ اما نمی‌توانند چگونگی رابطه حق تعالی با انسان و عالم ممکنات را توصیف کنند. آنچه که امیرالمؤمنین ع درباره ذات خداوند می‌فرماید که «داخل فی الأشياء و خارج عن الأشياء»؛^۱ «داخل در اشیاء است نه مثل دخول شیء در شیء دیگر و خارج از آنها است نه مثل

۱. اشاره است به این فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام: «داخل فی الأشياء لا بالمازجة و خارج عن الأشياء، لا بالمباینه». شهید مطهری در کتاب توحید در تفسیر این حدیث می‌گوید: هم داخل در اشیاء است و هم بیرون از اشیاء، داخل در اشیاء است اما نه آن جوری که یک جسم داخل جسم دیگر می‌شود، مثل اینکه آب داخل زمین می‌شود که یعنی امتزاج، عنصری با عنصر دیگر ممزوج می‌شود، نه، و خارج است از اشیاء، نه به معنای اینکه مباین و بیرون است، مثل اینکه من دستم را روی این میز می‌گذارم می‌گویم دست من بیرون از میز است، این جور هم نیست. (مرتضی مطهری، توحید، ص ۲۸).



خروج شیئی از شیئی دیگر» و مطالبی که عرفا در باب وحدت وجود گفته‌اند، تمامی این مباحث اگر انسان بخواهد نظیری و نمونه‌ای برای فهم صحیح آنها بیابد متوقف است بر اینکه فرد، معرفت نفس را کسب کرده باشد. اگر علم به معرفت نفس حاصل شد، فهم این رابطه بسیار آسان خواهد شد. تنها در این صورت است که چیزی را که حکمای الهی مانند اشراقیان و مشائیان با تکلف فراوان سعی بر اثبات آن داشته‌اند، انسان با حصول معرفت نفس به راحتی وجدان می‌کند؛ گرچه نتواند در قالب عبارات فنی آن را بیان نماید.

۲-۱: رابطه معرفت نفس با جهان‌شناسی

از حیث جهان‌شناسی و مراتب و طبقات عالم، در فلسفه عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقول اثبات می‌شود. حال اگر معرفت نفس به طور صحیح حاصل شود، همان درجات و مراتبی که در عالم کبیر و نظام تکوینی است در نفس انسان و مراتب وجود او نیز وجود دارد.^۱ یعنی اگر معرفت به مرتبه عامله، واهمه، خیال و ادراکات حسی و جهات ظاهری حواس و... حاصل شود، در حقیقت نظیر و نمونه‌ای خواهد بود برای آنچه در خارج است. انسان موجودات مثالی را نمی‌تواند به اثبات برهان حس کند و برای آن نظیری بیابد؛ اما اگر به صقع نفس خود مراجعه کرده و این معرفت درونی را به شکلی صحیح تحصیل کند، به راحتی آنچه را که برهان در باب عالم مثال اثبات می‌کند، درک خواهد کرد، بدون آنکه به آن تکلف‌های فلسفی دچار شود. البته مباحث استدلالی و

۱. ابن سینا در پاسخ به نامه ابوسعید ابوالخیر به تمائل عالم کبیر با علم صغیر اشاره نموده و می‌گوید: اگر این تمائل جهان کوچک (انسان) با عالم کبیر نمی‌بود اساساً حق متعال شناخته نمی‌شد. او سپس حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را بعنوان مؤید مطلب می‌آورد. (ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، ص ۳۳۶). ابن رشد در بحث تبیین نحوه وجود مبادی عالی و شیوه تحریک آنها نسبت به فلک می‌گوید: راه شناخت اینگونه مباحث معرفه‌النفس استفاده از میانبری است که در علم النفس به ثبوت رسیده؛ زیرا بیشتر مبادی که در اینجا (علم مابعدالطبیعه) استفاده می‌شود مأخوذ از علم النفس است... بهمین جهت است که در شرایع الهی گفته شده: ای انسان ذات خود را بشناس تا به خالقت معرفت یابی. (محمد بن ولید ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۱۳۵)



برهانی فلسفی در جای خود لازم هستند، اما مقصود بنده این است که میان‌بری درونی و وجدانی برای فهم این عوالم و رابطهٔ انسان با آنها وجود دارد.

۱-۳: رابطهٔ معرفت نفس با معادشناسی

از جهت معادشناسی اگر تحصیل معرفت نشد اصلاً محال است کسی بتواند مراتب و درجات آخرت را آن‌طور که هست بفهمد. غالب افرادی که در طریق تحصیل علوم چه از راه کلام، چه از طریق عقلی و چه صرفاً با استفاده از نقل و حدیث حرکت می‌کنند، وقتی در طریق تحصیل معرفت نفس وارد شدند نتوانستند آن‌طور که باید بهره لازم را کسب کنند. حکمای مشاء تنها حظی ضعیف از معاد روحانی بردند و نسبت به معاد جسمانی نیز خود را مقید کردند به آن چه شریعت گفته است.^۱ در دیدگاه اهل ظواهر و اخباریانی که جمود بر ظواهر و اخبار هستند، معاد، دنیایی مانند همین دنیا است و هیچ فرقی با آن نمی‌کند. یعنی با تلاش بیهوده سعی در اثبات دنیای دیگر دارند با این استدلال که خداوند دوباره اجزای مادی را جمع می‌کند و روح را به آن می‌پیوندد.

آنها گمان می‌کنند با این کار معاد اثبات می‌شود و متوجه نیستند که کسی منکر این نبوده که خداوند قدرت جمع کردن اجزا و پیوستن روح به آن را دارد. اصلاً همین دنیای مادی نیز چیزی جز همین است؟ شخص باید خیلی به دور از عقل سلیم باشد که از پذیرش اینکه خداوند چنین قدرتی دارد، سرباز زند. این دسته با این ادعای‌شان به زبان مقرر به آخرت هستند؛ اما به ضمیر و باطن منکرند و خودشان نیز متوجه این واقعیت نیستند. در واقع طریق معرفت معاد، تنها معرفت نفس است و هر که راهی جز این را ببیند به خطا رفته است؛ چراکه معاد چیزی نیست جز درجات رجوع اشیاء به حق تعالی که مراتب سیر صعودی نفس انسان است.

۱. ابن سینا در الهیات شفا معاد جسمانی را از حوزه تأملات فلسفی خارج کرده و تنها راه اثبات آن را اتکا، به آیات و روایات می‌داند. (ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۴۳؛ همچنین رک: ابن سینا، رساله الاضحویه فی امر المعاد، ص ۵۰-۵۱)



۴-۱: کمبود مباحث نفس‌شناسی در نظام آموزشی

با وجود اهمیت معرفت نفس که در این محورهای سه‌گانه به آن اشاره کردیم، متأسفانه در حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما بحث نفس و معاد متروک و مهجور و یکی از مظلوم‌ترین مباحث فلسفی است. روال معمول بحث در حوزه‌ها این است که بدایه و نهاییه و در حد بالاتر منظومه را می‌خوانند و بعد به اسفار اربعه ختم می‌کنند. در مطالعه اسفار نیز در نهایت مباحث الهیات آن را می‌آموزند که خود ۷-۸ سال وقت می‌گیرد و پس از آن کسی حوصله پرداختن به بحث نفس و معاد را ندارد؛ در حالی که تمام مباحث پیش از معاد در ۷ جلد اول اسفار مقدمه‌ای برای رسیدن به بحث معاد و آخرت است. البته همان‌طور که اشاره کردم این سیر به علل مختلف ناقص می‌ماند و معاد مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گیرد که امیدوارم این نقص در نظام آموزشی به زودی برطرف شود.

بخش دوم: نظریات مهم دربارهٔ نفس

پس از پذیرفتن اینکه نفس حقیقتی است غیر از بدن، چند نظریه در مورد آن مطرح است.

۱-۲: نظریهٔ اهل تناسخ

کسانی که قایل به تناسخ^۱ هستند، خود به گروه‌های زیر تقسیم می‌شوند.

۱-۱-۲: قایلین به تناسخ دائمی

گروهی معتقدند نفس دائماً بین ابدان گوناگون در تردد است و هیچ‌گاه از این مرحلهٔ تعلق

۱. تناسخ از مادهٔ نسخ است که در معانی مختلفی مانند، جای‌گزین ساختن، جابه‌جایی و انتقال به کار رفته است. (ابن منظور، لسان العرب، تصحیح یوسف البقاعی، ج ۳، ص ۶۱) در مصباح‌المنیر نیز معانی‌ای همچون از میان برداشتن و انتقال دادن برای نسخ ذکر شده است. این واژه در معنای نسخه‌برداری کتاب، ابطال حکم شرعی با نص شرعی دیگر، پیاپی آمدن اعصار و قرون، و نیز مرگ پی‌درپی وارثان پیش از تقسیم میراث، استعمال شده است. (احمد بن محمد فیومی، مصباح‌المنیر، ج ۲، ص ۶۰۲)



به بدن مادی رهایی ندارد.^۱ به‌درستی معلوم نیست معتقدین به این نظریه چه کسانی هستند و در کتب مختلف با اصطلاحاتی چون «أسخف الفلاسفه و الاعین و اقلهم تحصیلاً» به آنها اشاره شده است. و واقعاً هم نمی‌شود فردی فیلسوف و اهل معرفت عقلانی باشد و چنین حرف سخیفی بزند.

۲-۱-۲: قائلین به تناسخ موقت

گروهی دیگر از تناسخی‌ها چون مشرقیین و در رأس آنها یوزارسیف و امثال او معتقدند،^۲ نفس پس از اینکه کامل شد، در صورتی که به مرحله ادراکات عقلی برسد، و از آلودگی‌ها پاک باشد، به عالم نور منتقل می‌گردد و دیگر هیچ برگشتی به عالم طبیعت ندارد. اما آن دسته که نفس‌شان آلوده است و به مرحله تکامل عقلی نرسیده‌اند، مادامی که این نفس آلوده و نقص عقلانی در آنها وجود دارد، بین ابدان در تردد هستند.^۳

۱. درباره «تناسخیه» گفته‌اند که به عقیده اینان روح همواره از بدنی به بدن دیگر می‌رود و این سیر هرگز به پایان نمی‌رسد، بنابراین بهشت و دوزخ در همین دنیاست، بهشت صورت‌های نیکو و لذات دنیوی است و دوزخ صورت‌های زشت مثل تن بیمار یا ناقص یا بدن حیوانات پست و رنج‌های دنیوی. (محمدبن احمد ملطی، التنبیه و الزد علی اهل الاهواء و البدع، ص ۲۷-۲۹؛ محمدجواد مشکور، هفتادوسه ملت، یا اعتقادات مذاهب: رساله‌ای در فرق اسلام از آثار قرن هشتم هجری، ص ۳۰-۳۱؛ احمدبن یحیی مهدی لدین‌الله، کتاب المنیة والامل فی شرح الملل والنحل، ص ۷۳-۷۴).

۲. سهروردی در حکمة الاشراق تناسخ را مذهب مشرقیین می‌خواند و آن را به افلاطون و حکمای پیش از او نسبت می‌دهد. همچنین به آیات مسخ و آیات دیگری اشاره می‌کند که بعضی حکمای اسلامی در تأیید تناسخ به آنها متمسک شده‌اند، البته وی نامی از این حکما نمی‌برد. (شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۲). این معنا که موجب و غایت تناسخ همان تطهیر و تزکیه نفس از ظلمات مادی است، به‌خوبی با آنچه از فیثاغورس و افلاطون نقل شده است هماهنگی دارد.

۳. این قسم از تناسخ به نوعی همان تناسخ صعودی است. تناسخ صعودی به معنای انتقال روح از یک مرتبه و مرحله پایین‌تر به مرحله بالاتر است. مثلاً روح از جسم نباتی به بدن حیوان منتقل می‌شود و سپس در مرحله بعد به جسم انسانی و در مرحله بعد، از جسم انسانی به مراتب بالاتر روحانی یا طبق نظر بعضی به فرشته یا جرم آسمانی منتقل می‌شود. (محمدبن عبدالکریم شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۳۷۸؛ احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۴۴؛ عزیزالدین بن محمد نسفی، کشف الحقایق، ص ۱۸۸؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ص ۴۳۸)



۲-۲: منکران تناسخ

کسانی که منکر تناسخ‌اند دو گروه می‌باشند: قائلین به قدم نفس و قائلین به حدوث نفس.

۲-۲-۱: قائلین به قدم زمانی نفس به زمان محدود

گروه اول (از جمله برخی متکلمین و محدثین اسلامی) معتقدند نفس قبل از بدن، در مدتی محدود مانند ۲۰۰۰ سال تحقق دارد^۱ و استدلال آنها نیز مبتنی بر ظاهر برخی روایات، مانند این روایت است: «خلق الله الارواح قبل ابدان بألفی العام»؛^۲ یعنی خداوند ۲۰۰۰ سال پیش از خلقت ابدان، ارواح را می‌آفریند و این ارواح و انفاس هستند تا بدن مناسب‌شان مهیا شود و به آن تعلق گیرد. پس این گروه به خلقت ارواح قبل از ابدان قائل‌اند.

۱. متکلمان در تقدم و تأخر روح نسبت به بدن اختلاف دارند. برخی، مانند فخر رازی، در برخی از آثارش به تقدم روح بر بدن اعتقاد دارند و کسانی، چون سید مرتضی و غزالی و بحرانی، به تأخر آن از بدن. (سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۰؛ محمد بن محمد غزالی، الاجوبه الغزالیه فی المسائل الاخرویه در مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۱۲۳؛ میثم بن علی بن میثم البحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۵۳). قایلان به تقدم روح به احادیثی چون «اللّه تعالی خلق الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» استناد می‌کنند و معتقدان به تأخر روح نیز اغلب، آمادگی بدن را برای دریافت فیض روح از مبدأ متعالی، شرط حدوث روح می‌دانند. (غزالی، محمد بن محمد، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، ج ۱، ص ۱۱۱؛ همان، ص ۱۲۱؛ غزالی، محمد بن محمد، الاجوبه الغزالیه فی المسائل الاخرویه، ج ۴، ص ۱۲۳ و ۱۲۶؛ ابن قیم الجوزیه، الروح، ج ۱، ص ۲۴۴ و ۲۶۷). برخی متکلمان هم، مانند ایجی و تفتازانی، ادله هر دو طرف را مخدوش دانسته و هیچ کدام را بر دیگری ترجیح نداده‌اند. (علی بن محمد الجرجانی، شرح المواقف، ج ۷، ص ۲۵۰-۲۵۳؛ سعدالدین التفتازانی، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۳).

۲. قال علی رضی الله عنه: «ان الارواح خلقت قبل الابدان بالفی عام ثم اسكنت الهواء فما تعارف منها ثم انتلفت هیهنا و مانکر منها ثم اختلفت هیهنا و ان روحی انکر روحک.» (مجلسی، ۱۳۲/۶۱) همچنین ایشان می‌فرمایند: «خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفِي عَامٍ فَلَمَّا رَكَّبَ الْأَرْوَاحَ فِي أَبْدَانِهِمْ كَتَبَ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ مَوْءٍ مِنْ أَوْ كَافٍ. ثُمَّ أَنْزَلَ بِذَلِكَ قُرْآنًا عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِمَنْتَوَسَّمِينَ» (حجر: ۷۵) فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمُتَوَسَّمِينَ، وَأَنَا بَعْدَهُ وَالْأَيْقَةُ مِنْ ذُرِّيَّتِي مِنْهُمْ.» (سید هاشم بحرانی، مدینه معاجز الائمة الإثني عشر ودلائل الحجج علی البشر، ص ۲۰۷؛ محمد بن حسین صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۳۷۵ و ۳۷۷؛ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اختصاص، ص ۳۰۲) ارواح را دوهزار سال قبل از بدنها آفرید. آنگاه در پیشانی آنها مؤمن و کافر بودنشان را نوشت. سپس در قرآن هم همین را برای پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل کرد و فرمود: «همانا در این امر، آیاتی برای فراستمندان است». پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از فراستمندان است و من بعد از او. و امامان از ذریه من، همه از فراست‌مندان هستند.



۲-۲-۲: قائلین به قدم ذاتی نفس (دیدگاه افلاطون)

دسته دیگر قائلین به قدم نفس، یعنی افلاطون^۱ و پیروان وی هستند. ایشان معتقدند نفس قدیم است؛ اما نه آن‌گونه که ۲۰۰۰ سال مقدم بر بدن باشد؛ بلکه از ازل وجود داشته است؛ اما تعلقش به بدن حادث است و مشروط به شرایط خاصی است که هنگامی که آن شرایط فراهم شد از عالم مجردات هبوط کرده و به بدن تعلیق می‌گیرد.

۳-۲-۲: قائلین به حدوث نفس

این گروه معتقدند نفس به مدتی مقدر و معلوم و یا مدتی نامعلوم پیش از بدن موجود نیست؛ بلکه حادث است و همزمان با بدن پدید می‌آید.^۲ ارسطو بیان و غالب فلاسفه اسلامی چون ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا قائل به این نظریه‌اند و از قرار معلوم اصل این نظریه از آن ارسطو است که پس از طرح در میان فلاسفه اسلامی با مخالفتی از جانب آنها، به جز البته قطب‌الدین شیرازی^۳ که بحث جداگانه‌ای می‌طلبید، مواجه نشده است. حتی شیخ اشراق که به

۱. نظریه‌ای که راجع به حدوث یا قدم نفس به افلاطون نسبت داده می‌شود این است که نفس انسان قدیم است و قبل از حدوث بدن بطور مجرد و بسیط موجود بوده است و بعد از حدوث بدن هر نفسی از عالم مجردات نزول کرده و به یک بدن تعلق گرفته است. افلاطون در رساله تیمائوس تصریح می‌کند که: صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن‌تر در برابر جوهرات خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند. (افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۸۴) و در جای دیگر همین رساله می‌گوید: «ما موجود ذاتی زمینی نیستیم بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما که در آنجا بوده از آنجا آمده و به ما پیوسته است.» (همان، ص ۱۹۱۷)

۲. نظریه ارسطو، مشابیه و ابن‌سینا است که قائلند حدوث نفس همراه با حدوث بدن است یا به تعبیری حدوث نفس "مع البدن" است. طبق این نظریه، نفس، زمانی حادث میشود که مزاج خاصی که برای نفس آدمی مناسب است حاصل شود. (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۱۰). نفس انسانی نزد شیخ از اول فطرت هنگام حدوثش در ماه چهارم جنین مجرد عقلی است. (ملاصدرا، شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۱۲)

۳. قطب‌الدین شیرازی در برابر این مسئله موضع قدم را اتخاذ کرده است. وی در کتاب شرح حکمه الاشراق پس از شرح استدلالات شیخ اشراق بر حدوث نفس می‌نویسد: «اگر در تمامی این دلایل دقت کنی، در آنها حجت برهانی نمی‌یابی.»



افلاطون ارادت زیادی دارد، در این مسئله تابع ارسطو است.^۱

قائلین به حدوث نفس معتقدند نفس از همان ابتدا جوهر مجردی است که وقتی بدن برای پذیرش سرپرستی مجرد صلاحیت یافت، مبتنی بر فیض نامحدود حق تعالی، دفعتهً از سوی خداوند به این بدنی که به مرحله کمال و آمادگی رسیده است، تعلق می‌گیرد. تعبیر می‌کنند که نفس حادث است با حدوث بدن؛ اما بدن، مادی و نفس مجرد است.

بخش سوم: نظریه ملاصدرا درباره نفس

اما دیدگاه صدرالمتألهین این است که نفس حادث است به حدوث بدن، یعنی در ابتدای وجود چیزی جز همین ماده پست نیست؛ اما فرق آن با سایر مواد این است که استعداد و آمادگی دارد که می‌تواند مبتنی بر آن درجات ضعیفی از اشراقات مجردات یعنی عقول را بگیرد.^۲ هر قدر

بلکه تمامی این استدلالات اموراتی هستند که بر ابطال تناسخ بنا شده‌اند.» وی پس از ایرادات خویش قدیم بودن نفوس انسانی را پذیرفته و از این جهت پیرو افلاطون گشته است. وی در اثبات این نظریه از دلایل نقلی و عقلی سود جسته است. (قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، قطب الدین شیرازی، ص ۴۴۱)

۱. از نظر شیخ، نفس نور حادثی است که در حدوث، نه مقدم بر جسم است، و نه مؤخر از آن، بلکه با خلق بدن همراه می‌باشد و در واقع، حدوث جسم، شرط حدوث نفس است. (سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، ج ۳، ص ۹۰؛ محمد شریف، نظام‌الدین احمد بن الهروی، انواریه، ترجمه و شرح حکمت الاشراق، ص ۱۱۷) لذا انوار اسفهد قبل از وجود بدن در عالم انوار موجود نمی‌باشند، بلکه با استعداد جسم، عقل فعال به عنوان علت افاضه‌کننده نور اسفهد، نفس را به نحو اشراق و افاضه ی نوری، صادر خواهد کرد. (محمد علی ابوریان، مبانی فلسفی اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، ص ۲۷۷)

۲. به عقیده ملاصدرا، نفس، حادث است «به» حدوث بدن، نه «با» حدوث بدن، تا معنای «همراهی» و تقارن فهمیده شود و نه به این معنا که ابتدا بدن حادث شود و وقتی به حد اعلای از اعتدال در مزاج رسید، نفس انسانی حادث شده و به آن ضمیمه و متقارن گردد. اصولاً از نظر ایشان، نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و مغایرت و دوگانگی بین آن دو، وجود ندارد. حدوث نفس، همان حدوث بدن است؛ زیرا نفس، در ابتدا همان بدن است. به عبارت دیگر، به عقیده ایشان نفس در آغاز حدوث خویش، مجرد و روحانی نیست؛ بلکه از آغاز موجودی مادی و جسمانی است که پس از مدتی با «حرکت جوهری» اشتدادی و تحولات جوهری که در ماده رخ می‌دهد، به مرحله تجرد می‌رسد و به این بیان نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند. (ر.ک: ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۸، ص ۳۷۸ و ۳۴۶)



آمادگی و قابلیت این ماده برای پذیرش آن حقیقت مجرد بیشتر شود، درجه بالاتری از آن حقیقت برای این بدن به وجود می‌آید.

۳-۱: تفسیر مشهور از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودنِ نفس

در ابتدا ما تنها یک امر حادث داریم و آن نطفه‌ای است که استعداد لازم برای پذیرش فعلیتی را دارد. این فعلیت از غیر به او افاضه می‌شود و مفیض آن همواره مجرد است چون جسم نمی‌تواند فعلیتی را افاضه کند. افاضه این فعلیت نیز ترکیبی نیست، یعنی چنین نیست که مانند چیده‌شدنِ آجری روی آجر دیگر، فعلیت دوم روی فعلیت اول و فعلیت سوم روی فعلیت دوم و به همین ترتیب قرار گیرد. این افاضه از نوع اتحاد وجودی است. به برکت حرکت جوهری، ملاصدرا ادعا می‌کند^۱ هر فعلیتی به وجود واحد و بسیط خودش جامع همه فعلیت‌های گذشته‌ای است که در ماده وجود داشته است و در هر مرحله‌ای افاضه این فعلیت به سبب آن اعدادات مادی، تبعاً فعل و انفعالاتی با بیرون و درون خودش دارد. ما تنها می‌توانیم کلیت این فرایند را ادراک کنیم و جزئیات آن از احصا و ادراک ما بیرون است. این روند در نهایت منجر به این می‌شود که یک موجود لئفسه از غیب وجود افاضه شود و این افاضه در مرحله تجرد خیالی و مثالی است که البته می‌تواند فراتر رفته و به تجرد عقلانی نیز برسد. این یک نوع تفسیر از نظریه جسمانیة الحدوث بودنِ نفس است که تفسیر مشهور است و ظاهر سخنان خود ملاصدرا نیز آن را تأیید می‌کند.

۱. آنچه بیش از هر چیزی در تبیین نظریه مذکور به ملاصدرا کمک می‌کند، نظریه حرکت جوهری اجسام و عالم ماده است؛ بدین معنا که علاوه بر ظواهر اجسام، ذوات آنها نیز همواره در حال تغییر و تحول است. بنابراین نفس انسان نیز که در مقام حدوث خود از صور اجسام است، در ادامه وجود خود ذاتاً متحول گشته و به عالم مجردات می‌پیوندد. ملاصدرا بر همین مبنا نظریه برخی فلاسفه را که معتقدند نفس از همان بدو حدوث خود از نشئه عقلانی برخوردار بوده و تا آخر نیز بدون اینکه تغییر و تحول ذاتی پیدا کند، به همان صورت باقی می‌ماند، سخیف دانسته، می‌گوید: نفس انسان صرفاً منحصر به نشئه عقلانی نیست (ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۸، ص ۳۲۸)؛ بلکه قبل از آن دارای مراحل متعددی است که در اثر حرکت اشتدادی خود، احیاناً به مرحله عقلانی نیز راه می‌یابد.



بنابراین تفسیر، نفس و بدن متحد می‌شوند. درحقیقت نفس و بدن مانند دو مرتبه یک وجود واحد هستند، یک وجود مقول به تشکیک که مرتبه نازل‌اش بدن مادی است و همین‌طور واسطه‌هایی دارد تا مرتبهٔ عالی که جوهر مثالی است یا اگر به ادراکات عقلی رسید، جوهر عقلانی است.

۳-۲: تفسیر دوم از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودنِ نفس

تفسیر دیگری از این نظریهٔ ملاصدرا وجود دارد که مبتنی بر آن نفس در حقیقت محل قابل است برای اظهار و ظهور آن حقیقت مجرد، نه اینکه این دو واقعاً به معنای دو مرتبه یک وجود واحد، با هم متحد باشند؛ بلکه بدن مانند آینه‌ای است که اگر زنگار داشته باشد، نوری در آن منعکس نمی‌شود. هرچه این آینه صیقل داده شود و شفاف‌تر گردد، به همان میزان نور بیشتری را منعکس می‌کند. اما آینه با این نور منعکس در آن متحد نیست و رابطه‌شان با هم مانند ظاهر و مظهر است، ولی مظهر به معنای محل قابل برای ظهور کمالات و اشراقات مجردات.

پرسش و پاسخ

س: تقریر اولی که از نظریه جسمانیة الحدوث بودنِ نفس مطرح فرمودید، چه‌طور با سیر نزولی سازگاری دارد؟ یعنی با این تقریر انسان قبل از این وجود و در عوالم دیگر چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟

سؤال دیگر اینکه آیا ما باید خود نفس را مورد تأمل و دقت قرار دهیم، یا معارف و علوم می‌که توسط نفس تحصیل می‌شود؟ یعنی در معرفت نفس خود نفس‌شناسی مدنظر است یا شناخت‌هایی که توسط نفس حاصل می‌گردد؟

ج: اول سؤال دوم را پاسخ می‌دهم. وقتی گفته می‌شود معرفت نفس، آن چیزی که موضوع

۱. جهت آشنایی بیشتر ر.ک: هادی موسوی، مهدی علی‌پور، واژه‌شناسی جسمانیت در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، بودنِ نفس.



این علوم است، یعنی محلی که این علوم در آن تحصیل می‌شود، حال هر علمی که می‌خواهد باشد و نحوه تحصیلش نیز به هر شیوه‌ای باشد، با تمام اختلاف مبانی، نفس است. پس چطور معقول و متصور است که ما قبل از این که موضوع و محل را بشناسیم، برویم سراغ عوارض و به اصطلاح لوازم جانبی. یعنی هنوز ذات و ماهیتش را نشناخته‌ایم چگونه می‌توانیم از علومی که می‌خواهد کسب کند، بحث نماییم. پس قطعاً منظور از معرفت نفس این است که خود این نفس و حقیقت جوهری، موضوع شناخت است.

اما سؤال اول، پرسش شما بر تقریر جسمانیة الحدوث بودنِ نفس وارد است و همواره این سؤال پیش می‌آید که آیا نفس قبل از این حدوث، حال به نحو اتحاد یا به نحو ظهور، انجایی از تحقق دارد یا خیر؟

پاسخ بله است و منافاتی با آن بحث ندارد. اگر آنچه در دین در مورد عوالمی چون عالم ذر آمده است به صورت ظاهرگرایانه تفسیر کنیم، باید بگوییم همین روحی که الآن تعلق به بدن دارد، بعینه در عالم دیگری به نام عالم ذر بوده است.

برای روشن‌تر شدن بحث مثالی می‌زنم. اگر مهندسی نقشه ساختمانی را در ذهنش تصویر کند و مبتنی بر آن تصویر و تصور، ساختمانی را در خارج بنا کند، آیا نمی‌توانیم بگوییم این خانه و بنا قبل از اینکه به وجود خارجی موجود شود، قبلاً هم در ذهن آن شخص سازنده موجود بوده است؟ درحقیقت صورتی که این خانه یافته است، همان صورتی است که به وجود تجردی و ذهنی در ذهن آن مهندس وجود داشته است که سپس به وجود مادی موجود شده است.

حال معنای تفسیری که از جسمانیة الحدوث بودنِ نفس ارایه دادیم، این خواهد بود که این نفوس با اینکه اینجا و به حسب این نحوه وجود تعلقی خود حادث است و این نحوه وجود تعلقی‌اش سابقه قبلی ندارد، اما علم به او وجود دارد. البته مثالی که درباره مهندس و ساختمان زدم دقیقاً مطابقت نمی‌کند، چون علم مجردات، علوم فعلی است، یعنی منشأ صدور معلول می‌شود.

به‌عنوان مقدمه، این قاعده فلسفی را در ذهن داشته باشید که شیئیت شیء به صورتش است و



تمامیت معلول به علتش و سخن معروف حکماء را نیز مدنظر قرار دهید که علت، حدتام معلول است و معلول، حد ناقص علت و اگر تمامیت و حقیقت معلول را بخواهید باید به علتش و علم علتش اشاره کنید که این علم در مجرد عین ذاتش است. حال با توجه به این قواعد باید گفت نفسی که در اینجا ظهور پیدا کرده است، با تمام خصوصیات و عوارضش در علم عقل اول بوده است، علم عقل اول هم علمی منفصل و جدای از این حقایق نیست، در واقع این حقایق تنزل و ظهور همان علم است؛ اما نه ظهوری مانند ظهور شعاع خورشید در آینه که از حیطة وجودی خورشید بیرون رفته است.

اگر در مقام تمثیل گاهی به شعاع خورشید و انعکاس در آینه مثال زده می‌شود، وجه قُرب مدنظر است. عقل اول، حق تعالی یا به‌طور خلاصه، تمامی مبادی عالی به همه وجودات طبیعت از جمله نفوس علم دارند و علمشان نیز علم فعلی است. معنای علم فعلی هم این است که منشأ صدور معلول است که از حیطة وجودی علتش نیز خارج نشده است. پس صحیح است که بگوییم نفسی که در این مرتبه است در رتبه قبلی هم وجود داشته است.

ممکن است بگویید اموری همچون اختبار و امتحان شدن و تکلیف و سعادت و شقاوت و امثال اینها در آیات و روایات وجود دارد که در عالم ذر مطرح شده‌اند. تفسیر آنها چگونه است؟ باید گفت وقتی شما به معنایی ملتزم شدید و آن را فهمیدید، نباید تصور کنید تنها همان معنا در آن مرتبه مجرد است و بدون توجه، سایر اموری را که به آن مرتبه نسبت داده می‌شود، مادی معنا کنید. همان‌طور که وقتی می‌گوییم خداوند نیز مانند ما علم دارد، به این معنا نیست که خصوصیات محدودکننده علم در مرتبه مادی وجود ما نیز در مورد علم خداوند صادق است. حقیقت علم در هر دو مرتبه صادق است با این تفاوت که اینجا زواید و لوازمی وجود دارد که خارج از حقیقت علم است، مانند حصولی و تدریجی بودن و نیاز به ابزار داشتن؛ اما در علم حق تعالی این محدودیت‌ها وجود ندارد. حال اگر صحبت از تکلیف و سعادت و شقاوت در عالم ذر می‌شود، همان‌طور که نمی‌توان وجودی را که در عالم ذر به نفوس نسبت دادیم، وجود مادی و شبه مادی پنداشت، در مورد تکلیف و سعادت و شقاوت هم همین معنا استنباط می‌شود. پس



یا باید اصلاً التزامی به این معنا پیدا نکنیم و بگوییم همین نفس تعلق گرفته به بدن عیناً در مرتبه دیگری است که تبعاً محالات عقلی را در پی دارد یا اگر پذیرفتیم نحوه وجود مختلف است، که البته باز هم این نفس همان نفس خواهد بود؛ چون این همانی به نحوه وجود نیست؛ بلکه به حفظ ذاتیات و ماهیت است، و اگر این حکایت‌گری و نقشه علمی در همه مراتب صادق است، لوازم دیگرش چون تکلیف و امثال آن را نیز بر همان مبنا باید پذیرفت.

س: بنابر این تقریر نفس باید از دل ماده بیرون کشیده شود، یعنی ماده با حرکت جوهری خود به آنجا می‌رسد که نفس از دل آن بیرون کشیده می‌شود.

ج: نه! معنای جسمانیة الحدوث بودن نفس این نیست که ماده مولد نفس باشد. این تفسیر و تعبیر شما مانند این است که بگویید این کاغذ را می‌سوزانید و از دلش آتش و گاز و انرژی درمی‌آید. نفس این‌طور نیست. حتی بنابر تفسیر مشهور نیز ماده همواره سمت قابلی دارد. فعلیت را مجرد افاضه می‌کند و ماده صرفاً به‌خاطر استعداد و قابلیتش این توانایی را دارد که فعلیتی جدید بگیرد. اما ماده به هیچ وجه در ظهور این فعلیت جدید، در هر مرتبه‌ای که باشد، نقشی ندارد؛ جز نقش اعدادی. فاعل همواره مجرد است. وقتی هم که می‌گوییم فاعل، مفیض مجرد است، رابطه آن مانند بنا و ساختمان نیست که پس از مرگ وی نیز ساختمان پابرجا بماند. وقتی مجرد فعلیتی را افاضه می‌کند چیزی از او بیرون نمی‌رود و همان فعلیت به تمام هویت و حقیقت خود در او وجود دارد. پس ماده تنها معد است و هیچ نقشی جز آن ندارد و همواره تقومی دایمی در همه جنبه‌ها ولو حیثیت اعدادی به آن علل مفارق و مجرد دارد.

س: اینکه گفتید راه معرفت معاد از طریق معرفت نفس است، علتش چیست؟

ج: اگر علم به نفس به‌طور صحیح حاصل نشود، فهم صحیح نسبت به مواقف و مراتب آخرت مانند میزان و حساب و کتاب و صراط و حشر و نفع صور... حاصل نخواهد شد. وقتی در بحث معاد از حشر و بعث و نفع صور صحبت می‌شود، تصویری که در وهله اول به



ذهن خیلی از مردم می‌آید، این است که نفخ صور فرشته‌ای است که در شیپور بزرگی می‌دمد که همه از صدای آن بیدار می‌شوند. بعث هم به پیوستگی اجزای اجساد و تعلق مجدد نفس و روح به آنها معنا می‌شود. حشر هم به معنای صحرایی خواهد بود که جمعیتی زیاد در آن جمع می‌شوند، هم‌چنان‌که هر جا اجتماعی بزرگ از مردم باشد، عامه می‌گویند محشری به پا شده است. پذیرش این تصویر عامیانه از حشر و مفاهیم این‌گونه مستلزم پذیرش محالاتی عقلی است. اما اگر معرفت به حقیقت نفس، مشروط به اینکه معرفت باشد و نه جهل مرکب، حاصل شود، همه ظواهر قرآن بدون آنکه نیاز به تأویل و توجیهی باشد، بر همین ظاهر خود باقی می‌مانند و هیچ محال عقلی و تفسیر عامیانه‌ای نیز پیش نمی‌آید.

نکته‌ای را عرض کنم. ببینید در باب معرفت معاد صراحت آیات قرآنی چیزی جز رجوع به حق تعالی (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) نیست. حال بسیاری از معرفت‌پژوهان وقتی در باب معرفت حق تعالی به آیاتی که مُشعر به جنبه تشبیه هستند، می‌رسند مانند آیات: «یدالله فوق ایدیهم»،^۱ «جاء ربك»،^۲ «الرحمن علی العرش استوی»^۳ و... همه را تزییعی معنا می‌کنند و مثلاً می‌گویند مراد از «یدالله» دست نیست و یا «الرحمن علی العرش استوی» به معنای به تخت نشستن ظاهری نیست. اما وقتی به معاد و مفاهیمی که مربوط به معاد است می‌رسند دوباره همه را تشبیهی معنا می‌کنند؛ در حالی که معاد در واقع بازگشت به همان حقیقتی است که پیشتر مفاهیم مربوط به آن را تزییعی معنا می‌کردند. یکی از علل این نوع تفسیر غفلت از نفس و معرفت نفس است.

س: وقتی نفس با بدن متحد شد و صورت برای جسم بود، بنابراین باید بالتبع جسم حرکت

۱. «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...»؛ «آنان که با تو بیعت می‌کنند جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند دست خدا روی دستهایشان است.» (فتح: ۱۰)

۲. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»؛ «و پروردگارت حضور یابد، و فرشتگان صف به صف بیایند.» (فجر: ۲۲)

۳. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛ «خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است.» (طه: ۵)



داشته باشد، وقتی این حرکت به مرحله‌ی نهایی و مرحله‌ی ثبوت و کمال رسید چه می‌شود؟
ج: حرکت نفس بالتبع نیست در ذات خود نفس است. حرکت نفس با حرکت جسم تفاوت می‌کند. هر دو حرکت جوهری دارند؛ اما به دو اطلاق. اگر بخواهیم به بیان ساده بگوییم حرکت جوهری در اجسام مادی مانند خلع و لبس است، البته دقت بفرمایید از باب مثال و وضوح معنا می‌گوییم و در واقع متفاوت است؛ ولی حرکتی که در مجردات مانند نفس واقع می‌شود مانند لبس بعد لبس است. یعنی حرکت استکمالی جوهری طولی است؛ اما این حرکت در اجسام، عرضی است نه طولی و استکمالی.

س: تکلیف حرکت نفس بعد از مفارقت از بدن یعنی پس از مرگ چه می‌شود؟ ادامه می‌یابد؟ و اگر ادامه می‌یابد به چه صورت است؟

ج: اگر مقصود سؤال این است که آیا پس از قطع رابطه‌ی نفس با بدن مادی، تکامل هست یا نه؟ ادله‌ی عقلی دلالت می‌کند که تکامل در سلسله‌ی طولی متوقف بر وجود ماده است. تکامل به این معنا پس از انقطاع نفس از جسم و ماده وجود ندارد. اما انتقال از برزخ به آخرت یا انتقال مؤمنی که به سبب آلودگی‌هایش به جهنم رفته و پس از تطهیر به بهشت منتقل می‌گردد، به معنای تکامل در سلسله‌ی طولی نیست و معنایش فرق می‌کند.

س: فرق بین نفس و روح دقیقاً چیست؟

ج: روح به معنای واقعی کلمه تعبیری فلسفی نیست. آنچه در فلسفه وجود دارد نفس است. روح اطلاعاتی در متون دینی و عرفان دارد. براساس یکی از اطلاعاتش در عرفان روح یکی از مراتب نفس است مشروط به اینکه در مسیر تکامل باشد. روح در معنای عرفی و در کاربردش بین مردم همان نفسی است که در فلسفه می‌گویند. نفس در فلسفه موجود، مجردی است که تعلق تدبیری به بدن دارد، قوایی داشته و فعالیت‌هایی می‌کند و مقوم حقیقت انسان است و ملاک همه‌ی امور انسان در دنیا و عقبی از ثواب و عقاب و تکلیف می‌باشد. اما روح در عرفان



چندین معنا دارد. در یکی از معانی و اطلاقات ارواح، همان عقول جبروتی هستند که در فلسفه عقل مجرد نامیده می‌شوند و در اطلاق دیگر ارواح، سنخ دیگری از مجردات غیر از عقول و جواهر مثالی هستند.

س: روحی که در «نفخت فیه من روحی»^۱ وجود دارد، معادل نفس نیست؟

ج: نه! روح در اینجا اختصاص به انسان کامل دارد و مربوط به بقیه نیست. یعنی نحوه‌ای اضافه تکوینی و در عین حال اضافه تشریحی بین خداوند و انسان کامل است که مبتنی بر آن انسان کامل مستحق آن می‌شود که مظهر و آینه تمام‌نمای حق تعالی باشد. پس این «نفخت فیه من روحی» معنای عام نیست که مربوط به همه انسان‌ها باشد ولی در دیگران این استعداد بالقوه وجود دارد که به آن مرتبه مظهریت تامه به نحو وراثت برسند نه اینکه همه انسان‌ها مشمول این آیه باشند.

س: به‌طور کلی مربوط به یک نفر است یا مراد از آن مرتبه‌ای از مراتب است؟

ج: نه وحدتش وحدت اطلاقی است. انسان کامل یعنی وجه‌الله. وجه‌الله واحد است آن هم نه به وحدت عددی. همان‌طور که نمی‌توانیم بگوئیم خداوند یکی است به وحدت عددی. چنین ادعایی شرک است. خداوند یگانه است به وحدت حقه حقیقیه اطلاقیه.

س: منظورم این بود که آیا انسان کامل مرتبه‌ای از مراتب است و هر انسانی می‌تواند به این

مرتبه برسد و این قابلیت را دارد؟

ج: حقیقت انسان کامل به آن معنا که در عرفان گفته شده و اثبات شده است؛ یعنی وجه‌الله یا وجود منبسط. وجود منبسط، ظهور و تجلی فعل حق تعالی است که واحد است. همان‌طور که حق تعالی، واحد لاشریک له است، مرتبه تجلی فعلی او هم که خارج از حیطه ذات او نیست؛ بلکه ظهور ذات است، واحد است و همان‌طور که وحدت ذات، وحدت حقه است،



وحدت وجود منبسط هم که ظهور انسان کامل است، وحدت حقه است؛ ولی وحدت او ظلّ وحدت الهی است؛ یعنی وحدت حقه ظلیه است.

این مرتبه را به حسب برخی اطلاعات می‌توان روح القدس اعلی در نظر گرفت. اگر ما وجود منبسط را روح القدس اعلی در نظر گرفتیم، سایر اشیاء به هر میزان که قرب و مناسبت و مشابهت به این مرتبه داشته باشند، از این حقیقت بهره دارند. حالا اگر بخواهیم «نفخت فیه من روحی» را به حضرت آدم تطبیق دهیم عبارت خواهد بود از انتسابی که حضرت آدم به آن حقیقت کامله یعنی وجود منبسط یا ظهور حقیقت محمدیه دارد.

اگر به این معنا می‌فرمایید حقیقت روح القدس اعلی همان وجود منبسط خواهد بود که حقیقت واحده است و دیگران نمی‌توانند ادعا کنند به این مرتبه رسیده‌اند؛ چون مستلزم دوئیت روح القدس اعلی می‌شود که محال است؛ همان‌طور که در خداوند نیز دوئیت راه ندارد. اما در عین حال می‌شود گفت می‌توان که این مقام را به نحو وراثت و ظلیت به برخی از کُمل اولیاء که وارثان حال و مقام و علوم و کمالات پیغمبر هستند، نسبت داد. همان‌گونه که وحدت حق را به نحو ظلیت به وجود منبسط نسبت می‌دهیم، کمال این وجود منبسط را به نحو ظلیت و وراثت به حقایق دیگر نسبت می‌دهیم که گرچه متفاوت با او هستند؛ اما از شدت قرب می‌توان حکم به اتحادشان کرد. مثلاً مرتبه امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حقیقت واحده است، نه اینکه به حسب واقع یکی باشد؛ چراکه اگر یکی می‌بود و بعد ظهور و تمثیل جسمانی‌اش دو تا می‌شد، ترجیح بلامرغح پیش می‌آمد.

س: در «نفخنا فیه من روحنا»^۱ نیز همین تعبیر و تفسیر صدق می‌کند؟

ج: فرقی نمی‌کند! به حسب مقام مخاطب، گاهی حق تعالی می‌خواهد قرب به خودش را نشان دهد؛ بنابراین از صیغه متکلم وحده استفاده می‌کند و گاهی مقام خدایی و بُعدش از سایر موجودات مدنظر است که در این حالت صیغه جمع به کار می‌برد.



س: نقش معرفت نفس در عرفان پررنگ‌تر است و بیشتر به آن پرداخته شده است یا در فلسفه؟

و دوم اینکه اگر بخواهیم دیدگاه هر سه مکتب فلسفه اسلامی درباره نفس را بدست آوریم، به کدام منابع رجوع کنیم که حالت جمع‌بندی داشته باشد؟

ج: در عرفان و آثار عرفانی نظم و ترتیب مشخصی وجود ندارد و اکثراً مباحث عرفانی به شکلی پراکنده بحث شده است و تقریباً در تعلیم عرفان کتابی نداریم که از مبادی شروع کند و بعد به موضوع و روش و مسایل بپردازد. تنها کتاب مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی است که کمی به این جهت نزدیک است و خیلی منظم از موضوع و مبادی شروع می‌کند و پیش می‌رود. درحقیقت بحث نفس به آن گستردگی و سبک و سیاقی که در کتاب‌های فلسفی هست در عرفان نیست. در عرفان بیشتر درباره حقیقت نفس که انسان کامل باشد و معرفت انسان کامل یعنی اعلی مرتبه معرفت نفس بحث می‌کنند. البته برای فهم صحیح و رسیدن به این مرتبه لازم است ابتدا مباحث فلسفی نفس خوانده شود. در مورد مباحث نفس در سه مکتب، بحث شیخ اشراق بسیار مختصر است که در آن اختلاف نظرهایی درباره قوای نفس مطرح می‌شود. اگر کسی همان بحث نفس اسفار را به دقت مطالعه و بحث کند از مراجعه به سایر مباحث و مکاتب بی‌نیاز خواهد بود چون همه مسایل و مباحث مورد نیاز در آنجا آورده شده است.

س: مباحث عرفانی نفس بیشتر به نگاه ویژه اگزیستانسیالیستی نزدیک است یا مباحث فلسفی و آیا اصلاً از آن زاویه بحث کرده‌اند؟

ج: شما بین ثمره دو مکتب مقایسه می‌کنید که اصلاً در اصول و مبادی بالکل با هم متفاوت هستند. این نوع مقایسه، مقایسه درستی نیست. ما نباید مرعوب غربی‌ها باشیم که چون به سبک خاصی بحث کرده‌اند ما نیز همان سبک را پیش بگیریم و بعد تلفیق نامیزانی انجام دهیم که نه به درستی شامل نظر آنها است و نه حرف خودمان را دقیق بیان می‌کند. شما ابتدا باید مبادی و مبانی بحث را بررسی کنید، اگر مبنا غلط باشد، دنبال کردن و پیگیری کردنش اشتباه است.



س: بحث درست و غلط بودن مطرح نیست؛ بلکه منظورم نوع نگاه دیگری است که آنها به بحث نفس داشته‌اند؛ هم‌چنان که ممکن است که آنها نیز فاقد نوع نگاه و زاویه دید ما باشند.

ج: شما می‌خواهید معرفت نفس کسب کنید یا می‌خواهید ببینید نوع نگاه اندیشمندان و عقلا و فلاسفه به بحث نفس چگونه بوده است؟ گاهی هدف شما تحصیل معرفت نفس است و گاهی بررسی مکاتب مختلف فلسفی و دغدغه‌های خاص آنها است که بحث دیگری می‌طلبد و باید در تاریخ فلسفه و تاریخ اندیشه مطرح شود. اگر دنبال فلسفه‌های تطبیقی باشید ممکن است در برخی نتایج و ثمره‌های فلسفی به‌ویژه در شاخه الهی‌اگرستانسیالیسم مشابتهایی ضعیف با برخی مباحث نفس عرفان یا حکمت متعالیه وجود داشته باشد.

س: آیا نفس وجود منحاز و مستقل دارد و قائم به خودش است؟ در این میان نقش صورت‌های ادراکی چیست؟ آیا صورت‌های ادراکی قائم به نفس هستند یا وجود لغیره و رابط دارند و در چه مرحله و مرتبه‌ای از نفس وجود دارند؟ هم‌چنین فرمودید ماده برای نفس نقش اعدادی دارد، نفس تا چه مرحله‌ای در مراحل مادی و مثالی و عقلانی بالا می‌رود و بدن تا چه مرحله‌ای می‌تواند آن را یاری کند؟

ج: بنابراین مشائیان و اشراقیان نفس موجودی مجرد و حادث است که از همان ابتدا قائم به ذات و مستقل از بدن است که باید برخی از افعالش را از طریق بدن انجام دهد و بدن نیز جوهر جسمانی قائم به ذات است که این دو با هم ارتباط تدبیری دارند. اما به نظر ملاصدرا نفس در مراحل اولیه تا وقتی به مرحله ادراکات خیالی نرسیده باشد، هنوز وجود مستقل ندارد و از آن مرحله به بعد وجود لئفسه می‌یابد.

اما در مورد صور، همه صور و ادراکاتی که در نفس حاصل می‌شود، قائم به نفس است؛ جز در مورد صور عقلانی که در مورد آن اختلاف وجود دارد. ملاصدرا معتقد است ادراک عقلی در حقیقت مشاهده رب نوع است در صقع نفس انسان.^۱ اما برخی دیگر همچون مرحوم سبزواری

۱. ملاصدرا معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی کلی، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه



معتقدند در صقع نفس، مفاهیم کلی وجود دارد که همان‌ها مبنای ادراک کلی است که نفس انجام می‌دهد.^۱ اما صرف نظر از صور معقول، در مادون آن تمامی صور چه حسی و چه خیالی صورت‌هایی هستند که خود نفس انشاء کرده است.

اما غیر از حکمت متعالیه، مشاء و اشراق قایل‌اند که تمامی صور حسی و خیالی، اعراض مادی قائم به روح بخاری هستند و در صقع نفس وجود ندارند. آنچه در نفس و قائم به نفس است تنها صور عقلی است که اگر تحصیل شوند، أعراضی خواهند بود که در این ذات حلول کرده‌اند، و اگر تحصیل نشوند نفس در همان حالت ضعیف و بالقوه بودن نسبت به صور عقلی باقی می‌ماند.

بنابراین از نظر حکمت مشاء و اشراق صور عقلی مربوط به نفس هستند و مادون آن یعنی صور خیالی و حسی از ادراکات مادی هستند که در روح بخاری صورت می‌گیرد. اما ملاصدرا معتقد است مطلق ادراک به جز صور عقلی مربوط به نفس و انشاء نفس است. رابطه اینها با هم رابطه اتحادی است؛ یعنی همان «اتحاد عالم و معلوم» که یکی از پایه‌های نفس‌شناسی ملاصدرا است. وقتی می‌گویند اتحاد عالم و معلوم، یعنی مطلق ادراکاتی که نفس دارد، حسی و خیالی و عقلی، دارای یک نحوه اتحاد با او هستند، با این تفاوت که در مورد صور عقلی به صورت ظاهر و مظهر است و در مابقی به شکل خلاقیت و انشاء.

س: فرمودید نفس هنگامی وجود استقلالی می‌یابد که به مرحله تجرد مثالی رسیده باشد، نفس کی به این مرحله می‌رسد؟

اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن‌ها افزانه می‌شود. به عبارت دیگر، ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی که در جهان ابداع واقع‌اند و در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می‌شود (ملاصدرا شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۲)

۱. رک: ملاهادی سبزواری، شرح منظومه.



ج: سؤال از جزئیات برعهده فلسفه نیست؛ اما زمانی که کودک مادر را از غیر او تشخیص می‌دهد معلوم می‌شود قوه خیال و حفظ پیدا کرده و می‌تواند تصویر مادر را در ذهن خود حفظ نماید.

س: چطور می‌شود نفس در حالی که تعلق به بدن دارد، وجودش لئفسه باشد؟

ج: وجود لئفسه یعنی جوهر قائم به ذات که در عین حال هم می‌تواند تعلق تدبیری و استکمالی به بدن داشته باشد و هم نداشته باشد، مانند کسی که رابطه نفس و بدنش انقطاع یافته است. اما در هر دو صورت نفس جوهر قائم به ذات است که زوال متعلقش ضرری به زوال و بقای خودش نمی‌رساند. درست برخلاف آنجا که نفس هنوز به مرحله تکامل (تجرد مثالی) نرسیده که در این حالت با زوال متعلقش، زائل می‌گردد، مانند نفس نباتی. پس تعلق به معنای لغیره بودن نیست، تعلق تنها در صورتی که مانند تعلق عرض به موضوع باشد، لغیره خواهد بود؛ اما تعلق نفس به بدن لزوماً لغیره نیست. در واقع مشائین می‌گویند تعلق نفس به بدن از ابتدا لغیره نیست، اما ملاصدرا معتقد است اول لغیره است اما بعد از رسیدن به مرحله تجرد مثالی لئفسه می‌گردد.

س: آیا این تأکید حکمت اسلامی بر استکمال نفس بوسیله علوم نظری با نگاه دینی سازگار

است و دین نیز فقط به معلومات نظری ما بها می‌دهد؟

ج: اولاً سخنان فلاسفه را بد معنا نکنید. فلاسفه هیچ‌گاه نگفته‌اند انسان تنها در پی تحصیل علوم نظری باشد و عمل را رها کند. در سخنان و نظرات شیخ اشراق و ملاصدرا این مطلب

۱. ملاصدرا معتقد است سعادت با انجام اعمال و افعالی بدست می‌آید که موجب طهارت نفس‌اند و کدورات آن را از بین می‌برند و زنگارها را از آئینه قلب می‌زدایند، و نیز با انجام حرکات فکری و نظر علمی که موجب حصول صور و ماهیات اشیا می‌شوند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۹، ص ۱۲۵). بنابراین ملاصدرا نقش علم و عمل، هر دو را در سعادت و شقاوت انسان می‌پذیرد؛ ولی تأکید می‌کند که شرافت و سعادت حقیقی تنها از جهت جزء نظری برای نفس حاصل می‌شود؛ چراکه اصل ذات انسان همین جزء است؛ اما آنچه به حسب جزء عملی حاصل می‌شود، چیزی جز سلامت



خیلی واضح است. حتی در سیره ابن‌سینا نیز می‌خوانیم که هرگاه در مسئله‌ای علمی دچار مشکل می‌شد به مسجد جامع می‌رفت و نماز می‌خواند. پس درست نیست بگوئیم فلاسفه از عمل غافل بوده‌اند. عمل به یک معنا برای کسب درجاتی از علم، مُعد است. اما وظیفه فلسفه این است که بین حیثیات و جهات مختلف فرق بگذارد و حکم هر حیثیتی را به خودش برگرداند. شما در بحث فلسفی وقتی می‌خواهید مثلاً یک میز را تحلیل کنید، بین دو جهت مختلف آن تمایز قائل می‌شوید: یکی به جهت طول و عرض و عمق که به آن جسم طبیعی می‌گویند و یکی از جهت حجمش که جسم تعلیمی نامیده می‌شود. هر یک از این دو جهت دارای احکام خاص خود هستند که فیلسوف بین آنها فرق می‌گذارد. در مورد نفس نیز سخن فلاسفه این است که حقیقت نفس به عنوان موجود مجرد به علم و معرفتش می‌باشد، هر مقدار این علم و معرفت از حقایق بیشتری حکایت کرد و با حقایق بیشتری انطباق داشت، کامل‌تر است. اما فلاسفه هیچ‌گاه نمی‌گویند می‌توان با ترک عمل به این مرتبه رسید. چه بسا آلودگی‌هایی وجود دارد که مانع از رسیدن نفس به تکامل می‌گردد. خود فلاسفه در بحث قوای نفس می‌گویند انغمار نفس در قوای جزئیة حس و خیال و امیال و شهوات و غضب، قوه عاقله را دچار نقص می‌کند؛ از این‌رو در مباحث اخلاقی می‌گویند باید ملکه عدالت کسب کرد؛ یعنی در قوای شهوانی به عفت رفتار کرد، در قوای غضبیه به شجاعت و در تدبیر معانی به حکمت. و این دقیقاً همان معنایی است که دین می‌گوید.

اما بحث در این است که اگر فرض کنیم نفسی همه این حقایق را تحصیل کرد ولو در جهت عمل ضعیف بود، نسبت به کسی که فاقد این علم است ولی در جانب عمل، بسیار عامل است، بالاتر خواهد بود؛ زیرا حقیقت نفس اتحاد با معلوماتش است. و این سخن و ادعای حکماء نباید به بی‌اهمیتی جنبه عملی حقایق معنا شود.

از محنت و بلا، و طهارت از ناپاکی و برطرف شدن رذایل و نیز رهایی از عقوبت و عذاب دردناک نیست و صرف این امور، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نیست؛ هر چند برای آنها که اهل سلامت‌اند، مانند زاهدان و صالحان، موجب گونه‌ای سعادت متناسب با ایشان می‌شود (همان، ص ۱۳۱)



بلکه مراد این معناست که قرآن فرمود: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»^۱؛ آن کس به حق تعالی می‌رسد که دارای نفس پاکی است که این معارف را دارد؛ اما آنچه به این صعود کمک می‌کند عمل صالح است.

س: آیا می‌شود از راهی جز فلسفه و مباحث حکمی، مثلاً از طریق عقل فطری این حقایق را بدست آورد؟ این استکمال نفس نخواهد بود؟

ج: سخن این بود که ملاک معرفت به نظام وجود است، یعنی صورتی که در ذهنش حاصل می‌شود مطابقت با واقع داشته باشد و این معرفت در نفسش حاصل شود. اما تحصیل این معرفت چگونه است؟ اگر بگوئید از راه دین خب دین، دست کم در زمانه ما، چیزی جز همین آیات و روایات نیست که اکثرشان ظنی‌السند و ظنی‌الدلاله است. عقل فطری هم که می‌فرماید معنای مبهمی است. اگر مراد از آن همین بدیهیاتی است که در فلسفه گفته‌اند باز هم به فلسفه بازمی‌گردد. بنابراین شما از هر راهی که این معرفت را تحصیل کنید به شرط آنکه معرفت باشد و نه جهل مرکب، اسم آن فلسفه خواهد بود.

س: حدّ نفس در تحصیل کمال و علوم چیست؟ آیا حدی دارد؟

ج: نه! نفس تا وقتی که تعلق به ماده داشته باشد برای تحصیل کمال، حدیقف ندارد.

۱. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبَوِّرُ»؛ «هر کس سربلندی می‌خواهد، سربلندی یکسره از آن خداست. سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود، و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد. و کسانی که با حيله و مکر کارهای بد می‌کنند، عذابی سخت خواهند داشت، و نیرنگشان خود تباہ می‌گردد.» (فاطر: ۱۰)



برای مطالعه بیشتر

۱. ابن رشد، محمد بن ولید، تلخیص مابعدالطبیعه، نشر مصطفی البابی، مصر، ۱۹۵۸م.
۲. ابن سینا، رساله الاضحویه فی امر المعاد، دارالفکر العربی، ۱۹۴۹ق.
۳. احمد بن یحیی مهدی لدین الله، کتاب المنیة والامل فی شرح الملل والنحل، چاپ محمد جواد مشکور، ۱۹۸۸م.
۴. ارشد ریاحی، علی، «حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۵۲، ۱۳۹۱ش.
۵. اکبری، رضا، شمس، حسین، تحلیل مهمترین براهین ابطال تناسخ از نظر ملاصدرا، الهیات و حقوق، ش ۲۴، ۱۳۸۶ش.
۶. ایمان پور، منصور، حرکت جوهری و مسئله پیدایش نفس ناطقه و...، خردنامه صدرا، ش ۱۳، ۱۳۷۷ش.
۷. تبعه ایزدی، مختار، بررسی نظریه فیلسوفان درباره حدوث یا قدم نفس، خردنامه صدرا، ش ۲۷، ۱۳۸۱ش.
۸. ذهبی، سید عباس، مقایسه رویکرد شیخ اشراق و ملاصدرا به مسئله «تناسخ»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۱، ۱۳۸۹ش.
۹. رستمی، علی، تناسخ (۱)، کلام اسلامی، ش ۷۳، ۱۳۸۹ش.
۱۰. سعیدی، احمد، فیاضی، غلامرضا، ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس، معرفت فلسفی، ش ۲۲، ۱۳۸۷ش.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۲. _____، اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات انجمن حکمت، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۳. عابدینی، فاطمه، جوارشکیان، عباس، پیامدهای فلسفی حرکت جوهری در مسایل نفس و تکامل آن، فلسفه و کلام، ش ۸۹، ۱۳۹۱ش.
۱۴. فاضلی، اصغر، بررسی چالش‌های حدوث جسمانی نفس، قبسات، ش ۵۸، ۱۳۸۹ش.
۱۵. فروهی، ناصر، تحقیق اجمالی پیرامون تناسخ از دیدگاه فلسفه، علامه، ش ۱۰، ۱۳۸۵ش.
۱۶. کلباسی اشتری، حسین، نفس و صورت آن در حکمت متعالیه، خردنامه صدرا، ش ۴۹، ۱۳۸۶ش.
۱۷. محمدرضایی، محمد، الیاسی، محمدقاسم، استکمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا (ره)، خردنامه صدرا، ش ۶۲، ۱۳۸۹ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، توحید، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۳ش.
۱۹. معلمی، حسن، حدوث نفس (قبل از بدن، همراه با بدن، در امتداد بدن)، قبسات، ش ۵۸، ۱۳۸۹ش.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمد بن یحیی مهدی لدین الله، کتاب المنیة والامل فی شرح الملل والنحل، چاپ محمد جواد مشکور، بی‌جا، ۱۹۸۸م.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش.
۴. _____ رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
۵. ابن قیم الجوزیه، الروح، چاپ السید الجمیلی، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن منظور، لسان العرب، تصحیح یوسف البقاعی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، بی‌تا.
۷. ابوریان، محمد علی، مبانی فلسفی اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۸. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر موسوی خراسان، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۹. احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر، دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۳م.
۱۰. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ش.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، مدینه معاجز الائمه الإثنی عشر ودلائل الحجج علی البشر. تحقیق: مؤسسه المعارف الاسلامیه، به اشراف عزت الله مولای، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح منظومه، مصطفوی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۳. سعدالدین التفتازان، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمن عمیره، قم، ۱۳۷۰ش.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
۱۵. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، چاپ السید احمد الحسینی، قم، بی‌تا.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹م.
۱۷. _____ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۱۸. _____ المبدأ والمعاد، چاپ جلال الدین آشتیانی، قم، ۱۳۸۰ش.
۱۹. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراق، قطب الدین شیرازی، قم، ۱۳۱۵ق.
۲۰. صفار قمی، محمد بن حسین، بصائر الدرجات، تصحیح میرزا محسن کوجه باغی، مؤسسه الاعلمی، تهران، ۱۳۶۲ش.
۲۱. عزیزالدین بن محمد نسفی، کشف الحقایق، چاپ احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۵۹ش.



۲۲. علی بن محمد الجرجانی، شرح المواقف، چاپ محمد بدرالدین نعلسانی حلبی، مصر، ۱۳۲۵ق.
۲۳. محمد شریف، نظام‌الدین احمد بن الهروی، انواریه (ترجمه و شرح حکمت الاشراف)، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۴. ملطی، محمد بن احمد، التنبییه والزّد علی اهل الالهواء والبدع، چاپ محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۹ق.
۲۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، کتاب نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، چاپ آلفرد گیوم، قاهره، بی‌تا.
۲۶. غزالی، محمد بن محمد، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بی‌جا، ۱۳۴۶ق.
۲۷. — الاجویة الغزالیة فی المسائل الاخریة، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، بی‌تا.
۲۸. مشکور، محمد جواد، هفتاد و سه ملت یا اعتقادات مذاهب: رساله‌ای در فرق اسلام از آثار قرن هشتم هجری، چاپ عطایی، تهران، بی‌تا.
۲۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اختصاص، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۰. موسوی، هادی، علی پور، مهدی، واژه شناسی جسمانیّت در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، معرفت فلسفی، ۱۳۸۸ش.
۳۱. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ سید احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ق.

آشنایی با حجت الاسلام سید محمد موسوی بایگی

حجت الاسلام سید محمد موسوی بایگی، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلام در دانشگاه علوم اسلامی رضوی و رشته تخصصی اش فلسفه و عرفان اسلامی است. او خارج فقه و اصول را نزد حضرات آیات علم الهدی و فلسفی بهره برد و دروس تخصصی فلسفه و عرفان را نزد مرحوم استاد سید جلال الدین آشتیانی ره آموخت.

او بارها منظومه، اسفار و شرح فصوص قیصری را در مراکز حوزوی و دانشگاهی مانند: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشگاه تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد و... تدریس نموده است.

آثار: آیین و اندیشه؛ اسرار الآیات؛ شرح حکمة الاشراف؛ و مقالة دوام فیض و...

استاد موسوی از سال ۱۳۸۵ مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی است.